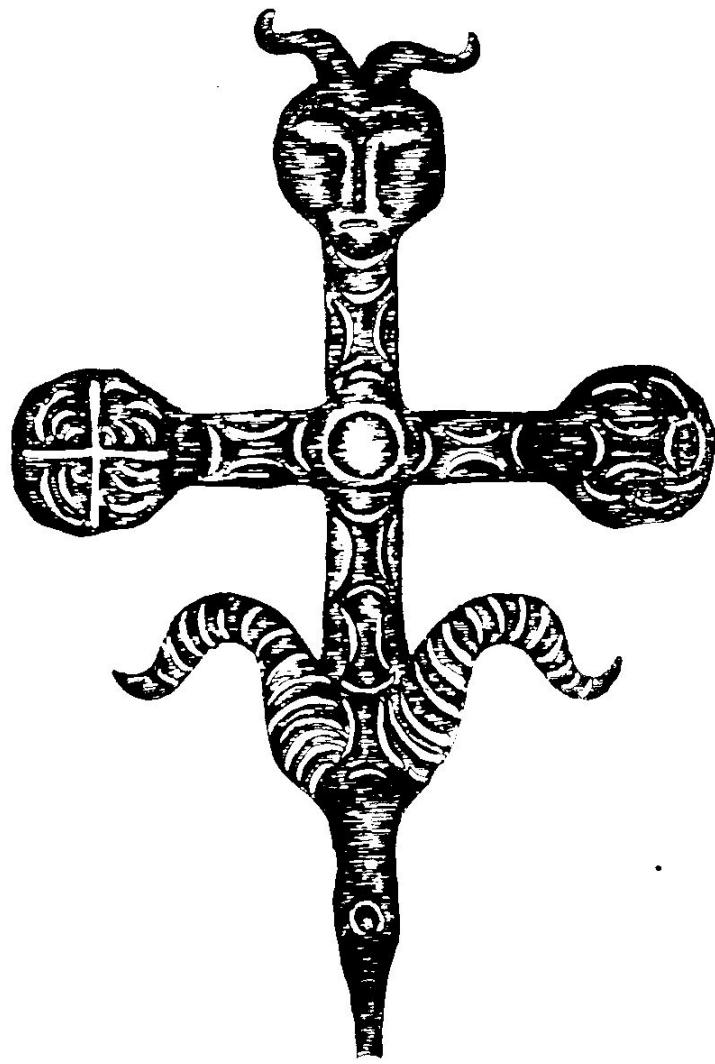


Нино Абакелия



Миф и ритуал
в
Западной Грузии

АКАДЕМИЯ НАУК ГРУЗИИ
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ, АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ
им. И. А. ДЖАВАХИШВИЛИ

НИНО АБАКЕЛИЯ

**МИФ И РИТУАЛ В ЗАПАДНОЙ
ГРУЗИИ**



ТБИЛИСИ
«МЕЦНИЕРЕБА»

1991

63.5 (2Г)

А 132

В монографии на основе анализа этнографического материала, археологических данных, письменных памятников и фрагментов, сохраненных античными авторами, реконструируется ритуально-мифологическая система Западной Грузии.

Выявлены и восстановлены ряд мифологических мотивов, основополагающая концепция в культурном контексте данного региона, реализуемые в многообразных верованиях и соотнесенных с ними ритуалах.

Воссоздан космогонический миф с основными персонажами. Реконструирована «сакральная история» об исчезающем и возвращающемся вегетативном божестве — Тар-Чабуки, в которой наиболее ярко манифестирана основополагающая идея религии древних народов о вечно вращающемся цикле — жизни, смерти, возрождении.

Отв. редактор канд. ист. наук И Сургуладзе

Рецензенты: докт. ист. наук С Чантуришвили

докт. ист. наук Н. Хазарадзе

A 0505000000
M607 (06)—91 162—91 © Издательство «Медиагруппа», 1991

ISBN 5—520—01087—0

ВВЕДЕНИЕ

Проблема соотношения мифа и ритуала вот уже более столетия привлекает к себе внимание представителей разных дисциплин: этнологов, литераторов, фольклористов, классических филологов, лингвистов-семиотиков и др.

Миф, как феномен культуры, имеет множество функций, интерпретация которых с разных ракурсов, вероятно, предопределила развитие множества теорий о нем. Эти теории могут быть рассмотрены не как взаимоисключающие теории, а как взаимодополняющие, взаимообогащающие и взаимообъясняющие.

Научная литература о мифе беспредельно богата и разнообразна, но в короткой вводной главе мы не преследуем цели дать изложение истории изучения мифа. В этом нет необходимости, так как она уже проводилась не раз [см. по вопросу: B. Malinowski, 1926; C. Kluckhohn, 1942; M. Eliade, 1974; G. Kirk, 1970; Е. М. Мелетинский, 1976; К. Леви-Строс, 1985 и др.].

Изучая миф в живом контексте, а не в «мумифицированном» виде, мы разделяем мнение Б. Малиновского, согласно которому «миф в культуре имеет обязательную функцию. Он выражает, усиливает и кодифицирует верования, защищает и охраняет моральность, укрепляет эффективность ритуала и содержит в себе практические правила для управления людьми. Исходя из этого, миф является живой составной частью цивилизации человечества; он является не пустым повествованием, а мощной, действующей силой. Он не является интеллектуальным объяснением образов искусства. Он имеет pragматический характер, присущий примитивному верованию и моральной мудрости. Не существует какой-нибудь важной магии, какой-нибудь церемонии или ритуала помимо веры, а эта вера вплетена в конкретные случаи. Связь является чрезвычайно интимной, так как миф рассматривается не как какой-нибудь комментарий, дополнительная информация, а как доказательство, утверждение, хартия и справочник практической деятельности, с которой он связан; с другой стороны, ритуалы, церемонии,

обычаи и социальная организация иногда содержат в себе прямые указания на миф и они считаются результатами мифических событий» [См.: В. Malinowski, 1926].

Культурно-географической средой исследования является Западная Грузия (территория исторической Колхиды).

В настоящей работе на основе этнографического полевого материала, археологических данных, письменных источников, широкого применения сравнительно-исторического материала, учитывая далекий субстрат древнеколхской общности и мифологическую семантику культуры, а также достижения старых и новых школ, предприняли попытку восстановить древние представления грузинских племен о мироздании.

С целью выявления набора древнейших элементарных семантических универсалий был применен анализ бинарных оппозиций (фундаментальные противопоставления, универсальные параметры, на основе которых предлагаемый труд делится на следующие главы: Верховные боги Западной Грузии, Хтонические боги Западной Грузии, Космологические символы в Западной Грузии, в которой рассматриваются противопоставления верх/низ, середина/периферия, мир/потусторонний мир и т. д.), посредством которого мы восстановили мифологическую модель мира древнеколхидской культуры.

При реконструкции, сопоставляя синхронические и диахронические планы, мы старались сохранить ориентацию на историзм (представляя богов в динамике).

Актуальность настоящей работы определяется тем, что в ее основе лежит анализ материалов, важных не только для изучения местной культуры, но и культуры древнего мира в целом. Кроме того, миф и ритуал тесно связаны с традицией, продолжением культуры. Они отображают отношение молодого поколения к старому и вообще человечества к своему прошлому.

Таким образом, предметом исследования является миф и ритуал в Западной Грузии, точнее специфическое свойство мифа и ритуала — их «знаковость».

Данная работа основана на полевых этнографических данных, собранных нами в Западной Грузии (в 1977—79, 1981 гг. — в Самегрело, в 1983 г. — в Рача, в 1984 г. — в Лечхуми, в 1985 г. — в Нижней Сванети) и в Восточной Грузии (в 1976—77 гг. — в Кахети). В работе использованы также архивные материалы Сектора этнографии Института истории, археологии и этнографии АН ГССР, данные специальной научной литературы, периодических изданий, археологические и письменные источники.

Применяя системный подход, была выявлена космогоническая схема, на которой, в свою очередь, основывается модель мира; соответственно была сделана попытка восстановить космогонический сюжет, основополагающую концепцию древних колхов.

Отправной точкой исследования послужил культ верховного божества Жини Антари в Самегрело, анализ которого становится своего рода ключом для выявления и расшифровки семантического поля древнеколхидской культуры.

Приносим глубокую благодарность коллективу Отдела этнографического изучения духовной культуры Грузии Института истории, археологии и этнографии им. И. Джавахишвили АН ГССР, в котором эта работа была выполнена и подверглась обсуждению на всех этапах ее создания.

Монография была завершена в 1987 году. Исследования по смежной тематике, опубликованные после указанного срока, в книге не использованы.

ГЛАВА I

ВЕРХОВНЫЕ БОГИ ЗАПАДНОЙ ГРУЗИИ

§ 1. БОЖЕСТВО «ЖИНИ АНТАРИ» (ŽINI ANTARI)

«Жини Антари» имя божества, которому в Самегрело ежегодно молились иправляли службу. Первое описание ритуала, который исполнялся в честь вышеназванного божества, был зафиксирован в первой половине XX века [И. Кобалия; 1903]. Из описания следует, что в день заговенья Великого Поста мегрэлы молились божеству «Жини Антари» и исполняли определенный ритуал. В этот день рано утром месили тесто из кукурузной муки, примешивали к нему особо приготовленную закваску и к ужину пекли на очаге квасный хлеб, имеющий квадратную форму довольно большого размера. Расположив на очаге тесто, в середине его помещали конусообразно вырезанный кусок сыра основанием вверх так, чтобы основание конуса приходилось в уровень с поверхностью теста. Все это прикрывали заранее сваренными листьями плюща, сверхусыпали горячую золу.

Когда наставало время ужина, располагались около очага за столиком (табаки). Старший в семье снимал с хлеба золу и листья, не сдвигая его при этом с места (очага); резал хлеб на несколько квадратных кусков и произносил при этом молитву: «Жини (небесный) Антари, Господин победоносный! Мой скот ты умножь! По сто (если) выгонять буду и нисколько не уменьшался бы, тельную и отеленную не различал бы (я) так». Куски эти клали на стол, кроме среднего куска с конусообразным сыром (шкебзы), который доставался хозяину... [И. Кобалия; 1903, с. 99—100].

После ужина крошки и остатки еды убирали со столика (Табаки); назывались они долей мух и ворон. Доля (тиа) эта хранилась до утра, когда крохи эти выбрасывались на крышу дома, чтобы, как разъясняет И. Кобалия, собаки не поели. По верованию мегрелов, исполнившие этот обряд в продолже-

~~ные~~ года избавлялись от назойливых мух, а кукурузные поля — от нападения ворон [И. Кобалия, 1903, с. 99—100].

Описание этого ритуала в свое время привлекло внимание исследователей и стало основой многих предположений о характере и природе божества. Эти исследования в основном велись в двух направлениях: одна группа исследователей старалась понять суть божества путем дешифровки его имени, другая же — искала ключи в установлении функции божества.

Наиболее обширную интерпретацию о характере и сути этого божества дает акад. И. Джавахишвили, предположения которого, фактически, становятся основой для дальнейших исследований и соображений. Исходя из этимологии слова акад. И. Джавахишвили заключил, что мегрельское божество «Антари», хевсурское божество «Анатори» и абхазское божество «Айтар» фактически представляют собой одно и тоже божество. Исследователь считал, что абхазское наименование божества «Айтар» могло образоваться на мегрельской почве от слова «Антари», в которой «н» сперва превратилась в «л», затем в «ј» — у. Аналогично «Моназони» (мегр. Малазони — Маязони и т. д.).

И. Джавахишвили среди вышеназванных божеств наиболее древним и полным наименованием считает наименование хевсурского божества «Анатори», которое, как объясняет И. Джавахишвили, является сложным, составным словом, делящимся на «Ана» и «тори». В наименовании божества первая часть «Ана» идентична абхазскому «Ан» (бог), шумерскому «Ан», «Анна», вавилонскому «Ану», «Анос» небесному божеству. А вторая часть «тори» — распространенному в арамейском собственному имени «Тури», которое употреблялось в сложносоставных частях. И. Джавахишвили предполагал, что по происхождению греческое божество «Апатури» (*Teos Apaturos*), святилище которого находилось в Северо-Восточном Причерноморье, было таким же составным наименованием как и грузинское «Анатори» [И. Джавахишвили; 1960, с. 82—84].

Н. Джанашия «Жини Антари» считал покровителем скота мегрелов, идентичным абхазскому «Айтару». «Жини», как известно, по-мегрельски означает — «высший», «небесный». В абхазском вместо «жини» употребляется «Хих» [Н. Джанашия; 1917]. Но абхазы, как предполагает Н. Джанашия, как будто бы расчленили «Антари» и получили два божества — «Айтар» и «Хих». К этому последнему обращаются весной, когда отправляют скот на горные пастбища. Ему справляют обряд за пределами дома, под деревьями. На четырех столбиках делалось перекрытие, которое устилали листьями дуба и гравий.

ба. В кору каштана заворачивали творог и ставили на этот стол, там же клали сыр, переваренный в гоми (кукурузной каше) и молочную кашу. Присутствие женщин запрещалось. Старший в семье мужчина стоя с обнаженной головой, молился и просил «Хих», который являлся частью Великого Айтара, умножить его скот и т. д. Во время молитвы ложкой по очереди он выплескивал кашу сперва в сторону моря, потом гор и повторял слово «Воцв». По окончании молитвы он брал творог и заостренной палкой вычерчивал на нем крест. Только после такого действия резал уже настоящим ножом. Три ноги стола рубили одним ударом, четвертая оставалась. Как отмечает Н. Джанашиа, мегрэлы тоже имеют подобный стол, именуемый «сумкетом» [Н. Джанашиа; 1917, с. 80].

Существует мнение, по которому божество «Жини Антари» сопоставляли с иранским «Атар» [С. Макалатиа; 1941].

Исходя из функций божества, Т. Очиаури предполагает, что хевсурское божество «Анаторис Джвари», покровитель священных животных: туров, горных антилоп и других диких животных, является родственным божеством мегрельскому «Антари» и абхазскому «Айтар». Но если в Западной Грузии это божество представляется покровителем одомашненного мелкого рогатого скота, то в Хевсурети, как отмечает Т. Очиаури, оно остается еще покровителем диких коз и антилоп. По мнению исследовательницы, в Хевсурети это божество сохранило более архаичный облик и функции, т. к. оно представляется в образе животного и ему приписывается покровительство диких зверей [Т. Очиаури; 1967, 1975]. Это мнение разделяет и Н. Топуриа [Н. Топуриа; 1975].

Высказаны и противоположные мнения, согласно которым «Жини Антари» является покровителем домашнего скота и ему не подчиняются дикие, мелкорогатые животные [А. Цанава; 1970, с. 29—30]. По мнению того же автора, «Анатори» является божеством охоты, которое выполняет ту же функцию, что и другие божества охоты: «Дали», «Ткаши Мапа» и «Месепи» (см. гл. II). А что касается божества «Жини Антари», то оно, по мнению автора, ни функционально, ни этимологически и семантически не соответствует хевсурскому божеству «Анатори» [Цанава; 1970, с. 29—30].

Существует общее положение о том, что после распространения христианства, божество «Жини Антари» мыслилось в образе святого Георгия [Г. Элиава; 1977, с. 13].

Высказано также мнение, согласно которому, в ритуале «Жини Антари» ясно прослеживается культ очага и земного огня, который сливаются с культом «Жини Антари», т. е. с

культом небесного огня. Исходя из этого, делается вывод, что с **культом очага** ассоциируется культ мужского покровителя семья, основными функциями которого были покровительство и размножение человека и скота [М. Макалатиа; 1979, с. 83].

За последнее время в научной литературе было высказано мнение о том, что историки и этнографы неправильно увязывают друг с другом «Анатори» и божество «Жини Антари», что их сопоставление неверно, т. к. «Анатори» является не именем божества, а наименованием места (топонимом). Здесь спрашиваются служба не божеству «Анатори», а архангелу. Хевсуры никогда не величают «Анатори» великим (как это обычно делают мегрэлы в честь своего божества: «Жини Антари», великий Антари!), а просто называют «Анаторис Джвари», т. е. святилище Анатори, аналогично «Гуданис Джвари», «Хахматис Джвари» и др., которые являются названиями священных мест, где спрашивают службу либо св. Георгию, либо Богородице или какому-либо другому святому или святой. Следовательно делается вывод, что «Анатори» является всего навсего топонимом [А. Чинчарули; 1980, с. 176—177].

Как явствует из вышесказанного, этимологические и функциональные исследования дают начало разнообразным мнениям, которые можно выразить следующими положениями:

1. Исходя из этимологических данных, акад. И. Джавахишвили приходит к выводу, что «Жини Антари», «Анатори» и «Айтар» одно и то же божество и эти имена имеют одну основу. Это предположение И. Джавахишвили разделяют Н. Джашвила, В. Бардавелидзе, Н. Топуриа, Т. Очиаури, но уже с функциональной точки зрения.

2. «Жини Антари», божество небесного огня (С. Макалатиа, М. Макалатиа).

3. «Жини Антари» тот же небесный огонь является олицетворением мужского начала (М. Макалатиа).

4. «Жини Антари» скотий бог (И. Джавахишвили, Н. Джашвила, Н. Топуриа, Т. Очиаури, А. Цанава, М. Макалатиа).

5. После распространения христианства «Жини Антари» представляли в образе св. Георгия (Г. Элиава).

6. «Анатори» и «Антари» не сопоставляются, т. к. Анатори является наименованием места, а «Антари» — именем божества (А. Чинчарули).

В этимологических исследованиях внимание вышеназванных авторов фокусировалось в основном на «Антари» и меньше внимания уделялось его эпитету «Жини». Мы сконцентрировали наше внимание на этом эпитеце и постарались найти и сгруппировать как данные нашего полевого этнографического

материала, так и всевозможные варианты из специальной литературы, в которой упоминается «Жини» и сравнить его с божествами с противоположными эпитетами.

Повсеместно известно, что в поклонении тому или иному божеству большое значение имел эпитет божества. Молились и справляли жертвоприношения божеству, которое обычно определялось каким-нибудь термином, что, в свою очередь, указывало, с какой именно просьбой мог обратиться к божеству проситель, а также, что он мог соответственно получить от него взамен.

Акцентированный эпитет божества обычно также указывал сферу его обитания, а по космогоническим представлениям грузин весь воспринимаемый мир делился на противоположные миры, царства, которые распределялись по горизонтальной и вертикальной осям [I. Surguladze, 1978; З. Кикнадзе; 1973].

По данным наших полевых этнографических материалов, «Жини» встречается в следующих случаях: 1) как эпитет божеств «Жини Антари», «Жиниши Орта» и как имя божества — «Жиниши»; 2) как наименование «Жиниш Ханга» («Жиниш Лехрени»), «Жиниши». Следует отметить, что эта болезнь связывается с божеством «Жиниши» и буквально означает «большого Всевышнего»; в отдельных фразеологических выражениях, как например, «Жиниш хвама» (молитва, обращенная к Всевышнему), «Жиниш махвамери» (священнослужитель, жрец «Жини»).

Из литературы известно, что литургию божеству «Жини Антари» исполняли в определенный, фиксированный день, точнее, весной в день заговенья Великого Поста. За время полевых работ выяснилось, что указанный день был не единственной альтернативой для священнослужения божеству, т. е. если в одном случае служение культу проводилось в фиксированный день (в день заговенья Великого Поста), то в других случаях по необходимости. Например, когда не было благоприятной погоды, во избежание болезни, до ухода в горы и т. д. Следовательно, у «Жини Антари» выпрашивали сохранность и размножение скота и людей, благоприятную погоду, излечение больного и разные блага для дома. Естественно, такая нужда могла возникнуть в любое время и следовательно, обряды эти исполнялись в разное время года. Этнографический материал дает определенную характеристику божества «Жини Антари», который, исходя из этого материала, является управителем погоды, покровителем скота и людей, судьей (его судейские функции особенно ярко проявляются при нарушении правил поведения (подразумевается воровство, нарушение

обета и разные другие грехи). В таких случаях вышеназванное божество наказывает виновника, что выражается или ударом молнии или же насланной свыше болезнью и т. д. [И. Кобалия; 1903, с. 99; И. Кипшидзе; 1914, с. 194].

Таким образом, «Жини Антари», с одной стороны, является покровителем скота (скотийм богом), а с другой стороны принимая во внимание его атрибуты: гром и молнию и его гневливый характер) — в какой-то степени носителем моральности (см. об этом ниже).

В функциональном отношении к божеству «Жини Антари» соотносится другое мегрельское божество «Жиниши Орта», «покровитель Верхнего», как его определяют И. Кобалия и И. Кипшидзе, который является божеством грома и молнии [И. Кобалия; 1903; И. Кипшидзе; 1914]. Службу этому божеству спрашивали в лесу, под деревьями. Жертвоприношениями были две лепешки из кукурузной муки и один петух, с которого снимали кожу с перьями и крыльями и вешали высоко на верхушке дерева. Обряд тайно проводил глава семьи. Присутствие женщин строго запрещалось; если в течение года молния убивала животного, это приписывалось гневу «Жиниши Орта» [И. Кобалия; 1903]. Исходя из данных специальной литературы, «Жини Антари» и «Жиниши Орта» идентичны и с точки зрения этимологии, т. к. Орта является фонетическим видоизменением «Антари», «Анта» и оно, как и «Антари» имеет эпитет «Жини» [И. Джавахишвили; 1960].

Игнорирование вышеизложенных фактов, наверное, явилось причиной одностороннего вывода.

При рассмотрении третьего (условно третьего) божества — «Жиниши» (Жини означает «верхний», «небесный», Жиниши — притягательная форма Жини. Следовательно, Жиниши буквально означает «принадлежащий верхнему»), выяснилось, что молятся ему и спрашивают определенный ритуал в следующих случаях: 1) после удара грома или во избежание его; 2) во время болезни; 3) во время проливных дождей или же засухи. В службе «Жиниши» подразумевалась служба св. Георгию. Вспомним, что одним, но не единственным мотивом посещения церкви св. Георгия в Илори (подробно об этом см. выше), по нашим полевым материалам было предотвращение удара молнии. С этой целью (Илорской церкви св. Георгия) жертвовали ягненка, козленка или же петуха, соответственно обету [Н. Абакелия; 1978—79]. Если в чей-либо дом попадала молния, это приписывалось гневу Жиниши. Пострадавшие не имели права дотронуться до громом пораженного дерева, которое становилось табуированным и консекрированным. Его мог

срубить не принадлежащий этой семье индивид, преимущественно сосед. Но, обычно, после удара грома пострадавший шел к вопрошательнице, которая уведомляла его, что якобы какое-то обещание божеству не выполнено, или же что на их семью напущена порча (см. ниже) и, следовательно, они должны были откупиться, в противном случае могли погибнуть. «Выкупом» служил козленок. Для этого случая вызывали молельщика, служителя Жини («Жиниш Махвамери» — служитель Все-вышнего). Молитву, вернее, обряд, исполняли во дворе, где ударила молния. Ставили стол, накрывали белую, неупотребленную скатерть, все предметы (стаканы, тарелки, полотенце и т. д.) должны были быть новыми. По окончании молитвы и освящения стола служитель Жини выбирал себе по одному предмету со стола и уносил домой.

«Жиниш Охвамери», т. е. эту молитву Всевышнемуправляли каждый седьмой или девятый год. В церквях св. Георгия приносили железные стрелы с расщепленным надвое наконечником (мегрельское название этой стрелы «Бордзал», абхазское — «Абордзал»¹ или же серебряные монеты [Н. Абакелия; 1978—79]. Тех, кто не выполнял вышеназванный обряд, каждый седьмой или девятый год, то божество «Жиниши», по местным поверьям, повторно их наказывал.

Характер, атрибуты, а также ритуалы и идентичные функции божеств дают нам возможность предположить, что «Жиниши» — это тот же «Жини Антари», от которого вполне допустимо, что непонятное значение «Антари» отпало и осталось только «Жиниши» (притяжательная форма «Жини»). Подобные явления в истории религий встречаются довольно часто.

Как явствует из вышеизложенного материала, обряды моления и жертвоприношения, справляемые этим божествам, также совпадают как и их этимология. Исходя из этого мы допускаем, что в наименованиях божеств «Жини Антари», «Жиниши Орта» и «Жиниши» кроется образ одного и того же полифункционального верховного бога Неба, дошедшего до нас с тремя именами, который на определенном уровне развития общества управлял как физической сферой, так и моральной.

В сфере материальной деятельности, в функциональном отношении «Жини Антари» является: 1. Богом Грозы, управи-

¹ В Самегрело существовали определенные фамилии, считавшиеся «должниками» того или иного святого, которые обязаны были ежегодно приносить этому святому в виде приношений выкованные стрелы Бордзал. По местным поверьям, св. Георгий во время грозы забирал с собой эти жертвенные стрелы [Н. Абакелия; 1978].

телем погоды; 2. Богом Войны, на что, как нам кажется, указывает владение карательным оружием (гром и молния), по жертвованные ему стрелы «Бордзал» и эпитет «Победоносный господин»; 3. Богом-покровителем крупно-рогатого скота [о Боге Грозы, как покровителе скота, см. Вяч. Вс. Иванов; В. Н. Топоров; 1974]; 4. Богом-хранителем человеческого здоровья и блага. В моральной сфере — определяет и учреждает нормы поведения человека, является судьей и карателем. Его судейские функции рельефно видны в ритуалах очистительной «прияги, которые приносились ему (об очистительных присягах см. ниже).

Учитывая данные истории религий, вполне вероятно, что в образе «Жини Антари» воплощен такой же Бог Неба, каких мы встречаем в вавилонской, ведической, греческой, римской и других религиях, т. е. это означает, что мы имеем дело с общим, универсальным явлением, которое в Самегрело конкретизируется в образе вышеназванного бога. Эпитет божества (Жини, указывающий на сферу его обитания) атрибуты и функции разъясняют и указывают на его происхождение.

Учитывая древний субстрат Западной Грузии, а также археологические и письменные источники, мы допускаем, что «Жини Антари» является древнеколхским божеством Неба. Древнеколхская религия, как и всякая религия в ранних фазах развития, основывалась на непосредственной персонификации природы. Указанное положение подтверждается сообщением Аполлония Родосского (III в. до н. э.), согласно которому древние колхи почитали Небо и Землю. На аналогичные верования указывает и греческая надпись на бронзовой плите из Вани (датируемая III в. до н. э.), расшифрованная акад. Т. С. Каухчишвили. В ванской греческой надписи, являющейся сакральным документом, вернее храмовой законодательной надписью, упомянуты Земля, Солнце, Месяц (Луна), которые согласно исследованию, отображают местные божества [см. Т. С. Каухчишвили; 1986].

Высказано мнение, согласно которому по колхской мифологии античного периода Гея — земля (ср. со сванским наименованием земли Гим-и — Н. А.) считалась родоначальницей всех колхских божеств, а Небо олицетворяло мужское начало, которое оплодотворяло землю [Г. Лордкипанидзе; 1978, с. 121].

Таким образом, мы допускаем, что из простой, примитивной персонификации Неба, религиозное мышление древних колхов эволюционировало и вылилось в антропоморфном, усовершенствованном образе божества, которое после распро-

странения христианства получило синкретический характер и предстало в облике святого Георгия. Должны здесь же заметить, что этот образ является одной (но не единственной) эманацией Неба. В ходе времени «небесность» божества отходила на второй план, тускнела, пока религиозное мышление более высокого плана не затмило его в конце концов и не сформировало величественный и победоносный образ святого Георгия.

§ 2. ХРИСТИАНСКИЕ СВЯТЫЕ В ЗАПАДНОГРУЗИНСКИХ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ: СВЯТОЙ ГЕОРГИЙ

Святой Георгий, как неоднократно отмечалось в научной литературе, является самым популярным объектом поклонения во всей Грузии и, следовательно, самым сложным, а по-тому запутанным и окутанным таинственностью образом для исследователей. Популярнейший святой всего христианского (и не только христианского) мира стал средоточием интересов специалистов разных дисциплин — филологов, мифологов, этнологов, искусствоведов и т. д.

Многовалентный образ святого давал возможность выдвинуть на первый план тот или иной его аспект, который, в свою очередь, становился опорной точкой в развитии разных теорий о нем. Вследствие этого, образ св. Георгия в разное время отождествлялся с образом Персея [E. Hartland, 1894—1896], с Гором [C. Clermont-Ganneau, 1876, № 32, с. 196—204, 372—399; 1877, № 33, с. 23—31], с Таммузом [S. Baring-Gould, 1877, с. 266—316], т. е. с умирающим и воскресающим божеством [ср. с хахматским св. Георгием и в связи с этим см.: И. Сургуладзе; 1983, с. 6], с Митрой [A. von Gutschmidt, 1861, № 13, с. 175—202]² и с другими образами [см.: В. И. Лазарев; 1953, № 6, с. 186—223], исходя из ракурса исследований.

До последнего времени в грузинской научной литературе господствовало мнение, согласно которому св. Георгий сместил языческого бога Луны [И. Джавахишвили; 1979]. В последнее время было высказано мнение, по которому св. Георгий не мог сместить одно определенное божество и что его кульп постепенно и окончательно сформировался путем слияния с религиозно-мифологическими образами средневековья [И. Сургуладзе; 1985].

Согласно устной народной традиции в Грузии св. Георгию воздвигнуто и посвящено столько святилищ, сколько имеется

² В Грузии последователем этой теории был С. Макалатиа [см. С. Макалатиа; 1938].

в году дней. Следовательно, единый образ св. Георгия распадается, дробится на нескончаемое множество образов, с бесчисленными наименованиями и эпитетами святого, которые выявляют его разные аспекты.

Мегрельское наименование св. Георгия Джгеге // Джгерге // Джеге // Геге в течение долгого времени привлекало и продолжает привлекать к себе внимание исследователей. А этимологическое исследование этого имени способствовало развитию многих соображений по вопросу.

Акад. Н. Марр, исследуя сванское Джграг и мегрельское Джгеге с его разновидностями, пришел к выводу, что эти слова представляли языческий культовый термин, не имеющий ничего генетически общего с именем Георгий. В сванском Джграг и в мегрельском Джгеге Н. Марр видел языческую святыню, а именно, дуб, священный дуб (представленный во множественном числе) [см.: Н. Марр; 1915, т. IV, с. 113—140].

Расшифровывая сванский термин Джграг, В. Абаев отмечает, что его изначальной формой надо считать мегрельское Джгера-Геге. В мегрельском слово Джгири, Джере, Джгера означает «хороший», «добрый». Такое прилагательное, по убеждению ученого, могло быть украшающим эпитетом «святого», в частности св. Георгия. Св. Георгий, который зовется у мегрелов Геге, Джерге, Джеге с эпитетом Джгира мог образовать Джгира-Геге, т. е. «добрый Георгий». Согласно утверждению В. Абаева, это — то мегрельское Джгира-Геге с усечением конечного «-еге» и могло дать сванское Джграг [В. Абаев; 1949].

В отличие от вышеназванных авторов, акад. А. Шанидзе в словах Джграг и Георгий видит именно генетическую связь и термин Джграг расчленяет на два составных слова — «Джгири» и «Герге», т. е. святой Георгий [А. Шанидзе; 1973].

Дальнейшую интерпретацию термина дает А. Лекиашвили, который исходной формой Джграга считает форму мегрельского Джгерагуна, которому, по утверждению ученого, точно соответствует гурийское «св. Агуна». Термин Агуна (распространенный только в Западной Грузии) в значении борца, атлета и т. д. А. Лекиашвили увязывает с греческим словом *ἀγώνιστης* (борьба, состязание) и с производным от него *ἀγωνίστης* — борец, подвижник. Грузинское Агуна и греческое *ἀγωνίστης*, по мнению исследователя, совпадает как по значению, так и по форме, из чего следует вывод, что Джгерагуна — св. Агуна означает св. борца, св. подвижника, что является одним из основных эпитетов св. Георгия [А. Лекиашвили; 1979].

В Самегрело существует множество локальных культовых центров св. Георгия, к которым относятся определенные эпитеты (географические, описательные, выражающие функции или тот или иной аспект святого), например, св. Георгий Илорский, св. Георгий Алертский, св. Георгий Кулийский, Джеге-Мисарони, св. Георгий Суджунский, Оциндале, Джеге-Хангарами и т. д., с которыми ассоциируются определенные предания, ритуалы и церемонии.

Самым знаменитым по своей силе культовым центром в Самегрело, а также и во всей Западной Грузии являлась церковь св. Георгия в селе Илори (в трех километрах от г. Очамчире). Праздник св. Георгия Илорского «Илороба» праздновали два раза в году — 23 апреля и 10 ноября (по старому стилю). Особо пышноправляли праздник, приуроченный к десятому ноября. В этот день в Илори стекалось много народа со всех концов Западной Грузии с разными подношениями (с шелковыми платками, разными украшениями, деньгами, свечами и т. д.) и с жертвенными животными (быками, овцами, козлятами и т. д.).

Илорская церковь св. Георгия славилась своими чудесами. Одним из таких чудес считали, распространенное в народе (и подробно описанное в научной литературе) сказание о том, что 10 ноября (по старому стилю) этот прославленный мученик похищал где-нибудь поблизости быка и ночью тайком приводил в Илорскую церковь [А. Ламберти; 1938; Ж. Шарден; 1975; А. Н. Веселовский; 1881; Н. Джанашиа; 1917]. Чудо с быком совершалось следующим образом: ограда церкви запиралась на замок, ключи от которого брал с собой служитель церкви. К утру, как раз перед заутреней, когда служитель церкви отправлялся отпирать ворота каменной ограды, внутри нее он заставал быка с позолоченными рогами, предназначавшегося в жертву св. Георгию [А. Н. Веселовский; 1881]. Начинали звонить колокола, что считалось знаком того, что быка нашли. Присутствующие были уверены в том, что бык собственоручно был приведен святым. Еще говорили о том, что св. Георгий до оставления быка в ограде трижды водил его от гор к морю и обратно [А. Н. Веселовский; 1881].

Большое значение имело, каким заставали быка в ограде. Если во время ловли бык сопротивлялся, бодался, то это считалось знанием войны. Ежели его находили лежащего в пыли — считалось, что быть хорошему урожаю хлеба и гоми (просо). Если был бык влажный от росы — считали, что будет

обильный урожай винограда (и будет много вина). Если бык был светлой масти считали, что будет большая смертность людей и скота, а если был белый или же пестрый — считали хорошим знамением [А. Ламберти, 1938; С. Макалатия, 1941, с. 356].

Быка выводили за ограду и там его закалывал представитель той семьи, кто издревле занимался этим делом. Убивали быка специальным топором, который хранили как особый предмет. В других случаях этот топор не употреблялся. Голову и рога давали князю. Рога эти украшались драгоценностями и князь оттуда выпивал вино, прославляя св. Георгия. Старинные фамилии Одиши имели свою долю от жертвенного быка; а оставшуюся тушу нарезали на мелкие части и разделяли среди крестьян. Мясо это сушили и хранили для употребления его во время разных болезней, т. к. считали это самым эффективным лекарством против всякой болезни [А. Н. Веселовский, 1881].

С Илорской церковью св. Георгия также связано другое чудо — чудо с золотыми весами.

В старину считалось, что Илорская икона св. Георгия разрешала все споры и раздоры людские посредством золотых весов правосудия, висевших посреди церкви. Под этими весами тяжущиеся стороны становились и усердно молили Илорскую икону, а она склоняла чашу весов правосудия над головою праведного. И на земле царили мир и согласие. Но, однажды, какой-то нечестивец решился обмануть Илорскую икону. Он должен был своему соседу сто рублей и не возвращал. Они отправились в Илори. Когда предстали перед иконой, должник передал свой посох соседу, в который вложены были сто рублей. Чаша весов наклонилась над должником и тем оправдала его. Он принял свой посох обратно и вышел из церкви. Илорская икона обиделась и наказала всех из-за мошенничества одного. Весы правосудия раз и навсегда вознесены иконою на небо [Н. Джанашия, 1917, с. 94]. Золотые весы чудесным образом улетучились навсегда, но в Самегрело остался обычай, который каждый раз напоминает местному населению о грозном правосудии святого. Обычай этот называется «Гинотама» (*ginočama*) и означает передачу на суд иконы (другими словами, наложение проклятия).

По народным поверьям, проклятый на иконе человек, если он на самом деле был виновен, сперва становился одержимым, а затем и вовсе погибал [С. Макалатия, 1941]. Если проклятая семья вымирала, т. е. если умирали представители всех поколений — тогда наказание, по местным верованиям,

возвращалось как бumerанг обратно проклинателю (Н. Абакелия, 1978). И несмотря на то, что по тем же народным представлениям «Гиночама» считалось опасным и нежелательным средством урегулирования отношений, а церковь и вовсе запрещала его, по сей день местные жители в деталях знают правила передачи на суд иконы и откупления. Делалось это следующим образом: пострадавший (обычно тот, у кого что-то украли) считал своим долгом предупредить виновного и оповещал его, что намерен «передать» обидчика на суд иконы св. Георгия. Если не знали, кто сделал зло или кто вор, тогда на сельском соборе или в церкви после богослужения объявляли, что такой-то человек собирается идти в Илори с целью выявления виновного посредством наложения проклятия.

Пострадавший не мог контактировать непосредственно со святым, для этой цели существовал специальный посредник между человеком и святым, именуемый «Мехатули», т. е. «прислужник иконы». Мехатули называли того, кто носил образ (Хати) святого (иногда она висела у него на груди) и обязанностью которого было наложение или снятие проклятия с виновного. «Мехатули» обычно жил недалеко от церкви. В прислужники иконы, в основном, шли мужчины. Их выбирали по признаку логического мышления, насколько он мог держаться на людях и т. д. Должность Мехатули, по нашим полевым материалам, не передавалась по наследству, а была выборной [Н. Абакелия, 1977].

Таким образом, пострадавший, искавший правосудия у иконы Илорского св. Георгия, обращался к Мехатули с просьбой наложить проклятие на виновного. В таких случаях прислужник подводил просителя к образу, ставил его на колени, зажигал свечи и пострадавший, с воздетыми кверху руками, начинал проклинать: «Великий св. Георгий Илорский, тому, кто у меня украл какой-то предмет или же угнал мой скот (называет имя виновного) по истечении двух недель заставь его, чтобы он собственноручно вернул мне украденное, а если нет, то молю тебя, покажи свою силу и мощь, сделай его одержимым и доведи до исступления». Все это Мехатули подтверждал троекратным повторением «Аминь».

Особое место в этом обряде занимает магическое действие около священного дерева, каким чаще всего является граб. К грабу идут, молятся и просят помочи у бога, после чего прибивают гвоздь к дереву приговаривая: «зубами не достану этот гвоздь, пусть до тех пор мой обидчик останется парализованным». (Такие же действия, надо отметить, совершались и в кузне) [Н. Абакелия, 1977].

Для быстрого исполнения проклятия, проклинатель ежегодно посыпал пожертвования в виде свечей, денег и т. д., умоляя при этом св. Георгия Илорского поскорее показать свою силу и наказать провинившегося.

Если семья проклятого вымирала, тэ проклинатель сразу же отводил в Илори жертвенного козленка и исполнял специальное моление, именуемое «Ганалини» (*Ganalini*), чтобы отвести от себя гнев святого, который теперь уже угрожал ему.

Но в функции «Мехатули» также входило примирение человека со святым и человека с человеком. Бывало так, что враждующие стороны по истечении определенного срока примирялись. Стимулом для этого нередко становилась внезапная болезнь какого-либо члена проклятой семьи. Обычно в таких случаях порченый иконою приходил в дом к своему проклинателю с подарками и просил его содействовать ему в обряде откупления. Семья проклинателя обычно охотно соглашалась мириться [Н. Абакелия, 1977]. Проклятый приглашал к себе проклинателя, щедро угощал его и давал ему в залог какой-нибудь предмет (орудие труда или же сосуд). Проклинатель брал залог и прятал его до поры до времени. Потом по наказу гадальщицы обе стороны шли в Илори с жертвоприношениями и отмаливались у Илорской иконы св. Георгия. Проклинатель возвращал проклятому обратно залог [С. Макалатиа, 1941, с. 353], видимо, возвращая этим магическим действием счастье семьи. Таким образом восстанавливался мир между человеком и святым и между враждующими сторонами³.

В Илорской церкви до последнего времени хранились чудотворные атрибуты св. Георгия: железный лук (*skvili*), высота которого достигала одного метра, труба (*Oqe*) и пожертвованные святому бордзал, т. е. стрелы с раздвоенными концами [С. Макалатиа, 1941]; такого рода стрелы в большом количестве находят во время археологических раскопок в Западной Грузии и с ними связаны определенные верования и ритуалы.

³ Бывали случаи, когда потомок проклятой семьи не знал, что на нем лежит проклятие. Узнавали это случайно, когда в семье случалось что-нибудь непредвиденное, внезапное, или же происходили какие-нибудь жизненные переломы. В таких кризисных случаях, как правило, обращались к гадальщику (или же к гадальщице), который чаще всего сообщал им, что их предки провинились в чём-то за что были наказаны иконою св. Георгия той или иной церкви и советовали им для будущего благополучия откупиться у иконы св. Георгия.

Лук — древнейший мифологический символ [восходящий ко временам позднего палеолита, к кануну неолита — см.: А. Ф. Лосев, 1957, с. 410], с которым в разных традициях связаны разные поверья. Как отмечает Н. Н. Ерофеева, во множестве мифологических текстов запечатлено отождествление корпуса лука (в категориях пространства) с нижним миром и (в категориях циклического времени) — с периодом между закатом и восходом (ночь) и синонимическими ему фазами между смертью и рождением (загробная жизнь), осенью и весной (зима) [Н. Н. Ерофеева, 1982].

Соотнесенная с нижним миром, следовательно с космическим женским чревом, символика лука видна также в западно-грузинской традиции, где лук имеет магическое назначение и употребляется для исцеления больных. Определенная болезнь в Западной Грузии [а впрочем и в Восточной Грузии; см. по вопросу: Т. Очиаури, 1954; Н. Миндадзе, 1981] осмыслилась как некая кара, исходящая от разгневанных сверхъестественных существ (в христианской Грузии, следовательно, от святых), поэтому в Илорскую церковь св. Георгия, которая славилась своими чудотворными силами и всемогуществом, приводили всевозможных больных (хотя надо отметить, что среди них доминировали душевнобольные). Страдающих болезнями прислужник церкви, как правило, заставлял пролезать в корпус железного лука св. Георгия трижды, после чего их ставили на колени, прислужник брал трубу и изо всей силы дул в нее с целью изгнания злых духов и нечистой силы из тела больного [С. Макалатиа, 1941, с. 350]. Надо отметить, что такие же стрелы и лук, а также железная цепь, засвидетельствованы этнографами в Рача в церкви св. Георгия Многосильного (Мравалдзалис цминда Гиорги).

Ритуал пролезания сквозь корпус лука, пролезание под корнями, под дом (имеется в виду западно-грузинский тип жилища), преследовал цель излечения больного от недугов и его можно отнести к так называемым «переходным ритуалам» [см. В. Тэрнер, 1983], которые символически означают переход от одного мира в другой и имитируют зановорождение.

По широко распространенным в Самегрело поверьям, во время грозы св. Георгий верхом на своем белом коне мчится по небу, гонится за злыми, нечистыми силами и поражает их своей раздвоенной на конце стрелой, называемой бордзал [термин этот повсеместно бытует в Грузии, см.: Толковый словарь грузинского языка, 1950; С. Жгенти, 1936; А. Глонти, 1984]. Стрелы в данном контексте являются оружием громовержца, которым он уничтожал своего хтонического противника (см.: Вяч. Вс.

Иванов, В. Н. Топоров, 1974). Но стрелы также осмыляются как атрибуты исцелителя (ср. с греч. Аполлоном, с инд. Рудрой или со св. Себастьяном, стрелы которого в средневековой Европе употреблялись во время эпидемий).

Согласно народным поверьям, там, где ударяла молния, обыкновенно находили раздвоенную железную стрелу св. Георгия [Г. Ф. Чурсин, 1956] или крест, т. к. по местным верованиям молния падала в виде креста. Пораженное молнией место становилось местом проявления божественной силы и воли и называлось «Наджварлени» (т. е. место, где упал крест) [Н. Абакелия, 1977]. Святой поражает молнией в случае, когда он преследует нечистую силу, которая, по местным верованиям, обыкновенно прячется под деревом [Г. Ф. Чурсин, 1956] или же с целью наказания. Считалось, что святой ударом молнии предупреждал виновного или же «избирал его в рабы» [см.: Н. Абакелия, 1982], после чего избранный облачался в белые или пестрые одеяния (даже во время траура) и ежегодно обходил церкви св. Георгия соответственно порядку праздников церквей и подносил святому разные подношения. Во время грозы местные жители крестились и просили св. Георгия пощадить их и не поразить их дом молнией (в некоторых случаях давали обет принести жертву). Если молния все-таки поражала их, это считалось наказанием за нарушение установленного порядка. В Самегрело (а также и в других частях Западной Грузии) пораженные молнией предметы становились неприкасаемыми. Ими не пользовались. В случае нарушения этого табу грешника повторно поражала молния (или же он карался каким-то другим способом). «Выкуп» или восстановительный ритуалправлялся в три, семь и девять лет раз, в противном случае, разгневанный святой мог уничтожить всю семью.

Нам кажется, что именно образом св. Георгия, вossaедающим на белом коне, должен быть инспирирован его эпитет Тетросани // Торосани, который мы зафиксировали в Салхино (Самегрело). В этом культовом наименовании одним взглядом даже трудно признать св. Георгия. В Сванети А. Давитиани в свое время зафиксировал термин «Тетросан Шкедил» [А. Давитиани, 1940]. Автор описывает его как некое незнакомое божество, которому поклонялись зимой до наступления Великого Поста, за день до наступления праздника «Меисароба» (см. ниже), т. е. в так называемую «пятницу диких кабанов». В этот день все имели в доме мясо дикого кабана [А. Давитиани, 1940]. Во время нашей экспедиции по Нижней Сванети выяснилось, что Тетросан Шкедил — это наименование церкви села

Шкеди и что Тетросани среди местного населения в основном ассоциируется со святым Георгием (мы употребили слово «в основном», т. к. церковь за время своего существования несколько раз переименовывалась и, следовательно, в разное время ассоциировалась с именами разных святых).

Исходя из вышесказанного, Теросани // Тетросани // Торосани⁴ не что иное как еще один эпитет св. Георгия, который обозначает обладателя белого коня и этот его образ не раз подтверждался иконографией.

В Илори молиться ходили среди других и бездетные супруги, которые жертвовали святому Георгию маленькие серебряные модели люльки [С. Макалатиа, 1941, с. 194].

Следует также принять во внимание и то, что во время праздника Гиоргоба пророчествовали — какая будет погода в течение целого года и какой будет урожай [такого рода гадания распространены среди разных народов и часто приурочивались ко дню выгона скота на весенние пастища, 23 апреля, см.: Календарные обычай и обряды в странах зарубежной Европы, 1978].

Праздник Илороба в Гурии дошел до наших дней в виде праздника скота и приходит в четверг на масленицу [см. И. Шилакадзе, 1932—37; А. Цуладзе, 1971; М. Макалатиа, 1980; Г. Цецхладзе, 1981].

Св. Георгий // Джеге часто встречается в композите Джеге-Мисарони. Его культовыми центрами в Самегрело являются Джумити, Джихаскари, Геджети, Накалакеви [С. Макалатиа, 1941], Салхино и др. Его праздником является «Мирсоба // Мисроба» (диалектической разновидностью которого, по нашему мнению, является Нирсоба, чье значение в течении долгого времени оставалось неизвестным). Этот же праздник святы именуют «Меисариб» [С. Макалатиа, 1938] или «Меисароб» [А. Ониани, 1941, тетр. II, с. 1], гурийцы — «Моисароба» [С. Макалатиа, 1938], а рачинцы и лечхумцы — «Меисароба» [П. Гардапгадзе, 1937; ее же, 1938; Н. Абакелия, 1983; ее же, 1984].

Праздник Мирсоба справляли примерно за 24 дня до Великого Поста. Свинья, предназначенная в жертву божеству, носила название «Омирсе» (т. е. предназначенная Мирсе). Свинья откармливала несколько недель. В день «Мирсобы», который приурочивали к четвергу, хозяин дома брал свинью за задние ноги, обводил ее вокруг очага несколько раз и произ-

⁴ Торосани искаженная форма слова Тетросани. Оно по звучанию совпадает с общегрузинским Торосани, что означает кольчужника.

носил молитву: «Сегодняшнее Мирсоба» пожалованье! Дай мне и моей жене и детям счастья, огради нас от лукавого, от всякой дурной дороги, воды...».

Молитва эта сопровождалась пронзительным визгом водимой за ноги свиньи. После окончания молитвы свинью закалявали.

К обеду хозяйка готовила для каждой души в семье по 2 вареных лепешки и по 2 варенных яйца. За трапезой каждый из сидящих держал в каждой руке по лепешке и яйцу, прикладывая их крестообразно к глазам и произносил два раза: «Сегодняшнее «Мирсоба» пожалованье, моим глазам меня веселящее дай зреть!».

Хозяйка для себя приготавливала яйцеобразный кукурузный хлеб (вареный, внутрь которого до варки клала куриное яйцо). По этому яйцу она определяла судьбу своей семьи. При благоприятном предзнаменовании яйцо должно было выйти цельным. Этим кончался праздник [И. Кобалия, 1903]. Аналогичные ритуалы засвидетельствованы в Гурии, Рача, Лечхуми и Сванети.

В Самегрело, по традиции в этот день в свой, отцовский дом, возвращались поселившиеся в разных деревнях замужние женщины, фамильным святилищем которых считалось Джеге-Мисарони и приносили с собой свечи, всякие подношения и закланых свиней [С. Макалатия, 1938]. Но Джеге-Мисароны посещали чаще всего лица, страдающие глазными заболеваниями, которые в виде пожертвований приносили: две свечи, два яйца, две лепешки и серебряные деньги.

По всей Западной Грузии праздник «Меисароба» // Мойсароба // считается днем молитвы света очей, который превращен в семейный праздник и его исполняли все.

С. Макалатия в обряде «Мирсоба» прослеживал грузинские верования, аналогичные митраизму [отождествляя термин Мирса с Митрой, исследователь доказывал, что одним из предшественников грузинского св. Георгия был бог Мирса, тот же Митра. См. подробно: С. Макалатия, 1938]. Но существование культа Мисарони в Сванети, Гурии и Лечхуми с соответствующими диалектными наименованиями — Меисариб, Мойсари, Меисари, переводимые как груз. Моисари, т. е. стреловерхец, дает возможность сделать более естественные выводы. Сравнивая диалектные наименования и ритуалы становится ясным, что Мисарони // Меисарони тот же Мирса // Нирса должно означать св. Георгия Стреловерхца, чьим неотъемлемым атрибутом являлась стрела, что вполне соответствует местным верованиям и представлениям о святом Георгии.

Существует и другой композит Джеге-Хангарами, который объясняли как св. Хангарам [Н. Марр, 1915]. Расшифровку термина дает акад. А. Шанидзе, который в слове Хангар-ам-и выделяет корень Хангар и суффикс «ам». По его мнению, Джеге-Хангарами означает не св. Хангарама, а Джеге (т. е. св. Георгия), который имеет Хангар. Значение слова Хангар в мегрельском утеряно, но зато в сванском диалекте Хангар является оружием мифологического персонажа Амирани (грузинский Прометей) и обозначает нож, саблю. А. Шанидзе делает вывод, согласно которому изначальное значение Хангар должно было быть копье — оружие св. Георгия, которым он поражает дракона. Поэтому Джеге-Хангарами, по мнению исследователя, можно перевести как св. Георгий копьеносец. В связи с этим интересно отметить, что в Самегрело душевнобольного, одержимого человека (которого якобы карал за что-то св. Георгий) называли Жиниш Ханга [Н. Абакелия, 1979], что, по нашему мнению, лишний раз доказывает, что по местным верованиям всякая болезнь вызвана сверхъестественной силой (в данном случае св. Георгием) и дает возможность образно себе представить, как карает свою жертву св. Георгий, поражая его копьем. Таким образом, термин Жиниш Ханга нами понимается как «пораженный копьем св. Георгия» человек.

Но св. Георгий, надо отметить, свое оружие также применял для исцеления больных (например, вспомним исцеление душевнобольного ударом кнута святого в Рача). [См., Н. Миндадзе, 1982].

При исследовании характера и функций св. Георгия, в глаза особенно бросается его многогранность, многообразность и многосилы. Это последнее свойство является одним из его эпитетов (Мравалдзалис цминда Гиорги, т. е. св. Георгий Многосильный).

Эпитеты и атрибуты рисуют образ святого: он обладатель белого коня, оружия Хангар, т. е. он копьеносец, Моисари — стреловержец; громовержец — исходя из этого — управитель погоды, универсальный снабженец, являющийся гарантом обильного урожая и размножения скота; от него зависит плодородие вообще; по местным верованиям, св. Георгий является исцелителем от определенной болезни; он строгий страж морали, главный судья в третейском суде, беспощадный каратель зла. В то же время — хитрый и лукавый похититель быков, из-за чего он прозван «быкохрадом» (Харипариа). Этим свойством он походит на божественного, солярного героя («божественного вора»), который на рассвете крадет быков и коров из хлева, как бы шутя, показывая этим свою силу, прозорливость.

и ловкость. Вообще в его культе превалируют и ясно видны солярные элементы. Он ассоциируется со светом. Его просят о сохранении свечи очей и исцеления от глазных недугов. А глаз, со своей стороны, как известно, является основным солярным символом, т. к. само солнце, согласно древним представлениям, является всезрячим богом и представляется в виде ока (солнце — глаз Ормузда у иранцев, правый глаз Демиурга у египтян, глаз Варуны у индо-европейцев, глаз Зевса у древних греков и др.). Его сакральными жертвенными животными являются — бык (о символизме быка в Восточной Грузии см.: М. Канделаки, 1984), петух [о мифологическом образе петуха, связанном с солнцем см.: В. Бардавелидзе, 1941, с. 18; Дж. Руладзе, 1976, с. 158; Н. Топуриа, 1984, с. 42], свинья, которая также имеет солярную коннотацию. Например, свинья (так же как и дикий кабан) является одной из личин солярного героя в ночи, т. е. форма, в которую часто облачается солнце (в виде мифического героя) в темноте или в облаках. Принимает солнце эту форму, чтобы скрыться от своего преследователя или, напротив, с целью его истребления. В других случаях оно носит эту форму из-за демонического противника (также надо отметить, что в ряде случаев оно само отображает демоническую маску, с которой борется герой). [См.: Angelo de Gubernatis, 1978].

О сакральном значении свиньи существуют многочисленные материалы в разных уголках Грузии. Еще акад. Н. Марр заметил, что связь между астральным культом, металлами и животными ясно видна в главном празднике кузни «Геджхвама», который засвидетельствован среди бзыбских абазов. Праздник этот начинался в канун Нового года, ночью, и продолжался три дня. «Геджхвама» по происхождению мегрельский термин, обозначает «молитву свинье» [Н. Марр, 1915, стр. 113—140]. А молитва, предназначенная свинье, распространена по всей Западной Грузии и известна под разными наименованиями: «четверг поросенка» — в Рача, «Кай Параскеви», «Иваноба» — в Лечхуми, Меисариб — в Сванети, Капуноба — в Сагмурело и др. С целью демонстрации консекрации свиньи Н. Марр приводит в качестве примера праздник Нового года в Гурии, во время которого на праздничный шест продевается голова свиньи [Н. Марр, 1915] (а голова свиньи — неотъемлемый элемент новогоднего стола, фигурировала и фигурирует в разных уголках Грузии и по сей день). То, что свинья обозначает какое-то сакральное понятие, по замечанию Н. Марра, видно из сванского материала. Сванский *qeg* // свинья обозначала какую-то сверхъестественную силу, священную суть, «ан-

гела» или «светило», которое падало с неба, или какую-то благодать. Его употребляли во время клятвы вместе с именем Бога: например, *«għegħet qergho*, т. е. «Клянусь святой свиньей Бога» [Н. Марр, 1915].

Образ св. Георгия копьеносца, стреловержца, громовержца и т. д. в данном регионе представляет новую теофанию и новый уровень мировосприятия, хотя его эпитеты и функции раскрывают более древний субстрат и являются чисто местным (грузинским) оригинальным феноменом.

Светлый образ св. Георгия является эмблемой завершенности религиозного мышления грузин.

§ 3. КУЛЬТ МИКАМ-ГАРИА (МИКАМ-GARIA — АРХАНГЕЛОВ МИХАИЛА И ГАВРИИЛА) В ЗАПАДНОЙ ГРУЗИИ

Еще одним представителем крайнего, гелестиального мира в Самегрело является патрон Хозяйства (скотоводства и земледелия) т. н. Микам-Гария // Микам-Гарио, который представляет искажение парного имени христианских архангелов Михаила и Гавриила. В Самегрело (и вообще в Западной Грузии) после св. Георгия больше всех и особо чтили архангелов Михаила и Гавриила, объединенных в одном образе⁵.

Первые сведения о ритуале, исполненном в честь Микам-Гарии даны в сочинении французского путешественника XVII века Жана Шардена «Путешествие в Персию и другие страны Востока». Из описания следует, что мегрэлы в то время уже имели молитвенный обряд, именуемый Самикан-гариа⁶. Микам-Гария посвящался большой сосуд — Охвамер Лагвани, т. е. молитвенный сосуд (остродонная амфора), наполненный вином, который распивали раз в год во время определенного обряда, в этот же день закалывали поросенка или резали петуха [Ж. Шарден, 1975]. Этот обряд именовали по-разному: как Одудиа Самгариа (который воспринимался двояко, как молитвенный обряд для сохранения здоровья хозяина семьи и как самый главный праздник года, исходя из семантики слова Дуди, который по-мегрельски означает и голову, главу и главного) [С. Макалатиа, 1941] (в функциональном отношении оба

⁵ Мы пользуемся в дальнейшем формой Микам-Гария постольку, поскольку речь идет о специфическом восприятии архангелов Михаила и Гавриила.

⁶ Термин Са-микан-гариа // Са-микам-гариа означает предназначенный Микам-Гария, т. е. архангелам Михаилу и Гавриилу.

наименования варны), как «Тус Охвамери», т. е. молитва по-росенком.

О культе парных архангелов также свидетельствуют памятники материальной культуры, в частности мы имеем в виду церковь архангелов Михаила и Гавриила в Греми (Кахети), которую Г. Н. Чубинашвили, основываясь на «Летописи Картли», а также на известиях русских послов, датирует 1565 годом [Г. Н. Чубинашвили, 1959]. В грузинской иконографии архангелы появляются еще раньше, в частности с X века и не-прерывно сохраняются до наших дней, хотя и в деградированном виде [Г. Н. Чубинашвили, 1959].

Вопросы, связанные с культом Микам-Гария не раз затрагивались разными исследователями [С. Макалатиа, 1941; Т. Сахокиа, 1950; Н. Топуриа, 1963; М. Макалатиа, 1979; И. Сургуладзе, 1976; Дж. Рухадзе, 1976] и освещались исходя из интересов объекта их исследования. Используя данные вышеназванных авторов, а также наших полевых исследований (с соответствующими указаниями), мы постараемся восстановить общую картину культа парных архангелов Михаила и Гавриила.

В Самегрело бытовал обычай, согласно которому раз в году, в первый понедельник Нового года (по старому стилю),правляли молитву (Охвамери) в честь Микам-Гария. Архангелам Михаилу и Гавриилу (Микам-Гария), как отмечалось выше, посвящается винный сосуд, который был зарыт в землю в винном погребе или же на открытом огороженном месте, или же в винограднике на восточной стороне. Вино в такие сосуды наливали и белое и красное, по выбору (хотя некоторые все-таки предпочтитали «Изабеллу», т. е. красное вино). Тот, кто в понедельник не успевал по какой-либо причине исполнить молитвенный обряд, мог исполнить его в среду или же в пятницу той же недели.

Молитву обычно проводил старший мужчина в доме (хозяин дома). По традиции в этом обряде участвовали потомки одного предка. Отделившиеся и поселившиеся отдельно братья, в этот молитвенный день опять собирались вместе иправляли обряд в отцовском доме. До произнесения молитвы старшего в семье никто не смел даже близко подойти к погребу или к тому месту, где был зарыт молитвенный кувшин с вином. Женщины в этом обряде не участвовали. В этом священном молитвенном месте, которое как бы представляло фамильное святилище, преклоняли колени лишь члены одной фамилии. Хотя здесь же надо отметить, что в разных случаях, преследуя

разные цели, вместе молился весь род, вся деревня или семья [см.: Н. Топуриа, 1963].

Старший в семье (в роду) зажигал свечи, обводил ими над головой молящихся членов семьи (рода) и произносил молитву: «О, великий Бог, главный Микам-Гария! Да прославится имя твое, даруй нашей семье (нашему роду) здоровья, вырасти наших малышей, дай нам счастья!». Молились двумя хлебцами и пирогом (Гvezeli), которые готовили из кукурузной муки и сыра. Некоторые начиняли эти хлебцы вареными потрохами жертвенного животного. Хлебцы (Квери) были круглой формы, Гvezeli — удлиненной формы. Если эти кушанья оставались, их несли в дом, где к этому времени накрывался большой пиршественный стол, т. к. собирались в этот день примерно человек сорок. Молельщика в этот день не обижали, не раздражали; молельщик в этот день не мог стать тамадой, чтобы его пожелания и благословения не перешли к другим, к чужим.

Для этой большой, главной молитвы (Дуди Охвамери) почти каждая семья имела посвященную, молитвенную корову (Охвамер Чхоу), которую называли «Патения» (от слова Патени-Батони — господин // госпожа). Корову эту особо чтили и холили. Новорожденного теленка коровы Патения приносили в жертву Микам-Гария. Если Патения не телилась, тогда вместо теленка закалывали поросенка (по материалам Н. Топуриа, резали петуха). [См.: Н. Топуриа, 1963]. Жертвенного животного (корову или поросенка) покупали на рынке, выбирал его глава семьи (рода). Черной масти корову не покупали. После покупки жертвенное животное обводили вокруг дома один раз, потом делали ему надрез на правом ухе, произносили молитву и таким образом посвящали корову Микам-Гария. Патению сохраняли до старости лет. Некоторые посвященную корову держали до тех пор, пока она сама не умирала, а другие — ее закалывали, справляли молитву и поедали. Но продажа Патении или ее теленка была строго табуирована. Если Патения телилась телкой, через определенное время телку посвящали Микам-Гария, а корову закалывали. Пока мясо Патении не поедалось до конца, работа воспрещалась.

По местным верованиям, «Патения» защищала семью от всевозможных заболеваний. В случае смерти хозяина дома, который справлял моление в честь Микам-Гария, приглашали для проведения установленного обряда чужого мужчину, т. н. «Бени Коши». Бени означает свободного, бездетного, бесплодного. В конкретном случае обозначает свободного от какой-нибудь молитвы человека, т. е. человека, который еще не прово-

дил молитву. Этот человек в течение одного или трех лет (смотря по договору) проводил в этой семье молитву в честь Микам-Гария. Через год (или три) он передавал обязанности молельщика одному из членов семьи, обычно старшему сыну. По некоторым сведениям, в день сороковины по усопшему хозяину дома закалывали посвященную корову Патения. Бывало и так, что после смерти хозяина дома, который исполнял функции молельщика в определенных обрядах, разрушали молитвенный кувшин и молитва прекращалась. По прошествии одного (второго или третьего) года сын усопшего заново мог построить молитвенный сосуд и продолжить молитвенную традицию предков. В случае, если после смерти хозяина дома семья не желала продолжить молитву, тогда этот молитвенный кувшин забирал кто-нибудь посторонний для обычного употребления или же его разрушали.

В случае перенесения винного погреба (Марани) на другое место, молитвенный сосуд не сдвигали с места, оставляли его там же, или отдавали в употребление другим. По местным обычаям, на месте молельного сосуда нельзя строить, но если все-таки непременно хотели строить на том месте, тогда до начала постройки молельный сосуд выкапывали из земли. Если сосуд случайно ломался, на старом месте не оставляли даже крошечные обломки сосуда. Поломанный сосуд уносили в церковь и оставляли там (Н. Абакелия, 1977—79).

По местным поверьям, благополучие и здоровье семьи, размножение скота и его сохранность зависели от соответствующего проведения молитвы в честь Микам-Гария. По сведениям Т. Сахокия, самым большим покровителем самурзаканского пастуха был Мтаварангелози (архангел, т. е. пара архангелов Михаил и Гавриил), которого также называли и по-другому, как «Эрге». Объединенный образ архангелов Михаила и Гавриила считался хозяином горы, ему подчинялись светила небесные, без его ведома солнце не могло осветить росу на траве, без его ведома месяц — страж ночи, не мог взойти на небосвод. От его воли зависели погожие дни в горах. Когда в горах шел ливневый дождь, пастухи зажигали большие костры, садились вокруг огня и начинали петь в честь Эрге (Эрге, по-абхазски означает архангелов Михаила и Гавриила), славословия его: «ты всемогущ, мы без тебя ничего не можем сделать, мы молим тебя, не лишай нас милости твоей, не тревожь наш скот [Т. Сахокия, 1950, с. 289]. Пастухи, по тем же сведениям Т. Сахокия, остерегались даже лицо умыть в горных источниках, так как боялись осквернить места, принадлежащие Ми-

кам-Гария. Во время пребывания в горах сквернословие также считалось нецелесообразным [Т. Сахокия, 1950].

Среди абхазов засвидетельствован термин **Мкамгария** и его видоизмененная форма **Сакамгария**, который по Л. Акаба, представляет мифологическое божество, покровителя скота, который особенно покровительствует буйволам и их плодовитости. **Мкамгария**, по местным верованиям, находится на вершине горы, вблизи которой расположено село Чхортоли (сегодняшний Галийский район). На этой горе приносились жертвы. Ритуалы жертвоприношения исполнялись во время стрижки овец, отела буйволицы, когда терялся скот в лесу. Пастухи устраивали моления в честь **Мкамгария** каждые три года, некоторые семьи — ежегодно [Л. Акаба, 1982].

В вышеприведенном абхазском термине **Мкамгария** (а также и в **Са-камгария**, который означает «принадлежащий **Мкамгария**») легко узнаваема редуцированная форма **Микам-Гария**, т. е. объединенный образ архангелов Михаила и Гавриила, в функции которых входило покровительство скотоводству⁷.

По местным верованиям, объединенный образ архангелов также непосредственно связан со злаковыми культурами, от их милости зависит урожай проса, кукурузы (основная пища местных жителей Западной Грузии) и эта их функция хорошо видна из хозяйственной песни «Хелхвави», исполняемая при сборе урожая:

Михаил и Гавриил дали обильный урожай,
дали семеро сыновей, семеро богатырей,
наши амбары заполнили просом,
а винные погреба — вином... [Дж. Рухадзе,

1976, с. 183].

Среди населения замечается двоякое отношение к **Микам-Гария**. С одной стороны, они стараются установить «добрые отношения» с ним, устраивая пышные обряды, с другой стороны, вызывали ужас. Явление во сне архангелов Михаила и Гав-

⁷ В осетинском быту встречается термин **Микалгабиртэ** как название нескольких святилищ. По сведениям В. А. Абаева, особенно чтилось святилище в Алагирском ущелье близ аула Цей. Праздник был приурочен к маю и продолжался больше недели. Ритуал, по мнению ученого, был вполне языческий: жертвоприношения быков и овец, сопровождаемые традиционными обрядами и молитвами и пр. [Описание староосетинских праздников см.: Вс. Миллер, 1881, № 1, с. 264—265]. В **Микалгабирте**, как установил В. И. Абаев, скрываются имена архангелов Михаила и Гавриила [груз. **Микаэл-Габриели** см.: В. И. Абаев, 1972].

риила считалось плохим знамением, так как они также считались ангелами смерти.

Таким образом, вышесказанное суммируется следующим образом:

Объединенный образ архангелов Михаила и Гавриила в специфическом восприятии населения данного региона встречается в форме Микам-Гария.

Культ Микам-Гария связан с молитвенным обрядом «Охвамери» (в котором объединялись члены одной семьи, одной деревни, одного рода, соответственно цели молитвы. Хотя в последнее время больше мыслится как семейный праздник).

Объединенному образу Микам-Гария был посвящен в календарном цикле празднеств первый понедельник Нового года, в отличии от христианской традиции, согласно которой днем архангелов считается 21 ноября (по новому стилю).

Исполнителем обряда (жрецом Микам-Гария) является старший мужчина в семье (деревне, роде).

Обителю Микам-Гария считается Небо. В то же время Микам-Гария представляется в восприятии местного населения сидящим на высокой горе (Т. Сахокиа, И. Сургуладзе, М. Макалатия).

Микам-Гария является грозным божеством, управителем погоды (И. Сургуладзе).

Микам-Гария — олицетворение мужского начала, покровитель скота, по мнению М. Макалатия, ассоциируется с луной, что указывает день исполнения молитвы понедельник // Туташха (который по-мегрельски обозначает день Луны) [М. Макалатия, 1979]. Кроме указанного календарного признака лунарность архангелов, как нам кажется, также видна из многочисленных ранних образов в грузинской иконографии, где они изображены с полумесяцами в головных уборах. Этот символизм не является случайным, если вспомнить, что согласно мистическим преданиям иудаизма, каждый архангел соединен с одной из планет [Махаил с солнцем, Гавриил с луной, Рафаил с меркурием..., см.: R. Steiner, 1957; С. С. Аверинцев, 1980].

Очевидна функция Микам-Гария как покровителя земледелия.

Микам-Гария жертвовались ритуальные хлебцы. Его жертвенные животными были поросенок, теленок, посвященная корова «Патения», петух. Ему жертвовалось также вино.

Итак, в западно-грузинской традиции культа Микам-Гария (архангелов Михаила и Гавриила) христианские истоки очевидны; но очевидно и то, что на местной почве произошла характерная контаминация христианских и языческих верований,

обусловившая существенную трансформацию исходного образа, т. е. христианские архангелы оказались заместителями языческих богов и, соответственно, впитали в себя ряд черт языческого происхождения.

Возникает вопрос, что легло в основу рецепции образа архангелов Михаила и Гавриила в грузинской, в частности, западно-грузинской традиции?

Общеизвестно, что парные божества широко распространены во всем мире. Их в истории религии именуют божественными близнецами. Надо отметить, что в мифологической традиции их близнецность не всегда указывается, т. е. термин «близнецы» употребляется по отношению всех парных божеств, которые характером и функциями соотносятся к универсальным диоскурическим моделям [D. Ward, 1968].

Как отмечал Л. Я. Штернберг, судя по распространенности и обрядам их культа, Диоскуры бесспорно были самыми популярными божествами среди народных масс и как таковые перешли в цикл святых христианских церквей [Л. Я. Штернберг, 1936].

В типологическом отношении преемниками языческих божеств близнецов считают христианских святых Косьму и Дамиана, Флора и Лавра, Бориса и Глеба [Л. Я. Штернберг, 1936]; в западно-грузинской традиции такими парными святыми являются Петр и Павел, Федор и Георгий, Давид и Константин и др. [Г. Н. Чубинашвили, 1959]. Представления о божественных близнецах, по мнению И. Сургуладзе, также прослеживаются в христианской традиции расположения святилищ женского и мужского начал рядом друг с другом и во взаимоотношениях парных божеств, каковыми являются сванская Джраг и Дали, хевсурский Хахматский Джвари: Георгий и Самдзимар [И. Сургуладзе, 1986; G. Charachidzé, 1968]. Отголоском существования близничного культа в Грузии считается также наименование местного древнего города Диоскурий Ткубуни (ср. Ткибули), в котором должна быть отражена легенда о братьях близнецах [П. Ингороква, 1954].

Интересно, что в западно-грузинской мифологической традиции, в частности, имеется в виду Лечхума и Нижняя Сванети, сохранено предание о братьях (или же об отце и сыне) героях — Важина и Живжива, которые якобы спасли народ от засухи, освободив резервуар воды от охраняемого дракона (Гвелешапи); по другой версии, они спасли скот от диких зверей [Н. Абакелия, 1983]. Сохранился и ритуал, исполняемый в первый день Великого Поста, в котором фигурируют имена отца и сына (по другим версиям, двух братьев). В этот день

с утра постились и только вечером мужчины проводили молитву. Молитва эта предназначалась скотине. В ней поминали Важину и Живживу как спасителей скота, окропляли землю водой или вином и поедали специально для этого случая выпеченный хлеб (иногда начиненный фасолью) [Н. Абакелия, 1983]. Вспомним, что одной из специфических функций диоскуров было покровительство скота и скотоводчества. Эта пара народных героев, чтимых ежегодно во время Великого Поста, как нам кажется, также образует диоскурическую модель⁸.

В этой связи также интересно, что в Верхней Сванети, по сведениям М. Макалатиа, существует культ брата и сестры, именуемых Ожвай и Божвай, которые, по местным верованиям, вступили в кровосмесительный союз и затем умерли. По преданию, они дают сванам воду [М. Макалатиа, 1985]. В связи с культом брата и сестры М. Макалатиа приводит еще один, с нашей точки зрения, интересный пример из быта Джавахети; в селе Мурджахети стояли две каменные глыбы, так называемые Вешапи // Вишапи [см. по вопросу: Н. Я. Мар Я. И. Смирнов, 1931], которые олицетворяли брата и сестру. Их называли Лалиа и Дзиква (Дзиква означает камень молока или камень, дающий молоко). К Дзиква, т. е. к сестре подводили женщину, которая не имела грудного молока. Также важно отметить, что к этому камню женщину подводил родной брат, а не муж [М. Макалатиа, 1985]. (Сравните вышеприведенное с архетипическим мотивом инцеста разнополых близнецов).

Исследуя данный вопрос на грузинском материале, мы пытались отыскать по возможности в живом быту народа, а также в этнографических записях представления о близнецах. Несмотря на спорадичность (единичность) и фрагментарность материала, нам кажется, что все-таки воссоздается определенная картина поклонения близнецам в Грузии.

В Тушети, когда корова телилась двойней, что случалось не часто, считали плохим знамением для семьи. В таких случаях хозяйка рано утром молча выходила за пределы села и громко кричала: «Скалы, горы, леса... уведомляю вас, что моя корова отелилась двойней, оградите от дурного». По верованиям местного населения, после этого ожидаемая опасность

⁸ Существует также мнение, согласно которому культ Важина и Живжива восходит к культу мертвых и что в конкретном случае они (Важина и Живжива) являются распорядителями водной стихии [М. Макалатиа, 1985].

снималась⁹. (Об этом обычай нам сообщила этнограф Н. Азикури, которой мы очень благодарны).

В Самегрело и в Сванети рождение двойни также считалось плохим знамением, считалось вредным для благополучия семьи. (Об этих поверьях нам сообщили этнографы Г. Элиава и С. Квициани, которым приносим свою благодарность).

Особое отношение к матери близнецов и к самим близнецам хорошо видно из хевсурских этнографических записей Т. Очиаури: из рассказа некоего Сагиры Чинчараули мы узнаем, что его дед в прошлом был избранником архангела. Он был его служителем в Кадаги (т. е. посредником между архангелом и людьми)... В то время, когда он стал избранником, он еще не был женат. Женился он позже. Как выясняется из рассказа, архангел только трижды разрешил ему супружеское общение с женой. После первого общения родился сын, после второго — разнополые близнецы; после третьего — родилась девочка. Но однажды дед уставовил супружеские отношения без ведома архангела и в результате родился мертвый сын. После этого дед Сагиры отошел от семьи и начал жить отшельником. По преданию, он также избегал встречи с детьми — как избегал бы встречу от змей. Если же все-таки случайно встречал он детей, то говорил им с презрением — «эй, вы, дети матери близнецов, уйдите от меня, чтоб я вас не видел!» [Т. Очиаури, 1945]. В этом примере сами близнецы и их мать рассматриваются как существа, соприкоснувшиеся со сверхъестественной силой и ставшие ее носителями, что является в данном случае причиной отделения близнецов и их матери от отца (можно предположить, что и от всего села). Как отмечает В. В. Иванов, на этом этапе развития близнечного культа речь идет не просто об избавлении племени от опасности, таящейся в близнецах, но и об осознанном обособлении носителей сверхъестественной силы (не только опасной) от коллектива, их почитающего [В. В. Иванов, 1980]. Хотя мы должны здесь же оговориться, что в нашем случае мы имеем дело только с отголоском данного культа.

⁹ С типологической точки зрения интересно отметить факт, что в Африке (точнее, в племени овагереро), когда близнецы появляются на свет об этом прежде всего оповещается открытое поле (т. е. дух — хозяин поля). В зависимости от комбинации полов новорожденных близнецов, одна из бабок выходит из дома и кричит: «О, поле, поле, двое птенцов родилось!» (если оба мужского пола), или «О, поле, поле, две луковицы!» (если оба женского пола) или же, наконец: «О, поле, поле, птичка и луковица!» (если близнецы разного пола) [Л. Я. Штернберг, 1936, с. 89].

В вышеприведенной истории подчеркивается непосредственное участие архангела в рождении детей своего избранника. (Вспомним здесь же о чудесном происхождении близнецов с участием сверхъестественных сил, чем вызвана идея двойного отцовства). [См.: R. Harris, 1913; Л. Я. Штернберг, 1936; В. В. Иванов, 1978].

Характерным свойством близнечных божеств и в то же время окутанной таинственностью является их зооморфизм (близнецы в разных традициях ассоциируются с лошадьми, волками, лебедями, лососями и т. д.). Это свойство, т. е. зооморфность близнецов видна в одной хевсурской легенде, согласно которой орел рожден женщины. Имя этой женщины было Буба. Родила Буба близнецов: один из них был орел, а другой близнец — девочка. По легенде, три дня оставался орел вместе с ними, а на третий день улетел. С этого времени называют его «отроком Буба» (Бубайшили) (см. Ал. Очиаури).

Существенным растительным символом близнечного плодородия, как отмечает В. В. Иванов, общим для ряда традиций является двойной плод растения [В. В. Иванов, 1978]. Представление о связи двойного плода с близнецами также встречается и в Грузии, где по этой причине не ели двойной плод. В случае нарушения этого табу, по местным верованиям, рождались близнецы. Точно такая же языковая связь значений «двойня» и «пара сросшихся плодов» предложена на основании сравнения грузинского Ткуб («двойня, близнецы») и Ткуч («пара сросшихся плодов») при вероятном сближении с абхазско-адыгским «два» [В. В. Иванов, 1978, с. 224].

В Сванети сохранилась легенда, повествующая о братстве Михаила и Гавриила. Согласно этой легенде, «Тарглезер» (груз. Мтаварангелози, т. е. архангел, в конкретном случае обозначает только Михаила архангела) и Гебрел (Гавриил архангел) были братьями. Однажды архангел Михаил заклал барана и пригласил архангела Гавриила. Архангел Михаил на некоторое время оставил гостя одного. Во время отсутствия архангела Михаила архангел Гавриил припрятал лопатку барана. Вскоре вернулся архангел Михаил и спросил, куда делась лопатка барана. Он несколько раз повторил вопрос, на что гость обиделся и собрался уходить. Архангел Михаил не хотел отпускать его, но гость настаивал. Тогда якобы архангел Михаил сказал: «Пусть с этого дня причиной обмороков, падучей и такого рода болезней буду я, а исцелителем и спасителем от них — ты. С тех пор так и повелось, причиной болезней является архангел Михаил, а исцелителем этих болезней — архангел Гавриил. [В. Бардавелидзе, 1949]. (Здесь имплици-

руется идея братьев-близнецов, воплощающих два начала, в конкретном случае, добро и зло).

Объединенный образ архангелов Михаила и Гавриила в виде исцелителя или проводника душ часто встречается в сказках.

Архангелам Михаилу и Гавриилу приписывается установление норм поведения. Эта их функция хорошо иллюстрируется хевсурским примером. Согласно хевсурским поверьям, «...в свите архангела Михаила отдельно выделена группа так называемых Мекуриадени (т. е. те, которые подслушивают чужие разговоры). Мекуриадени после захода солнца невидимы, заходят в каждую семью и подслушивают кто о чем говорит. Поэтому по вечерам люди стараются не злословить, так как это строго воспрещается архангелами Михаилом и Гавриилом [Вл. Балиаури, Н. Макалатиа, 1937].

Объединенный образ архангелов помогает охотнику в охоте, мстителям — отомстить врагу, путнику — в пути. (Все эти свойства являются специфическими чертами и функциями дискусоров — Н. А.). По местным поверьям хевсиров, путешественника сопровождает свита архангела до другого села, т. е. до тех пор, пока путник не попадет под покровительство другого святилища. При возвращении в родное село путника поджидает свита архангела, которая проводит его до дома. Поэтому, когда в Архоти кто-либо собирался в путь, сперва становился на колени, молил святилище Архоти: «благословенная икона Архоти. Путник Архангел, дай сопроводить меня твою свиту». При возвращении из путешествия путник первым долгом благодарил с открытой головой объединенный образ Михаила и Гавриила архангелов: «Великий архангел, путник Михаил-Гавриил, вернулся благодаря благодати твоей, пусть сила твоя никогда не уменьшится» [Вл. Балиаури, Н. Макалатиа, 1937].

Та же функция видна в участии объединенного образа архангелов Михаила и Гавриила (как мы имели дело в случае св. Георгия или Жини Антари) в третейском сунте, практика которого засвидетельствована во всей Западной Грузии.

О существовании культа близнецов в Грузии (в данном случае в Западной Грузии) свидетельствуют археологические находки. Мы имеем в виду золотую скульптуру «юноши» из Гонийского клада (с. Гонио в 8 км от г. Батуми). Юноша представлен во весь рост нагим, с конусообразным головным убором, т. н. пилосом, который украшен стилизованными звездами. На плече у юноши накинута хламида, конец которой поконится на левой руке, а в правой он держит чашу. Эта скульптура

птура отождествляется с изображениями диоскуров [О. Д. Лордкипанидзе, Т. К. Микеладзе, Д. А. Хахутайшвили, 1980]. Интересно, что такого типа бронзовая скульптура была обнаружена раньше в Самегрело (в Цаленджихском районе) и хранилась в Музее Зугдиди, но в настоящее время утеряна, сохранился лишь фотоснимок [О. Д. Лордкипанидзе, Т. К. Микеладзе, Д. А. Хахутайшвили, 1980, с. 48].

Среди археологических находок особое внимание привлекает раскопанный в Вани топор в 1984 году, на котором скульптурно изображены парные всадники на конях, также отождествляемые с диоскурами [О. Лордкипанидзе, 1984]. Мотив «близнечества» также прослеживается в декоре бронзовых поясов, обнаруженных на территории Восточной Грузии, Северной Армении, Западного Азербайджана (IX—VII вв. до н. э.) [М. Хидашели, 1982] и т. д.

Вышеприведенный материал, как мы полагаем, является свидетельством существования близнечного мифа в грузинской традиции. В культе Микам-Гария (архангелов Михаила и Гавриила) легко можно узнать универсальный религиозно-мифологический комплекс «параллельных божеств» (однополых близнецов).

В образах вышеназванных архангелов прослеживается локальный культ близнечных божеств, который дошел до нас, абсорбировавшись в христианских образах архангелов Михаила и Гавриила и стал составной частью христианской религии. Таким образом, христианство способствовало сохранению до наших дней традиции древнего культа близнечей.

ГЛАВА II

ХТОНИЧЕСКИЕ БОГИ ЗАПАДНОЙ ГРУЗИИ

§ 1. БОЖЕСТВО НЕРЧИ (NERČI)

В Западной Грузии особо выделяется группа ритуалов, исполняемая в архаичной манере, в которые вкраплены религиозные верования, указывающие на древние представления и идеи местного населения о земле.

К таким ритуалам относится зафиксированный в быту Самегрело молитвенный обряд Нерчис Хвама [И. Кобалия, 1903, с. 96], т. е. молитва, посвященная Нерчи, который иначе называют Оджумашхури (Джумашха по-мегрельски означает среду, Оджумашхури — молитву на среду). Последнее называ-

ние молитвенного обряда предопределено, видимо, тем фактом, что этот ритуал обязательно исполнялся в среду.

Обряд Нерчис Хвама, приуроченный к годовому циклу календарных празднеств, по материалам И. Кобалия, приблизительно исполняется за 25 дней до Великого Поста. Обряд состоит из двух частей:

В этот день хозяйка дома к обеду готовит четыре хлебца, запирается одна, совершает тайно молитву, зажигая при этом две свечи на задних дверях и две на передних и, пока свечи горят, съедает эти хлебцы, а затем отворяет дверь [И. Кобалия, 1903]. Этим завершается первая часть молитвы, исполняемая только хозяйкой дома.

Вторая часть молитвы начинается тем, что пекут к ужину (непременно из ржаной муки) большой хлеб, набитый внутри фасолью; кладут его на деревянное блюдо (Нисори) и ставят на землю у восточного угла дома. Хозяин и хозяйка поочередно подходят, делают земной поклон и в полголоса произносят молитву, упоминая какое-то божество Нерчи Патыни¹ (Госпожу Нерчи); их примеру следуют все домочадцы [И. Кобалия, 1903]. На этом заканчивается и весь обряд в целом.

Точное значение Нерчи неизвестно. По И. Кобалия, в быту этим словом обозначается основание чего-либо или тот клочок земли, на котором стоит дом. Если дом имеет деревянный, а не земляной, пол, то в нем Оджумашхури совершать нельзя. Исходя из этого факта, И. Кобалия заключает, что Нерчи — это бог Земли [И. Кобалия, 1903]. Акад. И. Джавахишвили разделяет мнение И. Кобалия, заостряя внимание на том факте, что в указанном случае важным является земля, а не место [И. Джавахишвили, 1960]. Слово Нерчи, кроме Самегрело, встречается и в других уголках Грузии и употребляется для обозначения крайней нижней части дна предмета [Толковый словарь грузинского языка, Тбилиси, 1958; Сулхан-Саба Орбелiani, 1966]; в быту Самегрело также обозначает нижнюю плоскую часть ступни [К. Д. Читанава, 1984] и дно лодки.

Существуют и другие ритуалы, зафиксированные почти по всей Западной Грузии, которые можно было бы объединить под общим названием — молебни в честь Нерчи.

¹ Мегрельское слово Патыни // Патэни (груз. Батони) обозначает господина или госпожу и особенно в Западной Грузии применяется как по отношению к мужчинам, так и к женщинам. В конкретном случае является уважительной формой обращения к божеству верующих. Исходя из семантики божества и ритуала, посвященного ей, мы, в отличие от других исследователей, переводим Нерчи Патыни как Госпожу Нерчи.

Ритуалы эти исполняются в благополучие роженицы и младенца. В Самегрело эти обряды назывались Нерчис Хвама (молитва Нерчи) или Гитохвама Пудзис // Пудзеши Охвамери (букв. молитва Основе). В Имерети — Пудзис Гамолоца (молитва Основе), а в Гурии — Нерчис Мигореба (скатывание гречих орехов Нерчи) или Мицис Гаджериба (насыщающее Земли).

Приведем поочередно взаимодополняющие и взаимообъясняющие описания этих ритуалов из Самегрело, Имерети и Гурии.

В Самегрело, спустя некоторое время после родов, справляли молебельный обряд в честь Нерчи. Пекли четыре хлебца, на один из которых сверху клали головку петушка. Повивальная бабка сажала роженицу на стул, брала ритуальный хлебец с головой петуха и трижды обводила им под ноги роженицы и просила Нерчи даровать мужчинам и женщинам (видимо, этого дома — Н. А.) плодовитость. Присутствовавшие при этом женщины должны были вторить молитвам бабки, в противном случае новорожденный стал бы в будущем бесплодным [С. Макалатиа, 1941, с. 274—275]. Особо надо отметить, что ритуальные действия и словесный текст, сопровождающий эти действия, пронизаны фаллической символикой.

В Имерети во время родов около очага стелили солому, сверху клали матрац и на него укладывали роженицу. После родов женщину переводили в постель. По истечении определенного срока (точнее, как только женщина могла встать на ноги) роженица обязана была справить молитву Основе. Для этого готовились специально. Приглашали бабку-повитуху и всех женщин, присутствовавших при родах. На том самом месте, где происходили роды повитуха рыла маленькие ямы в пяти-шести местах. Взятую из этих ямок землю, повитуха смешивала с вином и полученной смесью обмазывала лоб ребенку. После этого она брала хлебное тесто, пшеничные зерна, гречий орех, опускала их в вырытые ямки и трижды повторив матическую фразу «насыщаю тебя, Земля!», совершала жертвенные возлияния вином. В указанном месте обязательно зажигали свечи. Присутствующие при этом женщины наблюдали за действиями бабки-повитухи. В завершение ритуала повивальная бабка помогала роженице мыть руки. Роженица, в свою очередь, наливала воду для мытья рук сначала повитухе, а затем всем женщинам. Ритуал кончался обязательной трапезой, на которой присутствие мужчин строго воспрещалось [Т. Мамаладзе, 1893; Т. Ивелашвили, 1981; 1984; Г. Цецхладзе, 1984]. Примечательно, что в иных случаях во время ро-

дов, а также и трапезы в честь Нерчи, призывали на помощь и умилостивляли разными способами Богородицу, выпрашивая у нее здоровья и благополучия матери и ребенку; по местным верованиям, именно Богоматерь определяла долю и судьбу новорожденного в будущем.

В Гурии тот же ритуал был зафиксирован акад. Г. С. Читая в 1926 году под названием Мицис Гаджериеба (насыщение Земли). По утверждению ученого, это слово в гурийском диалекте имеет дополнительное значение и подразумевает давать кому-то что-либо взамен. Вышеназванный обряд исполнялся следующим образом: после родов, проходивших обычно на земле, устланной соломой, старший в семье мужчина делал маленькое углубление в земле и в вырытую яму клал кости поросенка, кружок, сделанный из сыра, совершал возлияния вином и произносил магические слова: «насыщаю тебя, Земля! Даруй новорожденному взамен хороший цвет лица» [Г. Читая, 1926; Т. Мамаладзе, 1893].

Вышеприведенный ритуал в Гурии встречается и под другим названием, в частности — Нерчис Мигореба (скатывание гречих орехов Нерчи). Этот ритуал посвящен детям. Родители, как представители своего ребенка перед Нерчи, спустя некоторое время по его рождении приглашали в свой дом повитуху и женщин, присутствовавших при родах. Повитуха брала три гречих ореха и прокатывала их по земляному полу около того места, где лежал ребенок. Вслед за этим действием над головой ребенка обносили домашнего петуха (над девочкой — курицу), после чего петуха резали, зажаривали и начинали готовиться к пиру в честь Нерчи. Действовала в основном повитуха. Пировали только женщины. Мужчины на трапезу не допускались. Три ритуальных ореха сажали в землю. Если все три ореха прорастали, считалось это хорошим знамением. По местному объяснению, этот обряд справляли для того, чтобы обеспечить ребенку в будущем целость и сохранность. Если ребенок падал с дерева, получалувечье или с ним случалась какая-то беда, то это приписывалось гневу Нерчи, которой не справили жертвенный обряд. Но, как нам кажется, этот ритуал также носил очистительный характер, после совершения которого женщине, как и всем в семье, дозволено было участвовать в религиозной жизни села.

В эту же группу обрядов мы вводим и другие ритуалы, распространенные по всей Западной Грузии, которые обращены к Земле: к таким ритуалам относятся ритуалы, исполняемые при постройке нового дома.

В Самегрело на участке, выделенном для постройки дома, старший в семье мужчина рыл яму в четырех местах (соответственно углам строения). В руках он держал 4 хлебца, т. е. столько, сколько углов имел дом. На камнях, установленных в четырех углах будущего дома, исполнитель ритуала закреплял четыре зажженные свечи и произносил молитву: «Нерчи — основа Земли, пусть станет это место и двор счастливым для нас! Пусть люди и скот множатся, даруй нам доброго здоровья и сохранность...» и т. д. Этот обряд назывался Дыхаш Хвама (букв. моление Земле) [С. Макалатия, 1941, с. 325].

Сходный ритуал, посвященный божеству места, существовал и в Сванети [А. Давитиани, 1937]. В том месте, где была запланирована постройка дома исполняли специальный обряд. Для этой цели женщины пекли особые хлеба (Хмиади), а жертвенными животными были бычок, баран, козел; готовили Лецвами (переваренный сыр) и молились Земле. На земле вместо скатерти стелили зеленые ветви, на которые клали жертвенную пищу, распределяемую посемейно. Во время этого обряда водка не употреблялась. К концу дня остатки еды если домой. В этом обряде участие принимали лишь взрослые мужчины и только те женщины, которые пекли хлеба (при этом, участвовавшая в обряде женщина, должна была быть ритуально чистой).

Божеству места подносились сердце и печень жертвенно-го животного, поджаренные на вертеле без соли, а хлеба и Зедаше (ритуальный напиток) вместе с мясом жертвенного животного раздавали молящимся. Зажаренную печенку и сердце также резали на мелкие куски и делили их среди старших мужчин, которые поедали особо сакральные куски до начала всеобщей трапезы. Ячменная или пшеничная водка допускалась только в виде Зедаше (жертвенного ритуального напитка,) которая заменяла вино. В этом обряде, в виду боязни стаза, участвовали только специально приглашенные лица. Таким образом, этому обряду сопутствовал страх и проводился он сдержанно, без особого шума. Скора и раздор не допускались; даже случайно встретившиеся на пиру заклятые врачи вели себя мирно, так как будущее новосельцев всецело зависело от проведения обряда надлежащим образом.

Ритуалы, обращенные к Земле, определяются сванами как Чубав Лемзир, буквально означающие моление Низу.

В Верхней и Нижней Сванети зафиксирован молебен «Аргилиш Лимзир» или молитва «Месту».

В Лентехи (Нижняя Сванети) «Аргилиш Лимзир» (моление места) исполняется на первом этаже сванского жилища

Мачвиби. Например, к новому году женщины пекли большой хлеб — Гими Лемзир (Гими — по свански земля, лемзир — молитва; Гими Лемзир — молитва земле). Малым и старшим представителям мужского пола не только воспрещалось отведать этого хлеба, но и видеть его. Хлеб также не показывали посторонним лицам. Женщина, которая пекла хлеб, после его выпечки молилась у подножия озера, обращаясь к земле, призывая Бога-хранителя этого жилища даровать им обильный урожай и обеспечить дойку молока [М. Чартолани, 1961].

В Лашхети (Нижняя Сванети) также молились божеству места «Аргилай» (которому часто посвящалась корова, также называемая Аргилай). В доме божеству места принадлежал самый лучший угол жилища. Пекли большой ритуальный хлеб (Табла) и молили бога даровать им благо и размножение скота и человека. Аргилай во всех домах имел свой угол.

Существует шуточное предание об Аргилай. Якобы некий сван из Верхней Сванети прибыл в Сасаши (Нижняя Сванети) для того, чтобы украсть быка. В доме были только женщины, которые сидели вместе и мирно пряли нитки из овечьей шерсти. Сван поджидал, когда они улягутся спать, но женщины меддили. Тогда он пошел на хитрость. Изменив свой голос, он начал говорить от имени божества Аргилай: «Вращение и трескотня прядки претят и приводят в ярость Аргилу. Вместо этого вам лучше положить переваренный сыр (любимое угощение божества — Н. А.) в один конец хлева». Переуганные насмерть женщины второпях исполнили требование божества и легли спать. Лукавый сван преспокойно отведал пищу, предназначеннюю Аргиле и увел быка [Дж. Ониани, 1969]. [Ср. со сходными верованиями об Адгилис деда в Восточной Грузии. См.: Н. Джалаабадзе, 1985; М. Макалатиа, 1985; Т. Очиаури, 1980].

Абхазам тоже известен покровитель и хранитель семьи и основы, который именуется Ажахарой // Ашахарой [П. Гиоргидзе, 1888]. Когда абхазцы впервые вводят в дом невестку, то старший в семье (мужчина) молит «Ажахара» даровать новому члену семьи свое благосклонное отношение и покровительство [Н. Джанашиа, 1897, с. 79].

Слово «Ажахара// Ашахара» означает род и кровных родственников (Ажа — по-абхазски — род. Хара — покровитель). [См. Н. Джанашиа, 1897, с. 45; И. Джавахишвили, 1979, с. 128—129, 130].

По абхазским верованиям, божество земли олицетворялось в образе женщины. Во время сбора лекарственных трав абхайские женщины, зарывая в землю щепотку соли, шептали:

«Царица земли, мы тебе дали твою долю» [Ш. Инал-Ипа, 1960, с. 341].

Кроме того, в Абхазии распространены верования об «Адгил-Хва Дедопал» (эти грузинские слова, образовавшие абхазский культовый термин, означают владычицу места), т. е. ма́терь места, которой посвящаются курицы, называемые Адгил-Хва (т. е. посвященный земле). [См.: Н. Джанашиа, 1897, с. 47; Н. Джавахишвили, 1979, с. 131—132].

Сходные обряды, связанные с верованиями об «ангелах-хранителях дома», бытовали и в Восточной Грузии (о Сахлис Ангелози — см.: Т. Очиаури, 1986; об Адгилис Дэда // матери земли — см.: Н. Джалаабадзе, 1985, 1986; М. Макалатиа, 1985; Т. Очиаури, 1980 и др.). Как установила Т. Очиаури, эти верования являются всеобщими, они бытовали как в горной, так и в равнинной Восточной Грузии и отличались друг от друга региональными особенностями. Приведем несколько примеров, иллюстрирующих эти верования.

По распространенным среди мохевцев верованиям, Пудзис Ангелози (Ангел-хранитель основы) является покровителем семьи и рода, так как в названии Пудзис Ангелози (Ангел основы), слово пудзе, кроме основы, означает род и сородичей [В. Итонишвили, 1970, с. 3—127].

Местом обитания «Ангела основы» является т. н. «священный угол» дома, которым ведает старший в семье мужчина. По мохевскому обычаю, в этом углу хранились свечи и икона. Каждую субботу хозяин дома зажигал свечи и ставил их на ~~изменном~~ выступе в стене или прикреплял на основной опорный столб (деда бодзи) и произносил соответствующую молитву. Место это называлось углом Ангела-хранителя основы.

Представительницам слабого пола воспрещалось даже ~~близко~~ подходить к упомянутому месту и следовательно принимать участие в названном молитвенном обряде. Но зато хозяйка дома молилась «Ангелу дома» («Сахлис Ангелози»), местом обитания которого было «сенэ» — хозяйственная часть жилища. Исходя из этого, В. Итонишвили делает вывод — если Ангел-хранитель основы (Пудзис Ангелози) является патроном семьи и рода одновременно, то «Ангел дома» (Сахлис Ангелози) — покровительствовал только семье. По верованиям мохевцев, Сахлис Ангелози (Ангел-хранитель дома) прекрасноликая молодая женщина, подруга Богородицы.

Для Ангела дома пекли каду с топленым маслом — зедаше (ритуальное масло, употребляемое только в подношениях божествам).

Таким образом, Ангел-хранитель дома (семьи) и Ангел-хранитель рода, как установил В. Итонишвили, в функциональном отношении одинаковые божества, только объединяют группировки разной социальной величины (семью и род, соответственно). Обязанностью первого является защита и охрана семьи и его жилища, а в функции другого входит покровительство всего рода [В. Итонишвили, 1970, с. 106].

Наше внимание также привлекло то, что исполнителем ритуала в молитве Пудзис Ангелози является старший мужчина, хозяин дома, а в молитве Сахлис Ангелози — женщина и то, что эти молитвенные обряды исполняются в строго установленных ритуальных местах.

В. Итонишвили заостряет внимание и на том факте, что по мохевским верованиям (а мы бы добавили и по всей Грузии), дом охранял т. н. Пудзис Гвели (Змея Основы), обитавшая вблизи фундамента дома.

Змею Основы узнают по цвету и форме. Она серого цвета с зелеными крапинками (иногда соотносится с черным цветом, а продолговатые железки у головы вызывают ассоциацию сережек, поэтому ее иначе называют «змеей с серьгами». Она является хранительницей блага семьи, ее богатства, от нее зависело обилие молочных продуктов. Исходя из того, что в функции змеи входила охрана и защита только семьи, а не целого рода, В. Итонишвили заключает, что название Пудзис Гвели неточно выражает ее функции [В. Итонишвили, 1970, с. 106]. Такой же силой, дарующей благодать, обладал, по местным верованиям, т. н. змеиный камень // змеиный глазок, черного цвета камешек, потеря которого была плохим предзнаменованием для семьи. Найденная такая находка считалась большой удачей и она в основном доставалась счастливцам.

Такие камни-глазки предварительно испытывались. Найдя такой камень, человек прятал его от других, т. к. в противном случае глазок мог потерять силу. Найденный глазок зарывали в плодоносную почву и ждали результата. Если спустя некоторое время в том месте вырастало растение и зацветало, считалось, что глазок сработал. После этого его откалывали обратно и передавали хозяйке, та заворачивала глазок в чистый парчевый материал и хранила в горшке с топленым маслом в хозяйственной части жилища. В том случае, если сила глазка не проявлялась, его оставляли в земле, в противном случае семье грозило обеднение. С змеей Основы обращались с особой заботой: угождали ее топленым маслом, молоком и т. д. Разгневанная невниманием змея могла перейти к другим и этим навлечь на семью беду. Убийство или оскорблечение Змеи

Основы влекло за собой болезни, смерть, высыхание молока у дойной коровы и т. д. [В. Итонишвили, 1970, с. 3—127].

В Картли, по собранным Н. Топуриа в 1947 г. материалам, Ангелу семьи (Сахлис Ангелози) посвящается праздник «Сахлтангелозба», приуроченный к годовому циклу празднеств, который приходит в четверг до наступления масленицы. Этот праздник, по определению местного населения, женский и в нем участвуют только женщины. Обряд этот, также как и Нерчис Хвама в Самегрело, состоит из двух частей: в первой части обряда участвуют только женщины, а во второй — вся семья.

Утром хозяйка дома (диасахлиси) пекла для себя маленькую каду с начинкой. Для остальных женщин этого дома (т. е. для невесток) из жертвенного топленого масла — зедаше пеклась большая када. Представительницы женского пола семьи поодиночке подходили к углу Ангела (правый угол помещения), произносили молитву и затем съедали каду.

К вечеру этого же дня из топленого масла «сатавно» — зедаше пекли большую каду и вечером же резали курицу. Отдельно клали на тарелку каду, крыло, ляжку курицы и подносили Ангела-хранителю дома в его правый угол дома, зажигали свечу и произносили молитву. Просили Ангела-хранителя дома сохранить в добром здравии всех членов семьи, даровать им обилие молодых продуктов и т. д. Эти куски мяса и каду съедали женщины.

В Кахети праздник Ангела-хранителя дома Сахлтангелозба также входил в годовой календарный цикл празднеств и приходил в следующий четверг по прошествии заговенья, которое следовало за праздником Крещения. В этот день резали обещанную курицу. Вечером приготовленную пищу ставили в открытое окно для Ангела-хранителя дома. По местному определению Ангел должен увидеть, а люди должны отведать пищу. От этого зависел весь годовой урожай семьи.

Термин Пудзис Ангелози // Ангел Основы также засвидетельствован в Кахети и означает Змею Основы. По нашему мнению, употребление эпитета «пудзис» правомерно в отношении функции змеи, так как в данном случае слово «пудзе» употребляется в смысле,, означающем основу данного дома.

Наряду с Пудзис Ангелози в Кахети бытует и другой термин, в частности Деда-Мдебиаре, который также означает Змею фундамента. По определению другого информанта, Деда Мдебиаре это та же матерь-земля, на которой мы живем. Это она насыщает на нас врагов, змей и всякую беду и по оп-

ределению этого информанта обряд, посвященный Деда-Мдебиаре исполняется, дабы избавиться от всех этих зол.

Для Деда-Мдебиаре (которая также встречается в форме Мдебиаре) устраивают т. н. Мдебрис супра (застолье Мдебри // Мдебиаре). Специально для этой цели покупают утку и режут около Зедаше (в Кахети с термином «Зедаше» преимущественно связывается жертвенный винный кувшин (*kvevri*) или жертвенное вино, хотя им также обозначаются и другие подношения, например, жертвенное мясо, зерно и т. д.), пекут с подсолнечным маслом каду, варят молочную кашу, накрывают стол вблизи Зедаше (т. е. в самом сакральном месте жилого комплекса). Стол разворачивают прямо на земле (в иных случаях режут барана, курицу). По местным верованиям, все семьи имеют своих Ангелов-хранителей. Человек, убивший змею, заболевает. За это убийство человек строго карается и платит своей жизнью. Во избежании кары согрешивший должен выполнить искупительный обряд, хотя он и не всегда помогает.

По определению другого информанта, Змея эта та же Мать места (Адгилис деда), обитающая в фундаменте дома. «Ублажай змею и она тебя еще пуще ублажит». Живет змея эта в семье, вернее, в фундаменте дома. Показывается смертным только в том случае, если гневается на что-либо. С целью умиления режут петуха и курицу, обкуривают дом ладаном, зажигают свечи. Для Матери-Мдебиаре стол накрывается на дворе. За столом произносят молитвенные слова: «Ангел Основы, имя твое блаженно, если кто-то что-то сделал нечаянно, не так, как тебе подобает, прости и помилуй...».

Из вышеприведенного следует, что мы имеем дело не с культом Змеи, как вообще оцениваются такого рода факты в грузинской этнографии, а с культом Матери-Земли, которая то сама является в образе змеи, то змея становится неотъемлемым атрибутом и исполнителем ее воли.

С целью выявления и иллюстрации, насколько архаична природа вышеприведенных ритуалов, мы выберем в качестве примера из хранилища мертвых религий ново-хеттский храмовый строительный ритуальный текст (КВо XV 24), обнаруженный в Богазкейском архиве, который приводим из перевода И. М. Татишвили.

В тексте КВо XV 24 описываются жертвоприношения в связи со строительством, точнее, при закладке фундамента культового здания, храма.

Целью ритуала, как отмечает И. Татишвили, являлось обеспечение благосклонности богов к постройке.

По сохранившимся фрагментам текста, И. Татишвили восстанавливает текст, по которому ритуал начинался с совершения жертвоприношений и возлияний. По окончании этих действий участники ритуала (букв. сыновья) держали вверх поднятые четыре бронзовые статуи богини «Госпожа (которая) построила дом» вместе с каким-то предметом из бронзы, как бы знаменуя этим завершение начального, первого этапа ритуала [И. Татишвили, 1986].

Как следует из текста, разные предметы магического и культового назначения (бронзовый бык с крыльями, олово, свинец, сердолик, яшма, всякие каменья, серебро, железные и мраморные подставки, железные колышки, молоток, разные семена, зерна, полба, горох, бобы, солод, соль, мед, всякие фрукты и т. д.) в определенном количестве и весе распределяли в пяти бронзовых сосудах. Сосуды же, по одному, ставили в четыре угла помещения и на место *šarhuli* (опорный столб, колонна), а на каждый из этих сосудов ставили по одной бронзовой статуе богини «Госпожа (которая) построила дом» (на четыре угловых камнях) и бронзовую фигуру быка на место *šarhuli*. Затем фундамент наполняли определенными продуктами, металлами, каменьями, чем завершался второй этап ритуала.

Затем, по предположению И. Татишвили, следовал третий этап ритуала: на жертвенный стол бога Эа, а также перед ним, клали жертвенные продукты: А. А.—хлеб, 12 *tappini* хлебов, ...10 *hazizi*—хлебов, кедр, фрукты). Со стола три раза совершались возлияния и жертвоприношения в честь Эа. В уши бронзовых фигур богини «Госпожа (которая) построила дом» и бронзовой фигурки крылатого быка клали жертвенный хлеб, взятый с жертвенного стола Эа, после чего они (т. е. эти фигурки) очищались и становились божествами. Затем снова богу Эа приносили в жертву одну овцу, кровью² которой смазывали все фигурки богини «Госпожа (которая) построила дом», бронзового быка и *ałakki*, а мясо (разные его куски)

² Символика крови, как знака очищения, также встречается в восточно-грузинской традиции. Вспомним крещение или омовение кровью жертвенного животного культовых сооружений, очищение людей кровью жертвенного животного на празднествах, очищение кровью жертвенного животного роженицы, совершаемые в различных случаях «осквернения» обрядовые омовения кровью жертвенного животного, после чего лицу, подвергшемуся ритуальному очищению, дозволено было вновь участвовать в религиозной жизни общины [См.: Н. Хизанишвили, 1940; С. Макалатиа, 1984; Т. Очиаури, 1954].

клали перед жертвенным столом Эа (КВо XIII 114 III 2—8). После этого исполнитель ритуала пил за богов. Далее следовали жертвоприношения в честь Эа, Иштар, Хепат, какого-то бога и культового предмета и богини «Госпожа (которая) построила дом». Ритуальные действия на этом этапе завершались обращением к богам, которые призывались защитить и обеспечить навеки прочность постройки (КВо XIII 114 IV 1—16).

Исходя из приложения к основному тексту (КИВ XXXII 137 II 1—30), И. Татишвили заключает, что «Госпожа (которая) построила дом» призывалась защитить дом от плохих преднамерений «другого» божества, не впуская их внутрь. Далее приносились жертвы «этому», т. е. охраняемому божеством «месту дома» (культурному помещению), которое затем смазывали кровью. Далее, исполнитель ритуала пил в честь жертвенника, «места» (AŠRU), трона, жертвенного стола, һиғиши — и совершал жертвоприношения. Завершались эти действия очередным обращением к божеству. В последних, частично сохранившихся строках текста, речь опять идет о жертвоприношениях... [И. М. Татишвили, 1986].

В вышеприведенных «живых», а также «мумифицированном» ритуалах особо выделяется число четыре (четыре свечи, четыре ритуальных хлебца, четыре жертвенные ямы, где совершаются жертвоприношения и возлияния вином, четыре статуи богини «Госпожа (которая) построила дом» и т. д.).

Четыре свечи, зажженные в четырех углах дома, т. е. в сакрально отмеченных точках пространства, в так называемых «климинальных зонах», где происходит контакт с иным миром обрисовывают геометрический символ, в частности квадрат, который лежит в основе структуры ритуального пространства. Со своей стороны, квадрат, как известно, является символом земли (противостоит кругу, который обычно символизирует небо) и закрепленная с четырех сторон геометрическая фигура имплицирует идею неподвижности. Символизм квадрата и число четыре совпадают и являются символами стабилизированного мира [J. Chevalier; A. Gheerbrant, 1973].

Как отмечает В. Н. Топоров, число оказывается не только введенным в мир (и его образ), но и определяющим высшую суть его и даже прогнозирующими будущую его интерпретацию [В. Н. Топоров, 1982, с. 163].

Геометрический «код», связанный с установкой на идеализацию и унификацию реальных объектов, служил удобным средством для классификационных целей, в частности для создания универсальных схем, подчеркивающих единство разных сфер бытия [В. Н. Топоров, 1982, с. 272]. В качестве приме-

ра такого рода космологического символизма и единства разных сфер можно было бы привести т. н. дарбазное жилище, распространенное в восточной и южной частях Грузии. Картлийский дарбази, типа мегарона с удлиненным в глубину планом, с центральным очагом с двумя, тремя или четырьмя деревянными опорами, с деревянным куполом «гвиргини»³, расположенным лишь над центральным ядром помещения (между столбами) и самцхийский тип с квадратным планом, пристенными столбами, с уступчатым куполом на всю площадь помещения [Л. Сумбадзе, 1985, с. 47].

К числу такого рода ритуалам можно отнести и ритуал избавления от «Ужмури», широко распространенный по всей Западной Грузии. По верованиям западных грузин, если сидевший на земле, или побывавший в лесу или около берегов реки, или искупавшийся в воде человек заболевал, простуживался, то считалось, что в него вселился злой дух, нечистая сила, которого воспринимали в облике человека и называли его Ужмури (Ужмури был известен и под другими названиями: «Ананали», «Монадеби», «Монахдоми», «Моколили» — все эти имена указывают, каким образом заболевает человек).

Жами, тот же Ужмури или дух простуды, как его определяет Т. Сахокия, обитает в земле и невидим для глаз смертных. Встречается он особенно в сырых местах, на лужайках, в речушках. Посидев на лужайке или на каком-либо сыром месте, человек якобы отнимает у земли влагу, принадлежащую духу Жами, который карает за это человека простудой, в большинстве случаев в форме лихорадки; сам процесс заболевания у мегрелов называется Жамуа, а лицо, подвергнутое наказанию — Жами-Жамили.

Всякий раз, когда человек падает на землю или после сидения на ней поднимается, рекомендуется плонуть на землю, т. е. в виде плевка возвратить Жами ту влагу, которую человек мог отнять у земли при падении или сидении на ней. Преохраняющим средством от Жами также являлось ношение амулетов [Т. Сахокия, 1937] или при входе в дом трижды переступали через огонь, или обжигали волосы на голове с двух сторон головней [М. Машурко, 1894, с. 228—410]. Если, несмотря на предпринятые меры, человек все-таки заболевал, тогда обращались к гадалкам-моленницам (число моленниц доходило до девяти).

Моленницы предварительно разузнавали, в каких местах пришлось побывать больному до заболевания. Затем они пек-

³ О семантике слова «Гвиргини» см.: Сургуладзе И. К. Астральная символика в грузинском народном орнаменте, Тбилиси, 1986.

ли из обыкновенной муки специальный хлеб, называемый «Зерани». Зерани представлял собой фигуру человека, кроме этого хлеба пекли три-четыре маленькие ватрушки. Зерани приготавляются в количестве, соответствующем числу указанных мест. Затем берут тарелку, смешивают в ней разного рода зерна — фасоль, кукурузу, пшеницу, кишнец и др., прибавив к ним золы, моленницы поочередно подходили к больному, брали по горсти зерна, обносили над головой больного три раза исыпали обратно в тарелку (горсти зерна обносили и над отдельными частями тела). При этих действиях обращались к нечистой силе и просили ее оставить больного примерно такими словами: «Уходите отсюда и идите туда, откуда пришли — в лес ли, в воду-ль или в землю! Зачем мучаете (имя больного)». Если занемогала мать, имеющая детей, заклинание продолжали так: «Разве не видите, как плачут дети?! Ведь и у вас есть мать и дети... Идите к ним!». Все это проделывали над больным поочередно каждая из девяти женщин. Когда девятая обносила вокруг головы больного тарелку с зернами и с «Зерани», положенным сверху, тогда все отвечали за «Ужмури»: «Ну, вот мы уже уходим!». С этими словами моленницы отправлялись в указанные больным места, несли тарелку с зернами и с Зерани, а также кувшин с вином. В указанных местах на землю выкладывалася Зерани со злым умыслом, чтобы их кто-либо взял и тем привлек к себе болезнь. В этих же местах совершаются возлияния вином. Зерна сыплют горстями по направлению к лесу, воде и полю, при этом каждую горсть сопровождают словами, относящимися к нечистой силе: «Вы там находитесь!». В заключении говорят воображаемому духу: «Вот вам хачапури и вино, ешьте и пейте» [М. Машурко, 1894, с. 228—410].

По другой версии, к больному приглашалась только одна старушка, которая совершала над больным те же действия, что проделывали вышеупомянутые моленницы, с той лишь разницей, что Зерани она зарывала в землю, а по бокам зажигала две свечи [М. Машурко, 1894, с. 228—410].

Акад. Г. Читая в Нижней Сванети зафиксировал культ Ужмури. По его словам, в отдельных семьях хранились глиняные изображения Ужмури, которому приносились разные жертвоприношения [Н. Миндадзе, 1981, с. 76]. Глиняное изображение Ужмури также засвидетельствовано в Самегрело [Л. Пиппиа, 1986]. В этой связи также интересно лечение больного от Ужмури в Лечхуми. Если человека залихорадит, во сне ему снятся мутные воды и люди с безобразными лицами. Для такого больного три раза в день проводили моление. Произноси-

~~и~~ магические слова, которые должны были вытеснить Ужмуру из тела больного. В процессе ворожбы сжигали свиную щетину, красный пух курицы, свиное сало, ячменную муку, посредством этого больной переступал через сожженное. Рубашку на больного надевали наизнанку. В те места, где он лобывал, несущие свечи, точнее, маленький крест, сделанный из свечей, вделанный в скорлупу грецкого ореха. Из теста делали фигурку человека и выпекали. Эту фигурку вместе со скорлупой захороняли в землю, совершили молитву и добавляли: «Пусть это будет твоей долей, а (ольного) высвободи...», «Ангел, (дух) земли и воды! Возьми это как принадлежащую тебе долю, а его ~~(имя)~~ ~~больного~~ освободи» [М. Бурдули, 1984].

Исполняли этот обряд представительницы из трех разных родов. Молитву совершали в сумерках, чтобы никто их не увидел и не услышал. В случае, когда не знали где больной подхватил эту болезнь, шли к перекрестку (т. е. к зоне пересечения всех путей) и там, для большей надежности, исполняли вышеописанный обряд.

Во всех изложенных обрядах яма, как ритуальный символ, несет определенное смысловое значение. Ведь во многих древних традициях входами в подземелье служат именно ямы, колодцы, источники, пруды, искусственно вырытые ямы и, следовательно, всякие углубления и отверстия в земле (V. Haas, 1978, с. 198]. Такие представления существовали у хеттов. Вспомним, что в аккадском *bugi* // яма являлась синонимом подземелья [H. Otten, 1961, с. 153].

А Одисей, приведенный нуждой к Аиду для того, чтобы спросить душу Тиресия и услышать пророчества его — роет острым мечом глубокую яму на берегу Океана в том месте, которое указала ему Цирцея. Трижды совершает возлияния мертвым (первое — смесью медвяной, второе — вином благовонным, третье — водой и мукою ячменною пересыпает все)... барана и овцу над ямой глубокой режет, черная кровь жертвы льется в яму и слетаются толпою души усопших... [Гомер, Од., XI: 20—47].

По повествованию Плутарха, Рим был основан согласно этрусским правилам, т. е. сперва вырыли круглую яму, которая приняла название *Mundus* (что также означает космос). Город круглой формы, но вместе с тем древние называли Рим *civis quadrata*; даже сам Плутарх называл его *Roma quadrata*. Для него Рим в одно и то же время был и кругом и квадратом. Согласно одной теории это значило, что город круглой формы был разделен на четыре части двумя магистралями, так что точка пересечения совпадала с *Mundus*-ом, а *Mundus*, со

своей стороны, мыслился как центр сообщения города с царством душ [J. Chevalier; A. Gheerbrant, 1973, t. 1].

Таким образом, ямы в древних традициях мыслились как проходы, входы, врата в иной потусторонний мир.

Ритуальное использование ямы акцентирует ее особенность как средства сообщения с подземными силами.

В западно-грузинской традиции ямы и в ритуале Нерчи, при закладке нового фундамента дома, и при родах, и при захоронении ритуале Ужмури также осмысливаются как средства сообщения с силами иного мира, которых всячески ублажают и умилостивляют, в общем, для благополучия семьи. Такого рода ритуальные ямы рылись специально для определенного случая или имелись в жилищах, где из года в год совершались разного рода жертвоприношения с целью направить добрую силу подземных божеств и духов в свою пользу.

Вышесказанное суммируется следующим образом:

В грузинской традиции, как и во многих традициях, Земля (матерь-земля) воплощает женское начало и противопоставляется небу, как мужскому началу. По западно-грузинской традиции, божество земли олицетворялось в образе женщины: Госпожа Нерчи // Пудзис Ангелози (Саметрело, Гурия, Имерети), Аргила (Сванети), Адгиэл Дедопал // царица земли (Абхазия) и т. д.

Вышеописанный обряд Нерчис Хвама, приуроченный к годовому циклу календаря и исполняемый для обеспечения семьи всеобщим благополучием и обильным урожаем, является узкосемейным праздником. Но исполнение его в иных случаях открывает разные аспекты. Как было указано, обряд Нерчис Хвама исполнялся также и для роженицы с младенцем.

В том же обряде, исполняемом в других уголках Западной Грузии (в частности, в Имерети и Гурии), термин Нерчи (означающий основу в мегрельском) подменяется термином Пудзе (основа), а термин Пудзе // основа, как было отмечено выше [см.: В. Итонишвили, 1970], осмысляется двояко — как основа, фундамент и род или сородичи.

Сporадические намеки о том, что в обряде должны были участвовать приглашенные женщины (которые, видимо, были представительницами одного рода) и сам характер обряда, который обеспечивал участнице и ее мужу плодовитость в будущем, дают возможность заключить, что обряд Нерчис Хвама, исполняемый после родов, гарантировал и обеспечивал всему роду плодовитость. Следовательно, рассмотренное с этого ракурса божество Нерчи является покровительницей и дарительницей плодовитости всему роду.

В обряде Нерчи, исполняемом для роженицы и новорожденного ребенка, Нерчи часто смещается с Богородицей, которая, как отмечалось, по местным верованиям определяла долю и судьбу новорожденного в будущем.

Таким образом, Нерчис Хвама в прошлом таинственно исполняемый женщинами всего рода обряд, который обеспечивал данный род плодовитостью в будущем.

На родственные отношения указывает и другой ритуал, совершаемый при закладке фундамента нового дома (Сванети), только в этом случае исполнителями ритуала являются мужчины.

В функциональном отношении одинаковые божества, выраженные разными названиями Нерчи, Пудзис Ангелози, Аргила и т. д., в каждом доме имеют свой (правый) угол, где и совершаются разные жертвоприношения.

С божеством Нерчи // Основа места, соотносится Змей Основы, хранитель блага, плодородия и благополучия семьи (ср. с художественным образом в мифе об аргонавтах змею, охраняющую в роще Ареса Золотое Руно колхоз, символ благополучия, плодородия и богатства). Убийство Змей Основы заслужило за собой разрушение и уничтожение семьи.

Объясняющим является материал, добытый нами в Кахети, по которому Пудзис Ангелози, встречающаяся в форме Деда-Мдебиаре, эта же Матерь-Земля, которая иногда сама является смертным в облике змеи, то насыщает змею на людей, чтобы покарать грешника. В другом случае таким карателем является дух воды и земли Жами.

Деда-Мдебиаре, та же Матерь-земля в облике змеи, показывается смертным только тогда, когда гневается (ср. эти местные верования с образами богинь или жриц со змеями из кносского дворца, 1600 г. до н. э.).

С богиней Земли в западно-грузинской традиции соотносится число четыре и геометрический символ квадрат, олицетворяющие стабильный мир.

Ритуальный символ яма, как вход в иной мир и способ сообщения с Нерчи, указывает топографию, местонахождение Нерчи — подземелье.

Таким образом, почитание Земли в Западной Грузии (т. е. в исторической Колхиде), засвидетельствованное письменными источниками и многочисленными археологическими находками, не было хронологически замкнутой стадией, оно эволюционировало, антропоморфизировалось и усовершенствованный ее образ существует с образом и в образе Богородицы, вопло-

щая в себе народный земледельческий комплекс воззрений и магических обрядов.

Из специальной литературы общеизвестно, что образ богини Матери-земли распадается на множество женских наименований и образов, которые показывают разную силу ее и аспекты.

Одним из таких ее выявлений в западно-грузинской традиции является Цклис-Деда (Мать-воды). Местное население представляет ее в облике прекрасной молодой, одетой во все белое, девушки, с распущенными рыжими волосами (иногда с туловищем рыбы), которая обитает в реках, в сврагах, в море. (В Аджарии также встречается название Згвис Неней // Мать Моря, которую представляют в облике старой женщины, выходящей на берег, чтобы погреть свои старые kostи [см.: З. Тандилава, 1986, с. 29].

Согласно последним исследованиям по вопросу Цкариш Осури (букв. водяная дева // женщина), Цкариш-дида (матерь воды) соотносится к божествам Месепи [см.: З. Тандилава, 1986; А. Цанава, 1970].

По распространенным в Западной Грузии верованиям, «Мать-воды» (Цклис-Деда) выходит на берег реки, особенно в лунную ночь, садится на камень и начинает причесывать гребнем (иногда золотым) свои прекрасные золотые (редко черные) длинные волосы. Согласно местным верованиям, если мужчина, незаметно подкравшись выдернет у нее хотя бы один волос и спрячет, то Мать-воды потеряет свою силу и покорно последует за ним в его дом, где останется в его услужении до самой смерти. Обитание ее в доме смертного человека является для него (иногда и для всей деревни) благотворным и обеспечивает его семье богатство и обилие всяких благ. По некоторым версиям, Мать-воды становится женой смертного человека. Но, как правило, Матери-воды разными способами и хитростями удается вернуть свои волосы и вернуться обратно в свою водную стихию... (в ряде случаев она забирает с собой своих детей).

Но существуют и более мрачные легенды, согласно которым «Мать-воды» белоснежная водяница ищет себе возлюбленного и если кто-либо приглянется ей, например, всадник, переезжающий вброд, она хватает лошадь за узду и не дает коню сдвинуться с места. В конце-концов она увлекает всадника с лошадью в подводное царство и превращает его в своего возлюбленного. Сходные верования распространены и в Абхазии, только они здесь ассоциируются с именем «Дзидзлан». Дзидзлан обитает в неприступном чистом озере или роднике.

Считалось, что она управляет обворожительными водными красавицами с голубыми глазами и длинными распущенными волосами, которые живут в стеклянных дворцах. Ноги их ступни обращены назад, а пятками вперед, из-за чего они неподъемны, так как их невозможно повалить на землю. По ночам они выходят на сушу, заманивают к себе мужчин и требуют от них любви, обещая за это все земные блага [Ш. Д. Инал-Ипа, 1960]. В случае несогласия, мужчина должен вступить в борьбу и если она повалит его, то он обязан сожительствовать с нею 10 лет. В таких случаях человек пропадет на несколько дней и показывается на людях уже с помутневшим рассудком. Если же встречный поборет женщину, она обещает ему не трогать его родных [Ф. Лукьянов, 1904, с. 29—33]. Если удастся в борьбе с нею вырвать из ее головы хотя бы несколько волосков, то она становится безвредной и даже поступает к нему в услужение. В противном случае того, кто пренебрег любовью красавицы ожидает смерть. Дзыдзлан обладала способностью портить людей, причем «вернуть» к нормальной жизни мужчину, на которого «Мать вод» навела порчу, могла только «чистая женщина» путем умилостивления коварной владычицы водной стихии [Ш. Д. Инал-Ипа, 1960].

Но более всех с водяницами общаются рыбаки. Нечаянно попавшая в сети водяница, за нарушение своего покоя, карается виновника, увлекает рыбака в воду и тонит его. Всегда после подобного затопления начинается проливной дождь, который продолжается до тех пор, пока водяница не выпустит утопленника из своих крепких объятий [Т. Сахокия, 1937].

По широко распространенным в Самегрело верованиям, в определенный период года, в частности, с 28 октября до 3 ноября из моря выходят обитатели и хозяева моря, так называемые Месепи, которые бывают иногда в облике женщин, а иногда — в облике мужчин [И. Кобали, 1903, с. 89—124]. Они поочередно выходят на берег. С Месепи-мужчинами соотносится черный цвет, а с Месепи-женщинами — белый. (По иным версиям Месепи выходят в год два раза — весной и осенью). Приход мужчин, одетых в черную одежду, сопровождается дождями, а приход женщин, одетых в белую одежду — погожими днями.

Время их прихода косит название Месепоба // Месепала, что означает период, время Месепов [Е. Вирсаладзе, 1976, с. 37—38].

Термин Месепи в разное время толковали по-разному, но все эти объяснения по сей день относятся к сфере домыслов, а точное значение слова остается невыясненным. Толковали Ме-

сепи как идентичную форму Вешапи (И. Джавахишвили Н. Марр), как распорядителя (А. Цанава(, как Меупе, т. е. царя, владыку, господина, что по Е. Вирсаладзе не исключало в нем оттенка распорядителя (Е. Вирсаладзе). Кроме того, существует и народное толкование слова: по-мегрельски месяц май называется **Меси**, а так как по некоторым преданиям Месепи на берег выходят в мае месяце, то по местным верованиям отсюда и должно происходить их название [З. Тандилаева, 1986].

Установлено, что выход Месепи на берег непосредственно связан с плодородием, урожайностью года; от этого зависела также охота и погода [З. Тандилаева, 1986].

Вышедшие на берег Месепи сгоняют зверей, пересчитывают их, подсчитывают прирост и убыль. Они же устраивают пиршества, поедают зверей, а затем, собрав их кости в шкуры, ударом палки оживляют их, что является одной из основных функций Хозяев зверей и это верование в чудесное воскресение зверей распространено по всей Грузии. [Ср. с восточно-грузинским этнографическим материалом. См. по вопросу Т. Очиаури, 1985]. По распространенному мнению, охотник может убить лишь однажды съеденного и оживленного божеством зверя [Е. Вирсаладзе, 1976, с. 38]. В Месепах традиционно видели божеств — покровителей всех зверей и птиц, их распорядителей, божеств, дарующих добычу охотникам [И. Джавахишвили, 1960, с. 95; Е. Вирсаладзе, 1976, с. 38].

Интересно, что Месепов постоянно сопровождает охотничья собака, обладающая исключительным нюхом и ловкостью. Живут такие собаки недолго, но если попадают в руки охотника, приносят ему необычайную удачу в охоте [И. Кобалия, 1903, с. 109; А. Цанава, 1970].

Как отмечает З. Тандилаева, посвятивший серию статей о природе Месепи, значительная часть исследователей в Месепии акцентирует функцию владыки леса и зверей, так как сохранившиеся сказания и поверья о Месепи составили обильный материал, где Месепи выступают как покровители зверей. На первый план выдвинуты мотивы охоты, наказание Месепами непокорных зверей, оживление умертвленных зверей и запрещение охоты в период «Месепоба» (т. е. во время пребывания Месепов на суше). В отличие от других исследователей, З. Тандилаева на первый план в природе Песепи выдвигает ее водную сущность, что в первую очередь Месепи является покровителем воды и ее обитателей [З. Тандилаева, 1986].

Месели, как водное божество⁴, отмечает З. Тандилава, назначено функцией управления погодой и плодородия, а что кажется функции охоты, то она на Месели была возложена в более поздний период [З. Тандилава, 1986].

Вода (источники, реки, родники, озера, море) — одна из фундаментальных стихий мироздания и ее повелительницы Шкариш-Дида (Матерь-Воды) в грузинской традиции, как и в многих других традициях, отождествляется с землей как и с другим воплощением женского начала.

Но одновременно с этим вода воплощает и мужское оплодотворяющее начало [см. по вопросу: М. Макалатиа, 1972]. Например, в южных и западных районах Грузии широко распространены сказания о так называемых водных животных. Согласно этим преданиям, в озерах обитают водный бык, водный жеребенок, водный буйвол или водный баран. Эти животные оплодотворяли стада, расположенные вблизи озер на летних пастбищах [М. Макалатиа, 1972]. В Аджарии бездетные женщины с целью приращения к этой оплодотворяющей силе воды, купались в озере Чинчао, где по местным верованиям был водный бык [В. Шамиладзе, 1964].

Двоякая символика воды, как мы думаем, видна и в деле Месели на женщин и мужчин.

Соединение мотивов рождения и плодородия с мотивами смерти находят отражение во многих мифологиях о Воде живой и мертвой. В этом плане исключения не представляет и грузинская мифология.

Символика воды в грузинской традиции тесно связана с подземельем, с душами умерших и с потусторонним миром. Вспомним смолянную реку с мостом шириной с волосок, который должны были пройти все души умерших. Классическими примерами этого важнейшего мифологического символа являются река Стикс («страшная река»), река Кокит или Река яла-ча, река Пирифегемонт или горящая смолянная река, река Ахерон с мрачным Хароном, который перевозит души умерших в иной мир.

Идею плодородия также воплощают так называемые Хозяева зверей, древнейшим образом которых является Хозяйка

* Нам кажется, что определяющим сущность Месели является их множественность, а также надо принять во внимание и то, что в слове Месели/е, выделенный корень «сепе» может также означать царедворца (см.: Толковый словарь грузинского языка). Не указывает ли вышесказанное о существовании повелителя или повелительницы Меселов, посох (инсигниум зорлевской власти) которого (или которой) они выносят на берег и волю которого они исполняют?

зверей, которая представлялась покровительницей охотников и одновременно охраняла существовавшие неписанные законы охоты [Е. Вирсаладзе, 1976, 134]. Она, как отмечает Е. Вирсаладзе, подобно греческой Артемиде, являлась покровительницей свадеб и рождениц, а позднее, под влиянием христианских представлений, превратилась во вредоносного духа леса, который пугает, мучает охотников или запоздалых путников и не только не покровительствует роженицам, а приносит им вред [Е. Вирсаладзе, 1976, с. 134].

Названиями хозяев зверей являются «Лесной ангел», «Ангел — покровитель зверей», «Ангел скал», «Царица лесов», «Диопали», «Дали» и т. д. Последнее сванская наименование хозяйки зверей, как подметил И. Джавахишвили, был повсеместно распространён среди народов Иbero-Кавказского мира (среди цова-тушинцев, вейнахов и др.) [И. Джавахишвили, 1979]. Исследование этимологии слова дало возможность ученым предположить, что слова Дал, Али, Хали, Халлур являются обозначением божественности в местном пантеоне иbero-кавказских народов, берущем свое начало еще в матриархальном периоде [см. по вопросу: Е. Вирсаладзе, 1976].

Особо надо отметить в мифологии Дали, Ткаши-Мата и др. обилие звериных образов. Согласно зафиксированным представлениям, Ангел зверей или Хозяйка зверей зооморфна по своей природе, она часто является в облике тура, горной антилопы, лани или оленя, которые представляют ее древнейший облик. От остальных зверей они отличаются и выделяются особыми приметами: белой мастью, белым знаком на лбу, золотыми рогами, кривизной или выпуклостью рога, одним рогом, большим размером, пестрой шкурой и т. д. Хозяйка зверей в таком облике стережет стадо зверей и если случайно или по глупости своей охотник не признает ее в стаде и выстрелит в неё, то гибель его неизбежна.

Одним из основных атрибутов богини охоты, по Е. Вирсаладзе, является собака. Посредством собаки богиня исполняла свои желания и использовала ее для блага или во вред охотнику, в зависимости от его заслуг. Хозяйка зверей порой сама объявлялась охотнику в облике ястреба или сокола. Она также могла превратиться в барана, являлась в виде тучи и т. д. [Е. Вирсаладзе, 1976; А. Робакидзе, 1941].

Анализируя культ Дали на фоне развития языческой религии грузинских племен, В. Бардавелидзе первая подмечает, что богиня Дали часто встречается с мужским коррелятом — божеством Джграг. По мнению В. Бардавелидзе, развитие основ-

~~ных~~ ступеней культов Джграга и Дали была олицетворением ~~души~~ — покровительницей зверей и птиц, а Джграгар — ~~растений~~. В дальнейшем, оба в результате астрализации представились находящимися на небе: один в виде мужского бога ~~Луны~~, другая — в виде утренней звезды [В. Бардавелидзе, 1953, с. 88].

Эти астрализованные представления, по мнению И. Сургуладзе, также отражены в изображениях памятников материальной культуры, в частности в изображениях главного опорного столба жилища — Деда-бодзи. В декоре Деда-бодзи, помимо крупных по величине знаков, изображаются и малые розетты, круги со всаженным внутрь знаком звезды с прямыми или листообразными лучами. В разных уголках Грузии его называли звездой. Этот знак И. Сургуладзе отождествляет с богиней Дали-Дила (Дила — утро), олицетворяющую утреннюю звезду, которая являлась покровительницей диких животных, преимущественно туроз и оленей, ипостасей богини [И. Сургуладзе, 1986].

Как отмечает И. Сургуладзе, на всем Древнем Востоке и в Эгейском мире знак звезды всегда связывается с оленями, ~~волами~~, ипостасями Великой Матери. Богиня и ее животные, ~~как~~ бы сливаясь с растительным миром, изображались с соответствующими атрибутами. Рога, хвост и шерсть божественного животного, в которого перевоплощалась богиня — олицетворение плодоносящих сил земли, изображались в виде растений (деревьев, колосьев и т. д.), а туловище животного в космическом осмыслении идентифицировалось с землей. А такие мифологические и космологические представления соответствуют религиозным воззрениям ранних земледельческих племен [И. Сургуладзе, 1986, с. 81—118].

Рассматривая мифологические образы Дали и Джграг, Е. Вирсаладзе предполагает, что культ Джграга вырвал из культуры Дали и впоследствии подменил (вовсе сместил) его, впитав функции и черты Дали. Именно поэтому, считает Е. Вирсаладзе, в культе святого Георгия-Джграга столь обильно представлены черты и функции владыки зверей, погоды, леса и Ангела-покровителя [Е. Вирсаладзе, 1976, с. 140].

Таким образом, как утверждает Е. Вирсаладзе, культу Георгия в Грузии и на Кавказе предшествовал культ Хозяина зверей. Возникший как мужской коррелят Хозяйки зверей, он заслонил ее, а местами полностью присвоил ее функции и приобрел черты охотничьего божества... В его культе слились черты хозяев зверей, воды и леса, а позже луны.

Как известно, в культе св. Георгия особо выделяется его функция владыки зверей, скал и леса.

Святой Георгий — единственный христианский святой, имя которого упоминается рядом с именами языческих божеств в народных молитвах грузинских охотников [Е. Вирсаладзе, 1976, с. 138].

По народным представлениям, святому Георгию вверены стада зверей и охотник не может убить зверя помимо его желания.

Охотник, подстреливший дичь, зажигает огонь и приносит сердце и печень убитого животного в жертву святому Георгию [Е. Вирсаладзе, 1976, с. 138].

Св. Георгий, подчинивший себе владычицу зверей Дали, оставил ей лишь второстепенное место рядом с собой [Е. Вирсаладзе, 1976, с. 138].

По распространенным в Сванети верованиям, все звери леса и скал находятся в ведении св. Георгия. Он может требовать от Дали отчета об убитых зверях, может отменить ее решение и даже наказать ее. Св. Георгий могущественнее и сильнее, нежели Дали. Примечательно, что если Дали прежде всего покровительница зверей, то Георгий защищает интересы охотников. Более того, между Дали и Георгием, как отмечает Е. Вирсаладзе, ощущается антагонизм [Е. Вирсаладзе, 1976, с. 139]. В качестве примера такого рода антагонизма Е. Вирсаладзе приводит лечхумский вариант преданий, по которым лесная женщина может в глухом лесу или в «дурных» местах привидеться охотнику одетой в белую одежду женщиной; однако достаточно помянуть св. Георгия, чтобы она сгинула бесследно.

Итак, перед нами пара охотничих божеств :синкетические образы Джраг и Дали (ср. пару Аполлона и Артемиды), причем образ Джрага, как было показано в первой главе, был значительно шире.

Но богиня охоты и плодородия также встречается в паре со смертным человеком. В Грузии сохранена серия сказаний, в которых описывается любовная история Хозяйки зверей (позже Богини охоты) со смертным человеком (чаще всего с охотником), которого она избирает, награждает чудесным подарком, но в конце убивает его. Богиня охоты способствует успешной охоте и счастливый охотник обретает удачу, но за это от него требуется соблюдение определенных табу. В первую очередь, любовная связь богини с охотником должна оставатьсятайной, он должен исполнять все ее наказы, в противном случае ему грозит гибель [Е. Вирсаладзе, 1976].

Как отмечает Е. Вирсаладзе, согласно сохранившимся в Грузии эпическим песням и преданиям, Хозяйка зверей также была связана со многими явлениями природы. Культ хозяйки, матери природы в Грузии был связан с культом скал, камней. Одно из имен Дали в Сванети — «Дала Коджа», т. е. Дали скал. В Раче ее называют Ангел скал. Со скалами связано и ее жилище (чаще всего пещера на вершине скалы). На скалу заманивает она свою жертву — охотника, со скалы сбрасывает его или обрушивает на него огромную скалу или камень [Е. Вирсаладзе, 1976, с. 119—120].

Образ Хозяйки связан также и с культом деревьев, в том числе с культом ели, считавшейся священным деревом. Охотник молится, стоя под елью, выпрашивая у Дали удачную охоту. Ель упоминается в обрядовой хороводной песне «Женщину некую звали Шрошани». Она является обиталищем божественной птицы, в гнезде которой рождается чудесная Курша [Е. Вирсаладзе, 1976, с. 120]. Иллюстрируя культ деревьев, Е. Вирсаладзе в качестве примера приводит сванско предание, записанное А. Шанидзе, согласно которому, заночевавший в лесу охотник видит, как раскололось буковое дерево и оттуда вышла Дали. Утром она вновь «вошла в дерево», охотник же в тот день убил девять туров. По другим сказаниям, Дали и ее стада обитают в дупле гигантской ели.

Е. Вирсаладзе особо заостряет внимание на том факте, что Матерь-Воды, также как и Хозяйка зверей, входит в определенные отношения со смертным человеком. В историях Матери-вод, засвидетельствованных в разных уголках Грузии, сохранен мотив удачи смертного человека, избранника Матери-вод или Матери лесов, хотя, как отмечает Е. Вирсаладзе, этот мотив в этих историях уже не связан непосредственно с мотивом удачи в охоте [Е. Вирсаладзе, 1976, с. 121—122]. Любовная связь с Матерью-воды, по абхазским верованиям, дает смертному необыкновенную силу, много денег, коней, буйволов, коз, овец и охраняет его при угоне им чужих стад. Но по истечении какого-то срока, мужчина, бывший супругом Матери-воды, начинает испытывать ко всему отвращение, словно деревенеет. В этой истории, по словам Е. Вирсаладзе, сохранена трагическая концовка взаимоотношений смертного с божеством, но в ослабленном, смягченном виде [Е. Вирсаладзе, 1976, с. 122].

В охотничьих ритуальных песнях имена охотников в Сванети в разных поколениях осмыслились по-разному и были известны под именами Беткила, Метки, Беткена, Кала, Мангурा, а иногда Чорла, Чола, в Раче его зовут Иване, а в ряде случа-

ев связывают с ним имена популярных исторических героев Иване и Шалвы Гебели, в Восточной Грузии в горах его зовут Джарджи, Квирика, Синдаурисдзе, в Гурии — Махутела [Е. Вирсаладзе, 1976, с. 137], но по словам Е. Вирсаладзе, этим суть явления не меняется, так как только в одной Греции умирающий и воскрешающий возлюбленный богини был известен под именами Адониса, Актеона, Ипполита, Вирбия, Загрея, Лина, Гиацинта, Нарцисса и, наконец, превратившись в божество, Диониса, он назывался бесчисленными вариациями этого имени [Е. Вирсаладзе, 1976, с. 137].

В эпических песнях рассказывается о божественной любви Дали к смертному охотнику, жертвой которой становится охотник. Погибшего охотника оплакивают ежегодно весной во время исполнения священного хоровода Самти Чишхаш, связываемого с именем Беткила, который входил в известный весенний ритуал Мелия Телепия. Исходя из этого, Е. Вирсаладзе заключает, что Дали и Беткил представляют божественную пару, которая непосредственно связана с весенным праздником и идеей возобновления природы [Е. Вирсаладзе, 1976].

Существует и иное мнение о данном вопросе, согласно которому некоторые факты, в частности нецикличность истории Беткила и Дали, т. е. не воскресение и не возвращение к жизни погибшего охотника, разные его имена, исполнение названных хороводных песен и на других празднествах и, кроме того, не совпадение охотничьего сезона и размножения животных с периодом возобновления природных сил — ставят под вопрос правомерность причисления хороводных песен к празднествам возобновления природы [Т. Очиаури, 1985].

Сходные сказания о Царице лесов (Ткаши Мапа) и смертном человеке зафиксированы также в Самегрело [А. Чантурия, 1934]. Хотя сказания эти, как видно, явления более позднего периода, но тем не менее в них интересен сохраненный традиционный механизм в действии, традиционная схема сюжета. В этих сказаниях Царица леса является обладательницей золотого ягненка (или золотого барана). Герой сказания отправляется на поиски золотого ягненка и случайно встречается с Царицей лесов. Между царицей и героем заключается своеобразный договор. Герой (смертный человек) клянется богине в вечной любви и верности. Царица лесов допускает его к золотому ягненку. Герой вероломно крадет золотого ягненка и бежит к своим людям. Нарушителя клятвы настигает гнев богини и герой погибает.

По распространенным в Самегрело верованиям, золотой агнец (баран) был богом, который показывался лишь избран-

ным. Местом его обитания, по одной версии, было серебряное озеро (Тонба Варчхили), которое считалось священным местом. Население (особенно пастухи со своими стадами) остерегались этого места, так как озеро испытывало смертного. Некоторые здесь находили удачу (стада овец размножались златошерстными овцами), а некоторые разорялись и даже погибали.

По сказаниям, золотой агнец (баран) выходил на сушу на рассвете и скакал по горам вблизи озера. Во время восхода солнца агнец играл с солнышком некоторое время, а потом исчезал. В это время его мог видеть только избранный.

Наше внимание привлекло место обитания Царицы леса и золотого агнца — просторнейшее поле, обрамленное высокими горами, тут и там серебрятся родники, всюду фруктовые деревья, поляны пестрят всевозможными цветами. Там же пасутся стада домашних и диких животных... [А. Чантурия, 1934].

Описанная картина плодоносящей природы — место обитания Царицы леса и золотого барана, ассоциируется с местом обитания Великой Матери Нана и Батонеби (духи болезней). Как установила В. Бардавелидзе, Нана — богиня женского начала, грузинскому народу рисовалась в образе матери, качающей золотую ляльку и сладким голосом убаюкивающей лежавшего в ней младенца; покровительница плодородия Нана увязывалась с растительным покровом земли и влагой и являла собой богиню пробуждающейся природы и любви. Ее атрибутом был музыкальный инструмент. С образом Великой Матери были ассоциированы весенние природы, пышные сады и полевые цветы, а фиалка и роза служили ей эпитетами [В. Бардавелидзе, 1957, с. 108].

Батонеби («господа» // ангелы // дети Барбары), как установила В. Бардавелидзе, долевые божества Великой Матери Нана, в верованиях, обрядовых словесных формулах и мифологических рассказах тоже рисуются в образе антропоморфных существ, связанных с возрождающейся природой: одни из них дети, другие — красивейшие девушки с длинными волосами. Все разодеты в красные, белые, пестрые (с преобладанием красного) блестящие одежды, украшенные драгоценными камнями. Они сидят на золотом троне, наигрывают на музыкальных инструментах, пируют, а также путешествуют [В. Бардавелидзе, 1957, с. 109].

Таким образом, картина цветущей и плодоносящей природы является обычным фоном Великой Матери богов или местом проявления ее силы в разных аспектах. Единый образ богини дробится на бесчисленное количество имен и образов,

одним из многочисленных ее проявлений является также Хозяйка зверей (позже — Богиня охоты).

Общеизвестно, что такого рода представления являются элементарными концепциями религиозного мышления и своими корнями уходят глубоко в религию древних (ранних) земледельцев. Эту концепцию можно найти почти во всех религиях, везде и всюду, где бытовал земледельческий уклад жизни. В этом отношении и Грузия — прародительница древнейшего земледелия, не являла собой исключения.

Дошедшие до нас фрагментарно мифологические образы Великой Матери богов, золотого агнца, а также в быту сохранившийся по сей день обычай вешания шкуры жертвенного животного на дереве, игравшие столь важную роль в мифоритуальной системе Западной Грузии, ведут нас к символу Золотого Руна на дубе в священной роще Ареса и мифологическому образу Медеи из мифа об аргонавтах.

§ 2. К ИСТОЛКОВАНИЮ МИФОЛОГИЧЕСКОГО ОБРАЗА МЕДЕИ

Образ Медеи, обособленно стоящий и выделяющийся трагичностью, редкостностью и экзотичностью судьбы и истории, столетиями привлекал внимание поэтов, писателей, художников, композиторов и представителей разных дисциплин. Следовательно, образ этот освещался с разных ракурсов, исходя из интересов исследователей.

С нашей стороны, мы ограничиваемся темой взаимоотношения Медеи — Язона, которая, фактически, является религиозной подпочвой мифа об аргонавтах. Таким образом, историю эту, дошедшую до нас и известную нам в сущности из описаний двух греческих поэтов — Пиндара (520 г. до н. э.) и Аполлония Родосского (250 г. до н. э.) мы рассматриваем на фоне архаического пласта, сохраненного в этом мифе.

Существуют древнейшие и прямые свидетельства о том, что Медея является богиней. На это в первую очередь указывает древний образ Медеи, который отличается от образа, созданного Еврипидом. Как известно, в конце пьесы он вскользь упоминает об узаконенных обрядах и ритуалах, исполняемых в Коринфе при поминании умерщвленных детей Медеи и их погребении в храме Геры-Высот [L. K. Farnell, 1986, vol. 1].

По сведениям Креофилы Самосского, Медея не убивала своих детей; во время бегства в Афины, во избежание гнева царя, она упрятала их в храме Геры и оставила под покровительством богини. Коринфяне не пощадили святость и неприкосновенность места и убили их прямо на алтаре [A. В. Уру-

шадзе, 1964; L. R. Farnell, 1896]. После этого акта чума охватила всю эту местность. Из-за того, что смерть детей Медеи была насильственной и незаконной, души умерщвленных детей преследовали и вредили детям коринфян до тех пор пока оракул не призвал жителей с целью умиротворения и умилостивления душ умерщвленных детей основать ежегодные поминки с жертвоприношениями [L. R. Farnell, 1896; Pausanias, Corinth III, 5—8, 1964].

По сведениям Павсания, Язон с помощью Медеи стал коринфским царем; Медея по рождении детей повела их в храм Геры и упрятала там в надежде сделать их бессмертными [Pausanias, Corinth, III, 5—8, 1964].

Как отмечал Л. Фарнел, более странная история сохранена у схолиаста Пиндара, согласно которому Гера якобы обещала даровать ее детям бессмертие, что она и исполнила тем, что коринфяне стали почитать их учрежденными обрядами [L. R. Farnell, 1896].

На протяжении довольно долгого времени, коринфяне ежегодно совершали жертвоприношения и исполняли разные ритуалы искупления вины за смерть детей. Семеро юношей и семеро девушек, постригшиеся и одетые в траур, в течении одного года находились в храме Геры-Высот, где совершилось кощунственное убийство детей.

По свидетельству Павсания, эти обряды были отменены после завоевания Коринфа римлянами. Новое население прекратило исполнение жертвоприношений в честь детей Медеи и их дети больше не стригли волос и не облачались в траур [Pausanias, 1964].

Вывод, который сделал ряд ученых (Шёман, Мюллер, Фарнел) исходя из этих фактов, заключался в том, что Медея является богиней, которая непосредственно связана с Герой и что убийство детей являлось частью ее примитивного культового служения. Исходя из этого, по некоторым версиям легенды, за убийство детей в ответе был народ, а по другим версиям — сама богиня. Обе версии, как считает Л. Фарнел, могли быть одинаково верны [L. R. Farnell, 1896]. Л. Фарнел особо заостряет внимание на том факте, что легенде о Медеи сопутствуют сказания о людях живьем сваренных в котлах. Подобная практика была обычным явлением для Карфагена в ритуалах Вала и Молоха. Человеческие жертвоприношения прослеживаются и ассоциируются с греко-финикийскими ритуалами Мелькарта, что дает Л. Фарнелу основание предположить, что «истории с котлами» являются воспоминаниями восточных варварских ритуалов, которые никак не увязываются с гречески-

ми божествами или героями и, что ассоциируются они только с Медеей и Реей. А это, по мнению Л. Фарнела, является аргументом для утверждения того, что Медея, которая срослась, привилась с образом Геры являлась одной из тех многочисленных богинь, оргиастическое поклонение которым прослеживается от Финикии до Черного моря, с Фригии до Карии вдоль побережья, вглубь, в интерьер, которая в Греции проявилась в образе Кибелы и Афродиты [L. R. Farnell, 1896].

Миф об аргонавтах трактуется в интересном для нас ракурсе известным хеттологом Фолькертом Хаасом, который придерживается мнения о том, что древнейшие малоазиатские верования продолжают жить в греческой античности. Ф. Хаас пытается посредством малоазиатских мифов восстановить фон истории Медеи и Язона в Колхиде и те мотивы, которые по его мнению, должны были проникнуть в греческую античность из малоазиатской традиции [V. Haas, 1978].

В проблеме взаимоотношений Медеи и Язона центральную роль занимает вопрос «золотого руна». Следовательно, Ф. Хаас начинает с определения значения руна для хеттского государства.

В хеттских религиозных верованиях, в частности в районах Центральной и Северной Анатолии, т. е. в районах где продолжали свое существование хаттские (protoхеттские) традиции, значительную роль играло руно барана, а в некоторых случаях шкура козла.

Руно, как символ королевского благополучия, присутствовало в обходных ритуалах весенних празднеств, во время которого король и королева обезжали определенные города... [V. Haas, 1978]. Здесь же надо отметить, что в лице руна поклонялись разным божествам покровителям // защитникам, среди которых были богиня Инара, божество Цитхария, Хаппанталия, Каппариамус и др. [В. Г. Ардзинба, М., 1982].

Как отмечает Ф. Хаас, важнейший материал о руне даёт миф о Телепинусе, о хаттском вегетативном божестве, от которого зависела плодовитость растений, животных и людей и который в определенный период года исчезал и «большие и малые боги начинали искать Телепинуса и не находили его». В конце концов его находила пчела, посланная богиней Ханаханой. Согласно одной из версий мифа — исчезает не вегетативное божество, а само руно. Следовательно, если в одном случае пчела, посланная богиней Ханаханой, находила Телепинуса, то в другом случае она находила — руно, которое по предположению Ф. Хааса, является эпифанией божества. Исходя из этого, руно (повешенное на дубе), в котором были по-

мешены дарующие благополучие предметы, с одной стороны, с функциональной точки зрения, осмысляется, как вегетативное божество, с другой стороны как разновидность фетиша, дарующего силу, от которого зависело благополучие страны [V. Haas, 1978]. Также небезынтересно отметить факт, что в иероглифическом письме Телепинус обозначается растенисм, которое интерпретируется на фоне указанного мифа [Н. Хазардзе, 1986].

Согласно греческим и этрусским верованиям, продолжает свою мысль Ф. Хаас, выделяющееся определенными качествами руно барана дарует его обладателю благополучие и является гарантом счастья и плодовитости.

Руно, как отмечалось выше, непосредственно связано с богиней Инарай. Инара, с одной стороны является вегетативной богиней и защитницей — покровительницей страны хеттов, с другой стороны — повелительницей воды. Согласно культовой традиции г. Нерика она «передала царю страну» [V. Haas, 1978; см. также, Лунг упавшая с неба, 1977].

С целью полного раскрытия истории Медеи—Язона и дракона стерегущего руно, Ф. Хаас обращается к центрально-анатолийскому мифу — точнее вегетативному мифу об Иллюянке.

Согласно одной версии этого мифа, бог Грозы (бог Погоды), побежденный в поединке со змеем Иллюянкой, обращается за помощью к богам. Ради этого, богиня Инара устраивает пир, во время которого должны перехитрить дракона. В этом деле богиня Инара пользуется помощью некоего смертного по имени Хупасияс. Этот последний соглашается с тем уговором, что станет возлюбленным богини. На пире Инара хмельными напитками опьяняет змея Иллюянку, так, что Хупасиясу удается связать его. После чего Инара берет себе в наложницы смертного по имени Хупасияс. Инара поселяет Хупасияса на скале и запрещает ему выглядывать из дома. Но Хупасияс нарушает запрет из-за чего разгневанная богиня убивает его [V. Haas, 1978].

Согласно второй версии мифа, Иллюянка выдирает у побежденного в поединке бога грозы сердце и глаза; потерянные части тела, т. е. потерянную силу, бог грозы вновь возвращает себе посредством брачного союза с дочерью смертного человека, а точнее посредством порожденного в этом союзе сына, который позднее женится на дочери Иллюянки. В качестве свадебного подарка сын бога Грозы требует утерянные части тела отца, что и получает, и бог Грозы восстанавливает свою былую силу.

По мнению Ф. Хааса миф о Телепинусе и миф об Иллюянке относятся к одному и тому же периоду. С наступлением осени и зимы вегетативный бог остается вне функций. Прекращается рост растений. Все это время Телепинус находится в глубоком сне. Он кажется также парализованным, как и сама природа. Бог Грозы в мифе об Иллюянке — побежденный и истощенный как бы костенеет от мороза. Весной с началом роста растений, вернее с началом посевов, он опять набирает свою силу [V. Haas, 1978].

Как отмечает Ф. Хаас, если перенести характерную для страны хеттов важную роль руна на Айю, станет ясным то сопротивление, которое оказал Айет Язону. Айет отказывает Яzonу в просьбе и старается уничтожить его. Но Медея, дочь Айета, приводит ночью в рощу Ареса Язона и для усыпления дракона, напевая начинает заговаривать, гладит его по голове и глазам свежесрезанной веткой можжевельника, до тех пор пока чудовище не впадет в транс. Язон похищает руно и вместе с Медеей бежит к Арго. Согласно древнейшему варианту сказания, Язон убивает дракона до того, пока Медея усыпит его [V. Haas, 1978].

По другой версии сказания, вытекающей из вазописи (ваза из Цере V в.), дракон проглатывает Язона. Как видно из росписи вазы Язон свешан из пасти дракона в виде бородатого мужчины⁵.

Ф. Хаас выделяет пары с одной стороны Медею и Язона, а с другой — Инару и Хупасияса. Эти пары, по мнению ученого имеют много общего: обе и Медея и Инара усыпляют дракона — Инара — хмельными напитками, Медея — магическими действиями. Обе могут бесстрашно подойти близко к чудовищу. Медея имеет непосредственный доступ к Золотому руну. Согласно одной хеттской версии сама Инара олицетворяет руно. Конечной целью этих пар было осилить и победить дракона. Медея и Инара являются богинями, а Язон и Хупасияс смертными людьми. Иерогамия (божественный брак) этих пар

⁵ Этот эпизод, как отмечает Ф. Хаас, встречается в одном из сказаний о грузинском Промете (Амиране), в котором дракон проглатывает Амирана. Но он разрезает чрево дракона ножом и выходит из тела чудовища нагишом и без волосянного покрова. Надо здесь же отметить, что в этнографии волосы и усы в символическом аспекте тождественны с вегетативным покровом. А выпадение волос, также как и листопад, высыхание травы и под. символически обозначают смерть [И. К. Сургуладзе, 1986].

связана с победой над драконом. Инара, как покровительница страны в ежегодном ритуале передавала царю полномочия над страной.

Сporадические указания хеттского письма дают возможность. Ф. Хаасу допустить, что уже в хаттском периоде царица должна была иметь ведущую роль и являлась царицей-жрицей Великой Матери богов. Ф. Хаас допускает, что память об этом культе всесильной богини могла сыграть определенную роль в повествовании Аполлония Родосского, согласно которому Медея в устье реки Халиса принесла страшную жертву Гекате. Исходя из этого, Ф. Хаас делает, как нам кажется, очень интересный вывод, согласно которому в древнем образе Медеи, которая фактически передает Язону золотое руно и в образе хаттской богини-жрицы, передающей руно — инсигнию царской власти, — царю ежегодно, много общего.

Образы Язона и Хупасияса рассматриваются, как участвующие в вегетативном ритуале лица. Хотя, Ф. Хаас также рассматривает сцену расписной вазы из Цере в свете мифа об Иллюянке, так как только согласно этой росписи Язон является носителем черт малоазиатского исчезающего божества. Это изображение рассматривается Ф. Хаасом, как типичная смерть вегетативного божества в период зимы, которая олицетворяется драконом. По убеждению Ф. Хааса два северо-анатолийских мифа (II тыс. до н. э.) в сказании о Медее и Язоне объединены в один мотив.

В мифе о Телепинусе мотив руна рассматривается как включенная часть ритуала, которая с мифическим сюжетом не так уж и вяжется. Она включена с целью укрепления благополучия страны. По мнению Ф. Хааса эта часть с таким же успехом могла войти в миф об Иллюянке или весенний ритуал. А в сюжете Медеи-Язона тему о стерегущем руно драконе Ф. Хаас считает сказочным мотивом, который дополнительно включен в более поздний период. По его же мнению, Айя и соотнесенный с ней миф о золотом руне греческими колонизаторами был внесен из Милета в Колхиду в 750 году до н. э. и как утверждает Ф. Хаас этот миф не мог возникнуть в Колхиде, о чем свидетельствует и то, что Колхиды расположена в хуррито-урартском регионе и, следовательно, должна была отражать, абсолютно другие мифологические традиции, чем центрально-анатолийский, хаттский (protoхеттский) край. В археологическом аспекте колхидская культура восходящая ко второму и первому тысячелетиям была ассоциирована с Кобанской и Дигорской культурами ([V. Haas, 1978]). Но здесь в этом тезисе,

по замечанию Г. Гиоргадзе, явное недоразумение. Ф. Хаасу, видимо не было известно, что колхи являются одним из картвельских племен и что, следовательно, они не принадлежат хуррито-урартскому населению [Г. Гиоргадзе, 1982].

Идея священного охранителя страны — руна по Ф. Хаасу должна исходить из Анатолии. В середине второго тысячелетия до н. э. в самой Анатолии прослеживаются следы хеттско-микенских связей (здесь, по замечанию Г. Гиоргадзе, Ф. Хаас видимо имеет в виду взаимоотношения хеттов с Ахиявой). Местом происхождения священного руна Ф. Хаас считает центральный и северный районы Анатолии, где до появления индоевропейских племен жилиprotoхетты (хатты). Исходя из этого Ф. Хаас заключает, что идея руна protoхеттского происхождения и из этих районов Анатолии идея о золотом руне должна была проникнуть в микено-греческий мир. Позднее (в VIII веке до н. э.) греческие колонисты должны были перенести сказание о золотом руне в Колхиду только из этого региона. Таким образом, как отмечает Г. Гиоргадзе, Ф. Хаас исключает возможность возникновения интересующего нас мифа на территории Колхиды.

По мнению Г. Гиоргадзе, идею о магической силе руна барана необязательно считать принадлежностью только североанатолийцев, protoхеттов. Его также можно считать общеанатолийского происхождения т. к. в южных районах Анатолии также прослеживается культа барана, о чем свидетельствуют сенсационные раскопки Чатал-Хююка, которые выявили материал времен VII—VI тысячелетия до н. э. Согласно мнению Г. Гиоргадзе позднее этот культа распространился по всей Анатолии, о чем свидетельствуют многочисленные данные, и в особенности списки жертвоприношений божествам, в которых баран или ягненок является одним из объектов священных жертвоприношений. Культ барана, по мнению Г. Гиоргадзе, видимо был распространен в расположенному по соседству районах Южного Закавказья, в том числе и в Колхиде, о чем свидетельствуют археологические и этнографические данные позднего времени [Г. Гиоргадзе, 1982].

В противоположность Ф. Хаасу проф. О. Лордкипанидзе утверждает, что древнейшее ядро сказания об аргонавтах создано в микенскую эпоху. В основе сказания, как полагает учёный, лежит первое путешествие мореплавателей в отдаленных странах, до берегов которых еще ни один корабль до того не достигал. А такое путешествие согласно древнегреческой традиции должно было осуществляться во времена троянской вой-

ны, т. е. в 30—40-е гг. XIII в. до н. э. [О. Д. Лордкипанидзе, 1986; см. по вопросу Г. А. Меликишвили, 1970].

В связи с этим вопросом также надо учесть лингвистические данные, анализ которых дает возможность акад. Т. Гамкрелидзе предположить, что именно в древних пластах мифа об аргонавтах могла быть отображена миграция греческих племен в Малую Азию и в пограничные районы Закавказья, где они соприкасались с картвельскими племенами и общались с ними. Лингвистическим следом такого взаимоотношения Т. Гамкрелидзе считает лексический пласт древнегрузинских заимствований в древнегреческом языке. По замечанию исследователя, несомненно интересно то, что древнейшая форма древнегреческого названия «ков» (греч. κοας) должно быть западногрузинского происхождения (*t̪kov-*, *t̪qov-*) и является родственным словом грузинского слова «ткави» (*t̪qavi*). Исходя из этого, акад. Т. Гамкрелидзе предполагает, что прибывших в Колхиду греков встретило население, говорящее на одном из картвельских (западногрузинском) диалектов. По мнению исследователя, также надо принять во внимание то, что сохраненные в этом древнейшем греческом мифе культовые представления о золотом руне до сих пор бытуют в западногрузинском мире, в частности в сванских празднествах [Т. В. Гамкрелидзе, 1984; см. по вопросу Н. А. Бендукидзе, 1973]. С нашей стороны, мы бы добавили, что вешание на дерево руна или же шкуры других жертвенных животных засвидетельствовано по всей Западной Грузии и является одним из обязательных пожертвований святилищам. Также интересно отметить, что согласно последним исследованиям проф. А. Урушадзе название города Кутаиси (в свете греческих и римских источников) толкуется как место, где хранилось золотое руно [А. В. Урушадзе, 1986]. Но вернемся к вопросу о взаимоотношении богини и смертного.

Исследуя поведение героев на фоне архаического пласта, который указывает на религию ранних земледельцев, становится ясным почему Язон для свершения подвига нуждается в помощи Медеи (богини).

К числу пар, выделенных Ф. Хаасом — Медея /Язон, Инара/Хупасияс — мы добавляем третью пару; хозяйку зверей, лесов, гор, позднее богиню Охоты и смертного (конкретными выявлениями которых являются Дали и Беткил, Ткаши Мапа и смертный охотник и др. Более подробно о них см. гл. 2 § 1).

Если в одной из хеттских версий сама Инара олицетворяет руно, грузинские данные о зооморфности богини Охоты да-

ют возможность нам допустить, что ягненок является одним из ее многочисленных проявлений.

Если Инара, как покровительница страны в ежегодно-повторяющемся ритуале передавала царю царство (царскую власть), Медея передавала Язону руно, символ благополучия, то хозяйка зверей (позднее, богиня Охоты одно из проявлений Великой Матери) передает охотнику чудесный подарок, который делает его удачливым (таким подарком может быть кольцо, стрела, ножницы, в мегрельском варианте сказания — золотой атнец).

Вышеприведенный материал еще раз ставит вопрос о миграционной волне, которая принесла культ Медеи в Коринф и утвердила его там со своими экзотическими ритуалами. Эти данные, как нам кажется, способствуют допущению еще одной возможности искать корни данного мифа на Кавказе, в широкораспространенном древнем сюжете о любви хозяйки зверей, позднее богини Охоты к смертному (чаще всего к охотнику).

§ 3. ВЕГЕТАТИВНЫЕ КУЛЬТЫ, РИТУАЛЫ И МИФЫ (божество Тар-Чабукви)

В Западной Грузии, среди сохранных по сей день семейных празднеств, выделяется молебственный обряд под названием Чабукоба. Сравнительно лучше этот обряд сохранился в быту Сванети.

По широко распространенным в Сванети верованиям, следующая за Пасхой среда была большим праздником, который называли Чабгоб // Чабукоба (слово Чабуки дословно означает юношу, а Чабукоба — день, посвященный чабуки, т. е. юноше). В этот день исполнялись специальные ритуалы. Рано утром, до рассвета, закрывали ворота двора так, чтобы посторонний не смог войти. А в некоторых деревнях Нижней Сванети в этот день даже у входа в деревню ставили сторожа, чтобы ни одна чужая нога не ступила на территорию деревни. По местным верованиям, в этот праздник в каждой семье гостил бог «Чабуки» и от него зависело благополучие семьи, размножение, людей и скота, урожайность года и т. д.

«Приход» Чабуки встречали особо тщательно. Ритуально не чистые женщины за день до его «прихода» должны были покинуть дом и ночевать на мельнице. С целью умилостивления Чабуки готовили особые кушанья. Пекли один большой ритуальный хлеб (Лескери // Лемзири // Табули, т. е. молитвенный хлеб), который начиняли бобами и поэтому называли

«Церцвиани» (т. е. с бобовой начинкой) [Н. Абакелия, 1985]. За неимением бобов, хлеба начиняли фасолью [Дж. Ониани, 1969], в ряде случаев употребляли и сыр. Обязательным элементом трапезного стола Чабуки была вареная свинина. Кроме того, стол заполнялся сыром, фруктами и овощами. Для эффективного проведения обряда неукоснительным условием было приготовление пищи так, чтобы ее не видел посторонний, чужой глаз. Если кто-нибудь из посторонних хотя бы случайно увидел священный Лемзири, то это было плохим предзнаменованием и грозило семье всячими невзгодами. Также неблагоприятным считалось, когда кто-нибудь звал снаружи. К «приходу» Чабуки имели привычку прятаться.

В Нижней Сванети для Чабуки накрывали стол около огня, отдельно для женщин и отдельно для мужчин. В Верхней Сванети накрывали два стола: один непосредственно для Чабуки, в так называемый Мажиби, т. е. на втором этаже сванского жилища, а второй стол, для поминания душ умерших, в Мачвиби, т. е. на первом этаже сванского жилища. По местному определению, в этот день поминали и бога и души умерших, а стол был настолько священным, что даже кошка не смела подойти близко к нему [Н. Абакелия, 1985].

По материалам Бавари (Нижняя Сванети, община Лентехи), во время «пребывания в гостях» Чабуки для него стелили новую, чистую постель [Н. Абакелия, 1985]. В этой связи нам кажется интересным материал, зафиксированный А. Хаханашвили в южных частях Грузии, согласно которому в Месхети бытовали верования, сказания о некоем таинственном, молодом, красивом патроне семьи, с которым по местному обычаю, новобрачная должна была провести первую ночь. Нарушение установленного порядка влекло за собой кару, о чем мы узнаем из того же сказания: новобрачная, не исполнившая этот обычай, была наказана богом Чабуки, который сперва умертивил ее сына, а потом наслал на нее порчу [А. Хаханашвили, 1891, с. 8]. Но вернемся опять к сванскому материалу. По приходе Чабуки в дом, его на определенное время оставляли одного у накрытого стола (по другой версии — вместе с исполнителем ритуала, которого представлял старший в семье мужчина, т. е. хозяин дома) [Дж. Ониани, 1959]. Во время его пребывания в доме старались говорить шепотом, чтобы не беспокоить Чабуки. Молельщик, старший мужчина в доме (Кора Махуши), взяв ритуальный хлеб в руки, произносил на дворе молитву:

Юноша, счастливый! (Чабукв Бедниеро!)

Помоги ты нам,

пусть след твоей

ноги будет счастливым!».

«Пусть Чабуки прославленный (Чабуки дидебули)

даст нам изобилие земных благ,

обилие в винном погребе,

обилие в хлебном амбаре!».

«Слава тебе, Тар-Чабукв!

О чём мы молим тебя, пусть

то не пропадем даром.

Помоги нам, нашему дому и скотине,

До тех пор, пока мы будем поминать и молиться тебе,

и ты не забудь нас!».

После произнесения молитвы стучали в дверь, чтобы предупредить Чабуки о том, что входят в дом и не застать его врасплох. Вступали в дом с правой ноги и при входе трижды громко произносили: «Да будет в здравии Чабуки счастливый». С открытой головой и на коленях молились ему. Затем рассаживались, обойдя стол с правой стороны. Во избежание гнева Чабуки, в этот день запрещалось ходить в гости и, следовательно, принимать гостей. Этой предосторожности строго придерживались и соблюдали. В случае нарушения запрета, семье грозили всякие опасности и беды. Сказители рассказывают интересные факты, которые они сами непосредственно пережили: «якобы однажды, на праздник Чабукоба, в семью в гости пришел близкий родственник (муж сестры свекрови сказительницы), которого по дороге домой застигла ночь. Увидев нежданного гостя в этот священный день, хозяйка дома (свекровь сказительницы) не велела открывать ему двери, а гость не только не обиделся, а наоборот, страшно смущился, что по забывчивости своей зашел к ним в такой день. Он снял шапку с головы и произнес молитвенные слова: «О, Боже, не дай им горя, вместо них накажи меня!» и так с открытой головой пошел в полном смирении домой. Как только он вошел в свой дом, узнал, что у двоих его лучших быков вздулись животы и они погибли. Хозяин не только не обиделся, а начал благодарить бога за то, что вместо него Чабуки взял его скотину. В других случаях, если кто-нибудь тайком перелезал через забор и заходил в закрытый двор (или даже случайно нарушил этот запрет), наказывался и тот, кто нарушил запрет и тот, к кому заходили [Н. Абакелия, 1985].

Несмотря на то, что никто никогда не видел Чабуки, о нем существует определенное представление среди местного населения.

Чабукаба — это день поминания Чабуки, т. е. Бога-юноши. В Текали (Нижняя Сванети, община Чолури), согласно зафиксированному материалу, земля имеет своего Чабуки (юношу) и ему молятся мужчины по ночам. Присутствие женщин на этом молебне воспрещается; в этот день призывали «Чабуки счастливого». В комнате, в которой обыкновенно оставляли одного Чабуки, часто различали какой-то шум, уподобляемый топоту копыт овцы и, несмотря на страшный запрет, некоторые смельчаки все-таки подглядывали вовнутрь комнаты, вследствие чего среди населения распространены слухи о том, что якобы в этот день вокруг стола скачет белый агнec, в других случаях утверждают, что видели белого бычка, который сразу же исчезает как только кто-нибудь узреет его [Н. Абакелия, 1985; К. Алавердашвили, 1985].

По местным верованиям, Чабуки, как и св. Георгий, имеет своих волков, медведей, диких кабанов, которых он в гневе насыляет на стада «виновника», [Дж. Ониачи, 1969]. Поэтому одной (но не единственной) просьбой молитве к нему было размножение и сохранение скота.

В связи с явлением Чабуки в одном случае в облике белого агнца, в другом случае в облике белого бычка интересно отметить, что по верованиям сванов (но не только сванов, как это было показано выше, сходные верования о богоявлении за-свидетельствованы и в других частях Грузии) каждый дом имел своего хранителя и его представляли в облике бычка, мышки, курицы, лягушки и т. д. Хранитель благополучия дома в Сванети, так же как и в других местностях Грузии, имел свой собственный закуток. Этими местами, го сванским материалам, могли быть любой угол дома, очаг, место в винном погребе и т. д. [М. Чартолани, 1961]. Этих хранителей благополучия дома в Сванети называли разными именами: Кора Музеб (едок дома). Кора Мерде (живущий в доме), Меметкв (прирученный), Твал (глаз, глазок желания), Гими Твал (глаз земли) [М. Чартолани, 1961]. Все эти имена, как нам кажется, можно объединить в одно общее наименование «Мезири». Несколько слов посвятим значению слова «Мезири» (который в специальной литературе ассоциируется, в основном с культом Змеи).

Побывавшие в Сванети легко заметили бы, что частича «мезир» входит в разные словообразования. По А. Давитиани, «Мезир» — это слово-корень, ассоциируемый с молебенным об-

рядом и святилищем [А. Давитиани, 1937]. Эту же мысль, независимо от А. Давитиани, развивает и М. Чартолани [М. Чартолани, 1961]. Это положение, по А. Давитиани, утверждается словообразованиями, в которые входит «Мезир», например, Лимзир // Лимзир — означало исполнение молебельного ритуала; Ла-мезир // Ламзир // Ламзур — место, где совершается молитва; Ле-мезир // Лемзир — ритуальный объект, использовавшийся во время обряда, а также сам объект моления. Лемзир среди местного населения ассоциируется с пшеничным хлебцем, который по традиции имеет форму треугольника и изображает сванский крест, что имплицирует эмблему быка [В. Бардавелидзе, 1939; А. Давитиани, 1937]. Головы рогатых животных (тура и серны), приносимые в жертву на месте убийства животных, также называются Лемзир [А. Давитиани, 1937]. Таким образом, согласно А. Давитиани, «Мезир» является культовым наименованием, который обозначает место проведения молебна, жертвоприношения, сам обряд и молитву (который в сванском диалекте другого детерминатива не имеет). Как отмечает М. Чартолани, верования о «мезири» и обряды, связанные с ним (Кора Лимзир или Кора Сах // Кора Гваквир) тесно связаны с семейными обрядами и имели целью сохранить семейное благополучие.

В Ленджери вместо наименования Мезир употребляли Кора Тарбез и ему в жертву приносились Лемзири (ритуальные хлебцы) у очага. В Цхумари Богом-хранителем дома считается Тэрбэз. Он, по местным верованиям, обитает на чердаке и оттуда наблюдает за всеми [М. Чартолани, 1961]. Согласно материалам М. Чартолани, в Верхнебальской Сванети именем хранителя дома является Кора Мезир или Тар, а в Нижнебальской Сванети в основном встречается в форме Кора Тарбэз // Кора Тэрбэз [М. Чартолани, 1961].

В имени Кора Тарбез // Кора Тарбед легко вычитывается Тар-Бедниери или тот же Чабукв-Бедниери (Юноша счастливый). Для полного раскрытия природы Тар-Чабукви приведем в качестве дополнительного материала факты, зафиксированные М. Чартолани в Верхней Сванети, согласно которым в Ленджери, ночью, во время исполнения молебельного обряда в честь Тар-Беда, женщины выпровожают мужчин из дома, а для себя пекут т. н. Кихви (ритуальный хлебец, приносимый в жертву около очага). Женщина, которая выпекала хлеб, вставала на колени иправляла молитву «Низу» (Земле) (Чубав-Лимзир). Ритуальный хлебец она трижды обводила над очагом с правой стороны, потом клала его в правом углу плитняка и

там тоже трижды поворачивала с правой стороны хлебец, моля хранителя дома:

Бог дома, Тар-Бед!
Помоги нам! Даруй скотине
и людям счастливую судьбу и
свою благодать!
Даруй нам милость свою,
во славославие твое и
наше пирование!

В ту ночь ритуальный хлебец Кихви прятали в амбаре в хлебном сундуке, а мужчин звали в дом. Заново разжигали огонь в очаге и для всех пекли хачапури и лемзири, над которыми мужчинаправлял молитву «Верху». Потом эти изделия поедались. На второй день старшие в доме женщины входили в амбар так, чтобы их не видели мужчины и дети, садились на землю и поедали Кихви (ритуальный хлебец).

В этом семейном обряде наше внимание привлек вложенный в него символизм: то, что женщины тайно от мужчин исполняли молитвенный обряд у очага, называемый молением Низу, который проводился с целью увеличения надоя молока и семейной благодати, и то, что в тот же день мужчины отдельно от женщинправляли обряд «моление Верху».

Связанный с плодородием и благополучием семьи образ Чабуки, как установила М. Макалатия, также ассоциируется с культом воды, точнее, с оплодотворяющей силой озера. По ее мнению, озеро, в основном воплощающее силу мужского начала, вместе с зооморфным (имеется в виду водный бык, водный баран, водный жеребенок) должно было иметь и антропоморфную природу. Это предположение, как отмечает сама М. Макалатия, основывается на тех древнейших верованиях грузин, по которым оплодотворяющая сила представлялась в образе быка и мужчины. Исходя из этого положения, М. Макалатия допускает, что это зоо-антропоморфное божество в свое время должно было иметь атрибуты мужчины и быка. А олицетворением такого божества, по мнению М. Макалатия, должно быть божество Чабуки [М. Макалатия, 1972]. В связи с зооморфными атрибутами Чабуки, М. Макалатия особое внимание уделяет глиняным надочажным подставкам подковообразной формы (Амиранис-гора, III тысячелетие, раннебронзовый век), которые нередко изображают сидящего над очагом мужчину с короткими бычьими рогами или с углублением в виде чаши на голове [М. Макалатия, 1972; см. по вопросу: К. Х. Кушнарева, Т. Н. Чубинашвили, 1970].

Как отмечают К. Х. Кушнарева и Т. Н. Чубинашвили, подставки, несмотря на сильную их схематичность, отображают акт оплодотворения мужчиной домашнего очага [К. Кушнарева, Т. Чубинашвили, 1970, с. 164—165]. Глиняные фигуры этого же периода (III тысячелетие) поселений Урбниси, Квацхелеби, найденные около очага или опорного столба Деда-бодзи, М. Макалатиа увязывает с этнографическим материалом, в частности с обрядом плодородия «Бослоба», который исполнялся около очага [М. Макалатиа, 1972].

По мнению М. Макалатиа, куль Чабуки непосредственно связан как с земным, очажным огнем, так и с небесным огнем, солнцем, на что, по ее мнению, указывает имя широкораспространенного сказочного персонажа Мзе-Чабуки (букв.: солнце-юноша) [М. Макалатиа, 1972].

С целью выявления других аспектов Чабуки приведем верования, распространенные в Рача и Лечхуми.

По сохранившимся в Лечхуми верованиям, молебенный обряд в честь Чабуки непосредственно связан с прополкой посевов и уборкой урожая [Н. Брегадзе, 1964].

Праздник Чабукоба в Лечхуми приходит на второй день (по другим версиям — на четвертый день) Пасхи и посвящается прополке посевов зерновых. В этот день, рано утром, старшая в семье женщина пекла ритуальный хлеб Табла с начинкой сыра или фасоли, после чего уносила его в поле, где трижды крутила с правой стороны и произносила молитву: «Боже! Дай нам хороший урожай». После произнесения молитвы начинала прополку хлеба. Таблу (ритуальный хлеб) поедала сама. Первая расчистка зерновых посевов от сорных трав начиналась в праздник Чабукоба [П. Гардапхадзе, 1937].

Кроме этой даты молитвы в честь Чабуки, в Лечхуми зафиксирована и другая дата ее исполнения, которая приурочивалась к сбору урожая зернового злака Маха. Совершали эту молитву по прошествии праздника Петра и Павла в следующий понедельник. Этот день не был праздником, он был днем начала сбора урожая пшеницы Маха и назывался Махискрепис Чабукоба (т. е. день, посвященный началу сбора пшеницы Маха) [Н. Брегадзе, 1964, с. 153]. Женщины утром ходили на уборку урожая. К вечеру, сравнительно раньше обычного, возвращались домой и хозяйка дома пекла ритуальный хлеб Табла с начинкой грецкого ореха или соленый хлеб. В этот день обязательно резали петушка и варили его. Когда наконец все было готово, женщина брала ритуальный хлеб Табла и мясо жертвенного петушка в руки, крутила три раза с правой стороны и произносила молитвенные слова: «Боже! Дай нам хоро-

шего и обильного урожая (пшеницы) Маха, не рассыпай и не растеряй его, а дай нам употребить его в счастье». Хлеб и мясо поедались всеми членами семьи [П. Гардапхадзе, 1938].

Согласно распространенным верованиям, в Раче Чабукоба также считается семейным праздником. Приходит в первый, второй и третий понедельник июля. Эти дни не считались праздниками, только по традиции в этот день резали петушка и пекли хлеба с разными начинками, а один хлеб, называемый «Ганатехи», жертвовали Чабуки. Старший в семье мужчина выходил во двор и зажигал свечи. Он брал с собой внутренности, голову петушка и совершал молитвенный обряд. Этот день считался днем хлеба и обилия [П. Гардапхадзе, 1938]. Три понедельника (по другим версиям — три четверга) являются установленным сроком справления этой молитвы. По истечении этого срока моление считалось бесполезным [Н. Абакелия, 1984].

Согласно рукописям 1885 года (эти сведения нам дал историк Кв. Чхатарайшвили), в Гурии, в частности, в селе Бохваури, засвидетельствовано существование композита «Чабукджврис Цминда Гиоргис Эклесиа» (Церковь св. Георгия Чабукджвари). Термин Чабукджвари (букв. святилище Чабуки), выступающий в данном случае как топоним, имплицирует и указывает на существование в прошлом культа Чабуки в данном регионе. А соотнесение культа св. Георгия с культом Чабуки в вышеназванном композите вполне возможно, что указывает на контаминацию христианских и языческих верований.

Вышеприведенный материал суммируется следующим образом:

Чабукоба // Чабгоб — семейный праздник, на котором чествовали божество Чабуки (божество юношу), имя которого также встречается в формах Тар-Бедниери (Тар счастливый), Тар-Чабукви (Тар-Юноша), Чабукв-Бедниери (Юноша-счастливый).

Надо отметить, что слово Чабуки в сванском диалекте употребляется в значении и юноши и героя (вспомним песню о Ростом-Чабукви, т. е. о Ростом-герое). В отличие от последнего, слово Чабукви/Чабуки в вышеприведенном обряде употребляется подчеркнуто со значением юноши (о чем, кроме прочего, также свидетельствует жертвенный петушок).

Общеизвестно, что время года, на которое приходится праздник того или иного божества, служит ключом к пониманию его изначальной природы.

Праздник Чабукоба, как вытекает из вышесказанного, справляли несколько раз в году. Один из таких празднеств, т. е. праздник, посвященный молодому, прекрасноликому богу Юноше «Тар-Чабукви», которого просили о размножении и здравии людей и скота, вообще о благополучии семьи и умножении ее богатств, обычно наступал в начале весны (первый понедельник или первая среда после Пасхи), что совпадало с началом весенних полевых работ и отгоном скота на пастбища. А другой праздник, посвященный Чабуки, совпадал по времени с уборкой урожая зерновых культур (примерно середина июля).

На весеннем празднике, по местным верованиям, Чабуки являлся людям то в облике белого агнца, то в облике белого бычка. По природе своей Чабуки легкораздражаемое божество. Поводом для его гнева могли стать: приход нежданных гостей, несоблюдение чистоты, громкий разговор, попытка увидеть его и т. д. Гневу божества сопутствовали смерть, высыхание молока у коров, порча посевов, полный развал семьи. В наказание он посыпал на виновного находившихся в его подчинении и услужении медведя, волка, кабана.

Важнейшим моментом в его обряде, обязательно исполняемом ночью, является тризна по усопшим, заупокойный стол, для которых накрывается в Мачвиби (на первом этаже жилища), ближе к земле. В то же самое время непосредственно для Чабуки накрывается стол на втором этаже жилища, ближе к небу (ср. с космологической символикой дома).

Соотнесение Чабуки с душами усопших не является случайным, что видно и из ритуальных подношений. В частности, имеются в виду хлеба, начиненные бобами и фасолью (в ряде случаев, сыром). Как известно, зерновые культуры, как ритуальные символы, непосредственно связаны с миром усопших, а эти последние, со своей стороны, непосредственно влияют на рост и плодородие растений. В определенные дни мертвым приподносилось жертвоприношение в виде пищи, которая готовилась из зерновых. В Восточной Грузии такими жертвенными подношениями были Цандили (кутья) плов... [Д. Гиоргадзе, 1978], в Западной Грузии — Церцвиани (т. е. хлеб, начиненный бобами), Лобиани (хлеб, начиненный фасолью) и т. д. [Н. Абакелия, 1985]. Кроме того, период пребывания в гостях бога Чабуки совпадает с периодом весенних празднеств, когда, как отмечает Д. Гиоргадзе, души умерших приходят гостить на некоторое время в мир людской. Примечательно также, что в Раче и Лечхуми без исполнения обряда «Махис крепис Чабукоба» (Чабукоба уборки пшеницы Маха) нельзя бы-

ло начать уборку урожая. В этом запрете подразумевалось, что нарушивший этот обычай карался. Нельзя здесь же не вспомнить хорошо известный факт в этнографии, согласно которому умерший уподоблялся скошенному злаку, увядющей природе и вообще жатве урожая. Следовательно уборка урожая сопровождается «плачом» (вспомним, например, плач по Адонису, который, как отмечал Дж. Фрейзер, был, по существу, жатвенным обрядом, имеющим своей целью умилостивить Бога хлеба, который в это время года находил смерть под ударами серпов в поле или под копытами волов на току [Дж. Фрейзер, 1980, с. 377]. Такого рода указателями соотношения вегетативного мира с душами умерших являются траурные песни-плачи (Гврини, Зруни, Коркали), распространенные в горных частях Грузии, которые также исполняются во время уборки урожая [Т. Очиаури, 1951, 1960; К. Накашидзе, 1985], что, со своей стороны, связано с идеей периодичности смерти и возрождения.

По определению местных сказителей, Тар-Бедниери является сыном, юношей земли.

С другой точки зрения, божество плодородия и хранитель благополучия семьи Чабуки непосредственно связан с культом воды, с оплодотворяющей силой озера и представляется зооантропоморфным, имеющим мужскую природу божеством. С ним ассоциируются атрибуты Быка (М. Макалатиа).

О тауromорфности божества, по нашему мнению, также свидетельствует входящая в его имя частица Тар, как и его явление на праздник в облике белого бычка.

Существует голословное утверждение, что божество Тар-Чабуки должен входить в круг божеств погоды и что Тар увязывается с Тароси (Тароси букв. означает погоду) [В. Бардаделидзе, 1931—45].

Учитывая возможность древнейших контактов между Малой Азией и Кавказом, интересным кажется факт существования такого корня в имени анатолийского, в частности хаттского бога Погоды Таги, который, согласно предположениям Ф. Хааса, увязывается с латинским Taurus и греческим Tauros. То, что это слово является идентичным с греческим Tauros или быком, на то, по мнению Ф. Хааса, указывает и тот факт, что одним из его значений в хаттском языке является бык [V. Nasas, 1978].

Таким образом, в образе Тар-Бедниери // Чабукв Бедниери прослеживается культ божества, с одной стороны, с ярко выраженными вегетативными функциями и, с другой стороны, с определенными признаками управителя погоды (вспомним

широкораспространенный во многих традициях образ бога Погоды в облике быка). Отпрыск Матери-Земли и бога Неба, управителя погоды Тар (Тароси), он является белым бычком бога Неба (ср. с Telepi, имя которого, также как и композит Тар Чабукви, распадается на Tele — или Tali (хатт.) и r-i-pi, что означает сына Tali [В. В. Иванов, 1977, 1982; Н. А. Бендукидзе, 1973].

С другой стороны, Чабуки, по нашему мнению, ассоциируется с луной; имеется в виду исполнение обряда ночью и его эпитет «счастливый», который в Западной Грузии употребляется по отношению к луне (Туташха бедниери) (Луна счастливая), чтобы отличить счастливую, благоприятную луну от неблагоприятной, несчастливой луны (В. Бардавелидзе). А луна, периодически исчезающая и появляющаяся в истории религий, ассоциируется с идеей смерти и возрождения.

Как нам кажется, обителю Чабуки, с одной стороны, является гора, о чем свидетельствует топоним Чабукмта⁶ (букв. гора Чабуки) в Имерети [Ц. Лашхи, Г. Беридзе, 1968], а гора, как известно из специальной литературы, является одним из излюбленных мест управителя погоды (вспомним малоазиатские многочисленные изображения богов Погоды на горах или классический пример Зевса Олимпийского). С другой стороны, его обителю также является земля, вернее место под очагом или под опорным столбом Деда-Бодзи. Возникает естественный вопрос: не указывают ли эти места его обитания — гора и подземелье — о его пребывании периодически под землей и периодически над землей (на горе)? Божество, непосредственно связанное со злаками, с ростом вегетативного покрова, с миром умерших, не подразумевает ли в себе, что определенное время года он должен провести в подземелье?

Исходя из вышесказанного вытекает, что бог Чабуки связан как с идеей смерти, так и с идеей плодородия, роста, размножения, а следовательно и жизни.

Таким образом, вечно юный образ прекрасноликого, могучего, грозного бога юноши (ипостасями которого являются злак, агнец, бычок, луна) связанный, с одной стороны, с потусторонним миром, а с другой стороны, с жизнью, в известном

⁶ Археологические находки (бронзовые пояса, колхский топор, мотыга) дают ученым предположить, что поселение в районах Чабукмта начинает функционировать, начиная с периода Бронзы. В средних веках Чабукмта мощное поселение, о чем свидетельствуют, по мнению Ц. Лашхи и Г. Беридзе, три базилики (св. Георгий, Сагвмто Сакдари и Берэклесиа), которые сохранились до наших дней [Ц. Лашхи, Г. Беридзе, 1968].

смысле можно ввести в круг времённо исчезающих и возвращающихся юношей богов, которых разные древние традиции представляли разными именами. Ассирийцы называли такого бога трижды возлюбленным Аттисом, египтяне — Осирисом, греческие мудрецы — рогатым месяцем на небе, а древние грузинские племена — Тар-Счастливым.

ГЛАВА III

КОСМОЛОГИЧЕСКИЕ СИМВОЛЫ В ЗАПАДНОЙ ГРУЗИИ

Дерево, один из самых распространенных мифологических символов во всем мире, разносторонне и в многообразии проявляет себя в разных, а также в одной и той же культуре. Известны примеры, согласно которым космическое дерево (*arbor mundi*) проявляет себя как «образ мира» (*imago mundi*), как «ось мира» (*axis mundi*), на которую опирается небосвод и которая объединяет три космические зоны — небо, землю и подземелье; в то же время, оно является средством сообщения между землей, подземельем и небосводом. Другие варианты подчеркивают функцию периодической регенерации мира, роль «космического центра» или его творческую потенцию [M. Eliad, 1974; R. Cook, 1974; L. Yordan, 1972; В. Н. Топоров, 1974, 1980; В. В. Иванов, 1974].

Идея космической оси в центре мира очень древна [IV или III тысячелетие до нашей эры См.: R. Cook, 1974], широко распространена и специалистами сводится к трем основным разновидностям — к дереву, к столпу (в грузинской традиции Дедабодзи, т. е. Матерь-столб), [см.: И. Сургуладзе, 1986] и к горе [R. Cook, 1974; З. Кикнадзе, 1979].

В Западной Грузии засвидетельствовано множество вариантов сакрального Дерева¹. Каждый тип или разновидность данного символа демонстрирует с определенной интенсивностью и проявляет разные аспекты космического дерева. Мы коснемся лишь некоторых его форм и типов, значительных для нашего исследования. Исходной точкой для нас будет экспозиция символа в описаном выше (см. гл. I) ритуале, исполняемом в честь божества Неба «Жиниши Орта» [см. Н. Абакелия, 1983]. Как было указано, ритуал проводился летом. Молитву тайно

¹ О разновидностях космического дерева и его функции см. Бардаделидзе, 1957, 1968; Кикнадзе З., 1985; Сургуладзе И., 1986.

исполнял старший в семье мужчина в лесу, под деревом. Он приносил из дома нож, дрова, воду, два хлебца, одного петуха, с которого снимал кожу с перьями и крыльями и все это вешал на дерево, как можно повыше, затем совершал тайную молитву [И. Кобалия, 1903].

В ритуале вырисовываются космологические символы — образ конsekрированного дерева с жертвенной птицей (в данном случае петух).

Космологическое значение птицы (петуха) видно и из других ритуалов, распространенных в Западной Грузии. В качестве примера можно привести рождественский обряд в Лечуми. В день Рождества Христова вставали очень рано, пекли три ритуальных хлеба, именуемых в этом регионе Табла. До рассвета старшие в семье мужчина и женщина ловили двух петушков, одного из которых называли «Саангелозо» (букв. предназначенный ангелу)².

Петушка Саангелозо (т. е. предназначенного для «Господ Ангелов») обносили над головой ребенка, с целью защиты от всяких болезней и бед; второго петуха обносили над головами быков, чтобы они были защищены от диких зверей в горах. Петуха Саангелозо резали обязательно у ворот двора (с наружной стороны), а петуха, предназначенного для сохранения благополучия быков, резали во дворе. Ритуал с петухом Саангелозо исполняла женщина. Ноги, желудок и легкие поедала молельщица и произносила магические слова: «Боже, как мы устранили эти потроха, так устрани от наших детей простуду, кашель и т. д.». Кости петуха Саангелозо не выбрасывались, их скигали, чтоб ничто нечистое не могло осквернить их [Н. Абакелия, 1984]. Аналогичный ритуал мы засвидетельствовали и в Рача [Н. Абакелия, 1983].

Наше внимание привлек обычай резания петуха Саангелозо у ворот, который местное население строго соблюдает и по-своему осмысляет. По местному толкованию, петуха резали для того, чтобы гость всегда переступал порог этого дома; к тому времени, когда Ангел будет проходить мимо, петух должен быть уже зарезан; Ангел должен видеть кровь жертвенной птицы, чтобы болезни не могли переступить порог этого дома.

Странный обычай резания петуха у ворот двора объясняется другим ритуалом, который связан с культом мертвых и преследовал цель установить нужные контакты с умершими предками. Имеется в виду ритуал «проводов усопших душ» в

² Ангел в данном случае обозначает дух болезни.

Лечхуми, исполняемый в первый четверг после праздника Крещения. Устраивался специальный ужин, вернее, правили тризну по усопшим, после исполнения которого души умерших проводились до ворот двора. По местным поверьям, в этот день живые и мертвые вместе должны были ужинать. Для умерших специально ставились стулья (см. об этом ниже). После ужина брали один хлебец, стакан вина, кусок мяса и направлялись к воротам. По дороге землю окропляли вином и сопровождали словами, обращенными к душам умерших: «Пойдемте, пойдемте!». Опустевший стакан вина ставили около ворот, гам же оставляли хлебец и мясо и не оглядываясь поспешно возвращались в дом с примесью боязни, чтобы дух умершего не догнал исполнявшего обряд [Н. Абакелия, 1984].

Этот обычай аналогичен сванскому поминальному обряду, исполняемому в период праздника Крещения (который начинался 5 января по ст. стилю и продолжался до первого понедельника следующей недели) и в специальной литературе известен под названием праздника Липанал [см. по вопросу: В. В. Бардавелидзе, 1957; Н. Каджая, 1985].

По поверьям сванов (и вообще грузин в целом), души умерших раз в году приходили из загробного мира в мир живых погостить у своих сородичей. Сваны считали себя обязанными встретить, угостить и проводить души умерших предков подобающим образом. Поэтому, пятого января по старому стилю, они все чистили, убирали и около очага накрывали стол для душ усопших [Г. С. Читая, 1925]. На стол клали разные постные блюда. Как отмечает Г. С. Читая, около очага стоял круглый маленький стол на трех ножках, а за столом стоял почетный стул, называемый Сакурцхил. Этот стол и стул Сакурцхил предназначались главному предку рода. С заходом солнца зажигали свечи; в это время, по поверьям сванов, души умерших приходили, усаживались за стол и ужинали. Во всем доме царила тишина. Члены семьи прятались в разных углах комнаты. Старший в доме мужчина с обнаженной головой осторожно подходил к почетному столу и стулу Сакурцхил, поднимал рюмку водки и в лице главного предка прославлял души, «присутствовавшие» на трапезе. Во время этого обряда звучали печальные мелодии, исполняемые на смычковом инструменте Чунири для ублажения душ [Г. С. Читая, 1925]. Как отмечает В. Бардавелидзе, согласно древним верованиям сванов, в дни поминок и в праздник Липанал покойник находился в семье, устраивавшей поминки, незримо для живых или же воплощенным в его чучеле. Сидя за поминальным столом, он ел часть предназначенных ему посвящений [В. В. Бар-

давелидзе, 1957]. Такое угощение, но уже с мясными блюдами, продолжалось несколько дней. В день возвращения усопших душ в Загробный мир специально для них пекли хлебцы. В этот день в последний раз благословляли умерших и провожали за пределы двора. Старший в доме мужчина выносил стол во двор, на котором лежали остатки от всякой еды. Это действие, по замечанию Г. Читая, обозначало, что гости во главе со старшим предком покинули дом [Г. Читая, 1925]. Возвращаясь в Загробный мир, души забирали с собой душевойники тех, кто посвящался им в этот день. Эти поверья, как установила В. Бардавелидзе, также засвидетельствованы в обрядовых рисунках (исполняемых к этому празднику), где нередко был изображен всадник, угоняющий посвященных мертвым животных в потусторонний мир. Последние на том свете составляли его собственность [В. В. Бардавелидзе, 1957, с. 168].

В Самегрело разновидностью данного обряда, как нам кажется, должен быть обряд, посвященный божеству Галениши Орта, который, как установила М. Макалатия, непосредственно связан с культом мертвых [М. Макалатия, 1979].

По сведениям И. Кобалия, Галениши Орта является божеством — повелителем зверей. Обряд исполнялся старшим в семье, обязательно на скотном дворе, называемом «Агвара» или «Карта», перед накрытым столом (Табаки). На столе лежали жареный козленок, молочный кисель (Чемхва), мамалыга с сыром (Эларджи), кукурузный хлеб с сыром (Чвиштари), свежий, сыр, вино и т. д.

При совершении обряда соблюдалась чрезмерная чистота и опрятность. Место на скотном дворе, где стоял накрытый стол, должно было быть чисто выметено. Обряд этот, по определению И. Кобалия, очень тайный и при его совершении присутствовать никому не разрешалось, кроме самого молящегося. Хозяин дома, тот же молельщик, при исполнении указанного обряда стоял перед накрытым столом с обнаженной головой и шептал молитву. Через определенное время молельщик придвигал к столу длинную скамейку, как бы для гостей; потом для этих невидимых гостейставил таз, поливал им будто бы воду на руки и давал полотенце для вытирания. После чего, по местным верованиям, гости-невидимки «принимались» за еду, а хозяин дома, стоя на коленях, прислуживал им, наливая вино. По окончании ритуала молельщик обыкновенно звал всех к себе в дом. Время для совершения обряда избиралось любое, с весны до осени; молитвенная формула была следующей:

Галениши Орта! (Зверей повелитель)
великий, прославленный!
Над моим скотом ты умилостивься, умножь!
Нежарено-вареного евшим (зверям) зубы
сведи и сокни [И. Кобалия, 1903, с. 114].

В этой связи интересно отметить, что в Самегрело существовал и другой обычай, связанный с божеством Галениши Орта, зафиксированный С. Макалатиа, согласно которому хозяин скота, с целью защиты животных от болезней и разных напастей, божеству Галениши Орта посвящал жертвеннного животного, так называемого «Курати» (т. е. холощенного бычка) или же козленка, которых предварительно метили (т. е. делали надрез над ухом). По истечении одного или двух лет жертвеннего животного закалывали, пекли ритуальные хлеба и готовили мамалыгу с сыром (Эларджи). Хлеба, сыр, серебряные монеты, вино, сердце и печень жертвеннного животного клади на деревянную миску, приглашали человека со «счастливой ногой» и проводили молитву, прося Галениши Орта защитить скот от несчастного случая и зла, просили размножение скота. По окончании молитвы выплескивали вино вверх [С. Макалатиа, 1941].

По мнению М. Макалатиа, термин «Галениши» обозначает души умерших, которых местное население просит защитить находящийся в лесу скот от нападения диких зверей [М. Макалатиа, 1979, 1985]. Но молитва в честь Галениши Орта исполнялась и в других случаях: в случае отела коровы или если внезапно заболевал ребенок. Исходя из вышесказанного, М. Макалатиа заключает, что Галениши Орта является некоей силой умерших душ, которые постоянно находятся около своего дома, сородичей и скота, размножая и охраняя их от всяких бед [М. Макалатиа, 1985]. Подтверждением этого положения исследовательница считает другой пример, засвидетельствованный в свое время С. Макалатиа, согласно которому коня усопшего до истечения года не выводили работать и не продавали. За этим конем особо ухаживали, через каждый 25-й деньправляли ему молебен «Галениши» [М. Макалатиа, 1985].

С целью выявления разных аспектов божества Галениши Орта, М. Макалатиа ссылается на материал, зафиксированный С. Макалатиа, по которому молебен в честь Галениши Орта исполняла также роженица после родов по истечении определенного времени.

Сходными верованиями в Восточной Грузии, по утверждению М. Макалатиа, являются представления об «Охрис Сулм-

квдари» (т. е. представления о беспризорных душах). В Восточной Грузии души вымершей семьи или рода считались беспризорными; по местным поверьям, эти души кружат около своих опустевших, запущенных домов и так как некому их больше помянуть, никто не правит им тризну, они превращаются в злые души и вредят человеку и его скоту. Поэтому, если кто-нибудь пользуется двором вымершей семьи или строит дом на том месте, он обязан помолиться за упокой их душ и спрavitъ поминки. В противном случае они могут повредить его скоту — корова не будет давать молока, масло не событъся, а молоко свернется. По верованиям хевсиров, эти души навлекают бесплодие на скот, а масло и молоко начинают пахнуть кислятиной. В таких случаях говорят, что над продуктами пронесся злой вихрь. Души эти также являются во сне сидящими около своих домов; они рыдают или же проливают на землю выдоенное молоко; вокруг них ходят дети и горькоплачут [М. Макалатиа, 1985].

Развивая мысль о том, что души умерших защищают скот от нападения диких зверей, М. Макалатиа к числу сходных верований вводит молебен в честь Важина и Живжива, исполняемый в первый понедельник Великого Поста [см. М. Макалатиа, 1985, а также гл. I, § 3].

К основному материалу, приведенному выше, в виде штрихов добавим и наш полевой материал: на вопрос, что означает Галениши Орта, местные жители дают объяснение, что это молитвенный обряд, исполняемый в честь Галениши Орта, покровителя скота. Молебен исполняли по истечении недели после отела коровы, выпекали хачапури, готовили эларджи (мамалыгу с сыром), окропляли вином пол (землю) и произносили молитву. Этот молебен такжеправляли в случае заболевания скота.

Имя Галениши Орта упоминается как в проклятиях, так и в благословениях (Пусть проклянет тебя Галениши Орта! Будь благословен силой Галениши Орта!).

В других случаях сказители прямо определяют Галениши Орта как покровителя и бога скота. С молитвами к нему обращаются в благоприятные для молитвы дни недели (Гекула Дгари). Во время говенья молитвы эти неправляются. Если скот заболевал, брали какую-нибудь медную посуду, обводили над головой больного животного, ставили в определенное место и не употребляли ее пока не совершили молитву. Эта посуда была как бы залогом того, что молитва исполнится обязательно. Жертвоприношением в этой молитве, в основном, была домашняя птица (петух, курица).

Иногда медную посуду в аналогичных случаях заменяли камень, который в случае заболевания человека (или скота) обводили над его головой, завертывали в миткаль и прятали до исполнения обещанной молитвы.

Существует и такое истолкование обряда, что он совершается для сохранения благополучия членов семьи, которые живут отдельно от отцовского дома, хотя там же добавляют, что молитва эта полезна всем.

В Самегрело встречается термин Гален Шури (букв. дух, обитающий вовне), обозначающий душу умершего. Приближение Гален Шури узнают по свисту. Услышав странный свист, местные жители спешат окропить землю вином, раскладывают кушанья на дворе или около забора для их умилостивления. В противном случае, души могут навлечь на них разные несчастья.

В быту Самегрело также встречается термин Галениши Табаки (т. е. стол, предназначенный Галениши), который связан с определенным обычаем. Когда в семье рождался ребенок и в то же время в доме был покойник, имели обычай по прошествии примерно 15 дней ставить стол в честь Галениши и просить умерших душ покровительствовать ребенку. Обряд этот был семейный и гостей специально не приглашали, хотя случайный гость также мог участвовать в обряде [Н. Капанадзе, 1980]. Исполнение этого обряда обеспечивало ребенку покровительство умерших душ. Надо особо отметить, что Галениши Табаки, т. е. стол для Галениши, накрывался исключительно вне дома, во дворе. Стол в честь Галениши ставили по вторникам, четвергам или субботам. На стол стелили новую скатерть и ставили неупотребленную посуду, зажигали свечи. Когда свечи догорали, женщина, приготовившая кушанья, незаметно сотрясала стол, разрушая этим порядок и создавая впечатление, что к еде притрагивались другие (подразумеваются души) и только после этого члены семьи могли приступить к еде.

Вышеприведенный материал суммируется следующим образом:

Галениши Орта — повелитель зверей, патрон лесных зверей, молитвенный обряд которого исполняется с весны до осени в любой день на скотном дворе (И. Кобалия) или во дворе, или на балконе (вне дома).

Молебен в честь Галениши Ортаправлялся по нескольким причинам:

1) для размножения скота и защиты его от нападения диких зверей (И. Кобалия); 2) во избежание болезней (М. Ма-

жалатиа); 3) в случае отела (М. Макалатиа); 4) для новорожденного ребенка; 5) для благополучия поселенных вне дома детей.

Галениши — это души умерших, возведенные в ранг покровителей человека и скота (М. Макалатиа).

Мы вполне разделяем мнение М. Макалатиа о связи Галениши с царством мертвых, но в отличие от вышеназванного автора, не считаем термин Галениши обобщенным именем умерших душ. По нашему мнению, Галениши является эпитетом божества Орта и как понятие интересно тем, что отражает пространственные аспекты верований мегрелов.

Таким образом, в наименование божества Галениши Орта эпитет Галениши указывает на обитель божества Орта, который в пространственном понимании находится вне дома, вне двора, вне социума и в общей мифологической картине мира занимает не вертикальное, традиционное место, а горизонтальное, в которое входят леса, утесы, неведанные места со своими обитателями и их хозяевами. Надо здесь же отметить, что существует мнение, согласно которому миры, находящиеся в горизонтальной плоскости, древнее и предшествовали мирам, расположенным в вертикальной плоскости [И. Сургуладзе, 1986].

Исходя из вышесказанного не удивительно, что в осмыслении местного населения божество Галениши Орта является то в образе повелителя диких зверей, которых он может наслать на скот, или же оградить его от них, и таким образом он воспринимается как бог, покровитель скота, то как божество загробного мира и как таковой может навлечь на людей и на скот разные болезни или, наоборот, защитить их. Как в первом, так и во втором случае в отношении к нему в людях преобладает больше страха, чем любви.

Таким образом, божество Галениши Орта, как указывает его эпитет Галениши с коннотацией дикого, своим характером и сутью противостоит и находится в оппозиции с социумом, с упорядоченным миром, обителью людей и с обителью верховных божеств.

Такого рода мифо-ритуальный «приход» умерших душ из загробного мира в мир людской в определенной степени связывается с космологическим символизмом жилища.

Из специальной литературы известно, что в словаре модели мира дом представляет одну из основополагающих семантем [Т. В. Цивьян, 1973].

Прежде всего, как отмечает Т. В. Цивьян, дом — важнейшее промежуточное звено, связующее разные уровни в общей

картине мира. С одной стороны, дом принадлежит человеку, олицетворяя целостный «вещный» мир человека. С другой стороны, дом связывает человека с внешним миром [Т. В. Цивьян, 1973, с. 65].

Как известно, дом представлялся замкнутым пространством, отгороженным от внешнего мира. А такого рода отгороженное, замкнутое пространство (каковыми могли быть дом, усадьба, деревня, обработанное поле и т. п.). [См. К. Леви-Строс, 1983; С. Levi-Strauss, 1979; А. Я. Гуревич, 1972 и др.] воспринималось как космос, а «центром» такого мира считалось место, которое консекрировалось посредством ритуалов и молитв, так как именно в таких местах, по поверьям, устанавливается контакт со сверхъестественными силами [о центре мира см. M. Eliade, 1974; о космологическом символизме жилища см. G. Charachidzé, 1968; В. М. Чиковани, 1984].

Таким образом, замкнутое пространство дома, если выражаться словами Н. А. Лавонена, представляло своего рода «периметр безопасности», а исходя из этого, «выходам» из этого пространства придавали важное значение; то были «выходы в мир», которые нарушали замкнутость пространства, его герметичность и жилище становилось более уязвимым, доступным для враждебных сил [Н. А. Лавонен, 1984, с. 171]. Поэтому в быту многие народы придавали большое значение охране входов и выходов и применяли с этой целью разные защитные средства. Вспомним, что в Западной Грузии в Страстный Четверг рано утром молча приносили ветки горькой, дикой черешни, разные колючки и приделывали к воротам двора, так как считалось, что в этот день особо надо опасаться нечистой силы; также надо отметить, что череп коня, приделанный к забору, подкова на воротах двора или на дверях дома, или вешание на дереве пораженного молнией камня, отображают сходные верования и являются средствами защиты от дурного глаза, дурной силы и т. д. [Н. Абакелия, 1978, 1983, 1984].

В вышеприведенном ритуале «проводы душ умерших» ворота двора являются местом контакта «внутреннего» и «внешнего» миров и образует оппозицию внутренний-внешний.

Вернемся к космологической роли птицы (петуха), которая проявляется в описанном выше ритуале Нерчис Хвама (см. гл. II), исполняемом для умилостивления богини Земли — Госпожи Нерчи, чтобы она покровительствовала в будущем ребенку и обеспечила плодовитость рода.

В Сванети петух также фигурирует в ритуале «высвобождения душ умерших». Ритуал посвящен людям, умершим неестественной смертью (Квини Литхе). В таких случаях, на-

ходящиеся в трауре родственники покойника, собирались и шли к месту происшествия. Они несли с собой смычковый инструмент Чанги и живого петуха. Прибыв на место происшествия, родственники начинали плач и просили душу умершего вернуться обратно домой. После этого они совершали обратное шествие во главе с музыкантом, играющим на Чанги. По местным поверьям, если струны звучали ладно, это считалось знаком того, что их сопровождает душа умершего, его присутствие также утверждалось криком петуха [Свободный Сван, 1888; М. Чартолани, 1961, с. 166—167; Д. Гиоргадзе, 1974].

Петух, как жертвенная птица, функционирует в молитвенном обряде во время сбора урожая винограда и засвидетельствован в Имерети, Рача, Самегрело; этот молитвенный обряд исполнялся с целью обеспечения семьи обильным урожаем на будущий год [Н. Топуриа, 1984].

Образ мифологического сакрального дерева тесно связан, как это установила В. Бардавелидзе, с культом винограда и винохранилища Марани или Чуристави [В. Бардавелидзе, 1957], который вырисовывается в трех кахетинских и трех картлийских вариантах песни, из которых наиболее полным вариантом считается нижеприведенный текст³:

В яхонтовом марани
вино и рубин сверкают,
В нем вырос чинар.
Он молод и распускает ветви,
на нем сидит соловей (и)
расправляет крылья для полета [В. В. Бардавелидзе, 1957,
с. 80].

В яхонтовом марани выросшее дерево, чинар и сидящий на нем соловей детально были изучены проф. В. В. Бардавелидзе и определены как один из вариантов дерева жизни [В. Бардавелидзе, 1957, с. 80]⁴. Разновидностью дерева жизни В. Бардавелидзе также считала «дерево для подношения господам», которое представляло собой тутовую ветку с множеством ответвлений, обвитую кругом узкой бумажной полоской, выкрашенной кошенилью. На его ветках висело множество узких

³ Аналогичные тексты зафиксированы Т. Очиаури в Картли в 1947—49 гг. и в Рача в 1952 г.

⁴ Существует мнение, согласно которому «Древо Жизни», понятие строго библейское и употребление его в других контекстах было бы не правомерным [см. по вопросу: Н. Генге, 1971]. В цитируемых текстах мы оставляем термин так, как его применяет автор.

бумажных полосок в виде бахромы, тоже крашеных кошенилью, лоскутков шелковой материи красного, розового, желтого и голубого цветов, фигурных хлебцев — «круги», «корзинки», «ласточка», «голуби — самец и самка», «петух», «курица», «ко-зел» и сушеных фруктов; на верхних «ветках дерева» были натыканы красные яблоки и крашеные кошенилью яйца, а на концах остальных «веток» — «игральные мячи господ», а по-средством цветных шелковых лент к «дереву» были привязаны ветки цветущих садовых деревьев — яблони, груши, черешни, абрикоса, персики и терна [В. В. Бардавелидзе, 1957, с. 92]. Во время выполнения обряда «проводы господ» дерево для подношения господам уносили в лес и там оставляли. [В. В. Бардавелидзе, 1957; И. К. Сургуладзе, 1986; Л. Ш. Меликишвили, 1986]. «Дерево для подношения господам» приготавливалось специально при заболевании «Батонеби» (господа), использовалось соответственно, а потом сжигалось. Интересно, что в Лечхуми зафиксирован статичный символ дерева, посвященного «господам». Таким молитвенным деревом большей частью был гречий орех. Называлось это дерево «Сахвамлобо Қакали» (термин местными жителями осмысляется и как молитвенный орех и как орех, посвященный празднику Хвамлоба). Праздник Хвамлоба, который, исходя из нашего полевого материала, совпадает с христианским праздником Ниспослания Святого Духа, был скользящим праздником, переходящая дата которого стала причиной того, что разные авторы называли разные даты и, следовательно, этот праздник различно истолковывали.

Детальное описание праздника Хвамлоба дает М. Макалатиа, согласно которому праздник этот приходится на восьмую неделю по Пасхе в субботу или на вторую субботу по Вознесению. Как отмечает М. Макалатиа, сохраненный до наших дней праздник Хвамлоба, носит семейный характер. Его праздновали в честь «господ», чтобы оградить детей от заразных заболеваний. В этот же день вспоминали умерших предков. Во время Хвамлоба обряд исполнялся под молитвенным деревом, к которому подносили три хлебца (Табла), начиненных гречкими орехами и туда же приносили жертвенного петуха, которого до того обносили над головой ребенка, вино и воду. Около дерева собирались члены семьи и дети. Детей обводили вокруг дерева и женщина произносila молитву [М. Макалатиа, 1985].

По нашим полевым материалам, в Лечхуми засвидетельствованы фамилии, которые исполняли специальные обряды и праздновали по обету другие празднества во избежание забо-

левания детей. Например, в селе Сурмуши фамилия Гиоргобиани имела молитвенное тутовое дерево, на которое молился весь род. Этот род особо праздновал день св. Варвары, который приходил на рождественский Пост, строго соблюдаемый местным населением. По сведениям сказителей, в этот день нарушали Пост только представители фамилии Гиоргобиани. В этот день в их семье закалывали поросенка, резали петуха и все члены рода собирались около консекрированного места, молитвенного дерева, молились, а затем устраивали общую трапезу. Во всей деревне только они совершали этот обряд, так как только ими был дан в свое время обет.

К числу символов древа жизни специалисты относят распространенный в свадебных ритуалах «Машхала» или «Чирагдани», «Джварис Пури» и «Каракха» [см. по вопросу: В. Итонишвили, 1960, с. 275—280; И. Сургуладзе, 1986; Л. Меликишвили, 1986].

Машхала и Чирагдани (букв. обозначающие светильник)⁵ представляют собой специально для этого случая подготовленный предмет со многими разветвлениями, на котором подвешивают разные фрукты, чурчхелы, цветы, выпеченные из муки фигурки животных и людей, также сваренную цельную курицу, у которой на голове оставляли пух. И. Сургуладзе обостряет внимание на обычай вешания на Чирагдани курицы с опереньем, который, по его мнению, повторяет обычай вешания на Чикилаги ощипленного дрозда, которому также оставляли на крыльях и на конечностях пух [И. Сургуладзе, 1986]. По мнению исследователя, в обоих случаях ритуальный предмет и ритуальное действие сохранили образ мифологического дерева, на котором сидят птицы.

Статичные образы мифологического дерева, в виде Чикилаги и Чирагдани, с окаменевшими символами (подвешенными птицами: дроздом и курицей) ожидают и становятся динамичными в упомянутом обряде, посвященном божеству Неба Жиниши Орта (см. гл. 1), которому в жертву приносится петух, шкура которого вешается на вершине дерева, повторяя этим классическую модель Древа мирового. Из истории религий известны примеры, когда на сакральных деревьях вешали не только жертвенную птицу (или ее шкуру-чучело), но вообще шкуру жертвенного животного. Например, в хеттских ри-

⁵ Ср., с предметным воплощением божества Созереш (обрубок дерева с семью сучьями), покровителем семейного очага и рода у адыгов [см.: А. Т. Шортанов, 1982, с. 116—129] и со священным деревом-светильником — Менорой — у евреев. На это наше внимание обратил доктор исторических наук С. А. Арютюнов.

туальных текстах засвидетельствован обычай вешания шкуры барана на дерево (в мифе о Телепинусе). Тот же обычай описан в мифе об аргонавтах. Обычай вешания шкуры на дерево широко был распространен среди народов Кавказа и следы его можно найти и в современном быту. Существует мнение, согласно которому обычай вешания шкуры убитого волка на шест и обходной ритуал «Ашангело // Шашангело» [см. В. В. Бардавелидзе, 1957] должен отображать аналогичные верования [И. Сургуладзе, 1986]. Согласно исследованиям И. Сургуладзе, трава и дерево генетически связаны с волосами, а земля отождествляется с живым существом. Исходя из этого, шкура животного отождествляется с землей. Вышесказанное И. Сургуладзе дает возможность предположить, что повешанная на дерево или шест шкура указывает не на тотемические пережитки сванов, как это считала В. В. Бардавелидзе, а на часть ритуала аграрного мифа [И. Сургуладзе, 1986].

К числу вариантов древа жизни Дж. Ониани вводит сванский Камарай (букв. означает свод, арку, небосвод), который представляет собой маленькое дерево, над которым в виде полукруга согнута ветвь какого-нибудь растения, на которую вешают всевозможные фрукты: виноград (обязательный элемент в Камарай), яблоки, груши и т. д., также покрашенные в разные цвета яйца; из сыра делались изображения солнца и луны, а также фигурки разных животных и птиц, вешали также хлебные колосья, плетеный сыр. Свечи ставили по две стороны дерева симметрично, верхушка дерева была фланкирована двумя птицами. Разукрашенный подобным образом «Камарай», ставили на поминальный стол. В старое время Камарай был неотъемлемым элементом пасхального стола. После освещения стола женщины раздавали украшения Камарай присутствующим, а дерево сжигали [Дж. Ониани, 1980]. Таким образом Камарай, как дерево мертвых, противопоставляется дереву жизни и изобилия.

Вышеприведенное суммируется следующим образом:

Описанные ритуалы классифицируются согласно месту, времени и пространству. Каждый ритуал преследовал конкретную цель. Следовательно, жертва приносилась божеству, который был определен эпитетом и местом исполнения ритуала.

Ритуал, исполняемый в честь божества Жиниши Орта локализуется в лесу и преследует конкретную цель — предотвратить удар молнии и защитить скот.

Ритуал, исполняемый на Рождество, во время которого петуха Саангелозо резали около ворот двора, также носил pragmaticальный характер и исполнялся для умилостивления «Гос-

под», предотвращая себя и членов семьи от заразной болезни.

Ритуал «проводы умерших душ» по месту исполнения также связан с воротами, проводился для умилостивления душ умерших, которые могли, по местным верованиям, повредить или же благоприятно воздействовать на живых.

Ворота являются средством связи с внешним миром, границей двух миров.

Ритуал, посвященный божеству Нерчи, исполнялся, в одном случае, для обеспечения ребенка плодовитостью в будущем,— с целью насыщения Земли, чтобы божество Земли не повредило ребенку.

Ритуал «высвобождения погибших внезапной смертью душ» (подразумеваются души утопленников) локализуется на берегу реки.

Ритуал, исполняемый во время сбора винограда в винограднике гарантирует обильный урожай на будущий год.

Места исполнения ритуалов или «центры» противопоставляются друг другу по принципу архаичной классификации пространства, на что, со своей стороны, основываются ритуалы жертвоприношения.

Ритуальные жертвоприношения образовывают определенную структуру:

В одном случае жертвоприношения связаны с царством верховных богов (ритуал, посвященный Жиниши Орта), в другом — связаны с внешним миром (территорией за оградой дома, усадьбы и т. п.), в который входит и царство мертвых (божество Галениши Орта), в третьем — с подземным царством (божество Госпожа Нерчи).

В Западной Грузии распространен обычай вешания шкур животных на священных деревьях, так что наряду с жертвенной птицей, на верхушке дерева встречаются, например, шкуры жертвенных баранов или козлят. Этот обычай был широко распространен на Кавказе и находит аналоги с рядом традиций древних культур.

Исходя из этого, птица (также как и шкура жертвенного животного вообще) вместе с сакральным деревом, которое, как известно, моделирует весь воспринимаемый мир, рассматривается в определенном ритме и включается в космический вечновозвращающийся цикл жизни—смерти—возрождения.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Реконструкция мифологической системы — это реконструкция ее инвариантного содержания, отвлекающаяся от внесистемных элементов, хотя и не отрицающая их существования

[Д. С. Раевский, 1985, с. 13; см. по вопросу также Ю. М. Лотман, 1978]. В нашей работе, с одной стороны, мы преследовали цель выявить и восстановить ряд мифологических мотивов, которые «живут», бытуют в культурном контексте данного региона, в прописных правилах проведения религиозных церемоний, ритуалов, в морали и социальных организациях; с другой стороны, реконструировать основной миф, т. е. основополагающую концепцию, которая реализуется в многообразных верованиях и соотнесенных с ними ритуалах, которые, со своей стороны, являются составными и активными частями культуры.

Как известно, в основном мифе заключены все главные семиотические противопоставления, определяющие систему символической классификации. В этом смысле основной миф может рассматриваться как сокращенная модель мира, данная через сюжет [В. В. Иванов, В. Н. Топоров, 1974]. А сюжет этот соотносится с целым комплексом космогонических концепций и ритуалов [Д. С. Раевский, 1985, с. 41].

Ключевым символом для осуществления нашей цели стал образ божества «Жини Антари» в Самегрело.

Исследуя культ божества Жини Антари (см. гл. 1), мы пришли к следующим выводам:

1. Что культ «Жини Антари» дошел до нас в трех наименованиях божества — Жини Антари, Жиниши Орта и Жиниши.

2. Что в наименовании божеств Жини Антари, Жиниши Орта и Жиниши кроется образ одного и того же полифункционального верховного бога Неба, дошедшего до нас с тремя именами, который на определенном уровне развития общества управлял как физической сферой, так и моральной.

3. В сфере материальной деятельности, в функциональном отношении «Жини Антари» является: богом Грозы, управителем погоды, богом Войны, на что указывает владение карающим оружием (гром и молния), пожертвованные ему стрелы «бордзал» и эпитет «Победоносный Господин», Богом-покровителем крупного рогатого скота; Богом-хранителем человеческого здоровья.

4. В моральной сфере — определяет и учреждает нормы поведения человека. Является судьей и карателем. Его судейские функции рельефно видны в ритуалах очистительной «приисяги», которые приносились ему.

5. Сравнительно-историческое изучение вопроса дало нам возможность предположить, что в образе «Жини Антари» (resp. Жиниши Орта, Жиниши) воплощен такой же бог Неба, каких мы встречаем в вавилонской, ведической, греческой, римской и в других древних религиях, т. е. этим мы хотели ска-

зать, что в случае Жини Антари мы имеем дело с общим универсальным явлением, которое в Самегрело конкретизируется в образе вышеназванного бога. Эпитет божества (Жини указывает на сферу его обитания (атрибуты и функции разъясняют и указывают на его происхождение).

6. Учитывая древний субстрат населения Западной Грузии (который является носителем древнеколхской культуры), также археологические и письменные источники, мы допустили, что Жини Антари является древнеколхским богом Неба. Древнеколхская религия, как и всякая религия в ранних фазах развития, основывалась на непосредственной персонификации природы. На это указывает сочинение Аполлония Родосского (III в. до н. э.), согласно которому древние колхи почитали Небо и Землю [см.: Аполлоний Родосский, 1964]. Опираясь на сведения Аполлония Родосского, высказано мнение проф. Г. Лордкипанидзе, что в колхской мифологии античной эпохи, Гея, Мать-Земля считалась родоначальницей всех колхских божеств, а Небо выступало как мужское начало, оплодотворяющее землю [Г. Лордкипанидзе, 1978, с. 121]. На аналогичные верования указывает и греческая надпись на бронзовой плите из Вани (датируемая III в. до н. э.), расшифрованная акад. Т. С. Каухчишвили (1986). В ванской греческой надписи, являющейся сакральным документом, вернее храмовой законодательной надписью, упомянуты Земля, Солнце, Месяц (Луна), которые, согласно исследованию акад. Т. С. Каухчишвили, отображают местных божеств [Т. С. Каухчишвили, 1986].

Таким образом, мы допустили, что из простой, примитивной персонификации Неба, религиозное мышление древних колхов эволюционировало и вылилось в антропоморфном усовершенствованном образе божества, которое после распространения христианства получило синкретический характер и предстало в облике св. Георгия (в одной из многочисленных эманаций Неба). В ходе времени «небесность» божества отходила на второй план, тускнела, пока религиозное мышление более высокого плана не затмило и, в конце концов, не сформировало величественный и победоносный образ святого Георгия.

Повторением этого ключевого персонажа, но уже на другом уровне, является св. Георгий, черты которого в основном сводятся к прототипу Бога Неба.

Святой Георгий, самый популярный объект поклонения во всей Грузии, в то же время является самым сложным образом для исследования. Как отмечалось в первой главе, сложность вызвана многовалентностью образа святого. Это свой-

ство способствовало выдвижению на первый план того или иного аспекта, который, в свою очередь, становился опорной точкой в развитии разных теорий о нем. Вследствие этого, образ св. Георгия в разное время отождествлялся с разными образами — с Персеем, Гором, Таммузом, Митрой, Луной... (см. гл. 1).

Согласно устной народной традиции, в Грузии св. Георгию воздвигнуто и посвящено столько святилищ, сколько имеется в году дней. Следовательно, единый образ св. Георгия распадается, дробится на нескончаемое множество образов с бесчисленными наименованиями и эпитетами святого, которые выявляют его разные аспекты.

В связи с этим в труде рассмотрены мегрельское и сванское наименования св. Георгия (Джгеге, Джграг — соответственно), отдельные локальные культовые центры св. Георгия, к которым относятся определенные эпитеты (географические, описательные, выражающие функции или тот или иной аспект святого): св. Георгий Илорский, св. Георгий Алертский, Джеге-Мисарони, Джеге-Хангарами и т. д., с которыми ассоциируются определенные предания, ритуалы и церемонии (см. гл. I, § 1).

Исследуя эпитеты и функции святого, распространенные в Западной Грузии, вырисовывается многогранный, многообразный и многосильный образ св. Георгия, который подчас выходит за рамки христианства.

Принимая во внимание его эпитеты и атрибуты, св. Георгий является: стреловержцем (Моисари), копьевержцем (Хангросани) (перечисленные эпитеты особо подчеркивают его воинственную суть), стреловержец, исходя из этого, управитель погоды, универсальный снабженец, являющийся гарантом обильного урожая и размножения скота; от него зависит плодородие вообще; по местным верованиям, св. Георгий является исцелителем от всякой болезни; он строгий страж морали, судья в третейском суде, беспощадный каратель зла (также нечистой силы). В то же время — хитрый и лукавый похититель быков, из-за чего он прозван «быкокрадом» (Харипария). Этим свойством он походит на божественного, солярного героя («божественного вора»), который на рассвете крадет быков и коров из хлева, как бы шутя, показывая этим свою силу, прозорливость и ловкость. Вообще, в его культе превалируют и ясно видны солярные элементы. Он ассоциируется со светом. Его просят о сохранении света очей и исцеления от глазных недугов. А глаз, со своей стороны, как известно, является основным солярным символом, т. к. само солнце, согласно древ-

ним представлениям, является всезрячим богом и представляется в виде ока (солнце — глаз Ормузда у иранцев, правый глаз Демиурга у египтян, глаз Варуны у индоевропейцев, глаз Зевса у древних греков и др.). Его сакральными жертвенно-ми животными являются — бык, петух, свинья, которые также имеют солярную коннотацию (см. подробнее гл. 1, § 2). Здесь же спешим оговориться, что выявленные нами солярные элементы в определенных локальных культурах святого Георгия в Западной Грузии, ни в коей мере не отрицают возможную связь какого-нибудь другого локального культа св. Георгия с Луной, а лишний раз подчеркивают правомерность тезиса, разделяемого многими учеными сегодня о том, что св. Георгий не мог заменить одно определенное божество.

Образ св. Георгия копьеносца, стреловержца, громовержца и т. д. в данном регионе представляет новую теофанию и новый уровень мировосприятия, хотя его эпитеты и функции раскрывают более древний субстрат и являются чисто местным грузинским оригинальным феноменом.

Светлый образ св. Георгия является эмблемой завершенности религиозного мышления грузин.

Другой уровень развития показывает еще один представитель крайнего, цelestialного мира в Самегрело — патрон хозяйства, т. н. Микам-Гария // Микам-Гарио, представляющий искажение парного имени христианских архангелов Михаила и Гавриила, который в Самегрело и (вообще в Западной Грузии) после св. Георгия больше всех и особо чтили в одном объединенном образе.

Культ Микам-Гария связан с молитвенным обрядом «Охвамиери» (в котором объединялись члены одной семьи, одной деревни, одного рода, соответственно цели молитвы. Хотя в последнее время больше мыслится как семейный праздник).

В календарном цикле празднеств Микам-Гария был посвящен первый понедельник Нового года. Исполнителем обряда являлся старший в семье мужчина (деревне, роде).

Обителью Микам-Гария считается Небо. В то же время Микам-Гария представляется в восприятии местного населения сидячим на высокой горе (Т. Сахокиа, И. Сургуладзе, М. Макалатия).

Микам-Гария является грозным божеством, управителем погоды (И. Сургуладзе).

Микам-Гария — олицетворение мужского начала, покровитель скота, ассоциируется с луной, на что указывает день исполнения молитвы — понедельник (Туташха, т. е. день Луны) (М. Макалатия). Кроме указанного календарного признака,

лунарность архангелов, как нам кажется, также видна из многочисленных ранних образов в грузинской иконографии, где они изображены с полумесяцами в головных уборах (см. подробно гл. 1, § 3).

Очевидна функция Микам-Гария, как покровителя земледелия.

Микам-Гария жертвовались ритуальные хлебцы. Его жертвенные животными были поросенок, теленок посвященной коровы «Патения», петух. Ему жертвовалось также вино.

Как явствует из исследования, в западно-грузинской традиции культа Микам-Гария (архангелов Миахила и Гавриила) христианские истоки очевидны; но очевидно то, что на местной почве произошла характерная конъюнигация христианских и языческих верований, обусловившая существенную трансформацию исходного образа, т. е. христианские архангелы оказались заместителями языческих богов, соответственно, впитав в себя ряд черт языческого происхождения.

Согласно нашему исследованию, в основу рецепции объединенного образа архангелов Михаила и Гавриила в грузинской и, в частности, в западногрузинской традиции в основу легло представление о божественных близнецах. Наличие таких представлений прослеживается на разных уровнях:

а) в христианской традиции расположения святилищ женского и мужского начал рядом друг с другом (И. Сургуладзе);

б) в наименовании местного древнего города Диоскурии Ткубуни (ср. Ткибули), в котором должна быть отражена легенда о братьях близнецах (П. Ингороква);

в) в западногрузинской мифологической традиции, в частности, имеется в виду Лечхуми и Нижняя Сванети, сохранено предание о братьях (или же об отце и сыне) героях — Важина и Живжива, которые якобы спасли народ от засухи, освободив резервуар воды от охранявшего его дракона (Гвелешапи); по другой версии, они спасли скот от диких зверей;

г) в сохраненном ритуале, исполняемом в первый день Великого Поста, в котором фигурируют имена отца и сына (по другим версиям, двух братьев): в этот день с утра постились и только вечером мужчины проводили молитву. Молитва эта предназначалась скотине. В ней поминали Важину и Живживу как спасителей скота, окропляя землю водой или вином и поедали специально для этого случая выпеченный хлеб (иногда начиненный фасолью);

д) в зафиксированном М. Макалатиа в Верхней Сванети культе брата и сестры, именуемых Ожвай и Божвай, которые, по местным верованиям, вступили в кровосмешительный союз

и затем умерли. По преданию, они дают святым воду [выше-приведенный культ брата и сестры М. Макалатия связывает с культом воды. См.: М. Макалатия, 1985].

В связи с культом брата и сестры М. Макалатия приводит еще один, с нашей точки зрения, интересный пример из быта Джавахети, где в селе Мурджахети стояли две каменные глыбы, так называемые Вепаши // Вишапи, которые олицетворяли брата и сестру. Их называли Лалиа и Дзиква (Дзиква, т. е. камень молока или камень, дающий молоко). К. Дзиква, т. е. к сестре подводили женщину, которая не имела грудного молока. Также важно отметить, что к этому камню женщину подводил родной брат, а не муж [М. Макалатия, 1985].

Единичные случаи и фрагментарный материал указывают о наличии представлений о близнецах в Грузии. Эти верования проявляются в ряде ритуалов:

- а) ритуалы, исполняемые в случае, когда корова телилась двойней;
- б) в отношении к матери близнецов и к ~~камим~~ близнецам;
- в) в характерном свойстве близнечных божеств — в зооморфизме;
- г) в растительном символе близнечного плодородия [В. В. Иванов, 1978, с. 224];
- д) в разных верованиях о братьях-близнецах, воплощающих два начала.

Такими братьями-близнецами воспринимается объединенный образ архангелов Михаила и Гавриила. Они часто встречаются в сказках или сказаниях в виде исцелителей или проводников душ (эта последняя черта также гармонирует с христианскими представлениями о них).

В быту архангелам Михаилу и Гавриилу приписывается установление норм поведения.

Объединенный образ архангелов помогает охотнику в охоте, мстителям — мщении врагам, путнику — в пути и т. д. (все эти свойства являются специфически диоскурическими).

Объединенный образ архангелов часто олицетворяет судью в третейском суде и эта его функция засвидетельствована по всей Западной Грузии.

О существовании культа близнецов в Грузии (и в частности, в Западной Грузии) также свидетельствуют археологические находки:

- а) золотая скульптура «юноши» из Гонийского клада [О. Лордкипанидзе, Т. Микеладзе, Д. Хахутиашвили, 1980];
- б) бронзовая скульптура, найденная в Самегрело [О. Лордкипанидзе, Т. Микеладзе, Д. Хахутиашвили, 1980];

в) раскопанный в 1984 г. в Вани топор, на котором скульптурно изображены парные всадники на конях, также отождествляемые с диоскурами [О. Лордкипанидзе, 1984];

г) мотив «близнечества» также прослеживается в декоре бронзовых поясов, обнаруженных на территории Восточной Грузии, Северной Армении, Западного Азербайджана (IX—VII вв. до нв. э.) [М. Хидашели, 1982] и т. д.

Вышеприведенный материал, как мы полагаем, является свидетельством существования близнечного мифа в грузинской традиции.

В культе Микам-Гария мы видим универсальный религиозно-мифологический комплекс «параллельных божеств» (однополых близнецов).

В объединенном образе архангелов прослеживается локальный культ близнечных божеств, который дошел до нас абсорбировавшись в христианских образах архангелов — Михаила и Гавриила и стал составной частью христианской религии.

Исследуя образы божества Жини Антари (resp. Жиниши Орта, Жиниши), св. Георгия (со своими многочисленными локальными проявлениями) и объединенный образ архангелов Михаила и Гавриила, вырисовывается архетипический праобраз бога Неба (верховное древнеколхское божество «Небо-Отец»), главенствующего среди других божеств, основными функциями и чертами которого были небесность, управление физической и моральной сферами, воинственность.

Исходя из общего методологического положения о том, что нельзя понять отдельный мифологический персонаж изолированно, в отрыве от всего мифологического контекста, мы, после рассмотрения вопроса о богах Неба, перешли к исследованию противостоящих им — хтоническим богам.

В Западной Грузии особо выделяется группа ритуалов, исполняемая в архаичной манере, в которые вкраплены религиозные верования, указывающие на древние представления и идеи местного населения о земле. Ритуалы эти, зафиксированные сравнительно позже, не могут стать причиной их недооценки, так как известно, что именно ритуалы придерживаются консервативности и сохраняют древние элементы.

В грузинской традиции, как и во многих традициях, земля (Матерь-Земля) воплощает женское начало и противопоставляется небу, как мужскому началу.

По западногрузинской традиции, божество земли олицетворялось в образе женщины: Госпожа Нерчи // Пудзис Ангел

лози (Самегрело, Гурия, Имерети), Аргила (Сванети), Адгиэл Дедопал // Царица Земли (Абхазия) и т. д.

Обряд Нерчис Хвама, приуроченный к годовому циклу календаря и исполняемый для обеспечения семьи всеобщим благополучием и обильным урожаем, является узкосемейным праздником. Но исполнение его в иных случаях открыло нам разные аспекты этого культа;

Обряд Нерчис Хвама исполняется также и для роженицы с младенцем.

В этом же обряде, исполняемом в других уголках Западной Грузии (в частности — в Имерети и Гурии), термин Нерчи подменяется идентичным по смыслу ему термином Пудзе (основа; а термин Пудзе, со своей стороны, осмысливается двояко — как основа, фундамент и род или сородичи) [В. Ионишвили].

Сporадические намеки на то, что в обряде должны были участвовать приглашенные женщины (которые, видимо, были представителями одного рода) и сам характер обряда, который обеспечивал участнице и ее мужу, ребенку и всем присутствующим на этом обряде плодовитость в будущем, дают возможность заключить, что обряд Нерчис Хвама, исполняемый после родов, гарантировал и обеспечивал всему роду плодовитость. Следовательно, рассмотренное с этого ракурса божество Нерчи является покровительницей и дарительницей плодовитости всего рода.

В обряде Нерчис Хвама, исполняемом для роженицы и новорожденного ребенка, Нерчи часто смещается Богородицей, которая, по местным верованиям, определяла долю и судьбу новорожденного в будущем.

Таким образом, Нерчис Хвама в прошлом таинственно исполняемый женщинами всего рода обряд, который обеспечивал данный род плодовитостью.

На родственные отношения указывает и другой ритуал, совершаемый при закладке фундамента нового дома (Сванети), только в этом случае исполнителями ритуала являются мужчины.

В функциональном отношении одинаковые божества, выраженные разными названиями Нерчи, Пудзис Ангелози, Аргила и т. д., в каждом доме имеют свой (правый) угол, где и совершаются разные жертвоприношения.

Анализируя ритуальные символы, мы пришли к следующему выводу:

С богиней Земли в западногрузинской традиции (как и во

многих других традициях) соотносится число четыре и геометрический символ квадрат, олицетворяющие стабильный мир.

Ритуальный символ яма, как вход в иной мир и способ сообщения с Нерчи, указывает топографию, местонахождение Нерчи — подземелье.

Таким образом, допускается, что простая персонификация природного элемента Земли эволюционировала и вылилась в антропоморфный образ божества, который после распространения христианства синкретизировался и его образ (отошедший на второй план) сосуществует с образом и в образе богородицы, воплощая воззрения древних земледельцев.

Из специальной литературы также известно, что образ Великой Матери богов распадается на множество женских наименований и образов, которые показывают разную силу и их аспекты. Одним из таких проявлений в западногрузинской традиции является Матерь-Воды (Цклис-деда). Местное население представляет ее в облике прекрасноликой молодой, одетой во все белое, девушки с распущенными рыжими волосами.

Ее другой разновидностью является хозяйка зверей (позже — богиня охоты), встречаемая в Западной Грузии в разных наименованиях (Лесной Ангел, Лесная Царица, Ангел-покровитель зверей, Ангел Скал, Диопали, Даля и т. д.). Хозяйка зверей, как известно, ассоциируется с обликом прекрасноликой молодой женщины, которую окружают лесные животные. Она сама часто является в облике тура, горной антилопы, ланы или оленя, представляющие ее древний облик Е. Вирсаладзе).

В Западной Грузии образы Матери-Воды и Хозяйки зверей (впрочем, как и все Великие Матери) часто встречаются в многочисленных сказаниях, в которых рассказывается о ее любви к смертному человеку.

Особое значение приобретает место обитания Царицы леса — просторнейшее поле, обрамленное высокими горами, тут и там серебрящиеся родники, фруктовые деревья, всевозможные пестрые цветы, пасущиеся стада диких и домашних животных... так как с образом Великой Матери соотносилась весенняя природа, пышные сады, полевые цветы и т. д.

Таким образом, картина цветущей и плодоносящей природы является обычным фоном Великой Матери богов или местом проявления ее силы в разных видах.

Единый образ богини дробится на бесчисленное количество имен и образов, примерами которых могут стать ее проявления в образе Госпожи Нерчи // Госпожи Основы, Матери

Места // Аргила, Царицы Леса // Ткаши Мапа, Дали скал, Дали, Диопали, Матерь-воды и т. д.

Общеизвестно, что такого рода представления являются элементарными концепциями религиозного мышления и своими корнями уходят глубоко в религию древних земледельцев. Эту концепцию можно найти почти во всех религиях, везде и всюду, где бытовал земледельческий уклад жизни. В этом отношении и Грузия — прародительница древнейшего земледелия, не являла собой исключения.

Следующим объектом нашего исследования является божество Тар-Чабукви (засвидетельствованный в Сванети, Лечхуми, Раче, Гурии, Имерети, Самцхе-Джавахети и ныне восстановляемый во всей Западной Грузии (см. гл. II, § 2).

Исследование ритуалов и верований, связанных с этим божеством, дало нам возможность сделать следующие выводы:

Чабукоба // Чабгоб — семейный праздник, на котором чествовали божество Чабуки (божество юношу), имя которого также встречается в формах Тар-Бедниери (Тар-счастливый), Тар-Чабукви (Тар-Юноша), Чабукв-Бедниери (Юноша-счастливый).

Слово Чабуки в сванском диалекте употребляется в значении и юноши и героя (вспомним о Ростом-Чабукви, т. е. о Ростом-Герое). В отличие от последнего, слово Чабукви // Чабуки в упомянутом обряде употребляется подчеркнуто со значением юноши.

Общеизвестно, что время года, на которое приходится праздник того или иного божества, служит ключом к пониманию его изначальной природы.

Праздник Чабукоба, как явствует из этнографического материала, спрашивали несколько раз в году. Один из таких праздников, т. е. праздник, посвященный молодому, прекрасноликому богу Юноше «Тар-Чабукви», которого просили о размножении и здравии людей и скота, вообще о благополучии семьи и умножении ее богатств, обычно наступал в начале весны (первый понедельник или первая среда после Пасхи), что совпадало с началом весенних полевых работ и отгоном скота на пастбища. А другой праздник, посвященный Чабуки, совпадал по времени с уборкой урожая зерновых культур (примерно середина июля).

На весеннем празднике, по местным верованиям, Чабуки являлся людям то в облике белого агнца, то в облике белого бычка. По природе своей Чабуки легкораздражимое божество. Поводом для его гнева могли стать: приход нежданных гостей, несоблюдение чистоты, громкий разговор, попытка увидеть его

и т. д. Гневу божества сопутствовали смерть, высыхание молока, порча посевов, полный развал семьи. В наказание он посыпал на виновного находившихся в его подчинении и услужении медведя, волка, кабана.

Важнейшим моментом в его обряде, обязательно исполняемом ночью, является тризна по усопшим, заупокойный стол, который накрывается в Мачвиби (на первом этаже жилища), ближе к земле. В то же самое время непосредственно для Чабуки накрывается стол на втором этаже жилища, ближе к небу (ср. с космологической символикой дома).

Соотнесение Чабуки с душами усопших не является случайным, что видно и из ритуальных подношений. В частности, имеются в виду хлеба, начиненные бобами и фасолью (в ряде случаев, сыром). Как известно, зерновые культуры, как ритуальные символы, непосредственно связаны с миром усопших, а эти последние, со своей стороны, непосредственно влияют на рост и плодородие растений. В определенные дни мертвым преподносились жертвоприношения в виде пищи, которая готовилась из зерновых. В Восточной Грузии такими жертвенными подношениями были Цандили (кутья), плов... (Д. Гиоргадзе), в Западной Грузии — церцвиани (т. е. хлеб, начиненный бобами), лобиани (хлеб, начиненный фасолью) и т. д. Кроме того, период пребывания в гостях бога Чабуки совпадает с периодом весенних празднеств, когда, как отмечает Д. Гиоргадзе, души умерших приходят гостить на некоторое время в мир людской. Примечательно также, что в Раче и Лечхуми без исполнения обряда «Махис крепис Чабукоба» (Чабукоба уборки пшеницы Маха) нельзя было начать уборку урожая. В этом запрете подразумевалось, что нарушивший этот обычай карался. Нельзя здесь же не вспомнить хорошо известный факт в этнографии, согласно которому умерший уподоблялся скошенному злаку, увядющей природе и вообще жатве урожая. Следовательно, уборка урожая сопровождается «плачом». Такого рода указателями соотношения вегетативного мира с душами умерших являются траурные песни-плачи (Гврини, Зруни, Коркали), распространенные в горных частях Грузии, которые также исполняются во время уборки урожая (Т. Очияури, К. Накашидзе), что, со своей стороны, связано с идеей периодичности смерти и возрождения.

По определению местных сказителей, Тар-Бедниери является сыном, юношей земли.

С другой точки зрения, божество плодородия и хранитель благополучия семьи Чабуки непосредственно связан с культом воды, с оплодотворяющей силой озера и представляется зо-

антропоморфным, имеющим мужскую природу божеством. С ним ассоциируются атрибуты Быка (М. Макалатиа).

Существует общее положение о том, что божество Тар-Чабуки должен входить в круг божеств погоды и что Тар увязывается с Тароси (Тароси, букв. означает погоду) (В. Бардавелидзе).

Учитывая возможность древнейших контактов между Малой Азией и Кавказом, интересным кажется факт существования такого корня в имени анатолийского, в частности, хаттского бога Погоды Tagi, который, согласно предположениям Ф. Хааса, увязывается с латинским Taurus и греческим Tauros. То, что это слово является идентичным греческому Tauros, т. е. бык, на то, по мнению Ф. Хааса, указывает и тот факт, что одним из его значений в хаттском языке является бык [V. Haas, 1978].

Таким образом, в образе Тар-Бедниери // Чабукв-Бедниери прослеживается культ божества, с одной стороны, с ярко выраженными вегетативными функциями и, с другой стороны, с определенными признаками управителя погоды (вспомним широко распространенный во многих традициях образ бога Погоды в облике быка). Отприск Матери-Земли и бога Неба, управителя погоды Тар (Тароси), он является белым бычком бога Неба (ср. с Telepi, имя которого, также как и композит Тар-Чабукви, распадается на Tele или Tali (хатт.) и r-i-pi, что означает сына Tali) [Н. А. Бендукидзе, 1973, В. В. Иванов, 1977, 1982].

С другой стороны, Чабуки, по нашему мнению, ассоциируется с луной; имеется в виду исполнение обряда ночью и его эпитет «счастливый, который в Западной Грузии употребляется по отношению к луне (Туташха-бедниери) (луна-счастливая), чтобы отличить счастливую, благоприятную луну от неблагоприятной, несчастливой луны (В. Бардавелидзе). А луна, периодически исчезающая и появляющаяся на небосводе, в истории религий ассоциируется с идеей смерти и возрождения.

Как мы предполагаем, обителю Чабуки, с одной стороны, является гора, о чем свидетельствует топоним Чабукмта (букв. гора Чабуки) в Имерети, а гора, как известно из специальной литературы, является одним из излюбленных мест управителя погоды. С другой стороны, его обителю также является земля, вернее место под очагом или под опорным столбом Деда-Бодзи. Возникает естественный вопрос: не указывают ли эти места его обитания — гора и подземелье — о его пребывании периодически под землей и над землей (на горе)? Божество, непосредственно связанное со злаками, с ростом вегетативно-

го покрова, с миром умерших не подразумевает ли в себе, что определенное время года он должен провести в подземелье?

Исходя из вышесказанного вытекает, что бог Чабуки связан как с идеей смерти, так и с идеей плодородия, роста, размножения, а следовательно и жизни.

Таким образом, вечно юный образ прекрасноликого, могучего, грозного бога юноши (и постасями которого являются злак, агнец, бычок, луна), связанный, с одной стороны, с потусторонним миром, а с другой стороны, с жизнью, в известном смысле можно ввести в круг временно исчезающих и возвращающихся юношей богов, которых разные древние традиции представляли разными именами. Ассирийцы называли такого бога трижды возлюбленным Аттисом, египтяне — Осирисом, греческие мудрецы — рогатым месяцем на небе, а древние грузинские племена — Тар-Счастливым.

Логическим продолжением нашего исследования являются принципы архаической классификации пространства, которые вложены и подразумеваются в ритуалах и реализованы в местах принесения жертвы. Исходной точкой для исследования этого вопроса является образ сакрального дерева с птицей на верхушке, т. е. мифологизированные объекты, заполняющие пространство, в ритуале, обращенном божеству Неба (Жиниши Орта).

В упомянутом ритуале (подробно описанном в 1-ой и III-ей главах) вырисовываются космологические символы — образ конsekрированного дерева с жертвенной птицей (в данном случае — петух). Птица на Мировом дереве, как известно, обозначает верх и в этом смысле противопоставлена животным классификаторам низа [В. В. Иванов, В. Н. Топоров, 1982]. Но космологическое значение птицы (петуха) видно и из других ритуалов, распространенных в Западной Грузии. В этом отношении особенно интересен ритуал, предназначенный для «Господ Ангелов» на Рождество, во время которого петушка, называемого Саангелозо, резали обязательно у ворот двора (с наружной стороны). Странный обычай резания петуха у ворот двора объясняется другим ритуалом, который связан с культом мертвых и преследовал цель установить нужные контакты с умершими предками. Этот обычай, называемый «проводом усопших душ» в Лечхуми и исполняемый в первый четверг после праздника Крещения, аналогичен сванскому поминальному обряду, исполняемому в период праздника Крещения (который начинался 5 января по старому стилю и продолжался до первого понедельника следующей недели) и в специальной литературе из-

вестен под названием праздника Липанал [см. по вопросу В. В. Бардавелидзе, 1957; Н. Каджая, 1985].

По поверьям сванов (и вообще грузин в целом), души умерших раз в году приходили из загробного мира в мир живых погостить у своих сородичей. Сваны считали себя обязанными встретить, угостить и проводить души умерших предков подобающим образом (см. III гл.). В день возвращения усопших душ в Загробный мир специально для них пекли хлебцы. В этот день в последний раз благословляли умерших и провожали за пределы двора, а у ворот оставляли один хлебец, кусок мяса и опустошенный стакан вина.

В Самегрело разновидностью данного обряда, как нам кажется, должен быть обряд, посвященный божеству Галениши Орта, анализ которого привел нас к следующим положениям:

Галениши Орта — повелитель зверей, патрон лесных зверей, молитвенный обряд которого исполняется с весны до осени в любой день на скотном дворе (И. Кобалия) или во дворе или на балконе (в общем, вне дома).

Молебен в честь Галениши Ортаправлялся по нескольким причинам:

1) для размножения скота и защиты его от нападения диких зверей (И. Кобалия); 2) во избежание болезней (М. Макалатия); 3) в случае отела (М. Макалатия); 4) для новорожденного ребенка; 5) для благополучия поселенных вне дома детей.

Галениши — это души умерших, возведенные в ранг покровителей человека и скота (М. Макалатия).

Мы вполне разделяем мнение М. Макалатия о связи Галениши с царством мертвых, но в отличие от вышеназванного автора, не считаем термин Галениши обобщенным именем умерших душ. По нашему мнению, Галениши является прежде всего эпитетом божества Орта и как понятие интересно тем, что отражает пространственные аспекты верований мегрелов.

Таким образом, в наименованиях божества Галениши Орта эпитет Галениши указывает на обитель божества Орта, который в пространственном понимании находится вне дома, вне двора, вне социума и в общей мифологической картине мира занимает не вертикальное, традиционное место, а горизонтальное, в которое входят леса, утесы, неведомые места со своими обитателями и их хозяевами.

Исходя из вышесказанного неудивительно, что в осмысливании местного населения божество Галениши Орта является в образе повелителя диких зверей, которых он может наслать на скот или же оградить его от них и таким образом он вос-

принимается как бог, покровитель скота, то как божество загробного мира и как таковой может навлечь на людей и на скот разные болезни или, наоборот, защитить их. Как в первом, так и во втором случае в отношении к нему в людях преобладает больше страх, чем любовь.

Таким образом, божество Галениши Орта, как указывает его эпитет Галениши с коннотацией дикого, своим характером и сутью противостоит и находится в оппозиции с социумом, с упорядоченным миром, обителю людей и с обителю верховных божеств.

Мифо-ритуальный «приход» умерших душ из загробного мира в мир людской в определенной степени связывается с космологическим символизмом жилища, в модели ~~мира~~, представляющий одну из основополагающих семантем.

Как известно, дом — важнейшее промежуточное звено, связующее разные уровни в общей картине мира. С одной стороны, дом принадлежит человеку, олицетворяя целостный «вещный» мир человека. С другой стороны, дом связывает человека с внешним миром [Т. В. Цивьян, 1973].

Дом представлялся замкнутым пространством, отгороженным от внешнего мира. А такого рода отгороженное, замкнутое пространство (каковыми могли быть дом, усадьба, деревня, обработанное поле и т. п.). [См.: К. Леви-Строс, 1983; C. Levi-Strauss, 1979; А. Я. Гуревич, 1972 и др.) воспринималось как космос, а «центром» такого мира считалось место, которое консекрировалось посредством ритуалов и молитв, так как именно в таких местах, по поверьям, устанавливался контакт со сверхъестественными силами [о центре мира см.: M. Eliade, 1974; о космологическом символизме жилища см.: G. Charachidzé, 1968; В. М. Чиковани, 1984].

Таким образом, замкнутое пространство дома, если выражаться словами Н. А. Лавонена, представляло своего рода «периметр безопасности», а исходя из этого, «выходам» из этого пространства придавали важное значение; то были «выходы в иной мир», которые нарушили замкнутость пространства, его герметичность и жилище становилось более уязвимым, доступным для враждебных сил [Н. А. Лавонен, 1984, с. 171]. Поэтому, в быту многие народы придавали большое значение охране выходов и входов и применяли с этой целью разные защитные средства. Вспомним, что в Западной Грузии в Страстный Четверг рано утром молча приносили ветки горькой, дикой черешни, разные колючки и приделывали к воротам двора, так как считалось, что в этот день особо надо опасаться нечистой силы...

В вышеприведенном ритуале «проводов душ умерших» ворота двора являются местом контакта «внутреннего» и «внешнего» миров и образуют оппозицию внутренний-внешний.

Птица (в данном случае петух), как классификационный элемент, также фигурирует в описанном выше ритуале Нерчис Хвама (см. гл. II), в ритуале «высвобождения душ умерших» в Сванети (см. гл. III), в молитвенном обряде во время сбора урожая винограда (Имерети, Рача, Самегрело) (см. гл. III), в словесных текстах песен, зафиксированных в Картли, Кахети [В. В. Бардавелидзе, 1957], в Рача [Т. Очиаури, 1952], где она тесно связана с мифологическим сакральным деревом, выросшим в яхонтовом Марани, которое проф. В. В. Бардавелидзе было определено как один из вариантов Древа Жизни [В. В. Бардавелидзе, 1957], в разновидностях Древа Жизни (подразумевается «дерево для подношения «Господам», «Сахвамлобо Какали», «Машхала» или «Чирагдани», «Джварис Пури», «Каракха Чичилаги» и т. д.).

Статичные образы мифологического дерева в виде Чичилаги или Чирагдани с окаменевшими символами (подвешенными птицами: дроздом и курицей) ожидают и становятся динамичными в упомянутом обряде, посвященном божеству Неба Жиниши Орта (см. гл. I), которому в жертву приносится петух, шкура которого вешается на вершине дерева, повторяя этим классическую модель Древа мирового. Из истории религий известны примеры, когда на сакральных деревьях вешали не только жертвенную птицу (или ее шкуру-чучело), но вообще шкуру жертвенного животного. Например, в хеттских ритуальных текстах засвидетельствован обычай вешания шкуры барана на дерево (в мифе о Телепинусе). Тот же обычай описан в мифе об аргонавтах. Обычай вешания шкуры на дерево широко был распространен среди народов Кавказа и следы его можно найти и в современном быту.

Древу Жизни и Изобилия (также всем его вариантам, перечисленным выше) в Западной Грузии противостоит древо мертвых, именуемое в Сванети «Камарай», которое является обязательным элементом поминального и пасхального столов.

Вышеприведенное суммируется следующим образом:

Описанные ритуалы классифицируются согласно месту, времени и пространству. Каждый ритуал преследовал конкретную цель. Следовательно, жертва приносилась божеству, который был определен эпитетом и местом исполнения ритуала.

Ритуал, исполняемый в честь божества Жиниши Орта, локализуется в лесу и преследует конкретную цель — предотвратить удар молнии и защитить скот.

Ритуал, исполняемый на Рождество, во время которого петуха Саангелозо резали около ворот двора, также носил pragmaticий характер и исполнялся для умилостивления «Господ», предотвращая себя и членов семьи от заразной болезни.

Ритуал «проводы умерших душ» по месту исполнения также связан с воротами, проводился для умилостивления душ умерших, которые могли, по местным верованиям, повредить или же благоприятно воздействовать на живых.

Ворота являются средством связи с внешним миром, границей двух миров.

Ритуал, посвященный Нерчи, исполнялся, в одном случае, для обеспечения ребенка плодовитостью в будущем, а в другом — с целью насыщения Земли, чтобы божество Земли не повредило ребенку.

Ритуал «высвобождения погибших внезапной смертью душ» (подразумеваются души утопленников) локализуется на берегу реки.

Ритуал, исполняемый в винограднике во время сбора винограда, гарантировал обильный урожай на будущий год.

Места исполнения ритуалов или «центры» противопоставляются друг другу по принципу архаичной классификации пространства, на чем, со своей стороны, основываются ритуалы жертвоприношения.

Ритуальные жертвоприношения образовывают определенную структуру:

В одном случае жертвоприношения связаны с царством верховных богов (ритуал, посвященный Жиниши Орта), в другом — связаны с внешним миром (территорией за оградой дома, усадьбы и т. п.), в который входит и царство мертвых (божество Галениши Орта), в третьем — с подземным царством (божество Нерчи).

В Западной Грузии распространен обычай вешания шкур животных на священных деревьях, так что наряду с жертвенной птицей, на верхушке дерева встречаются, например, шкуры жертвенных баранов или козлят. (Ср. с изображением жертвенных шкур быков на каменных вишапах. См. Н. Я. Марр, Я. И. Смирнов. Вишапы. Л., 1931.—На этот факт наше внимание любезно обратил кандидат исторических наук Л. Абрамян).

Исходя из этого, птица (также как и шкура жертвенного животного вообще), вместе с сакральным деревом, которое, как известно, моделирует весь воспринимаемый мир, рассматривается в определенном ритме и включается в космический вечно возвращающийся цикл жизнь—смерть—возрождение.

Полученные в ходе анализа выводы выстраиваются в логическую, последовательную космогоническую схему, которая опирается на основополагающую концепцию.

Исследуя данную тему, мы преследовали две основные цели: анализ конкретных вопросов (представленных здесь в виде глав) и далее, путем сопоставления выявленных фактов, реконструкцию модели мифологической системы в Западной Грузии.

В ходе анализа выяснилось, что перед нами кристаллизированная, устоявшаяся семантическая среда, элементы которой (представленные здесь в виде разных культов) образуют диалектическую систему, полную контрастов и различных взаимоотношений, космологическую модель мира в Западной Грузии.

Можно сказать, что космологическая картина мира в Западной Грузии, с одной стороны, представлена царством Верховных божеств (в динамике божеством Жини Антари, св. Георгием, архангелами Михаилом и Гавриилом...). С другой стороны, имеется хтоническая зона мира (божества: Тудони Нерчи, Матерь Воды, Хозяйка зверей, Хозяйка лесов, божество Галениши Орта и т. д.). Эта зона имплицирует вертикальную (Тудони, Нерчи, Матерь Воды...) и горизонтальную (Хозяйка зверей, Галениши Орта) топографию.

Эти два царства (верхнее и нижнее), со своей стороны, противопоставляются социально организованному миру людей, социуму.

В поклонении Жини Антари и Тудони Нерчи мы имеем дело с обоготворением и персонификацией природных элементов (неба и земли).

Показателем сакрального союза Земли и Неба является образ вечно молодого прекрасноликого бога-юноши Тар-Чабукви // Тар-Счастливого, который, с одной стороны, связан с подземельем, с потусторонним светом, а с другой стороны, с небом. С его периодическим исчезновением и вновь возвращением связано общее благополучие людей. Он является собой сезонного бога, в функции которого входит ежегодное обновление мира.

В образе Галениши Орта мы имеем дело с культом мертвых, который основывается на вере о том, что после смерти души умерших выходят из социума во внешний мир и могут оттуда влиять на живых.

Символической связью этих миров является образ сакрального мифологического дерева с птицей (или же шкурой барана, козленка) на верхушке, которое проходит сквозь все зо-

ны мироздания. Классическим символом единения этих двух миров для Колхиды является дуб в роще Ареса, с повешенным на нем золотым руном, которого стережет дракон.

И наконец, места исполнения ритуалов (лес, ворота, очаг, берег реки, и т. д.) представляют собой т. н. «лиминальные» зоны, сакральные «центры», где устанавливается контакт между внешним и внутренним мирами, соответственно, «природой» и культурой.

В результате анализа восстановлен основной миф, т. е. космогонический сюжет о вечном возобновлении жизни. Как известно, космогонический миф имеет особое значение потому, что в решающие моменты жизни предполагалось повторение изначального процесса [М. Eliade, 1974; Б. Я. Кёйпер, 1986]. Поэтому ритуал, который связан с божеством Тар-Чабукви, является собой не простое магическое действие, которое гарантировало бы что-либо в будущем, а является сакральным прототипом вечного обновления жизни и жизненных сил. Так как Тар-Чабукви олицетворяет тайну жизни и смерти, пробуждая растения из семени, он также манифестирует в луне.

В древнеколхской мифологии, основанной на системе контрастных сущностей, реконструируется космогонический миф с основными героями. Этими героями являются: 1) прототип отца в виде Бога Неба; 2) прототип матери в виде Великой матери богов. (Многообразие эманаций соответствует архетипам матери, которые, говоря словами К. Г. Юнга, содержат качества матери как таковой, магический авторитет женственности, мудрость и духовную возвышенность, который стоит вне интеллекта, олицетворяет доброту, утешает, является местом зановорождения, т. е. местом магической трансформации, роста и воспитания, импульсом или инстинктом милосердия; с другой стороны, тем, что по существу является тайной, скрытым, темным, адским, хаотическим, одушевленным подземельем, тем, что поглощает, совращает, отравляет, тем, что вызывает страх и является неизбежным [См.: С. Г. Jung, 1969]; 3) прототип в виде бога-юноши.

Таким образом, в труде путем системного подхода, выявлена космогоническая схема древних колхов, на которой, со своей стороны, основывается модель мира; реконструирована «сакральная история» об исчезающем и возвращающемся боже — Тар-Чабукви (соединявшем два противоположных начала — Небо и Землю), в которой наиболее ярко манифестирует основополагающая идея религии древних колхов — о вечновозвращающемся цикле — жизни, смерти, возрождении.

NINO ABAKELIA

MYTH AND RITUAL IN WESTERN GEORGIA

Summary

The present work is the first attempt in Georgian ethnology of a monographic study of myth and ritual in western Georgia. The study has been carried out on the basis of field ethnographic data collected by the author in 1976—1987, as well as archaeological evidence, archival materials and literary sources.

An attempt has been made to reconstruct the old religious beliefs about the universe deciphering the conventional symbolic signs of myths and rituals and by means of revealing the religious creativity and originality of early western Georgian tribes, who are the inheritors and bearers of the ancient Colchian culture.

Thus the reader would be given access to the ancient Colchian culture, to the land of mythical Aeetes and his daughter Medea, to the realm where one could once more perceive the „aroma of mysterious and eternal thing.

To this extent the whole work could be conceived as a prolegomena to ancient Colchian mythology.

The first chapter of the monography is dedicated to the supreme deities in western Georgia. As the investigation started with the cult of the supreme deity in Samegrelo (formerly Mingrelia), called Žini Antari the analysis of which served as a clue in identifying and deciphering the semantic field of ancient Colchian culture.

The following conclusions were made on the basis of the analysis the cult of Žini Antari:

1. The name of the divinity Žini Antari (the exact meaning of which is celestial/heavenly Antari is preserved in the altered and modified names of the divinities Žinishi Orta and Žinishi.

2. The names of the divinities Žini Antari, Žinishi Orta and Žinishi refer to one and the same polyfunctional supreme Sky-god, which at a particular level of development of the society governed both physical and moral spheres.

3. In the sphere of material activities, from the functional point of view Žini Antari represents: a Thunder-god, which rules the weather; the War-deity (on which is pointed out by the possession of the punitive weapons—thunder and lightning and the arrows offered in his name, called „bordžali“ as well as the epithet „victorious Master“); the patron god of cattle; keeper of human health and prosperity.

4. In the sphere of moral activities—Žini Antari defines and establishes the norms of human behaviour, being at the same time judge and chastiser. His arbitrary function are seen in relief in purification oaths, which were performed in front of him. As a witness to oaths He would punish perjury.

5. Comparative and historical investigation of the question has given ground for the supposition, that in the sacred image of Žini Antari (resp. Žinishi Orta, Žinishi) such Sky-god is incarnated that can be found in Babylonian, Vedic, Greek, Roman and other ancient religions, i. e. here we are dealing with an universal phenomenon, which embodied in Samegrelo in the image of the above mentioned Žini Antari. The epithet of the divinity—„Žini“ (the exact meaning of which is „upper“, „heavenly“, points to the sphere of his habitation, the attributes and the functions referring to his origin.

1. Taking into account the old substratum of the population as well as the archaeological evidence and written historical sources an assumption has been made that Žini Antari represents the ancient Colchian Sky-god. Ancient Colchian religion, like other religions in its early phases of development, was based on the personification of nature. This assumption is confirmed by the account of Apollonius Rhodius (3-nd cent. B. C.) according to which ancient Colchians worshipped Heaven and Earth.

To analogous beliefs points the Greek inscription on the bronze tablet from Vani (western Georgia, dating from 3-rd cent. B. C.) In the Greek inscription from Vani, which represents a sacral document, or rather a templar legislative inscription, mention is made of the Earth, the Sun, the Moon which according to T. Qaukhchishvili refer to local deities.

Thus it is suggested that a simple, primitive personification of the Sky-god in the advance of religious thinking of ancient Colchians took the form of a perfect anthropomorphic image of the deity, which after the spread of Christianity assumed syncretic character and appeared in the image of St. George, who in his turn, is one of the many emanations of Heaven and the Sky-god.

As time went on His old physical basis in the vault of heaven tended to fall more and more into the background and grew dim until he was finally deposed by the victorious and majestic image of St. George, the latter resulting from higher-level religious thinking.

St. George, one of the most popular objects of worship throughout Georgia, is at the same time the most complicated and ambiguous image confronting the investigators. His complexity and ambiguity have been caused by the multivalent aspects of the saint, whose image at different times has been identified with Perseus, Horus, Tammuz, Mithra, the Moon, etc.

According to oral folk tradition in Georgia, the number of churches built and dedicated to St. George totals to the days of one year. Consequently, the common image of St. George breaks up into endless images with so many names and epithets, revealing the various aspects of the saint. In this connection Megrelian and Svan names of St. George (Jgege and Jgrag, respectively) are discussed, as well as separate local cult centers of St. George, to which definite epithet (geographical, descriptive, functional, etc.) are attached and to which different beliefs, rituals and ceremonies are associated.

While studying the epithets and functions of the saint, multi-faced image of St. George has emerged which sometimes goes beyond the limits of Christianity.

Proceeding from his epithets and attributes St. George represent an arrow thrower (Moisari), Jevelin Thrower (khangarami). These epithets emphasise his bellicosity, warlike character. Being an arrow thrower, he is at the same time the ruler of the weather, the universal provider, guaranteeing a rich harvest and reproduction of the cattle. In general, fertility depends on him. According to the local beliefs St. George is the healer of particular diseases; he is a strict guard of morality, arbiter in the court of arbitration; merciless chastiser of evil. At the same time, he is a cunning and sly kidnapper of bulls, for which he was called khariparia („kidnapper of bulls“). With this quality he reminds us a divine solar hero (a divine robber), who at the dawn kidnaps bulls and cows from the cattle-shed, thereby showing his power, sagacity and adroitness. Generally speaking, solar elements prevail in his cult. He is associated with light. He is asked to protect the light of eyes and to heal from eye diseases. The eye, for its part, as is well known, represents one of the main solar symbols of the sun itself, according to ancient beliefs, represents the all-seeing god and is presented as an eye—the Sun—the eye of ormuzd among the Iranians, the right eye of the demiurg in Egypt, the eye of Varuna among the Indo-Europeans, the eye of Zeus among the ancient Greeks, etc.). His sacred animals are the bull, cock and pig, which also have a solar connotation. It must be noted here that the solar element revealed in particular local cults of St. George in western Georgia, by no means deny the relation of any other local cult of St. George with the Moon, but once again emphasizes the validity of the thesis, recognized by many scholars today, according to which St. George couldn't have supplanted only one particular deity.

The image of St. George—that of arrow-thrower, thunder-thrower, etc.—in this region represents a new theophany and a new stage in the development of a world view, though his epithets and functions witness the existence of an older substratum and represent a pure local, original phenomenon.

The complex image of St. George in the religion of the Georgians is of the most syncretic and all-embracing character.

Another level of development of religious thought is shown by one more representative of the celestial world in Samegrelo, the patron of the household the so called Mikam-Garia (distorted pair names of Christian archangels:) Michael and Gabriel, who next to St. George, were particularly worshipped in Samegrelo and generally in western Georgia as a single united image.

The cult of Mikam-Garia is intimately related to the ritual of supplication „okhvameri“ („prayer“), in the performance of which the members of one family (or one village, or one kin) were united (though later the rite was limited to a family festival).

In the calendar cycle of festivals the first monday after the New Year's day was dedicated to Mikam-Garia. The rite was performed by the oldest man of the family (village, kin).

Heaven was considered to be the place of habitation of Mikam-Garia. At the same time the local population perceived Mikam-Garia as sitting on the top of a high mountain Mikam-Garia represents a ferocious divinity, being the ruler of the weather.

Mikam-Garia is the embodiment of the male principle; he is thought to be the patron of cattle; he is associated with the Moon, as indicated by the day of the performance of the rite dedicated to him, i. e Monday (in Megrelian-Tutashkha which exactly means day of moon).

The lunar aspects of the archangels are also seen in early images of Georgian iconography, where they were depicted with lunar crescents in their headdresses.

The functions of Mikam-Garia as of the patron saint of agriculture is also obvious. Ritual loaves or breads were offered to Mikam-Garia. His sacrificial animals were a piglet, bull calf of a consecrated cow called Patenia (exact meaning of which is „Lady“), and a cock. Wine also was offered to him.

The west Georgian tradition of the worship of Mikam-Garia is Christian in character but it is also obvious characteristic contamination of Christian and pagan beliefs, which also occurred essential transformation of the initial images into new ones i. e. Christian archangels supplanted pagan deities, accordingly absorbing into themselves a set of features of pagan origin.

According to the findings of the study, it is conjectured that the belief in the divine twins formed basis of perception of the paired image of the archangels Michael and Gabriel in Georgian, and particularly in western Georgian, tradition. The existence of such beliefs has been traced on different levels:

- a) in the Christian tradition of the arrangement of churches, that are related to each other by male and female principles and are located side by side.
- b) in the name of the local ancient town Dioskuriæ—Tqubuni (compare with the local place-name Tqibuli) in which the legend on the brother-twins. is supposedly reflected.
- c) in the western Georgian mythological tradition preserved to our days in Lechkhumi and Lower Svaneti the brother twins (or on the sun and the father) called Važina and Živživa, who saved the people from drought, by killing the dragon (gveleshapi), which guarded the water, according to another version they saved cattle from the wild animals;
- d) in the surviving ritual, performed on the first day of Lent at which the names of the father and the son (or of two brothers) were mentioned. On this day everybody fasted from the morning and only in the evening the oldest man of the family offered up a prayer. The prayer was dedicated to cattle. The names of Važina and Živživa were mentioned as the saviours of cattle and at the same time water or wine libations were made and special bread (sometimes stuffed with kidney beans) was eaten.
- e) in the institutionalized cult of the brother and the sister in Svaneti, called Ožvai and Božvai who, according to local beliefs had incestuous relation with each other and then died. According to the legend they provide water for the Svans.

In connection with the cult of the brother and the sister it is interesting to note that two megalithic stone stelae, so-called Veshapi/Vishapi, which embodied the brother and the sister were erected in the village of Murjakheti, in Javakheti (southern Georgia). They were called Lalia and Dzikva. Dzikva means a stone of milk or rather „the stone that gives milk“). Women who had no milk were taken to Dzikva i. e. to the sister. It is important to

mention here that a woman was taken to this stone not by her husband, but by her brother.

Sporadic instances and scattered fragmental material prove the existence of beliefs of twins in Georgia. These beliefs are manifested in a series of rituals;

- a) in the rituals, performed when a cow calved twins;
- b) it is seen in the attitude towards the mother of twins and toward the twins themselves.
- c) in the zoomorphism of the twin deities.
- d) in the vegetative symbol of twin fertility.
- e) in different beliefs on the twin brothers, embodying the two principles (good and evil).

The combined image of the archangels (Michael and Gabriel) is considered to represent such twin-brothers on the Christian level. This image is often found in tales and legends in which the archangels appear in the roles of divine healers or psychopomps or guides of the souls (the latter quality also corresponds to the Christian beliefs on them).

In daily life the establishment of the norms of behaviour are ascribed to the archangels Michael and Gabriel.

The paired image of the archangels helps hunters in their hunting, ~~avengers~~ in taking vengeance on enemies, travellers in their journeys etc.

The paired image of archangels often personifies an arbiter in the court of arbitration and their this function being widespread all over western Georgia.

Archaeological finds also indicate on the existence of the twin cult in Georgia and in particular in western Georgia:

- a) the golden sculpture of the youth from the treasure of Gonio (which implies the existence of another youth by his side).
- b) the bronze sculpture of the youth found in Samegrelo (which is also supposed to be part of the dioscuri pair).
- c) the axe excavated in 1984 in Vani, featuring two riders, identified with the Dioscuri, representing the upper world.
- d) the twin motif is also traced in the ornaments of the bronze girdels found on the territory of western Georgia, northern

Armenia and western Azerbaijan (9th—7th cc B. C.) (M. Khidašeli).

The above material, appears to, prove the existence of the twin myth in Georgian tradition.

The universal religious and mythological complex of the so called „parallel twins“ (i. e. of unisexual twins) in the cult of Mikam-Garia is traced.

The image of the archangels shows the signs of the local cult of the divine twins, preserved to our days and absorbed to the Christian images of the archangels that of Michael and Gabriel, in the course of time becoming an integral part of the Christian religion.

The study of the images of Žini Antari (resp. Žinishi Orta, Žinishi), St. George (with its many local manifestations) and the paired image of the archangels (Michael and Gabriel) brings out in relief the archetype of the Sky-god (the supreme deity—Father-Sky—of the ancient Colchians) dominant among the other divinities, ruling over the physical as well as moral spheres and possessing a warlike character.

The second chapter is devoted to a definite group of rituals performed in the archaic manner, in which old religious beliefs and ideas of the earth are interspersed.

In georgian traditions, the Earth (Mother-Earth) embodies the female principle and is opposed to the Sky, i. e. the male principle.

According to western Georian tradition the Earth-deity was embodied in the image of the female Mistress of Nerchi//Pudzis Angelozi (the angel//Mistress of the Foundation) (under these names it can be found in Samegrelo, Guria, Imereti) Argila (the deity of Place) (Svaneti), Adgiel dedopal//the Mitress of the Place (Abkhazia), etc.

The ritual dedicated to Nerchi was included in the calendar cycle of the festivals, the purpose of which had been the wellbeing of the family in general and getting a rich harvest. It has been considered to be a family festivity, but its performance in some other cases reveals some other aspects of the cult.

The Nerchi prayer ritual was also performed for a woman in childbirth or a woman recently confined and its child.

In the other parts of western Georgia (in particular in Imereti and Guria) the term Nerchi in the same ritual is replaced by the identical term in meaning „pudze“ (the foundation); on its side the term „Pudze“ has two meanings in Georgian--that of foundation and kin, or kinsmen.

Sporadic indications to the effect that only women could take part in the ritual (apparently implying representatives of one and the same kin) and the nature of the ritual itself which supposedly provided future fertility for all the participants of the ritual permits to conclude that the rite of the Nerchi prayer, performed some time after the childbirth, ensured fecundity for the whole kin. Hence, seen in this aspect the deity Nerchi represents the patron deity of fertility of the whole kin.

In the rite dedicated to Nerchi, performed for the woman recently confined and for the new-born child, Nerchi is often supplanted by the Virgin, who according to local beliefs, assigned his (or her) fortune and destiny.

One more ritual, performed during the stone-laying ceremony in Svaneti points to the same attitude; however in this case the performers of the ritual are men.

Divinities identical in meaning (Nerchi, Püdzis Angelozi, Argila, etc.) had their own private corner in each house, where offerings were made to them.

On the basis of the analyses of ritual symbols the following conclusions are made:

In western Georgian tradition (as well as in many other traditions, number four and the geometrical symbol of the square are associated to the Earth-goddess, that expresses the static world.

Hole, as a ritual symbol of the entrance to the other world and the means of communication with Nerchi points to the topography, the location of Nerchi i. e. the nether world.

Hence, it is assumed, that primitive personification of the natural element, like that of the Earth underwent evolution and assume shape of the anthropomorphic deity, which after the distri-

bution of Christianity, became syncretic and relegated to the second plan, it began its new existence with the image and in the image of the Virgin, embodying the beliefs of the ancient agriculturists.

It is also known, that the image of the great Goddess breaks up into many names and images, embodying different powers and aspects of the divinity. One of such embodiments in western Georgian tradition represents the Motner (çqlis deda). The natives conceive her in the image of a red-haired, pretty young maiden in white garments.

Her another aspect is represented as a Patroness of Animals (later—the goddess of Hunting) met with in western Georgia under the different names (the Field Angel, the Forest Queen, the Patroness Angel of the animals, the Angel of Cliffs, the Queen, Dali, etc.). (To this incomplete list of the names of the deities the mythological image of Medea from the myth of Argonauts can be added. (See chapter 2. § 2) The Mistress of Animals is generally associated with a beautiful young woman surrounded by forest animals. She often appears in the image of an ibex, a mountain antelope, fallow-deer, representing her ancient image.

In western Georgia the images of the Motner of Water and the Mistress of Animals (however, like the images of all Great Goddesses are often found in countless myths and legends telling about her love story with a mortal man.

The place of habitation of the Queen of Forest is easily recognized—a wide field enclosed by high mountains, silver rivers flowing down the valley, all kinds of fruit trees and flowers blossoming in abundance, wild and domestic animals pasturing in those fields; the picture of the blossoming and fruit-bearing nature represents the general background of the Great Mother Goddess; in other words this is the place where she reveals her powers in different ways.

The common image of the Goddess breaks up into an innumerable number of names and images—that of Nerchi, Mother of Place, Motner of Water, the Queen of Forests, Dali of Cliffs, Da-li, the Queen, etc.

The next object of the present study is the divinity called Tar-Čabuki, that occurs in Svaneti, Lechkhumi, Raça, Guria, Imereti and Samtskhe-Javakheti.

On the basis of a study of the rituals and beliefs related to this divinity the following assumptions are made:

Čabukoba//Čabgob—is a family festival on which the divinity Čabuki is worshipped; the name of Čabuki is also met in the forms of Tar-Bednieri (or the Lucky Tar), Tar-Čabuki (Tar the Youth), Čabuki-Bednieri (the Lucky Youth).

The word Čabuki in the svan dialect is used to denote a youth and hero. In the mentioned rite it is used in the meaning of youth.

It is generally known, that the season of the year, on which the festival of that or this divinity falls serves as the key to understanding of his original nature.

The festival of Čabukoba, as is evident from ethnographic field data, was performed twice in a year.

One of these festivals, dedicated to the young, handsome Youth—God—Tar-Čabuki, who was entreated to reproduce men and cattle and to keep them healthy, protect the well-being of the family and to multiply their, weath, generally came at the beginning of the spring (on the first Monday or the first Wednesday after Eester), which in its turn coincided with the beginning of Spring field work and the driving away of cattle to pastures.

As for the other festival, dedicated to Čabuki, it coincided with the time of harvesting of cereals, crops (approximately the middle of July).

According to popular beliefs, Čabuki appears in the spring festival in the image of a white lamb or of a white bull. By nature Čabuki is an itascible divinity. The motifs of his wrath might be the coming of unexpected guests, the non-observance of cleatliness, speaking loudly, an attempt to find him, out etc. The wrath of the divinity was accompanied by death, drying of milk, damaging of crops, by creating complete disorder in the family.

To punishing a guilty person he sent to him a bear, a wolf or a wild boar, that were subordinate to him.

The most important in the rite dedicated to him, performed necessarily at night, was a funeral feast, funeral table layed in the machvibi (i. e. on the ground floor of the dwelling, near to the earth). At the same time a special table was laid for Çabuki on the first floor of the dwelling, i. e. near to the sky (compare with the cosmological symbolism of dwelling).

The relation of Çabuki with the spirits of the dead is not accidental, which is also proved by ritual offerings. Here in particular are meant loaves stuffed with beans (in some cases, with cheese).

As is known, bread grains, as ritual symbols, are directly related to the world of the dead, and the latter in their turn have an immediate influence on the growth of the vegetative cover and its fertility. On definite days the spirits of the dead are offered food cooked from bread grains. In western Georgia to such offerings belong çandili (porridge), pilaw, Lobiani (bread stuffed with beans), etc. Besides the period of the visit of Çabuki coincides with the spring festivals, when the spirits of the dead are supposed to come for a short time to the world of the living.

It is also remarkable that in Rača and Lechkhumi the harvesting of crops was forbidden unless the rite of the so called **Makhis Krepis Çabukoba** was performed (the time coinciding with the festival of Çabukoba when **Triticuu macha** was gathered in. He who broke the rite would be punished. It is relevant recollect here the well-known fact in ethnology, according to which the dead are compared with the cut crops and withered nature, and according to which death is generally associated with the reaping of a field. Lamentations, called in Georgian gvrini, zruni and korkali, current in the mountainous parts of Georgia point to such relationships of vegetation with the spirits of the dead, they also were sung at harvesting, being in its turn connected with the idea of periodic death and resurrection.

According to the explanation of local informants, Tar-bednieri is considered to be the son of the Earth.

On the other hand Çabuki the god of fertility and the patron of the well-being of the family—is directly related to the cult

of water, with the fertilizing power and is conceived of as a zo-anthropomorphic deity of male nature. With him are associated the attributes of the bull (M. Makatia).

There is a general view that Tar-Çabuki should be classed among Weather-gods and that the word Tar is related to Tarosi (tarosi in Georgian means weather).

Taking into account the possible ancient contacts between Asia Minor and the Caucasus, it is interesting to recall the root of the Anatolian name and in particular Hattian name of the weather-god Taru, which according to the assumption of V. Haas is related to the Latin Taurus and Greek auros. According to Hass, the fact that one of the meanings of the word in Hattian is „bul“ also points to the identity of Taru with Greek Taurus.

Hence in the image of Tar-Bednieri//Çabukv-bednieri can be traced the cult of the deity that on the one hand has teardrop vegetative functions and on the other, definite signs of Weathergod.

The offspring of the Mother-Earth and the Sky-god Taru represents the white bull of the Sky-god (compare with the name of Telepinu, which like the composite name of Tar-Çabuki breaks into Tele or Tali or P-inu, which as known, means the son of Tali).

On the other hand Çabuki is associated with the Moon. His connection with the Moon is clearly seen in the performance of the rite at night and in his epithet „lucky“, used in western Georgia in reference to the Moon (Tutashkha bednieri) in contrast to the unlucky, evil Moon. The moon periodically appearing and disappearing on the vault of heaven, in the history of religions is associated with the idea of death and resurrection.

On the one hand, the place of habitation of Çabuki is a mountain, to which the toponym Çabukmta (which literally means the mountain of Çabuki) in imereti points; the mountain on its turn, as is known, represents one of the favourite places of the Weather-god. On the other hand, his residence is also under the earth or a place under a hearth, or under the main pillar of dwelling (so-called mother-pillar). The places of his habitation—mountain and

underground—point to his periodical disappearance under the earth and his periodical appearance upon the earth (on a mountain). Besides, the relation of the deity with the cereals, the growth of the vegetative cover and the world of the dead shows that he spent a definite time of the year underground.

Consequently, the deity Çabuki is related both to the idea of death and to the idea of fertility, growth, reproduction, respectively to the idea of life.

Thus the ever young image of handsome, powerful and at the same time fearful and revengeful deity (whose hypostasises are grain, lamb, bull, moon) is connected, on the one hand with the nether world and on the other, with life.

In a special sense, He can be admitted to a circle of periodically disappearing and appearing divinities of the ancient world represented in different traditions under various names. The Assyrians called such a god three times beloved Attis, the Egyptians—Osiris, the Greek sages—the horned Moon of the firmament, and the ancient tribes of Georgia—Tar-Bednieri (Lucky Bull).

The third chapter of the study deals with the cosmological symbols of western Georgia. The image of the sacred tree with a bird on the top, i. e. the mythological objects, that fill the space in the rite, dedicated to the Sky-god Žinishi Orta served as the starting point of the investigation.

In the mentioned ritual are found the cosmological symbols—the consecrated tree with a sacrificial bird (in this case—a cock) are seen. As is known, a bird on the Tree of the world, designates the upper world and in this sense is contrasted to animals—the classifiers of the lower part of the World. The cosmological meaning of a bird (a cock) is also obvious from the other rituals current in Western Georgia. In this respect the ritual, performed on Christmas is of special interest. At this festival a cock, called „saarangelozo“ (i. e. dedicated to certain powers had to be killed near the gate of the yard (outsided). The strange habit of killing the cock under the gate can be explained by another ritual, related to the cult of the dead, which was aimed at establishing the necessary contacts with the dead ancestors. In Lechkhumi this ritual is

called the seeing off of the spirits of the dead", while in Svaneti—Lipanal.

According to the beliefs of the Svan (and generally of the Georgians) the spirits of the dead visit the world of the living once a year to stay with their kinsmen for a short period of time. The svans thought themselves obliged to meet, entertain and see spirits of the dead ancestors off properly.

On the day of the dead spirits return to the nether world a ritual loaf was specially baked for them. On this day the dead ancestors were blessed for the last time and were seen off out of the yard, and one loaf, a piece of meat and an empty glass of wine were left near the gate of the yard.

In Samegrelo the ritual, dedicated to the deity Galenishi Orta can be conceived as a variety of the above ritual.

I share the view spread in the specialist literature about the relationship of Galenishi Orta with the world of the dead, but in contrast to the mentioned point of view, I do not consider the term Galenishi to be a general name of the dead spirits' power. In my opinion Galenishi is an epithet of the deity Orta and as a concept is of a considerable interest as it reflects the spatial aspects of the beliefs of the Megrelians.

In the name of the deity Galenishi Orta—the epithet Galenishi points to the place of habitation of the deity Orta, which according to it is placed beyond the house, beyond the yard, beyond the society and in the general mythological picture of the world is sited not at the traditional place i. e. on the vertical axis, but on the horizontal axis including forests, cliffs, unknown places with their inhabitants.

Therefore it is not surprising that according to the beliefs of the local population the deity Galenishi Orta sometimes reveals itself in the image and the role of the patron of wild animals that he can set on the cattle or the reverse save the cattle from them; consequently He is sometimes perceived as the Cattle-god, sometimes as the deity of the world beyond, and as such He can send to the people and to the cattle different diseases or on the contrary protect them from all these misfortunes. In both cases in

the attitude of the people toward him fear rather affection dominates.

Hence, the deity Galenishi Orta, as its epithet Galenishi with the connotation of wild indicates, as well as his character and nature—is opposed and contrasted to the society, to the ordered world, and to the world of the Supreme deities.

The „mytho—ritual“ coming of the spirits of the dead from the nether world into the world of the living is related in some respect to the cosmological symbolism of the dwelling.

The gate in the above ritual of seeing the dead spirits off, represents the place of the contact of the „inner“ and „outer“ worlds and forms the inner/outer opposition (resp. culture/nature).

The bird (in this case, the cock) as the classifying element also figures in the described ritual of freeing the spirits of the dead in Svaneti, in the rite performed at harvest gathering (Imreti, Rača, Samegrelo), in the texts of the songs, recorded in Kakheti, Kartli and Rača, where it is closely connected with the mythological sacred tree, grown in the ruby wine cellar. The latter case had been defined by Prof. V. V. Bardavelidze as one of the variants of the tree of Life (from the series „the tree of Batonebi“, „Sakhvamloba Kakali“, „Mashkhala“ or „Chiraghndani“, „Jvaris puri“, „Karachkha“, „Chichilagi“, etc).

The statical images of mythological trees in the form of petrified symbols like that of Chichilagi and Chiraghndani (with the hung bird: a blackbird or a cock), revive and become dynamic in the mentioned ritual, dedicated to the Sky-god Žinishi Orta, to whom a cock was sacrificed, which afterwards was hung on the top of a tree, repeating in this way the classical pattern of the tree of the world.

From the history of religions it is well known, that not only birds (or stuffed birds) were hung on the sacred trees, but also skins of sacrificial animals e. g. in the ritual texts of the Hittites a rite is witnessed, according to which the skin of a sheep was hung on the tree (e. g. in the myth of Telepinu). The same habit is also described in the myth of the Argonauts. The habit of hanging the skin of the sacrificial animal on the top of the tree was

widespread among the peoples of the Caucasus and its traces being found even today.

In western Georgia the Tree of Life is contrasted to the Tree of the Dead, called in Svaneti „Kamarai“ translatable as the „vault of heaven“), which was an obligatory element of the funeral and Eastern feasts.

The described rituals are classified according to the place, time and space; every ritual had a concrete purpose.

The ritual, performed in the name of Žinishi Orta is located in a forest and aims at averting thunder from the household and protecting the cattle.

The ritual, performed at Christmas during which the cock, called „Saangeloso“ was killed near the gate of the yard, also was of pragmatic character and was intended to propitiate the spirits of infectious diseases and to protect the performer of the ritual and the members of his family from infectious diseases.

According to the place of its performance, the ritual of seeing the dead souls off is also linked to the gate. It is dedicated to the propitiation of the spirits of the dead, that according to the local beliefs could have a favourable or harmful influence on the living. Generally gates are the means of contact with the outer world, the boundary of the two worlds.

The ritual, dedicated to Nerchi was performed in one case as a guarantee of the future fertility of an infant, and in the other case it had the aim of „feeding“ the earth, in order that the Earth could not harm the child.

The ritual of freeing the spirits of those who had died unexpectedly was restricted to the bank of a river.

The ritual, performed in the vineyard during the harvest, guaranteed for the rich harvest in future.

The places of performance of rituals, or so-called „centres“ are contrasted to each other according to the archaic principle of classification of space, on which, from its side the sacrificial rituals are based.

The above sacrificial rituals form a certain structure: in one case the sacrifices are related to the World of Supreme deities

(the ritual, dedicated to Žinishi Orta). in the second case—the outer world (areas beyond house, yard, etc.), in which the world of the dead is also included (the deity Galenishi Orta), in the third case, to the underground World (the deity Nerchi).

As mentioned above, there is a widespread habit of hanging the skins of sacrificial animals on trees in western Georgia, so that, together with the sacrificial birds, skins of sacrificial Lambs and goats are also met on tree tops (compare the imprints of sacrificial skins of bulls on the megalithic stelae, called *veshapi*).

Consequently, the bird (as well as the skin of sacrificial animal in general) together with the sacred tree (which, as is known models the whole perceptible world), is seen in a definite rythm and is included in the cosmic recurrence of life—death and resurrection.

It can be said that the results obtained in the course of analysis, build logically consistent cosmological scheme, based on a fundamental idea.

In the present study an attempt has been made to reconstruct the pattern of the mythological system of western Georgia: that there exists a crystalized, stabilized semantic environment, the elements of which (represented here in the form of different cults) build a dialectical system, full of contrasts and various relationships—a cosmological pattern of the world in western Georgia.

The cosmological picture of the world in western Georgia, on the one hand, is represented by the world of the Supreme deities (seen in dynamics—Žini Antari, St. George, the Archangels Michael and Gabriel), and a chthonic zone of the world (the [deities: Tudoni Nerchi, the Mother of Water, the Mistress of Animals, the Queen of Forests, Galenishi Orta, etc.) on the other. The latter ~~zone~~ implies vertical (Tudoni Nerchi the Mother of Water, and horizontal (the Mistress of Animals, Galenishi Orta), topographies.

These two worlds (Upper and Lower) for their part, are contrasted to the socially ordered world of the living, the *socium*.

In the images of Žini Antari and Tudoni Nerchi we have to do with the worship and personification of the natural element—that of the sky and the earth.

The role of the indicator of the sacred relation between the Earth and the Sky is played by every young, handsome youth, the deity Tar-Çabuki, who on the one hand is related to the underground and the beyond world, on the other, to the Sky. The general well-being of the people is connected with his periodical disappearance and appearance. He represents a seasonal deity, whose functions involve the yearly renewal of the world.

In the image of Galenishi Orta we are dealing with the cult of the dead, which is based on the universal belief that after death the spirits of the dead leave the world of the living and go to the nether world, from where they influence their living kinsfolk.

The symbolical relation of these worlds is expressed by the sacred mythological tree with a bird (or the skin of a sheep or a goat) on the top, which pierces all zones of the Universe. For Colchis the classical symbol of the relation of these two worlds is the oak-tree in the forest of Ares, with the Golden Fleece hung on it. Finally, the places of performance of the rituals (forest, gates, hearth, bank of the river, etc.) represent the so-called „liminal zones“, the sacred „centres“ where contacts are established with the outer and inner worlds, hence with „nature and culture“.

A reconstruction has been attempted of the fundamental myth, i. e. the cosmological plot of the ever renewing and everlasting life.

The ritual dedicated to Tar-Çabuki represents not only a magical action, that would guarantee the future, but a sacred prototype of eternal renewal of life itself.

The cosmological myth of the ancient Colchians with its main heroes has been identified. These heroes are; 1). the prototype of the Father in the form of the Sky-god, 2). the prototype of the Mother in the image of the Earth-goddess; 3). the prototype of the Son in the form of youth-deity.

Thus there a cosmological scheme of the ancient colchians has been revealed, on which the pattern of the World is based; The sacred history of the periodically disappearing and appearing god—Tar-Čabuki, has been reconstructed in which the fundamental idea of the ancient Colchians on the ever returning cycle of life, death and resurrection is most eloquently manifested.

ЛИТЕРАТУРА

Литература на грузинском языке

- Абакелия Н. К. 1977.—Абакелия Н. К. Полевые этнографические дневники этнографической экспедиции в Самегрело. 1977 (Рукопись).
- Абакелия Н. К. 1978—79.—Абакелия Н. К. Полевые этнографические дневники командировок в Самегрело в 1978—79 гг. (Рукопись).
- Абакелия Н. К. 1980.—Абакелия Н. К. Полевые этнографические дневники командировок в Самегрело в 1980 г. (Рукопись).
- Абакелия Н. К. 1982.—Абакелия Н. К. Хтонические верования в Мегрелии.—В сб.: Историко-этнографические штудии.—Тбилиси. Мецниереба, 1982.
- Абакелия Н. К. 1983.—Абакелия Н. К. Полевые этнографические дневники рачинской этнографической экспедиции, 1983. (Рукопись).
- Абакелия Н. К. 1983.—Абакелия Н. К. Почитание Неба в Западной Грузии (божество «Жини Антари»).—Известия Академии наук Грузинской ССР (серия истории, археологии, этнографии и истории искусства). Тбилиси. Мецниереба, № 2, 1983.
- Абакелия Н. К. 1984.—Абакелия Н. К. Полевые дневники лечхумской этнографической экспедиции, 1984 г. (Рукопись).
- Абакелия Н. К. 1984.—Абакелия Н. К. Священные деревья и божество Неба в Западной Грузии.—Материалы IV респ. конф. молодых ученых-историков (24—25 июня 1982 г.) г. Тбилиси. Изд. Тбилисского государственного ун-та. Тбилиси, 1984.
- Абакелия Н. К. 1985.—Абакелия Н. К. Полевые дневники нижне-сванетской этнографической экспедиции, 1985 г. (Рукопись).
- Абакелия Н. К. 1985.—Абакелия Н. К. Христианские святые в западногрузинских религиозных представлениях: св. Георгий.—Известия Академии наук Грузинской ССР (серия истории, археологии, этнографии и истории искусства). Тбилиси. Мецниереба, № 3, 1985.
- Абакелия Н. К. 1985.—Абакелия Н. К. Культ архангелов Михаила и Гавриила в Западной Грузии.—В сб.: Историко-этнографические штудии. Тбилиси. Мецниереба, 1985.
- Абакелия Н. К. 1986.—Абакелия Н. К. Социологическая теория мифа.—В сб.: Историко-этнографические штудии. Тбилиси, 1987.
- Абакелия Н. К. 1987.—Абакелия Н. К. Космологические символы в Западной Грузии. Материалы по этнографии Грузии XXIII, 1987.

- Абакелия Н. К. 1987.—Абакелия Н. К. Культ бога-юноши в Западной Грузии (Тар-Чабукви).—В сб.: Историко-этнографические штудии, Тбилиси, 1987.
- Алавердашвили К. Т. 1985.—Алавердашвили К. Т. Полевые дневники нижне-сванетской этнографической экспедиции, 1985 г. (Рукопись).
- Балиаури Вл., Макалатиа Н. 1937.—Балиаури Вл., Макалатиа Н. Хевсурские праздники, 1937 г., тетрадь I.—Архив Отдела этнографии Института истории, археологии и этнографии АН ГССР.
- Бардавелидзе В. В. 1931—45.—Бардавелидзе В. В. Этнографические записки. Из архива ученого. 1931—45 гг. Архив Отдела этнографии Института истории, археологии и этнографии АН ГССР.
- Бардавелидзе В. В. 1939.—Бардавелидзе В. В. Календарь сванских народных празднеств I, Новогодний цикл.—Тбилиси, 1939.
- Бардавелидзе В. В. 1941.—Бардавелидзе В. В. Из истории древнейших верований грузин (божество Барбар-Бабар).—Тбилиси, 1941.
- Бардавелидзе В. В. 1949.—Бардавелидзе В. В. Земельные владения святилищ, II, 1949, Архив Отдела этнографии Института истории, археологии и этнографии АН ГССР.
- Бардавелидзе В. В. 1951.—Бардавелидзе В. В. Из истории древнейших верований грузин, IV. Ян Децеш.—Материалы по этнографии Грузии, V. Тбилиси, 1951.
- Бардавелидзе В. В. 1963.—Бардавелидзе В. В. Из истории древнейших верований Грузии. Знамя «Лем», волк-собака.—Материалы по этнографии Грузии, XII—XIII.—Тбилиси, 1963.
- Бардавелидзе В. В. 1968.—Бардавелидзе В. В. Древо жизни и обиля в религиозных верованиях грузин.—Вопросы этнографии Грузии.—Тбилиси. Мецниереба, 1968.
- Брегадзе Н. А. 1964.—Брегадзе Н. А. Обряды, связанные с полеводством в Рача-Лечхуми.—Известия Академии наук Грузинской ССР (серия истории, археологии, этнографии и истории искусств).—Тбилиси. Мецниереба, № 2, 1964.
- Бурдули М. Ш. 1984.—Бурдули М. Ш.—Полевые этнографические дневники лечхумской этнографической экспедиции, 1984. (Рукопись).
- Вирсаладзе Е. Б. 1964.—Вирсаладзе Е. Б. Грузинский охотничий эпос (цикл погибшего охотника).—Тбилиси. Мецниереба, 1964.
- Гамбашидзе Н. С. 1982.—Гамбашидзе Н. С. Полевые дневники рачинской этнографической экспедиции, 1982 г. (Рукопись).
- Гамкрелидзе Т. В.—1984.—Гамкрелидзе Т. В. От гипотезы до открытия, «Коммунисти», 1984, № 6.
- Гардапхадзе П. А. 1937.—Гардапхадзе П. Н. Лечхумские народные праздники. 1937, Архив Отдела этнографии Института истории, археологии и этнографии АН ГССР.

- Гардалхадзе П. А. 1938.— Гардалхадзе П. А. Календарь рачинских народных празднеств. 1938, Архив Отдела этнографии Института истории, археологии и этнографии АН ГССР.
- Гиоргадзе Г. Г. 1982.— Гиоргадзе Г. Г. «Руно» в хеттских источниках и его античные параллели. Трусы Тбилисского университета, Тб., 227. 1982.
- Гиоргадзе Д. Г. 1974.— Гиоргадзе Д. Г. Из истории духовной культуры горцев Восточной Грузии.— «Дзеглис Мегобари» (Друзья памятников культуры).— Тбилиси: Сабчота Сакартвело, 34, 1974.
- Гиоргадзе Д. Г. 1978.— Гиоргадзе Д. Г. Обряд оплакивания покойника в Тушети (Далай).— Материалы по этнографии Грузии, XIX.— Тбилиси. Мецниереба, 1978.
- Гиоргидзе П. 1888.— Гиоргидзе П. Абхазия и абхазцы.— Газ. «Иверия», 1888, № 184.
- Глонти А. А. 1984.— Глонти А. А. Словарь грузинских говоров.— Тбилиси: Ганатлеба, 1984.
- Грузинский фольклор. III.— Тбилиси: Мецниереба, 1969.
- Давитиани А. Д. 1937.— Давитиани А. Культ «Мезири».— Архив Отдела этнографии Института истории, археологии и этнографии АН ГССР, 1937.
- Давитиани А. Д. 1940.— Давитиани А. Поклонение Природе в общине Лахамула. 1940, тетрадь 3, Архив Отдела этнографии Института истории, археологии и этнографии АН ГССР.
- Джавахишвили И. А. 1937.— Джавахишвили И. А. Введение в историю грузинского народа. II. Первоначальный строй и родство грузинского и кавказских языков.— Тбилиси, 1937.
- Джавахишвили И. А. 1960.— Джавахишвили И. А. История грузинского народа.— Т. I, Тбилиси, 1960.
- Джавахишвили И. А. 1970.— Джавахишвили И. А. Материалы к истории материальной культуры Грузии.— Тбилиси: Мецниереба, 1970.
- Джавахишвили И. А. 1979.— Джавахишвили И. А.— Соч.: В 12 т. Тбилиси, 1979, т. I.
- Джалабадзе Н. Г. 1985.— Джалаабадзе Н. Г. Некоторые ритуалы, связанные с культом «Адгилис Деда» в Хевсурети.— Историко-этнографические штудии, II.— Тбилиси. Мецниереба, 1985.
- Джанашша Н. С. 1897.— Джанашша Н. С. Абхазцы.— Моамбе, 1897, № V.
- Жгенти С. 1936.— Жгенти С. Гурийский диалект.— Тифлис, 1936.
- Ивелашили Т. В. 1981.— Ивелашили Т. В. Полевые этнографические дневники командировок в Имерети, 1981 г. (Рукопись).
- Ивелашили Т. В. 1984.— Ивелашили Т. В. Полевые этнографические дневники командировок в Гурии, 1984 г. (Рукопись).
- Ингороква П. Е. 1954.— Ингороква П. Е. Георгий Мерчуле (грузинский писатель X века).— Очерки истории литературы, культуры и

- государственной жизни древней Грузии. — Тбилиси: Сабчота Мцерали, 1954.
- Итонишвили В. Дж. 1970. — Итонишвили В. Дж. Из истории семейных отношений грузин-горцев. — АН ГССР, Тбилиси, 1960.
- Каджая Н. И. 1985. — Каджая Н. И. Культ усопших в Лечхуми. — Материалы к этнографическому изучению Лечхуми. — Тбилиси: Мецниереба, 1985.
- Канделаки М. Б. 1979. — Канделаки М. Б. «Хелосани» у горцев Восточной Грузии. — Сообщ. АН ГССР, Мецниереба, 95, № 3, 1979.
- Канделаки М. Б. 1984. — Канделаки М. Б. Аманатство и «складства быком и котлом» (по этнографическим данным горцев Восточной Грузии). — Изв. АН ГССР (серия истории...), № 1. — Тбилиси: Мецниереба, 1984.
- Капанадзе Н. М. 1979. — Капанадзе Н. М. Полевые этнографические дневники командировок в Самегрело, 1979 г. (Рукопись).
- Каухчишили Т. С. 1986. — Каухчишили Т. С. Греческая надпись на бронзовой плите из Вани. — Вопросы источниковедения, Тбилиси, 1986.
- Кикнадзе З. Г. 1973. — Кикнадзе З. Г. Орел и три скнели (царства). — Изв. АН ГССР (серия языка...). — Тбилиси: Мецниереба, № 4, 1973.
- Кикнадзе З. Г. 1979. — Кикнадзе З. Г. Мифология Междуречья. — Тбилиси: Сабчота Сакартвело, 1979.
- Кикнадзе З. Г. 1985. — Кикнадзе З. Г. Система грузинских мифологических преданий. — Изд. Тбилисского ун-та. Тбилиси, 1985.
- Ламберти А. 1938. — Ламберти А. Описание Мингрелии. — Тифлис, 1938.
- Лашхи Ц., Беридзе Г. 1968. — Лашхи Ц., Беридзе Г. Исторические памятники Чабукмта. — Дзеглис Мегобари (Дуръя памятников культуры). — Тбилиси: Сабчота Сакартвело, № 14, 1968.
- Лекиашвили А. С. 1979. — Лекиашвили А. С. К вопросу изучения грузинского культа св. Георгия. — Лингвистический сб. — Тбилиси: Мецниереба, 1979.
- Лордкипанидзе О. Д. 1984. — Лордкипанидзе О. Д. Ванская экспедиция. Результаты археологических полевых исследований 1984 г. Научная сессия Института истории, археологии и этнографии им. И. А. Джавахишвили, Тбилиси, 1984.
- Лордкипанидзе О. Д. 1985. — Лордкипанидзе О. Д. Аргонавтика и древняя Колхида. — Тбилиси: Сабчота Сакартвело, 1986.
- Макалатиа М. Н. 1972. — Макалатиа М. Н. К изучению некоторых вопросов, связанных с культом Воды. — Материалы по этнографии Грузии, Тбилиси: Мецниереба, 1972.
- Макалатиа М. Н. 1979. — Макалатиа М. Н. Религиозные верования и обряды, связанные со скотоводством в Самегрело. — В сб.: Матери-

- алы по этнографическому изучению Самегрело. Тбилиси. Мецниереба, 1979.
- Макалатиа М. Н. 1980.—Макалатиа М. Н. Религиозные верования, связанные со скотоводством в Гурии.—В сб.: Материалы по этнографическому изучению Гурии. Тбилиси: Мецниереба, 1980.
- Макалатиа М. Н. 1985.—Макалатиа М. Н. Пережитки культа воды в Лечхуми.—В сб.: Материалы по этнографическому изучению Лечхуми. Тбилиси. Мецниереба, 1985.
- Макалатиа М. Н.—Макалатиа М. Н. Скотоводство в горной части Восточной Грузии.—Тбилиси. Мецниереба, 1985.
- Макалатиа С. И. 1938.—Макалатиа С. И. Культ «Джеге-Мисарони» в Древней Грузии.—Тбилиси. 1938.
- Макалатиа С. И. 1941.—Макалатиа С. И. История и этнография Мегрелии.—Тбилиси, 1941.
- Макалатиа С. И. 1984.—Макалатиа С. И. Хевсурети—Тбилиси. Накадули 1984.
- Меликишвили Г. А. 1970.—Меликишвили Г. А. Древнейшие объединения населения Юго-Западной Грузии.—Очерки истории Грузии, т. I, Тбилиси, 1970.
- Меликишвили Л. Ш. 1986.—Меликишвили Л. Ш. Анализ структуры традиционной свадебной обрядности и инновация.—Тбилиси. Мецниереба, 1986.
- Микеладзе Т. К. 1974.—Микеладзе Т. К. Изыскания из истории древнего населения Колхиды и Юго-Восточного Причерноморья.—Тбилиси: Мецниереба, 1974.
- Миндадзе Н. Р. 1981.—Миндадзе Н. Р. Грузинская народная медицина (по этнографическим материалам горцев Восточной Грузии).—Тбилиси. Мецниереба, 1981.
- Миндадзе Н. Р. 1982.—Миндадзе Н. Р. Полевые дневники рачинской этнографической экспедиции, 1982 г. (Рукопись).
- Накашидзе К. Н. 1987.—Накашидзе К. Н. К изучению специфики рачинских трудовых песен.—Материалы по этнографии Грузии, XXII, 1987 (в печати).
- Ониани А. 1941.—Ониани А. Нижне-сванские этнографические материалы. Архив Отдела этнографии Института истории, археологии и этнографии АН ГССР.
- Ониани Дж. 1969.—Ониани Дж. Из истории древнейших верований грузин.—Дис. ... канд. ист. наук, Тбилиси, 1969.
- Ониани Дж. 1980.—Ониани Дж. Сванский «Камарай».—Дзеглис Мегобари (Друзья памятников культуры), 55.—Тбилиси, 1980.
- Орбелиани С.-С. 1966.—Орбелиани С.-С. Словарь грузинского языка.—Тбилиси, 1966.
- Очиаури Ал. 1938.—Очиаури Ал. Хевсурети (религия в общине Баца-

- лиго). Тетрадь 21. Архив отдела этнографии Института истории, археологии и этнографии АН ГССР.
- Очиаури Т. А. 1945.— Очиаури Т. А. Из хевсурских этнографических материалов. Архив Отдела этнографии (фонд В. В. Бардавелидзе), Института истории, археологии и этнографии АН ГССР.
- Очиаури Т. А. 1947.— Очиаури Т. А. Материалы картлийской этнографической экспедиции, 1947. Архив Отдела этнографии Института истории, археологии и этнографии АН ГССР.
- Очиаури Т. А. 1947—49. Очиаури Т. А. Материалы картлийской этнографической экспедиции. 1947—49 гг.
- Очиаури Т. А. 1951.— Очиаури Т. А. Хевсурская сенокосная песня — «Гврини». — В сб.: Мимомхилвели. Тбилиси. Мецниереба, т. II, 1951.
- Очиаури Т. А. 1952.— Очиаури Т. А. Полевые дневники рачинской экспедиции, 1952.
- Очиаури Т. А. 1954.— Очиаури Т. А. Из истории древнейших религиозных верований грузин. — АН ГССР, Тбилиси, 1954.
- Очиаури Т. А. 1960.— Очиаури Т. А. К вопросу взаимоотношения сенокосных песен (Мтибури) и плачей (Хмитнатирлеби). — Материалы по этнографии Грузии, XI. Тбилиси: Мецниереба, 1960.
- Очиаури Т. А. 1967.— Очиаури Т. А. Мифологические предания горцев Восточной Грузии. — Тбилиси. Мецниереба, 1967.
- Очиаури Т. А. «Анаторис Джвари» (Святилище Анатори). — Грузинская Советская Энциклопедия, Тбилиси, 1975.
- Очиаури Т. А. Охотничье божества по представлениям грузинских горцев («надирт цинамдзголи», «надирт патрони», «надирт мцкемси»). — Материалы по этнографии Грузии, XXII, Хелеури (сборник). Тбилиси: Мецниереба, 1985.
- Пипия Л. Дж. 1986.— Пипия Л. Дж. Полевые этнографические дневники командировок в Самегрело. 1986 г. (Рукопись).
- Путешествие Жана Шардена в Персию и другие страны Востока (сведения о Грузии) / Пер. с франц., исслед. и коммент. М. А. Мгалоблишвили. — Тбилиси. Мецниереба, 1975.
- Робакидзе А. И. 1941.— Робакидзе А. И. Формы организации труда в народном хозяйстве древней Грузии. I. Пережитки коллективной охоты у рачинцев. — АН ГССР, Тбилиси, 1941.
- Робакидзе А. И. 1960.— Робакидзе А. И. Из истории пчеловодства. — Тбилиси. Мецниереба, 1960.
- Рухадзе Дж. 1976.— Рухадзе Дж. Народная аграркультура в Западной Грузии. — Тбилиси. Мецниереба, 1976.
- Свободный Сван. 1888.— Свободный Сван. Потусторонний свет сванов. — Газ. «Иверия», № 116, 118, 1888.
- Сургуладзе И. К. 1976.— Сургуладзе И. К. Ритуалы вызывания погоды в Грузии. — Тбилиси, 1976. (Рукопись).

- Сургуладзе И. К. 1978.— Сургуладзе И. К. Из истории аграрных представлений грузин. (Умирающие и воскресающие божества).— Материалы по этнографии Грузии, XIX. — Тбилиси, 1978.
- Сургуладзе И. К. 1986.— Сургуладзе И. К. Астральная символика в грузинском народном орнаменте.— Тбилиси. Мецниереба, 1986.
- Сургуладзе И. К. 1986.— Сургуладзе И. К. Близнечные божества.— Грузинская Советская Энциклопедия. Тбилиси, 1986.
- Сахокия Т. 1950.— Сахокия Т. Путешествия по Гурии, Аджарии, Самурзакано и Абхазии.— Тбилиси. Сахелгами, 1950.
- Тандилава З. О. 1986.— Тандилава З. О. К понятию мифологического образа божества Месепи.— В сб.: Устно-поэтическое творчество Юго-Западной Грузии, VIII, Тбилиси, 1986.
- Толковый словарь грузинского языка.— Тбилиси, 1950.
- Топурия Н. С. 1947.— Топурия Н. С. Полевые дневники картлийской этнографической экспедиции, 1947 (Рукопись).
- Топурия Н. С. 1975.— Топурия Н. С. «Антари».— Грузинская Советская Энциклопедия, Тбилиси, 1975.
- Топурия Н. С. 1963.— Топурия Н. С. Зедаше — вино обрядового подношения.— Материалы по этнографии Грузии, XII—XIII, Тбилиси, 1963.
- Топурия Н. С. 1984.— Топурия Н. С. Из истории хозяйственного быта грузинского народа. (Обычаи и обряды, связанные с виноградарством и виноделием).— Тбилиси, 1984.
- Урушадзе А. В. 1964.— Урушадзе А. В. Древняя Колхида в сказании об аргонавтах.— Тбилиси, 1964.
- Урушадзе А. В. 1986.— Урушадзе А. В. Крепость Айета «Кутаиси» в греческих и римских источниках. Проблемы классической филологии, Тбилиси, 1986.
- Хазарадзе Н. М. 1986.— Хазарадзе Н. М. Лувийская иероглифическая письменность как исторический источник. Сессия, посвященная проблемам источниковедения, Тбилиси, 1986.
- Хидашели М. Ш. 1982.— Хидашели М. Ш. Графическое искусство Центрального Закавказья в эпоху раннего железа.— Тбилиси: Мецниереба, 1982.
- Хизанишвили Н. 1940.— Хизанишвили Н. Статьи по этнографии.— Тбилиси, 1940.
- Цанава А. 1970.— Цанава А. Вопросы грузинского устного творчества.— Тбилиси, 1970.
- Цецхладзе Г. Ш. 1981.— Цецхладзе Г. Ш. Полевые этнографические дневники командировок в Гурии, 1984 (Рукопись).
- Цуладзе А. А. 1971.— Цуладзе А. А. Этнографическая Гурия.— Тбилиси, 1971.
- Чантuria A. I. 1934.— Чантuria A. I. Этнографические записки. Из архива ученого (Рукопись).

- Чартолани М. И. 1961.—Чартолани М. И. Из истории материальной культуры грузинского народа.—Тбилиси, 1961.
- Чартолани Ш. Г. 1977.—Чартолани Ш. Г. Старинные сванские религиозные обряды и верования по данным археологических материалов. Сванети I.—Очерки по изучению материальной и духовной культуры Сванети. Тбилиси, 1977.
- Чилашвили Л. А., 1980.—Чилашвили Л. А. Города Кахетии (XIV—XVII вв.).—Тбилиси, 1980.
- Чинчараули А. А. 1980.—Чинчараули А. А. Я был в горах...—Тбилиси, 1980.
- Чиковани М. Я. 1959.—Чиковани М. Я. Грузинский эпос 1: Прикованный Амиран. Тбилиси, 1959.
- Чиковани М. Я. 1971.—Чиковани М. Я. Вопросы греческой и грузинской мифологии.—Тбилиси, 1971.
- Читанава К. Д. 1984.—Читанава К. Д. Полевые этнографические дневники в Самегрело, 1984 (Рукопись).
- Читая Г. С. 1925.—Читая Г. С. Сванский «Сакурцхил».—Изв. Гос. музея Грузии. Т. II.—Тбилиси, 1925.
- Читая Г. С. 1926.—Читая Г. С. «Светеби».—(Курс лекций), (рукопись).
- Читая Г. С. 1941.—Читая Г. С. Мотив древа жизни в лазском орнаменте.—Изв. Ин-та языка и истории материальной культуры, X, 1941.
- Чубинишвили Т. Н. 1965.—Чубинишвили Т. Н. Древнейшая культура в двуречье Куры и Аракса.—Тбилиси, 1985.
- Шамиладзе В. М. 1964.—Шамиладзе В. М. Скотоводство в Западной Грузии.—Дис. ... канд. ист. наук, Тбилиси, 1964.
- Шанидзе А. Г. 1973.—Шанидзе А. Г. Сванский культовый термин «Джграг».—Изв. АН ГССР (серия языка), Тбилиси, № 2, 1973.
- Шилакадзе И. 1932—37.—Шилакадзе И. Этнографические материалы, собранные в Гурии в 1932—37 гг. Архив Отдела этнографии Института истории, археологии и этнографии АН ГССР.
- Элиава Г. В. 1977.—Элиава Г. В. Топонимика Абашского и Гегечкорского районов.—Тбилиси, 1977.

Литература на русском языке

- Абаев В. И. 1949.—Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор, I.—М.—Л., 1949.
- Абаев В. И. 1970.—Абаев В. И. Как апостол Петр стал Нептуном.—Этимология, 1970. М., 1970.
- Абрамян Л. А. 1977.—Абрамян Л. А. Об идее двойничества по некоторым этнографическим и фольклорным данным.—Историко-филологический журнал, Ереван, № 2, 1977.
- Абрамян Л. А. 1983.—Абрамян Л. А. Первобытный праздник и мифология.—Ереван, 1983.

- Аверинцев С. С. 1972.— Аверинцев С. С. «Аналитическая психология» К. Г. Юнга и закономерности творческой фантазии.— О современной буржуазной эстетике. Вып. 3, М.,
- Аверинцев С. С. 1980.— Аверинцев С. С. Ангелы. — Миры народов мира. Энциклопедия. М., 1980.
- Аверинцев С. С. 1980.— Аверинцев С. С. Гавриил архангел. — Миры народов мира. Энциклопедия, т. I. М., 1980.
- Аntonova E. B. — 1984.— Antonova E. B. Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии — М., 1984.
- Акаба Л. Х. 1982.— Акаба Л. Х. Мкамтария. — Миры народов мира. Энциклопедия. М., 1982.
- Аполлоний Родосский. 1984.— Аполлоний Родосский. Артнавтика. — Тбилиси. 1964.
- Ардзинба В. Г. 1982.— Ардзинба В. Г. Ритуалы и мифы древней Анатолии. — М., 1982.
- Арутюнов С.А., Чебоксаров Н. Н. 1972.— Арутюнов С. А., Чебоксаров Н. Н. Передача информации как механизма существования этно-социальных и биологических групп человечества. — Расы и народы, т. 2, 1972.
- Байбурин А. К. 1983.— Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. — Л., 1983.
- Бардавелидзе В. В. 1932.— Бардавелидзе В. В. Опыт социологического изучения хевсурских верований. — Тифлис, 1932.
- Бардавелидзе В. В. 1957.— Бардавелидзе В. В. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. — Тбилиси, 1957.
- Бендукидзе Н. А. 1973.— Бендукидзе Н. А. Хеттский миф о Телепину и его сванские параллели. — Вестник древней истории (Кавказско-близневосточный сборник IV), Тбилиси, 1973.
- Бромлей Ю. В. 1973.— Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. — М., 1973.
- Бутинов Н. А. 1983.— Бутинов Н. А. Леви-Строс — этнограф и философ. — Приложение к книге К. Леви-Строс. Структурная антропология. М., 1983.
- Веселовский А. Н. 1881.— Веселовский А. Н. Разыскания в области русских духовных стихов. Сб. Отделения русского языка и словесности Имперской Академии наук, т. XXI, СПб., 1881.
- Вирсаладзе Е. Б. 1976.— Вирсаладзе Е. Б. Грузинский охотничий миф и поэзия. — М., 1976.
- Гамкрелидзе Т. В. Иванов Вяч. Вс. 1984.— Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Часть 1, 2. — Тбилиси, 1984.
- Гомер. 1985.— Гомер. Одиссея. — М., 1985.
- Гуревич А. Я. 1972.— Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. — М., 1972.

- Джанаша Н. С. 1917.— Джанаша Н. С. Религиозные верования абхазов.— Христианский Восток. Т. IV, Петербург, вып. 1, 1917.
- Джанаша Н. С. 1960.— Джанаша Н. С. Статья по этнографии Абхазии.— Сухуми, 1960.
- Дьяконов И. М. 1983.— Дьяконов И. М. Возникновение земледелия, скотоводства и ремесла. Общие черты первого периода истории древнего мира и проблемы путей развития.— История древнего мира. (Ранняя древность). М., 1983.
- Дюмезиль Ж. 1986.— Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев.— М.: Наука, 1986.
- Ерофеева Н. Н. 1982.— Ерофеева Н. Н. Лук.— Миры народов мира. Энциклопедия, т. II. М., 1982.
- Зеленин Д. К. 1937.— Зеленин Д. К. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов.— М.—Л., 1937.
- Золотарев А. М. 1964.— Золотарев А. М. Родовой строй и первобытная мифология.— М., 1964.
- Иванов Вяч. Вс. 1972.— Иванов Вяч. Вс. Бинарные структуры в семиотических системах.— В сб.: Системные исследования. Ежегодник 1972. М., 1972.
- Иванов Вяч. Вс. 1972.— Иванов Вяч. Вс. Отражение индоевропейской терминологии близнечного культа в балтийских языках.— Балто-славянский сборник. М., 1972.
- Иванов Вяч. Вс. 1974.— Иванов Вяч. Вс. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от аśva — «Конь»— В сб.: Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974.
- Иванов Вяч. Вс. 1978.— Иванов Вяч. Вс. Близнечный культ и двоичная символическая классификация в Африке.— В сб.: Африканский этнографический сборник. XI. Тр. Ин-та этнографии, н. с., т. 105). Л., 1978.
- Иванов Вяч. Вс. 1978.— Иванов Вяч. Вс. Клод Леви-Стросс и структурная антропология.— Природа, 1978, № 1.
- Иванов Вяч. Вс.— 1968.— Иванов Вяч. Вс. Дуальная организация первобытных народов и происхождение дуалистических космогоний. / Рецензия на книгу: А. М. Золотарев. Родовой строй и первобытная мифология.— Советская археология, 1968, № 4.
- Иванов Вяч. Вс. 1969.— Иванов Вяч. Вс. Двоичная символическая классификация в африканских и азиатских традициях.— Народы Азии и Африки, 1969, № 5.
- Иванов Вяч. Вс. 1980.— Иванов Вяч. Вс. Близнечные мифы.— Миры народов мира. Энциклопедия, т. I. М., 1980.
- Иванов Вяч. Вс. 1982. Иванов Вяч. Вс. «Телепинус».— Миры народов мира. Энциклопедия, т. 2. М., 1982.

- Иванов Вяч. Вс. 1983.— Иванов Вяч. Вс. К. Леви-Строс и структурная теория этнографии.— Приложение к кн.: К. Леви-Строс. Структурная антропология. М., 1983.
- Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. 1974.— Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей.— М., 1974.
- Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. 1975.— Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Инвариант и трансформация в мифологических фольклорных текстах.— Типологические исследования по фольклору. / Сост. Е. М. Мелетинский и С. Ю. Неклюдов.— М., 1975.
- Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. 1982.— Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н. Птицы.— Миры народов Мира. Энциклопедия. М., 1982.
- Инал-Ила Ш. Д. 1960.— Инал-Ила Ш. Д. Абхазцы.— Сухуми, 1960.
- Инал-Ила Ш. Д. 1976.— Инал-Ила Ш. Д. Вопросы этнокультурной истории абхазов.— Сухуми, 1976.
- Исаелян А. Р. 1968.— Исаелян А. Р. Культ и верования в Армении в эпоху поздней бронзы (по археологическим материалам. Автореф. дис. ... канд. ист. наук.— Ереван, 1968).
- Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. (Весенние праздники).— М., 1978.
- Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы XIX—начало XX вв. (Зимние праздники).— М., 1973.
- Кейпер Ф. Б. Я. 1986.— Кейпер Ф. Б. Я. Труды по ведийской мифологии.— М., 1986.
- Кипшидзе И. А. 1914.— Кипшидзе И. А. Грамматика мингрельского (иверского) языка.— СПб., 1914.
- Кобалия И. 1903.— Кобалия И. Из мифической Колхиды.— Сб. материалов по описанию местностей и племен Кавказа, т. 32, 1903.
- Кушнарева К. Х., Чубинишвили Т. Н. 1970.— Кушнарева К. Х., Чубинишвили Т. Н. Древние культуры Южного Кавказа.— Л., 1970.
- Лавонен Н. А. 1984.— Лавонен Н. А. Функциональная роль порога в фольклоре и верованиях карел.— В сб.: Фольклор и этнография. Л., 1984.
- Лазарев В. Н. 1953.— Лазарев В. Н. Новые памятники станковой живописи XII в. и образ Георгия-воина в византийском и древнерусском искусстве.— Византийский Временник, VI. М., 1953.
- Леви-Строс К. 1983.— Леви-Строс К. Структурная антропология.— М., 1983.
- Леви-Строс К. 1984.— Леви-Строс К. Печальные тропинки.— М., 1984.
- Леви-Строс К. 1985.— Леви-Строс К. Деяния Асдиваля.— В сб.: Зарубежные исследования по семиотике фольклора. М., 1985.
- Леви-Строс К. 1985.— Леви-Строс К. Как умирают мифы.— В сб.: Зарубежные исследования по семиотике фольклора.— М., 1985.

- Леви-Строс К. 1985.—Леви-Строс К. Структура и форма. (Размышления над одной работой Владимира Проппа).—В сб.: Зарубежные исследования по семиотике фольклора.—М., 1985.
- Лордкипанидзе Г. А. 1978.—Лордкипанидзе Г. А. Колхида в VI—II вв. до н. э.—Тбилиси: Мецниереба, 1978.
- Лордкипанидзе О. Д. 1979.—Лордкипанидзе О. Д. Древняя Колхида (миф и археология).—Тбилиси: Сабчота Сакартвело, 1979.
- Лордкипанидзе О. Д., Микеладзе Т. К., Хахутаишвили Д. А.—1980.—Лордкипанидзе О. Д., Микеладзе Т. В., Хахутаишвили Д. А. Гонийский клад.—Тбилиси, 1980.
- Лосев А. Ф. 1957.—Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии.—М., 1957.
- Лотман Ю. М. 1978.—Лотман Ю. М. Динамическая модель семиотической системы. Семиотика культуры.—Тр. по знаковым системам, т. X (УЗ ТГУ, вып. 463). Тарту, 1978.
- Лукъянов Ф. 1904.—Лукъянов Ф. Из космогонических поверий абхазов. Сб. материалов по описанию местностей и племен Кавказа. Вып. 34, 1904.
- Луна, упавшая с неба.—М., 1977.
- Мамаладзе Т. 1898.—Мамаладзе Т. Народные обычай и поверья гурийцев.—Сб. материалов по описанию местностей и племен Кавказа. Вып. 17. Тифлис, 1898.
- Марр Н. Я. 1915.—Марр Н. Я. О религиозных верованиях абхазов.—Христианский Восток, т. IV. Вып. 1. Петроград, 1915.
- Марр Н. Я., Смирнов Я. И. 1931.—Марр Н. Я., Смирнов Я. И. Вишапы.—(Тр. гос. Академии истории материальной культуры, т. I). Л., 1931.
- Машурко М. 1894.—Машурко М. Из области народной фантазии и быта Тифлисской и Кутаисской губерний.—Сб. материалов по описанию местностей и племен Кавказа, XVII, 1894.
- Мелетинский Е. М. 1976.—Мелетинский Е. М. Поэтика мифа.—М., 1976.
- Мелетинский Е. М. 1983.—Мелетинский Е. М. Мифология и фольклор в трудах К. Леви-Строса. / Приложение к кн.: К. Леви-Строс. Структурная антропология. М., 1983.
- Меликишвили Г. А. 1959.—Меликишвили Г. А. К истории древней Грузии.—Тбилиси, 1959.
- Меликишвили Г. А. 1966.—Меликишвили Г. А. К вопросу о характере древнейших классовых обществ.—Вопросы истории, 1966, № 11.
- Миллер Вс. Ф. 1881.—Миллер Вс. Ф. Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой. Т. I. Асвины-Диоскуры.—М., 1881.
- Пропп В. Я. 1928.—Пропп В. Я. Морфология сказки.—Л., 1928.
- Пропп В. Я., 1946.—Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки.—1946.

- Раевский Д. С. 1977.— Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен.— М., 1977.
- Раевский Д. С. 1984.— Раевский Д. С. О генезисе повествовательной мифологии как средства моделирования мира.— В сб.: Фольклор и этнография. Л., 1984.
- Раевский Д. С. 1985.— Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры.— М., 1985.
- Сумбадзе Л. З. 1985.— Сумбадзе Л. З. Грузинское деревянное зодчество.— Тбилиси, 1985.
- Сургуладзе И. К. 1983.— Сургуладзе И. К. Святой Георгий в грузинских религиозных верованиях.— Тбилиси, 1983.
- Современная буржуазная философия.— / Под ред. А. С. Богомолова, Ю. К. Мельвиля, И. С. Нарского.— М., 1978.
- Татишвили И. М. 1986.— Татишвили И. М. Новый хеттский храмовый строительный ритуал (КВо XV 24Х+) (в печати).
- Топоров В. Н. 1971.— Топоров В. Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева».— Тр. по знаковым системам. Т. V (УЗ ТГУ). Вып. 284, Тарту, 1971.
- Топоров В. Н. 1973.— Топоров В. Н. Из позднейшей истории схемы мирового дерева. Сб. ст. по вторичным моделирующим системам.— Тарту, 1973.
- Топоров В. Н. 1974.— Топоров В. Н. О брахмане. К истокам концепции.— Проблемы языков и культуры народов Индии. М., 1974.
- Топоров В. Н. 1980.— Топоров В. Н. «Древо жизни».— Миры народов мира. Энциклопедия, т. I. М., 1980.
- Топоров В. Н. 1980.— Топоров В. Н. «Древо мировое».— Миры народов мира. Энциклопедия, т. I. М., 1980.
- Топоров В. Н. 1982.— Топоров В. Н. «Модель мира».— Миры народов мира. Энциклопедия, т. 2. М., 1982.
- Топоров В. Н. 1984.— Топоров В. Н. Числа.— Миры народов мира. Энциклопедия, т. 2. М., 1982.
- Тернер В. 1983.— Тернер В. Символ и ритуал.— М., 1983.
- Успенский Б. А. 1982.— Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей.— М., 1982.
- Фрезер Дж. 1980.— Фрезер Дж. Золотая ветвь.— М., 1980.
- Хаханов А. 1891.— Хаханов А. Месхи.— Этнографический очерк, № 3, кн. X, 1891.
- Цивьян Т. В. 1973.— Цивьян Т. В. Дом в фольклорной модели мира (на материале балканских загадок).— Тр. по знаковым системам. Тарту (УЗ ТГУ), № 6, 1973. Вып. 308.
- Чибиров Л. А. 1976.— Чибиров Л. А. Народный земледельческий календарь осетин.— Цхинвали, 1976.

- Читая Г. С. 1965.—Читая Г. С. О некоторых основных чертах древнеколхской культуры.
- Чубинашвили Г. Н. 1959.—Чубинашвили Г. Н. Грузинское чеканное искусство.—Тбилиси, 1959.
- Чурсин Г. Ф. 1956.—Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии.—Сухуми, 1956.
- Шамиладзе В. М. 1969.—Шамиладзе В. М. Альпийское скотоводство Грузии.—Тбилиси, 1969.
- Штернберг Л. Я. 1936.—Штернберг Л. Я. Античный культ близнецов при свете этнографии. Первобытная религия.—Л., 1937.

Литература на иностранных языках

- Baring-Gould S. 1877.—Baring-Gould S. Curious Myths of the Middle Ages, London—Oxford—Cambridge, 1877.
- Charachidzé G. 1968.—Charachidzé G. Le Système Religieux de la Géorgie Painne. Paris, 1968.
- Chevalier J., Gheebvant A. 1973.—Chevalier J., Gheebvant A. Dictionnaire des Symboles. Paris, 1973, t. 1.
- Clermont-Ganneau C. 1876.—Clermont-Ganneau C. Horus et saint Georges d'après un bas-relief un édit du Louvre, Revue Archéologique, Paris, 32, 1976.
- Cohen S. P. 1969.—Cohen S. P. Theories of myth, Man, The journal of the royal anthropological Institute. N. S. Vol. 4. Np. 3. September, London, 1969.
- Cook R. 1974.—Cook R. The tree of life: the symbol of the center, London, 1974.
- Eliade M. 1978.—Eliade M. A history of religious ideas. Vol. I. Chicago, 1978.
- Eliade M. 1974.—Eliade M. Patterns in comparative religion, New York, 1974.
- Farnell L. R. 1896.—Farnell L. R. Cults of the Greek Religion, Oxford, 1896. Vol. 1.
- Farnell L. R. 1896.—Farnell L. R. The cults of the Greek States, vols., 4. 5. Oxford, 1896.
- Frankfort H. 1958.—Frankfort H. Three lectures by Henri Frankfort (1897—1954). Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, vol. XXI, number 3—4. July to December. London, 1958.
- Frazer J. G. 1926.—Frazer J. G. The Worship of nature. Vol. 1. New York, 1926.
- Frazer J. G. 1933.—Frazer J. G. Fear of the dead in primitive religion. Vol. 1. 1933.

- Frazer J. G. 1934.—Frazer J. G. *The fear of the dead*. Vol. 2. London, 1934.
- Frazer J. G. *Fear of the dead in primitive religion*. Vol. 3. London, 1936.
- Frazer J. G. 1951.—Frazer J. G. *The magic art and evolution of kings*. Vol. 1. New York, 1951.
- Firth R. 1966.—Firth R. *Twins, birds and vegetables: problems of identification in primitive thought*. Man. Vol. 1. 1966.
- Genge H. 1971.—Genge H. *Zum Lebensbaum in den Keilschriftkulturen*. Acta Orientalia. XXXIII. 1971.
- Gubernatis A. 1978.—Gubernatis A. *Zoological mythology*. Vol. 11. New York, 1978.
- Gutschmidt A. 1861.—Gutschmidt A. *Über die Sage vom H. Georg als Beitrag zur iranischen Mythengeschichte über die Verhandlungen der Kgl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften*. (13) 1861.
- Haas V. 1976.—Haas V. *Die Unterwelt- und Yenseitsvorstellungen im hethitischen Kleinasiens*. Orientalia. Vol. 45. Fask. 1—2. Roma, 1976.
- Haas V. 1978.—Haas V. *Medea und Jason im Lichte Hethitischer Quellen*, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*. T. XXVI. Fase. 3—4. Budapest, 1978.
- Haas V. 1978.—Haas V. *Magie und Mythen im Reich der Hethiter*, Merlin Verlag, Hamburg. 1978.
- Haas V. 1982.—Haas V. *Hethitische Berggötter und hurritische Steindämonen*. Mainz Am Rhein. 1982.
- Harris R. 1913.—Harris R. *Boanerges*. Cambridge, 1913.
- Hartland E. 1894—1896 Hartland E. *The legend of Perseus*. III. London, 1894—1896.
- Hawkes T. 1977.—Hawkes T. *Structuralism and semiotics*, London, 1977.
- Jung C. G. 1956.—Jung C. G. *Symbols of transformation*, N.—Y., 1956.
- Jung C. G. 1967.—*Alchemical Studies*. Princeton University Press, 1967. Bollingen series XX.
- Jung C. G. 1969.—Jung C. G. *Four archetypes*. London, 1969.
- Kirk G. 1970.—Kirk G. *Myth*, Los Angeles, 1970.
- Kluckhohn C. 1942.—Kluckhohn C. *Myths and Rituals*. The Harward Theological Review, XXXV, Harward, 1942.
- Leach E. 1970.—Leach E. *Claude Lévi-Strauss*, New York, 1970.
- Lévi-Strauss C. 1979.—Lévi-Strauss C. *The Raw and the Cocked (Introduction to a Science of Mythology: I)*, New York, 1979.
- Malinowski B. 1926.—Maliowaki B. *Myth in primitive psychology*, London, 1926.
- Malinowski B. 1969.—Malinowski B. *A scientific theory culture and other essays*. The Univ. of North Carolina Press, USA, 1969.
- Myths, rites, symbols. A Mircea Eliade Reader*. Ed. by Wendell C. Beane and Wil Liam G. Doty. Vol. 2. 1975.

- Otten H. 1942.—Otten H. Die Überlieferungen des Telepinu—Mythos. Leipzig, 1942.
- Otten H. 1961.—Otten H. Eine Beschwörung der Unterirdischen aus Bogazköy, ZA 20 (54) 1961.
- Pausanias. 1964.—Pausanias, Description of Greece, Corinth III. 5—8. London. 1964.
- Pettazzoni R. 1959.—Pettazzoni R. The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development. The History of Religions, Essays in Methodology. Ed. by M. Eliade and Joseph M. Kitagawa. Chicago, 1959.
- Raglan F. R. 1969.—Raglan F. R. Myth and Ritual. Myth: A Symposium. Bloomington, 1969.
- Steiner R. 1957.—Steiner R. Michaelmas. The significance of the Impulse of Michael. London. 1957.
- Surguladzé I. 1978.—Surguladzé I. Concerning the empirical cosmogony of the Caucasian Peoples. X International Congress of Anthropological Sciences, Dehli, India, Dec, 10—21, Moscow, 1978.
- Thompson Stith 1969.—Thompson Stith. Myth and Folktale. Myth: A Symposium. Bloomington, 1969.
- Ward D. 1968.—Ward D. The Divine Twins. Berkley and Los Angeles, 1968.
- Wheelwright Ph. 1969.—Wheelwright Ph. The Semantic approach to Myth. Myth: A Symposium. Bloomington, 1969.
- Yardan L. 1973.—Yardan L. The tree of light. Uppsala, 1973.

О ГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
ГЛАВА I. ВЕРХОВНЫЕ БОГИ ЗАПАДНОЙ ГРУЗИИ	6
§ 1. Божество «Жини Антари»	6
§ 2. Христианские святые в западногрузинских религиозных представлениях: св. Георгий	14
§ 3. Культ Микам-Гарна (архангелов Михаила и Гавриила) в Западной Грузии	26
ГЛАВА II. ХТОНИЧЕСКИЕ БОГИ ЗАПАДНОЙ ГРУЗИИ	37
§ 1. Божество Нерчи	37
§ 2. К истолкованию мифологического образа Медеи	64
§ 3. Вегетативные культуры, ритуалы и мифы (божество Тар-Чабукви)	72
ГЛАВА III. КОСМОЛОГИЧЕСКИЕ СИМВОЛЫ В ЗАПАДНОЙ ГРУЗИИ	83
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	96
Myth and ritual in western Georgia (Summary)	116
ЛИТЕРАТУРА	136