

Е. Б. Вирсаладзе

ГРУЗИНСКИЙ
ОХОТНИЧИЙ МИФ
И ПОЭЗИЯ



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»



ИССЛЕДОВАНИЯ
ПО ФОЛЬКЛОРУ
И МИФОЛОГИИ
ВОСТОКА

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

*И. С. Брагинский,
Е. М. Мелетинский,
С. Ю. Неклюдов (секретарь),
Д. А. Ольдерогге (председатель),
Э. В. Померанцева,
Б. Л. Рифтин,
С. А. Токарев,
С. С. Цельникер*

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Е. Б. Вирсаладзе

ГРУЗИНСКИЙ
ОХОТНИЧИЙ МИФ
И ПОЭЗИЯ

Москва 1976

Монография представляет собой исследование богатейшего грузинского охотничьего эпоса, в основу которого положен обширный фольклорный материал, собранный в значительной степени самим автором в различных районах Грузии. Автор широко привлекает вспомогательные источники, в частности материалы по этнографии Грузии, данные ряда исторических дисциплин, сравнительные материалы об эпосе других народов. В книге дана развернутая критика антиисторического направления в фольклористике.

В 70202-196 — 181-76
013(02)-76

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

Выпускаемая Главной редакцией восточной литературы издательства «Наука» серия «Исследования по фольклору и мифологии Востока» призвана знакомить читателей с богатейшим устным творчеством народов Азии, Африки и Океании. В ней публикуются монографические и коллективные труды, посвященные разным аспектам изучения фольклора и мифологии народов Востока, включая анализ некоторых памятников древних и средневековых литератур, возникших при непосредственном взаимодействии с устной словесностью. Значительное место среди изданий серии занимают работы сравнительно-типологического и чисто теоретического характера, в которых важные проблемы фольклористики ставятся не только на восточном материале, но и с привлечением повествовательного искусства других регионов.

Книги, ранее изданные в серии «Исследования по фольклору и мифологии Востока»:

В. Я. Пропп, Морфология сказки, 1969.

Г. Л. Пермяков, От поговорки до сказки (Заметки по общей теории клише), 1970.

Б. Л. Рифтин, Историческая эпопея и фольклорная традиция в Китае (Устные и книжные версии «Троецарствия»), 1970.

Е. А. Костюхин, Александр Македонский в литературной и фольклорной традиции, 1972.

Н. Рошияну, Традиционные формулы сказки, 1974.

П. А. Гринцер, Древнеиндийский эпос. Генезис и типология, 1974.

«Типологические исследования по фольклору». Сб. статей памяти В. Я. Проппа (1895—1970). Сост. Е. М. Мелетинский, С. Ю. Неклюдов, 1975.

Е. С. Котляр, Миф и сказка Африки, 1975.

С. Л. Невелева, Мифология древнеиндийского эпоса (Пантеон), 1975.

Е. М. Мелетинский, Поэтика мифа, 1976.

В. Я. Пропп, Фольклор и действительность. Избранные статьи, 1976.

Готовятся к изданию:

Ж. Дюмезиль, Осетинский эпос и мифология.

Паремиологический сборник. Пословица, загадка (структура, смысл, текст).

ВВЕДЕНИЕ

Многообразное народно-поэтическое творчество Грузии, многоголосие ее народных песен, блестящее хореографическое искусство свидетельствуют о древнем характере национальной культуры, об отшлифованном веками художественном вкусе народа.

Географическое положение Грузии, торговые пути, связывающие ее с другими странами, широкие историко-культурные и литературные связи, развитая, многовековая национальная литература — все это, так же как и миграции, происходившие внутри страны, представляет несомненный интерес при изучении интер- и интраэтнических фольклорных связей.

Своеобразие географических условий объединило на одной, сравнительно небольшой, территории Грузии вечные снега кавказских вершин и альпийские луга (здесь горцы занимаются охотой и скотоводством) с субтропической культурой прибрежной морской полосы, плодоносными садами, виноградниками и полями долин рек Алазани, Куры и Риони. Разные географические условия, породившие различные типы хозяйственной деятельности, обусловили и особенности развития различных районов Грузии, условно называемых нами регионами.

Отделенные друг от друга высокими горными перевалами, эти районы в прошлом подолгу жили особой, замкнутой жизнью. Поэтому, изучая фольклор отдельных районов Грузии, мы каждый раз имеем дело с фольклором отдельных этнических групп, характеризующихся определенной территорией, особенностями говора, костюма, обычаев, жилища, своеобразием не генетической, а общественно-социальной информации, передававшейся из поколения в поколение. Эти особенности придают неповторимость таким районам, как Картли, Кахети, Имерети, Хевсурети, Аджария, Гурия, Пшави, Мтиулети и другие.

Сравнение фольклорного репертуара и фольклорной традиции этих регионов неопровержимо свидетельствует о генетическом единстве их происхождения, их тесном родстве, общности языка, основных категорий и явлений их духовной и матери-

альной культуры, о существовании наряду с осознанием принадлежности к определенной этнической группе или племени развитого и доминирующего общегрузинского этнического самосознания.

Большая или меньшая степень проявления этого интраэтнического самосознания (понимаемого нами условно в пределах этнической группы) и его соотношение с общенациональным самосознанием менялись исторически, являясь «продуктом общественных и исторических условий» [Бромлей, стр. 53—54].

Периоды феодальной раздробленности, разность социальных укладов (например, между вольными общинами горцев и центральными районами страны, с их письменностью, развитой литературой, искусством) обусловили и разные ступени развития самосознания.

Благодаря указанным причинам в грузинском фольклоре древнейшие формы творчества сохранялись очень долго наряду с позднейшими, высокоразвитыми, подчас изысканными формами поэтического искусства.

Сосуществование в живой традиции, в одном этническом организме различных ступеней развития народного творчества подчас позволяет нам проследить на грузинском материале историю развития отдельных фольклорных жанров и даже отдельных памятников фольклора.

Каждая из этнических групп вносит свои, неповторимые черты в общенациональное творчество. Можно смело сказать, что характеристика грузинского фольклора была бы неполной и значительно обедненной, если бы из нее выпала хотя бы одна из этих групп, творчество которых отражает особенности их исторических судеб, многообразие быта и общую целостность страны, устойчивость основных этнических признаков народа в целом.

Так, например, не случайно, что в грузинском фольклоре, вообще проникнутом героическим духом, героическая песнь особенно ярко представлена в Хевсурети, Сванети, Мохевии, Мтиулети, бывших аванпостами страны и охранявших ее от постоянных нападений многочисленных врагов. Героические песни до последнего времени были основным и ведущим жанром во всем фольклорном репертуаре, занимая значительное место в живой традиции. Героические песни исполнялись с чашей в руке во время пира, они преобладали в хороводном репертуаре, во время оплакивания мертвого, на свадьбе и ритуальных празднествах, где значительное место занимали и песни мифологические.

Зато любовная лирика, представленная необычно большим числом текстов, жанров и видов в Картли, Кахети, Пшави, несравненно реже встречается в традиционном репертуаре хевсур,

особенно мужчин. Исследователями (Д. Гогочури, Г. Арабули) это явление убедительно объяснено, исходя из специфики исторического быта хевсур и их нравов. Суровый быт горцев, живших на границах страны, постоянная боевая готовность (горец не снимал оружия, даже работая в поле или на покосе), сама жизнь выковали там идеал закаленного в боях, сурового воина, которому некогда и зазорно говорить о любви. Интересно, что авторами и сказительницами любовных песен здесь в основном выступали девушки, и исполнение любовных песен было строго ограничено. Их нельзя было исполнять как застольные песни во время мужских сборищ или на храмовых праздниках. Они исполнялись всегда под шумок, в интимной или молодежной аудитории.

У соседей хевсур пшавов, живущих ближе к центральным районам, где строгие обычаи раньше подверглись ломке, любовная поэзия расцвела пышным цветом и стала одним из ведущих жанров народного творчества. Любовные элегии, оды, баллады, любовные прения, любовные письма в стихах, частушки, миниатюры представлены здесь во всем многообразии.

В центральных районах — Картли, Кахети, Имерети, Мегрели — особенно широко представлена лирика, афористические застольные песни, исторические предания. Очень важно, что именно здесь сохранилась традиция сказок, особенно волшебных, почти отсутствующая в репертуаре горцев Восточной Грузии, где проза представлена главным образом быличкой, мифологическими преданиями, мифологическими и героическими сагами, в которых проза перемежается стихами.

Если в горных районах кое-где продолжают жить обрядовые хороводы, масленичные игры, весенние празднества плодородия, то в Картли, Кахети, Имерети они сохранились лишь в литературных свидетельствах или как редкое исключение. Интересно отметить, что в отдельных регионах можно проследить своеобразие отдельных жанров, обусловленное не только некоторыми специфическими чертами психического склада данной этнической группы, но и степенью развития общегрузинской фольклорной традиции.

Если в центральных районах, где влияние литературы и ряда других культурных факторов было сильнее, обрядовая поэзия вместе с утратой своей функции в духовной жизни и быте народа все более сходит на нет, она живет еще полной жизнью в Раче, Хевсурети, Сванети.

Не исключено, что фольклорная традиция центральных районов в некоторых случаях сохранила отдельные, весьма архаичные черты и элементы, мотивы или сюжеты, но при определении степени ее развития в том или ином регионе определяющими являются не отдельные элементы, а вся традиция в целом, в об-

щем идеологическом комплексе. Мы можем говорить о традиции (причем она может быть и хорошей и дурной) там, где она обусловлена и поддержана всей материальной и духовной жизнью, но когда мы имеем дело с отдельными, сохранившимися ее элементами, не имеющими уже основы в сегодняшней духовной жизни коллектива, мы можем говорить о них, как о пережитках прошлого.

Изучение конкретного материала, отдельных памятников и сюжетов показывает нам, что они зачастую являются звеньями общей цепи развития, и понимание творческой истории памятника или сюжета осложняется, а подчас делается невозможным при выпадении хотя бы одного из этих звеньев.

Мы не ставим здесь вопрос о том, являются ли варианты горных районов первичными и наиболее архаичными или же горы лишь сохранили нам архаику, утраченную в других районах. Вспомним мудрую грузинскую поговорку: «Потерянное в долине — в горах найдешь». Необходимо учитывать, что, несмотря на оторванность этих районов от центра, они не являются изолятами. Много свидетельствует об их тесных контактах с центром. Примечательно, что большинство сванских заговоров бытует на грузинском языке или является калькой с грузинского и все стихотворные отрывки сванской версии «Амираниани» произносятся на грузинском языке. Так что это еще вопрос, является ли сванская версия результатом самостоятельного архаического развития или она сохранила нам архаику, утраченную центральными районами.

Рядом с процессами дифференциации единых в своем генезисе племен и образования в каждом из них этнических групп и процессами своеобразного их развития в различных географических, материально-хозяйственных и исторических условиях одновременно действуют процессы интеграции, а в классовом обществе и скрещений. «Этнические свойства, — справедливо пишет Бромлей, — не есть нечто извечное и не зависимое от среды» [Бромлей, стр. 53]. Хотя они и могут сохраняться на протяжении поколений, они подвержены изменениям.

Процессы интеграции и скрещений не могли не отразиться в ряде идейных и формальных элементов народного творчества. Те же причины, которые вызвали объединение родственных диалектов в общенародный язык, находили свое выражение в растущем общезнаменном, а впоследствии — национальном самосознании народа, а соответственно и в фольклоре. Именно поэтому народное поэтическое творчество является столь значительным историческим источником.

При изучении фольклора прежде всего встает задача исследования фольклорных памятников в создавшей их естественной среде, в комплексе социально-экономических и бытовых явле-

ний, породивших тот или иной текст, обусловивших художественную и социальную функцию фольклорного произведения.

Отдельный памятник должен изучаться в соотношении со всей фольклорной традицией, в связи с другими фольклорными произведениями и с идеологией всего коллектива. Лишь тогда становится ясным, является ли этот образец фольклора живой частицей духовной культуры, результатом непрерывной традиции или случайным ее пережитком, утратившим свое значение. Делается понятным, приобрело ли это фольклорное произведение в своем историческом развитии новое социальное звучание или народная традиция хранит его лишь как памятник непреходящей художественной ценности.

Региональное изучение фольклора, тесно связанное с исследованием исторических данных, этнографического комплекса и лингвистическими изысканиями, всегда являлось прочной научной базой для фольклористики.

Перед исследователем встают две основные задачи: первая — учет регионального фольклорного репертуара, выявление его своеобразия, объяснение этого своеобразия на базе конкретного исторического анализа; вторая и главнейшая — выяснение места фольклора определенного региона в общенародном творчестве, выяснение того, является ли то общее, что характеризует фольклорный материал разных регионов, результатом древнейшего этнического родства, единства этногенеза или следствием типологического сходства, возникшего в результате сходства социальных укладов, или же следствием позднейших исторических взаимовлияний.

Грузинский фольклор, представленный в творчестве единых в своем происхождении картвельских племен — грузинского, сванского и мегрело-чанского, а позже в творчестве отдельных их этнических групп, является ярким примером необходимости подобного регионального подхода.

Особенно важно, что в грузинском фольклоре мы имеем дело не с отдельными, пусть многочисленными пережитками, которые встречаются в фольклоре многих народов, но с сохранившимися в живом быту различными ступенями фольклорной традиции, с большими этнографическими и фольклорными комплексами. Это дает возможность проследить на четко ограниченной территории, на едином языковом и этническом материале историю развития отдельных фольклорных жанров и памятников, историю развития фольклора.

Это обстоятельство имеет принципиальное значение.

В. Миллер на основании археологических наблюдений отметил особую традицию сохранения древних форм памятников материальной культуры у кавказских народов [Миллер, 1888].

А. Миллер подтвердил эти наблюдения и подчеркнул их важ-

ное значение для характеристики живого быта и материальной культуры кавказских народов: «В материальной культуре Кавказа, с точки зрения культурно-исторической, замечается одно своеобразие, которое придает ему совершенно исключительный интерес. Еще В. Миллер обратил внимание на исключительную устойчивость и жизнеспособность форм в материальной культуре Кавказа... отдельные предметы не только сохраняют древние типы в виде единичных, спорадических фактов, т. е. „пережитков“, а представляют собой более или менее полные комплексы... примечательна в этом смысле преемственность форм памятников материальной культуры и непрерывность развития с относительно незначительными вариационными изменениями...» [Миллер А., 1922, стр. 287—288].

Грузинский фольклор, так же как грузинский язык, грузинская музыка и изобразительное искусство, дают нам бесчисленное множество примеров подобного сохранения в живой традиции древнейших форм; но еще важнее для нас то, что в грузинском народном творчестве древнейшие формы сочетаются со сложными, изысканными высокоразвитыми поздними формами.

«Существование многоствольной флейты в народных культурах является вообще показателем их древнего возраста, сохранившего черты первичных ступеней развития, которые своими корнями уходят к примитивным стадиям матриархальной системы,— пишет исследовательница основ грузинской народной музыки В. К. Стешенко-Куфтина,— ...в Грузии,— где, с одной стороны, вокальное творчество достигло сложнейших этапов развития, с другой — задержались следы, так сказать, младенчества музыкальной культуры, наметившей, однако, и определившей... черты своего оригинального стиля...» [Стешенко-Куфтина, стр. 8].

Тот же процесс наблюдается и в грузинском поэтическом фольклоре, где древнейшие формы сохраняются доньше наряду с позднейшими высокоразвитыми формами поэтического искусства.

Сохранившиеся по сегодняшний день в активном бытовании грузинские трудовые песни наряду с архаичными текстами, построенными на восклицаниях и нерифмованном речитативе, дают и разработанные комплексы сюжетных песен, как, например, песни коллективной помочи при мотыжении — *на дури* — в Западной Грузии, состоявшие из 16 различных песен, каждая из которых соответствовала определенному моменту трудового дня («утренняя», «подбадривающая», «предобеденная», «предвечерняя» и т. д.). В состав песен *на дури* входят песни столь сложной сюжетной композиции, как баллада «Плакала картлийская женщина», «Автандил пошел на охоту» и др.

В горных районах Грузии сохранились древнейшие синкрети-

ческие формы балладного исполнения песен, связанных с танцем и мимикой, в центральных районах те же песни исполняются не только вне хореографического элемента, но даже и без музыкального сопровождения,— как стихи.

Некоторые лирические песни и баллады, которые поются по всей Грузии как любовные песни в сольном или хоровом исполнении и не имеют связи с обрядовой поэзией, в горной Раче, например, тесно связаны с весенними масленичными обрядами [Вирсаладзе, 1964, стр. 6—8].

Можно сказать, что грузинский фольклор является своего рода живой хрестоматией исторической поэтики, сохраняя в живой действительности ряд ступеней развития фольклорной традиции.

Говоря словами И. А. Джавахишвили, некоторые народные обряды и языческие гимны, донесенные в Грузии до XX в., сохранили отзвуки представлений и преданий 33-вековой давности [Джавахишвили, 1937, стр. 8].

В чем причина подобной консервации этих древних форм на Кавказе, и в частности в Грузии? Ведь в данном случае мы не имеем дела с застывшими в своем развитии народами. Причин для этого немало. Одна из них — высокая художественная ценность самих памятников.

Изваянные в древности образы и формы с такой силой запечатлелись в сознании народа, что стали его плотью и кровью, олицетворяют дух народа. Народ подчас хранит их не как выражение давно изжитых представлений, а как памятники высокого искусства, в которых отразилось своеобразие психического склада народа. Эти образы и формы переходят в литературу, чтобы с ее вершин преображенными гением Руставели, Важа-Пшавела, Акакия Церетели и многих других вновь вернуться к народу. Устойчивость этих форм выкована и исторической необходимостью. В ней отражена реакция малых народов Кавказа на многовековую экспансию чуждых культур и племен.

И наконец, главное, что обусловило выживание древних форм,— это сохранение в течение длительного времени в ряде районов Грузии и на Кавказе в целом в силу специфических исторических и географических причин ряда черт и пережитков древних укладов. Географический ландшафт, определявший хозяйственную деятельность человеческого коллектива, считается одним из значительных факторов, влиявших на возникновение и формирование этноса, причем в литературе особо отмечено значение разнородности ландшафта для формирования новых этнических образований [Гумилев, 1970, № 1, 2].

* * *

Разумеется, фольклорная традиция любого народа сама по себе — результат преемственной связи многих поколений и эпох, но, например, в европейском фольклоре наличие древних форм в живой традиции носит лишь спорадический характер или подтверждается случайно сохранившимися литературными свидетельствами*. Поэтому существование их в прошлом зачастую может быть установлено лишь теоретически. В то же время у народов бесписьменных, которые сохранили эти ранние формы творчества, нет позднейших, аналогичных европейскому фольклору форм, что затрудняет постановку типологических и генетических проблем. Именно это обстоятельство давало некоторым зарубежным ученым повод «принципиально» противопоставлять творчество бесписьменных и так называемых цивилизованных народов, отрицать историческое развитие фольклора, отрицать исторические закономерности в развитии человечества и возможность типологического сравнения европейского фольклора с фольклором «примитивных» народов.

Фольклор пользуется в первую очередь методом наблюдения, писал один из французских фольклористов Арнольд Ван-Генеп, он имеет дело с живыми фактами; поскольку каждый из этих фактов имеет предшественника, постольку фольклористу нужен и исторический метод, но фольклор не есть часть истории. «Мы только теперь постепенно исцеляемся от мании историзма». Тот, кто интересуется фольклором, должен оставить в стороне историю, говорит он [Van-Genep, 1924, стр. 32]. Что же предлагает Ван-Генеп взамен исторического метода? «Исторический метод должен быть заменен методом биологическим» [там же, стр. 34]. Мы должны подражать ботаникам и зоологам и заимствовать правила составления ими коллекции, писал он, рекомендуя лишь в наиболее сложных случаях обращаться к сравнительному методу**.

Автор руководства по изучению фольклора Поль Сентив называет фольклористику наукой «с грандиозными перспективами» [Saintyves, стр. 8—9]. «Литература, искусство и философия всегда черпали и будут черпать из народной сокровищницы», — пишет он [там же, стр. 7]. Однако фольклор, по мнению Сентива, есть не у каждого народа. Фольклор, пишет Сентив,

* Правда, в некоторых районах Европы мы имеем относительное богатство архаических форм и материалов. Например, в монографии Ван-Генепа [Van-Genep, 1932—1938], которая посвящена фольклору одного из районов Французских Альп, мы встречались с большим количеством подобных материалов.

** Монография Клода Сейньола, как об этом пишет сам автор, полностью продолжает традиции Ван-Генепа, см. [Seignole].

имеется лишь у народов, обладающих письменностью. Это культура «низших» классов в цивилизованных странах. «В обществе, каждый член которого обладал бы высокой культурой и образованием, для фольклора не осталось бы места, так как в подобном обществе не существовало бы всяких ложных представлений и суеверий, но подобных народов нет в природе». Как же создается фольклор? Фольклор, по мнению Сентива, фактически повторяющего здесь точку зрения Г. Науманна, Гофман-Крейера и Дж. Мейера об «опускании» в народ культуры верхов, создается лишь как результат контакта народа путем письменности с высшими классами.

Кто же подразумевается в данном случае под народом? Поль Сентив спорит с Ван-Генепом, ограничивающим фольклор сферой сельской жизни: «Фольклор во всей полноте имеется у крестьян, но мы встречаем его не только с вариациями, но и с самобытными чертами в среде рабочих или низших слоев городского населения, которые достигли зажиточной жизни, но не приобрели достаточной культуры» [там же, стр. 33].

Таким образом, фольклор, по мнению Сентива, обусловлен наличием в общественной жизни пережитков, суеверий. Первым условием его существования является отсутствие «достаточной культуры». Как же связать это утверждение со словами о том, что фольклор — это «наука с грандиозными перспективами», что наука, литература, искусство и философия всегда «черпали и будут черпать из этой народной сокровищницы»?

Охарактеризовав фольклор как «разум цивилизованного народа», Сентив пытается обосновать принципиальное различие между народным творчеством «низших классов» цивилизованного народа и народным творчеством народов, жизнь которых «не развивалась выше примитивных форм». Наличие письменности у первых определяет, по его мнению, невозможность изучения фольклора тех и других одними и теми же методами. Народное поэтическое творчество «низших классов» цивилизованных народов изучается фольклористикой, но те же сказки, песни, пословицы и предания отсталых в своем развитии народов попадают наряду с обычаями, одеждой, оружием и т. п. в сферу изучения этнографии [там же].

Подобное искусственное деление, отрицающее историческое, поступательное движение в развитии человечества, не могло не вызвать возражений и в самой зарубежной фольклористике.

Мелвилл Хершковитц, действительный член американского фольклорного общества, справедливо отмечает, что так называемое синтетическое изучение фольклора европейскими учеными нередко приводит к тому, что при чтении европейских фольклористических исследований трудно догадаться, идет ли тут речь о фольклористике или о какой-либо посторонней дисциплине

[Herskovitz, стр. 96]. Он считает необходимым выделить изучение поэтического фольклора.

«Мы (т. е. американские ученые.— Е. В.), как фольклористы,— пишет он,— удовлетворяемся литературным аспектом, если можно употреблять это выражение применительно к мифам, сказкам, пословицам и загадкам бесписьменных народов» [Herskovitz, стр. 94].

Подобная постановка вопроса была обусловлена особенностями американской действительности. Основанное в Северной Америке в 1888 г. фольклористическое общество не могло ограничивать свои исследования изучением фольклора европейцев. Большую часть населения Америки составляли ее аборигены — индейцы и переселенные позже негры. Поэтому параллельно с изучением народного творчества населения, приехавшего из Европы, началось собирание и изучение народного творчества индейцев и негров. С первых же дней было выявлено необычайное богатство народного творчества этих народов. «Loge индейцев настолько обильно, что понадобилось бы много объемистых сборников, чтоб вместить мудрость одного какого-либо индейского племени», — писал один из первых исследователей американского фольклора Ньюелль [там же, стр. 98]. Ньюелль категорически выступал против включения народного творчества «первобытных» народов в рамки этнографии, а не фольклора.

Издание первого же сборника народного творчества индейцев окончательно решит вопрос о том, что такое фольклор, писал Ньюелль. Кроме того, уточнял он, народное творчество индейцев и негров не пережиток, а живой факт. «Собирание и изучение фольклора,— заключает Ньюелль,— означает изучение и собирание всякой устной традиции на всех этапах развития культуры» [там же, стр. 96]. Таковы были воззрения на фольклор в американской науке несколько десятилетий назад.

Однако проблема дефиниции фольклора вновь стоит перед американской наукой. С этой точки зрения представляет интерес упомянутая статья М. Хершковитца. Само название статьи «Фольклор за сто лет. Проблема редефиниции» показывает, что автор поставил целью дать анализ трансформации, которой подверглось понятие «фольклор» на протяжении этих ста лет (статья опубликована в 1946 г., видимо, по случаю столетия со дня выхода в свет в журнале «Ateneum» статьи Вильяма Джона Томса), и дать попытку нового его определения.

Автор статьи подчеркивает, что проблема дефиниции фольклора не решена по сей день и требует своего разрешения.

М. Хершковитц не может отрицать основные положения Ньюелля. Поэтому в своей статье он внешне соглашается с ним как в вопросе определения фольклора, так и в отношении аспектов его изучения. Но в то же время М. Хершковитц пре-

красно чувствует «опасность» выводов, вытекающих из этих положений, его не устраивают параллели между европейским фольклором и фольклором индейцев и негров; еще более настаивает его возможность установления между ними различий не принципиальных, а лишь этнических или обусловленных ступенями исторического развития человечества,—одним словом, его пугает историческая постановка вопроса.

«Вспомним,— говорит М. Хершковитц,— что в большинстве высказанных положений относительно целей или материалов фольклора эта дисциплина представляется средством воссоздания истории развития человечества. Существует мнение, что жизнь и быт крестьян представляет собой отошедшую в прошлое форму нашего существования... что она являет собой живой пример быта наших предков и что, изучая ее, мы можем уяснить что-либо и относительно предысторической эпохи...». Но доктрина о пережитках уступила место критическому анализу, продолжает М. Хершковитц, представление о «диких как о современных нам наших предках, попытка установить историческое родство между обычаями и верованиями современных бесписьменных народов и существовавшими в прошлом нашего общества верованиями и обычаями являются бесполезными».

Здесь ясно сформулирована цель автора статьи — отвести историческую связь явлений и возможность сравнения и установления какого-либо типологического сходства между «дики-ми» и «цивилизованными» народами.

«Если мы и можем усмотреть какое-либо историческое развитие в фольклоре негров,— пишет тот же автор,— это развитие может быть отмечено или установлено лишь в сравнении фольклора (американских негров.— *Е. В.*) с фольклором негров Африки» [там же, стр. 99].

Положение о непознаваемости исторического прошлого, об отрицании этнографических и фольклорных материалов как исторического источника есть отрицание прогресса, отрицание борьбы старого и нового в человеческом обществе.

* * *

На самых ранних ступенях общественного развития, там, где народное творчество было тесно связано с материальной деятельностью, являлось неразрывной частью производства и носило утилитарный характер, природу народного творчества как формы искусства с самого начала определяло художественное мышление, мышление образами.

При исполнении примитивных, связанных с трудовым процессом песен или обрядовых хороводов поэтический фольклор давал художественное, опосредствованное восприятие действительности, отображал ее в художественных образах.

Чем на более низкой ступени развития общества стоял человеческий коллектив, тем непосредственнее была связь искусства с создававшим его трудовым процессом. Но искусство могло зародиться лишь в процессе общественно организованного коллективного процесса труда. Его создает человеческий коллектив, связанный определенными производственными отношениями, и постольку оно «в первую очередь явление социальное», а не биологическое [Чавчавадзе, стр. 13].

Только общественная жизнь создает условия для возникновения у человека музыкального уха, чувствующего красоту формы глаза [Маркс, Энгельс, 1957, стр. 141].

Близость к трудовым процессам, их длительность и регулярность, повторное исполнение их в ритуалах трудовой магии создавали условия для шлифовки текстов, совершенствования их художественных образов.

Близость к действительности придавала творчеству конкретность и реалистичность, и поскольку со временем большинство трудовых магических ритуалов исчезло, в художественном мышлении осталась лишь та их часть, которая обладала большими художественными достоинствами и представляла собой художественную ценность.

Именно в этом плане представляют интерес материалы грузинского фольклора, где мы наблюдаем сосуществование различных ступеней фольклорного развития. В то же время эти различные ступени представлены в рамках единой этнической общности, в границах родственных племен как имевших высокую письменную культуру, так и, условно говоря, бесписьменных*. Именно в этом и заключается то своеобразие грузинского фольклора, о котором мы говорили выше. В этом его принципиальное, теоретическое значение**.

Конечно, как было сказано выше, при сравнении между собой вариантов одного и того же памятника или цикла, наличествующих в фольклоре различных картвельских этнических

* Мы говорим условно, так как хотя сваны, мегрелы, чаны не имели своей письменности, однако в известной степени эту роль выполняла грузинская письменность и литература.

** Это положение, высказанное нами в 1958 г. [Вирсаладзе, 1958, стр. 8—14], нашло поддержку в рецензии венгерского фольклориста-грузиноведа Мартона Иштвановича. «Елена Вирсаладзе,— пишет М. Иштванович,— безусловно вполне справедливо подчеркивает это всеобщее, мировое значение грузинской народной поэзии, обусловленное тем обстоятельством, что в Грузии параллельно, на соответствующей социальной основе, на основе ее пережитков, живут различные ступени народного творчества, начиная от самых архаичных форм и жанров и кончая самыми развитыми и утонченными. Это обстоятельство дает нам возможность, основываясь на фольклоре одного народа, представить себе тысячелетний путь развития фольклора. Справедливо и приемлемо положение автора о том, что грузинская народная поэзия должна быть прежде всего изучена с этой точки зрения» [Istvanovitz].

групп, например хевсурской, сванской и картлийской, т. е. при сравнении материалов фольклора грузинских горцев с фольклором более развитых центральных районов Грузии, мы вовсе не можем быть уверены в том, что сванский или хевсурский вариант всегда окажется древнее картлийского. Возможно, и часто именно так и бывает, отдельные мотивы, а подчас и варианты, сохраненные в долине, окажутся носителями более глубокой архаики, но здесь мы должны исходить из оценки фольклорной традиции данного региона в целом. Мы должны определить место, занимаемое данным вариантом в сознании аудитории, в идеологической жизни коллектива.

Именно поэтому приобретает такое значение не только точная паспортизация текста, но и его фиксация в природных условиях, во всем комплексе фольклорной традиции. Изучая в различных регионах Грузии многочисленные и подчас весьма отличные друг от друга варианты одного и того же памятника, мы должны обращать особое внимание на те черты, которые он обрел, существуя в различных племенах, социальных и этнографических группах. Но в то же время эти варианты интересуют нас и с точки зрения восстановления их общегрузинской основы. Это, конечно, не значит, что мы стремимся воссоздать некий сюжет, явившийся когда-то основой всех остальных вариантов и «испорченный» последующими поколениями. Подобная идея была бы возвращением к мифологической школе. Речь идет о восстановлении творческой истории сюжета, с самого начала данного в вариантах.

Первоосновой подобного сюжета мог послужить первичный комплекс представлений, определенный степенью развития материальной деятельности изучаемого коллектива. Этот комплекс, не будучи сам произведением, памятником художественного творчества, мог явиться основой многочисленных параллельных вариантов, их первичным ядром.

Мы разделяем точку зрения Б. Н. Путилова о том, что сюжет, как художественное целое, как нечто законченное, в большинстве случаев может быть восстановлен лишь при сравнении всех существующих вариантов, хотя он никогда не вмещается в рамки одного варианта.

«Вариативность песни нельзя рассматривать только как результат поздней творческой работы поколений. Вариативность есть специфическая форма конкретного выражения песенного (мы сказали бы, каждого фольклорного произведения.— Е. В.) сюжета, который сам по себе не может получить законченное воплощение в каком-то единственном тексте» [Путилов, стр. 19].

Фактически поиски инварианта народного произведения являются поисками первичного ядра, в большей или меньшей степени сохраняемого в различных его вариантах.

Глава I

К ИСТОРИИ ВОПРОСА

Охота является одной из древнейших форм организованного труда. Еще в эпоху среднего палеолита начинается интенсивное развитие охоты и растет ее значение в истории человечества. Охота, как один из значительных источников пропитания и жизненных средств, усиливала активность членов коллектива, вырабатывала трудовые навыки и развивала социальные инстинкты человека.

С конца верхнего палеолита, после изобретения лука и стрел, охота становится «одной из обычных отраслей труда» [Энгельс, т. 21, стр. 29]. В последующие эпохи, с развитием земледелия и появлением скотоводства, в свою очередь обязанного своим возникновением охоте, последняя наряду с рыболовством еще долгое время сохраняет значение не только в хозяйственной, но и в идеологической жизни человеческого коллектива.

Одной из неотложных задач, стоящих перед этнологической наукой, признано исследование древнейших ступеней охотничьего мира. Не только памятников его материальной культуры, но в первую очередь ценностей духовных, связанных с этой значительной в истории человечества эпохой.

Однако многочисленные работы, посвященные этой проблеме, строятся преимущественно на материале истории религии и этнографии. Памятники фольклора привлекаются лишь как свидетельства наличия в исследуемом человеческом коллективе тех или иных представлений или обычаев*.

Мы ставим себе задачей, с одной стороны, дать обзор малоизученного грузинского материала, а с другой — показать вы-

* Иногда подобное отношение к памятникам фольклора возводится в принцип. С. А. Токарев, например, высказывает соображение о том, что «фольклорный подход к верованиям искажает их подлинный характер» [С. А. Токарев, стр. 155]. Положение это с успехом было оспорено Э. В. Померанцевой [Померанцева, 1970]. Мы можем добавить к этому, что изучение древних верований и представлений грузин без учета богатства ритуальных песен, исполняемых в хороводах в определенные дни празднеств, просто невозможно.

сокую художественную ценность, роль в духовной жизни народа огромного количества поэтических фольклорных памятников, связанных с охотничьим миром, которые существуют в Грузии в живой традиции.

С точки зрения исторической поэтики особое значение приобретает анализ художественных образов и традиции исполнения памятников охотничьего эпоса, который выявляет его роль в создании ряда художественных образов грузинских трудовых и свадебных песен, песен родин, плачей и героических песен.

Памятники грузинской охотничьей поэзии (ритуальные песни, сказания, предания) глубоко архаичны, они отражают связь с очень древними представлениями и пережитками ритуалов трудовой магии. В первую очередь это интереснейшие циклы, связанные с так называемыми хозяевами, духами — покровителями зверей, скал, вод, — донныне бытующие с большей или меньшей интенсивностью в ряде регионов.

Уже в 1908 г. Л. Я. Штернберг опубликовал богатый материал по верованиям нивхов (гиляков), в частности мифологические рассказы о хозяевах зверей — мифологический эпос «Тылгунд», — и по терминологии нивхов [Штернберг, 1908]. Свои наблюдения Л. Я. Штернберг использовал в ряде работ и в известных лекциях по эволюции религиозных верований, в которых приведен широкий сравнительный материал [Штернберг, 1936]. Много сведений о хозяевах леса, реки, рыб, зверей и толкование этих образов собрано В. Г. Богораз-Таном в его монографии о чукчах [Богораз-Тан].

Ряд материалов по духовной культуре охотничьих народов содержат работы Г. Василевича [Василевич, 1930; Василевич, 1959].

Низшая мифология в русском фольклоре отражена в основном в преданиях, бывальщинах и быличках и носит следы глубокой переработки ее образов в христианском мире. Однако научный анализ легко вскрывает в них черты древнейших духов — хозяев стихий, зверей и леса. Большой материал дает нам в этом плане работа Д. К. Зеленина [Зеленин]. За последние годы несколько значительных для исследуемой темы работ опубликовано Э. В. Померанцевой [Померанцева, 1970; Померанцева, Acta...]. Общеметодологические проблемы, тесно переплетающиеся с вопросами изучения охотничьего мира и ранних форм художественного творчества, поставлены в работах В. Я. Проппа [Пропп, 1955, стр. 30—56] и Е. М. Мелетинского [Мелетинский, 1957; Мелетинский, ВИМК, № 3; Мелетинский, 1963], содержащих огромный сравнительный материал.

Среди зарубежных ученых еще В. Шмидт обратил внимание на образ «господ зверей», он усматривал в них с позиций урмифологической теории сколок (*Absplitterungsgestalt*), персонифи-

кацию функции «высшего существа» [см. Jensen, 1951, стр. 171—172]. Теория В. Шмидта нашла поддержку в работах Р. Пета-ниони и Ф. Лантернари [см. Burgmann], однако дальнейшие исследования, знакомство с обширными фактическими данными на различных континентах не подтвердили эту точку зрения.

Работа по изучению охотничьего мира и представлений о духах зверей, леса и воды велась в Африке Бауманом [Baumann], в Северной Азии и Евразии А. Фридрихом [Friedrich], Северной и Южной Америке Халовелем, Кох-Грюнбергом и др.

В 1951 г. вышло в свет большое, обобщающее исследование А. Е. Йенсена. В отличие от В. Шмидта А. Йенсен рассматривает образ «господина зверей» (*der Herr der Tiere*) как представление, независимое и от «высшего существа», и от дема-божеств, считая, что господин лесных зверей — «это древнейшая форма, из которой позже произошли все остальные духи отдельных видов зверей» [Jensen, 1951, стр. 170]. Обобщая работы Дирра, Хавке, Кох-Грюнберга, Баумана и других, он связывает ряд идей и представлений земледельческих народов с идеей господина зверей, усматривая между ними генетическую связь. «Здесь,— пишет он,— имеются не только пережиточные формы, часто мы имеем формы религиозных проявлений очень сложного образования, в которых образ господина зверей переплетен с многочисленными другими идеями» [Jensen, 1951, стр. 173].

Исследованию древнейших ступеней культуры раннего мира охоты посвящена пространная монография Отто Церриеса, построенная на материалах охотничьих представлений индейских племен Восточной Бразилии. Интересно, что О. Церриес также отмечает, что смена охотничьего мира земледельческим в большей степени затронула хозяйственную сферу, чем мировоззрение. «Еще Крикеберг,— пишет он,— в 1922 г. заметил, что земледельческие племена в Южной Америке по своему мировоззрению полностью находятся в охотничьем мире» [Zerries]. «Это бросается в глаза,— пишет он далее,— прежде всего на примере большого числа племен, живущих в глубинных областях Амазонки, которые сохраняют в духовной культуре яркие черты охотничества, что находится в обратном соотношении к хозяйственному значению в настоящее время охоты у этих народов» [Zerries, стр. 4].

Говоря о сущности и происхождении образа хозяев, Отто Церриес пишет: «Мысли охотника вращаются вокруг животного, вернее, зверя, который на древней ступени охоты являлся почти единственным источником его существования и вместе с тем его сильнейшим противником. Каждый из зверей мог вступить в борьбу с человеком или убежать. Отсюда чувство взаимосвязи между охотником и зверем, которое находит выражение в

связи отдельных видов животных с определенным индивидуумом, человеческим полом или племенем, без отражения этой связи в какой-либо социальной системе. К этому кругу принадлежат верования в звериных духов-покровителей, превращения животных и вновь рождение их в виде зверя или зверо-человека» [Zerries, стр. 4]. Хозяевам зверей посвящена и монография Л. Рёриха, вышедшая в 1961 г. [Rörich].

В докладе на VIII конгрессе МКАЭН в Токио в 1918 г. проф. А. Бургманн отмечал, что, несмотря на то, что в последние десятилетия проведено множество детальных исследований одного из основных созданий охотничьего мира — образа господина зверей и родственных ему представлений, древние традиции охоты у многих народов и стран мира продолжают оставаться неизученными, что делает невозможным решение проблемы в целом [Burgmann, стр. 155]. О неостывающем интересе к этой проблеме говорит новая работа Жуана А. Хаслера «Существует ли хозяин лесов в Аргентине?» [Hasler, стр. 245]. В его работе, опубликованной в журнале «Фабула» за 1969 г. (т. X), указана подробная библиография по этой проблеме.

* *

Обнаруженные на территории Грузии и поблизости археологические памятники эпох энеолита, бронзы и железа содержат материалы (оружие, кости животных и т. д.), свидетельствующие о роли охоты в жизни обитавших на этой территории племен [Меликишвили, стр. 145—153].

Для древнейших образцов искусства кавказских народов характерно обилие мотивов охоты, их основной темой являются изображения животных. Искусство это характеризуется особыми чертами и своеобразием художественного стиля [Амиранашвили, стр. 30—50]. Сцены и композиции на темы охоты характерны для памятников грузинского искусства и в позднейшие эпохи.

Древнейшая традиция охоты и ее большое значение в истории и культуре грузинских племен подтверждается многочисленными историческими сведениями и памятниками, этнографическими материалами и специальными исследованиями. «Исторические материалы свидетельствуют, что в I веке до нашей эры в горной полосе Грузии проживал целый ряд племен, основным источником существования которых являлась дичь и дикие плоды-растения, в отличие от равнины, где засвидетельствовано развитое земледелие. На последующих ступенях развития охота по существу потеряла свое значение и в горных районах...» — пишет А. И. Робакидзе, посвятивший специальную монографию пережиткам коллективной охоты в Грузии. Далее он отмечает:

«Несмотря на утерю экономического значения, охота существовала и существует в Грузии и по сегодняшний день, храня свои лучшие традиции» [Робакидзе, 1941, стр. 146—147].

Грузинский охотничий эпос никогда не был объектом специального изучения и исследования, однако изучение отдельных вопросов, связанных с этой проблемой, имеет довольно длительную историю.

В 1886 г. Виссарион Нижарадзе (литературный псевдоним — Тависупали Свани — «Вольный сван») напечатал в грузинской газете «Иверия» статью «Четыре дня в верховьях рек Энгури, Цхенисцкали и Рион» [Нижарадзе, 1886]. В этом пространным очерке довольно подробно описаны сванские обычаи и представления, связанные с охотничьими ритуалами. Здесь же автор приводит полный текст молитвы охотников, посвященной божеству охоты. Тем же автором в 1887 г. опубликованы тексты охотничьего эпоса [Нижарадзе, 1887].

Очень интересные тексты, в частности большое предание об Иване Квацихели, публикует впервые некий Гебели в своей статье о Горной Раче [Гебели]. Многочисленные материалы печатались в «Сборнике материалов для описания местностей и племен Кавказа»; среди них необходимо отметить несколько работ: статью Д. Маргиани о сванском быте [Маргиани], содержащую сведения об обычаях, связанных с охотой, и о взаимоотношениях охотников с владычицей зверей; статью Н. Дмитриева [Дмитриев, стр. 163—187], статью Я. Тепцова об обычаях мегрельских охотников и о Ткаши-мапа — мегрельском божестве охоты [Тепцов Я.]. В статье приведено пространный предание о Ткаши-мапа и охотнике, превращенном ею в камень. Любопытные материалы содержит статья И. Кобалиа [Кобалиа]. Он приводит подробные сведения о хозяевах животных — месепах, божестве Галенишиши Орта и их культах. Эти материалы использованы в сборнике М. Кагана «Из мингрельских преданий (поверья, легенды, сказания и сказки)» [Каган]. Важные для нашей проблемы сведения и наблюдения собраны в работах Н. Хизанашвили [Хизанашвили], Р. Эристави [Эристави], И. Миндели [Миндели].

Публикация образцов охотничьей поэзии осуществлялась в грузинской периодической печати, в журналах «Иверия», «Акакис кребули», газете «Дроеба» и др.

Первое обстоятельное и глубоко научное сравнительное исследование грузинского языческого пантеона принадлежит, как известно, проф. И. А. Джавахишвили [Джавahiшвили, 1960]. Среди разного рода божеств и персонажей грузинского языческого пантеона он исследует имена и функции грузинских божеств охоты. Он называет имя Антар-Анатори, известного во многих районах Грузии; «пастуха зверей» Очопинтре, или Очо-

пинте; «ангела зверей» Галенишиши Орта; мегрельскую Ткаши-мапа («царицу леса») и месепов, которых он связывает со сванским божеством охоты Дали, Цхекиш ангелвез («лесным ангелом»), Авсати (Афсатом), абхазским Амшапом и чеченским Мезитхой. На основании сравнительного исследования И. А. Джавахишвили приходит к выводу, что, несмотря на некоторые местные своеобразия, «когда-то у картвельских племен кроме отдельных родовых божеств существовала общая языческая религия». Терминология и язык этой религии были общими [Джавахишвили, 1960, стр. 116].

Н. Я. Марр в работах, посвященных грузинским языческим богам и абхазским религиозным верованиям, отмечал сходство дохристианских религиозных представлений народов Кавказа [Марр, 1915, стр. 113—140]. Так, он сравнивал религиозные представления осетин, абхазов, кабардинцев, черкесов, адыгов, а из грузинских племен — мегрельцев и сванов, отмечал их сходство с некоторыми религиозными представлениями пшавов и хевсур. Н. Я. Марр считал особые общегрузинские представления выражением общей «яфетической религии», не разделяя мнение И. А. Джавахишвили. В последующих своих работах И. А. Джавахишвили дал ему исчерпывающий ответ по этому вопросу.

С нашей темой непосредственно связана работа Н. Я. Марра о сванском божестве охоты [Марр, 1912]. Здесь Н. Я. Марр рассматривает сванскую песнь о Дали («Дали рождает на скале») и касается вопроса о происхождении сванского Авсати, связываемого им с Абхазией и фракийским вегетативным божеством Sabadios-ом. Н. Марр указывает на связь сванской Дали с мегрельской «царицей леса» (Ткаши-мапа) и причисляет к числу божеств-покровителей охоты сванского Джграга (святого Георгия).

Вопросу о божестве охоты у кавказских народов посвятил специальную работу А. Дирр [Дирр]. Он дал описание сванских, мегрельских, тушинских, осетинских, черкесских, кистинских, дагестанских обычаев, связанных с охотой, и пришел к выводу, что «при изучении мифологических представлений и верований кавказцев нельзя отрешиться от мысли, что существовала на Кавказе одна религия, которая впоследствии была затемнена и отчасти вытеснена историческими религиями. Но она сохранилась еще у многих кавказских народностей в виде пережитков, суеверий и в фольклоре» [Дирр, стр. 13—16]. А. Дирр особо подчеркивает большое значение изучения фольклора и обычаев, связанных с охотой. Специальный очерк о божестве охоты, о владычице зверей принадлежит перу Тедо Сахокиа [Сахокиа, стр. 9—22]. Интересные материалы, связанные со сванскими обычаями, даны в очерке Е. Габлиани [Габлиани].

Большое значение для изучения института охоты и исследования древнейших слоев грузинского охотничьего фольклора имели работы грузинских этнографов. Образа хозяйки зверей, охотничьих божеств и связанных с ними астральных культов касается в своих основополагающих работах В. В. Бардавелидзе [Бардавелидзе, 1939, стр. 78—110; Бардавелидзе, 1953, стр. 51—61; Бардавелидзе, 1957]. Т. Очаури рассматривает некоторые мифологические представления, имеющие значение для объяснения охотничьих ритуалов [Очаури, VII]. Непосредственно к нашей теме примыкает монография С. Макалатиа о вегетативном божестве, связанном с культом святого Георгия — Джеге-Миссарона [Макалатиа, 1938].

Как было отмечено выше, специальную работу одной из древнейших форм охоты посвятил А. Робакидзе. Его монография «Пережитки коллективной охоты в Раче» представляет собой подробное историко-этнографическое исследование, где рассмотрена специальная литература. Одна из глав работы посвящена грузинскому божеству охоты и древнейшим представлениям грузинских охотников о хозяине и пастухе зверей.

Д. Джанелидзе, исследуя в своей монографии основы грузинского народного театра, среди древнейших народных зрелищ драматического характера рассматривает следующие хороводы: «Медвежий», «Метхвар-Маре» и «Охотник Чорла». Исполнение первого хоровода фиксировано в Картли, в центральном, долинном регионе, и связано с окончанием масленицы. Джанелидзе считает его пережитком праздника, посвященного божеству, «покровителю любви, плодородия и деторождения». Второй хоровод он называет фрагментом мистерии, посвященной женскому божеству охоты Дали и мужскому ее божеству Авсату. В третьем хороводе повествуется об охотнице Чорла и его отношениях с Дали и святым Георгием.

Эти три хоровода являются образцами охотничьего эпоса. В диалогическом их характере, вообще присущем народному эпосу, Джанелидзе справедливо усматривает признак их связи с драматическим действием [Джанелидзе]. (Эти памятники будут подробно освещены ниже.)

Охотничья поэзия не была предметом специального исследования грузинских фольклористов, но по поводу отдельных проблем и памятников были высказаны весьма существенные соображения. Так, для решения сложных проблем, связанных с охотничьим мифологическим эпосом, большое значение имеют «Экскурсы», приложенные в виде примечаний к сборнику В. Котетишвили «Народная поэзия», изданные в 1934 г. В своих «Экскурсах» В. Котетишвили рассматривает вопросы отражения культа Иштари-Таммуза в грузинских весенних праздниках, инсценировки смерти и воскресения зерна в аграрных

культых [Котетишвили, стр. 305—309, 316—320]. Весьма интересна его полемика с И. А. Джавахишвили о женском и мужском коррелятах божества луны и новая попытка их истолкования. Им же была подчеркнута связь божеств луны и охоты в Грузии [Котетишвили, стр. 356—364]. С точки зрения нашей проблемы представляет интерес раскрытие ряда образов и символики охоты в грузинском свадебном обряде, на что В. Котетишвили первый обратил внимание [Котетишвили, стр. 391—393].

Вопроса о грузинском божестве охоты касается в своей монографии М. Я. Чиковани [Чиковани, 1947]. Исследуя родословную Амирани, он, согласно сванской версии, показывает эволюцию образа матери Амирани, богини охоты Дали от женского божества эпохи матриархата до эпохи христианства, когда «в народном представлении Дали превратилась в злого лесного духа». Однако в своем исследовании он ограничился материалами эпоса об Амирани, пройдя мимо материалов охотничьего эпоса, богатейших циклов мифологических песен и преданий о Дали. Лишь при исследовании семантики изображений на известной триалетской чаше [Куфтин] М. Чиковани увязывает ее сюжет с одной из мифологических эпических песен «Дали рождает на скале». По его мнению, на фризе триалетской чаши изображен ритуал, посвященный богине охоты, изображенные же на нижнем фризе туры — дары богини охоты смертному охотнику, спасшему ее сына.

Проблема Амирани непосредственно связана с вопросами грузинского охотничьего эпоса, поэтому ряд проблем, поставленных в монографии М. Чиковани, имеет большое значение для нашего исследования.

Одного из самых значительных памятников охотничьего мифологического эпоса — сванской песни об охотнике Беткиле касается в своей монографии К. А. Сихарулидзе [Сихарулидзе, 1949]. Однако в этой песне она видит лишь плач по реальному герою, охотнику Беткилу, окруженному «мифическим ореолом». По мнению исследовательницы, эта песнь известна только в пределах Сванетии. Это «настоящий причет — плач, созданный одним из грузинских племен в эпоху родового уклада» [Сихарулидзе, стр. 80—81].

Проблемам грузинского мифологического эпоса посвящен ряд статей писателя Демна Шенгелая. Исследователь рассматривает «Эпос об Амирани» как сложный многопластовый эпос, в котором наиболее явственны черты древнейшего, мифологического характера. Он привлекает для доказательства материалы охотничьего фольклора, в первую очередь цикл Дали — хозяйки зверей, рассматривая ее как двойник Иштари — порождения матриархального мира и видя в ряде преданий отраже-

ние борьбы патриархального начала с матриархальным и возникновения парной семьи [Шенгелая, 1944; Шенгелая, 1945; Шенгелая, 1947].

В этих статьях поставлен ряд очень важных вопросов, которых мы будем касаться ниже в связи с отдельными проблемами.

Охотничьим балладам посвящена одна из глав монографии Г. Каландадзе [Каландадзе, 1965]. В охотничьих хороводных песнях он видит сохраненные грузинским фольклором древние грузинские баллады, исполнявшиеся в сопровождении танца на ритуальных празднествах в честь божества охоты. Развитие общественной жизни вытеснило древние представления, а вместе с ними и обряды. В современных охотничьих балладах отражены картины реальной действительности, ими утеряны и ритмические элементы хороводно-танцевального назначения.

Г. Каландадзе делит охотничьи баллады на две основные группы: 1) древние хороводные охотничьи песни («Амиран и его братья», «Автандил поохотился», «Беткил» и) 2) относительно новые охотничьи песни повествовательного характера («Джарджи», «Семеро братьев и их дядя», «Несчастный случай на охоте»). Балладу о схватке юноши с тигром он относит к героическим балладам, несмотря на непосредственную связь ее содержания с охотой.

Вопросов охотничьего фольклора касается при разборе так называемых охотничьих сказок А. Глонти [Глонти, стр. 179—194].

Нужно отметить, что нам неизвестны специальные работы, посвященные охотничьей поэзии. Этой теме посвящены наши статьи, опубликованные ранее [Вирсаладзе, Из истории, 1958; Вирсаладзе, 1959; Вирсаладзе, 1965] и специальная монография «Грузинский охотничий эпос», которая легла в основу настоящей книги. Ряд интересных наблюдений и материалов по нашей теме содержится в книге А. В. Цанава [Цанава]. Можно с удовлетворением отметить интерес к проблемам охотничьей поэзии и живой отклик на поставленные в нашей работе вопросы. Непосредственный отклик на нашу работу содержится и в интересной работе покойного В. Б. Корзуна о фольклоре горских народов [Корзун], в книге М. И. Мижаева «Мифологическая и обрядовая поэзия адыгов» [Мижаев] и в трудах С. Абашидзе [Абашидзе].

Значительные коллекции образцов охотничьей поэзии опубликованы Тэдо Разикашвили [Разикашвили, 1951], А. Шанидзе [Шанидзе], П. Умикашвили [Умикашвили], М. Алавидзе [Алавидзе] и Е. Вирсаладзе [Вирсаладзе, 1958].

В 1973 г. увидел свет первый выпуск первого тома много-томника грузинской поэзии, включающий материалы мифологи-

ческой поэзии. Из охотничьих мифологических песен в нем нашел отражение лишь сванский цикл песен о владычице звсрей и хевсурском божестве Самдзивар. Том снабжен предисловием и комментариями [см. Чиковани, Шаманадзе, 1973] *

Ряд значительных материалов содержит вышедшая в 1967 г. монография Т. Очаури «Мифологические предания горцев Восточной Грузии». В частности, любопытно свидетельство о том, что хевсурское общинно-племенное божество Шубнури ранее называлось Дали-Хаджи [Очаури, 1967, стр. 76].

В 1974 г. вышла в свет книга «Стихотворство в Хевсурети», принадлежащая перу прекрасного знатока хевсурской поэзии и быта Д. Гогочури. Вместе с любопытнейшими материалами и наблюдениями по целому ряду вопросов Д. Гогочури включил в исследование целую главу об охотничьей поэзии в Хевсурети. Соглашаясь с основными положениями наших работ по данной проблеме он привлекает в их подтверждение ряд новых материалов, свидетельствующих о пережитках культа Дали в хевсурском этнографическом быте и отражении этого культа в фольклорной традиции Хевсурети.

В частности, очень важны подтверждения ритуального характера таких песен, как «Охотник на скале» (III, 20), «Автандил поохотился» (IV, 4), «Джарджи» (IV, 8), баллады «Охотник Синдаурисдзе» (IV, 10), и др.

* Вызывает удивление примечание М. Чиковани к циклу песен о Дали: «Комментарии к тому мифологическим песням нами были уже закончены, когда была опубликована докторская диссертация Е. Вирсаладзе, где рассмотрены и сванские мифологические образы» (см. стр. 203). Между опубликованием нашего автореферата (1963) и монографии (1964) и изданием сборника, составленного Чиковани (1973), прошло 10 лет. Срок, достаточный для рассмотрения работы, кстати, не раз использованной автором (см. стр. 198, 211, 227, 239).

Глава II

НАРОДНЫЕ ТРАДИЦИИ ОХОТЫ В ГРУЗИИ

В Грузии издревле охота считалась «священным», «чистым» делом. Священными считались и места, где велась охота, некоторые из зверей и особенно убитый зверь. Перед уходом на охоту, дабы не осквернить ее, охотник должен был соблюдать сложную систему табуизма.

На основании подобных представлений, пишет А. И. Робакидзе, в среде суеверных охотников запрещалось уже за несколько дней до отправления на охоту сквернословить [Робакидзе, 1941]*. Этот обычай в большей или меньшей степени был распространен по всей Грузии. Ночь накануне охоты охотник не должен был проводить с женщиной, даже с собственной женой. Особенно он должен был сторониться беременных и «нечистых» женщин. Существовала и сложная символика снов, предвещавших удачу или несчастье на охоте и определявших выбор дня и маршрута охоты [ФАИ, № 31415; ФАИ, XL, 103 и др.]. В пути охотник не должен был отвечать на вопросы и разговаривать со встречными [ФАИ, № 31414 и др.]**.

Жена охотника до его благополучного возвращения также должна была соблюдать ряд табу. В первую очередь ей запрещалось расчесывать или расплетать косы и тем более мыть голову. С этим обычаем связан, видимо, ряд преданий о женщине, превратившейся в удода, которую застали за расчесыванием волос, или женщине, которую свекровь застала моющей голову, и она, прикрывшись циновкой, превратилась в черепаху [Вирсаладзе, 1973, № 91, 100 и прим.].

Согласно материалам, записанным в Гурии (Западная Гру-

* Там же приводится обширная литература. Интересно, что в Южной Грузии, где сохранились пережитки поклонения горам, среди пастухов считалось в горах недопустимым произносить бранные слова, так как «гора могла разгневаться за это» [Т. Сахокиа, 1950, стр. 294—295].

** Вспомним, что пастух или охотник, спешивший на помощь к прикованному Амирани, не смог найти к нему пути, так как нарушил запрет и в дороге ответил на вопрос своей жены о том, куда и зачем он идет [Д. Шенгелая, 1955, стр. 224—225].

зия) в 1971 г., жена долго не возвращавшегося охотника подрезала себе волосы со словами:

Боже, так подрежь волосы Дали,
Под самый корень, у шеи,
Чтоб она отпустила моего человека домой,
Как бы крепок ни был его сон! (текст III, 44).

До возвращения мужа с охоты жена должна была воздерживаться от мясной и жирной пищи, особенно от сала. Ей запрещалось говорить кому бы то ни было о причине отсутствия мужа.

Охотнику также запрещалось брать с собой в дорогу что-либо мясное или жирное.

«Ангел скал даст нам приправу (букв.: «то, во что макать хлеб», «жирное». — Е. В.), он повелевает нам: сухую пищу берите вы с собой, а приправу я вам дарую», — передавала нам Пело Гавашели из высокогорного села Геби (Горная Рача) слова легендарного охотника Цобеен Раче. В дорогу охотник брал с собой лишь пресные лепешки — хмелганатехи, специально испеченные для него матерью или женой. Хмелганатехи представляли собой ритуальный хлебец, поверхность которого была испещрена линиями, идущими от центра, наподобие солнечных лучей. Замешивая тесто и сажая лепешки в огонь, мать или жена охотника молились о его благополучном возвращении. Этот обычай, зафиксированный в Раче, сохранен сванской хороводной песней.

Мать моя, *генацва*, на дорогу [хлеба] испеки мне,
На диких коз и ланей захотелось мне поглядеть...
Вот печет лепешки мать
Охотнику, своему любимому сыну (текст III, 1b).

Приблизившись к местам охоты, у подножия скал, охотник зажигал свечу и молился, съедая хмелганатехи.

Дали скал, слава тебе! Авсати скал, слава!
Ты ведаешь зверьем; как приду в твои места, с миром верни
Меня домой, дай долю в звере... (текст III, 40).

Молился сванский охотник. К святому Георгию, ангелу или пастуху зверей, обращал свою молитву охотник в Раче. Божеству охоты Очопинтре молились хевсуры.

Божеству охоты посвящал охотник в знак благодарности сердце и печень дичи. Убитое животное считалось священным, оно было предметом особой заботы и уважения. Вернувшегося с добычей охотника все приветствовали стоя. Беременным и

женщинам в период мензеса запрещалось есть мясо дичи [Шенгеля, 1955, стр. 228].

В Сванети нами была записана баллада об охотнике Таби Гоштелиани: Таби убил барса, убитый барс был оплакан охотником (см. текст IV, 1). «Таков был обычай в старину, — добывал сказитель, — сколько было полос на шкуре барса, на столько ладов надо было его оплакать» [Вирсаладзе, 1951, стр. 389]. В Хевсурети на убитого барса надевали кольчугу и одеяние воина, рядом с ним клали воинские доспехи: щит, меч, кинжал — и так оплакивали его.

Соломон Рейнак пишет: «Если было нужно убить животное, являвшееся в обычных условиях табу, необходимо было попросить у него прощение — для смягчения вины из-за нарушения табу. В Афинах после убийства священного быка нож, которым убивали его, выбрасывался в море, а ритуально убитое табуированное животное оплакивалось. Так же оплакивались, по словам Геродота, овцы, принесенные Зевсу в жертву» [Reinach, I, стр. 19]. Бехуаносы не убивают льва, предварительно не извинившись перед ним, а убивший льва охотник должен пройти очистительную церемонию. Также приносят свои извинения убитому медведю народы Северной Америки и Северной Азии [Frazier, 1848, стр. 30].

Когда у африканских пигмеев случается убить слона, его обвивают цветущими лианами (то же делают с новобрачными), обвивают лианами его клыки и привязывают себя к ним. Пенис животного обрезают, сопровождая это торжественной церемонией, и зарывают в землю, потом исполняют песнь в честь отца хозяина слонов и ритуальный танец вокруг убитого слона и на нем [Jensen A., 1951, стр. 171]. В Восточной Бразилии также существуют обряды примирения с убитым зверем. Отто Церриес описывает культ ягуара и обряд примирения с убитым ягуаром у племен бороро, мойо и древних перуанцев. Такие же обряды связаны с пойманной рыбой на севере Южной Америки. Там же, согласно суевериям, звери «мстят», насылая болезни на охотника и тех, кто ест мясо, «не примирившись с убитым зверем» [Zerries, стр. 136—160].

Многочисленные табу, распространенные ранее в Грузии, в отношении ряда зверей (медведь, волк, горный тур, барс и др.) свидетельствуют об идеологических основах, питавших когда-то подобные обычаи, о пережитках тотемистических представлений [Кагаров, 1913; Василевич, 1930]. Об этом же говорит обычай, предусматривающий регламентирование количества убиваемых на охоте животных и периодически совершавшиеся над оружием охотника очистительные церемонии [Робакидзе, 1941, стр. 173]. В Мтиулету (Восточная Грузия) охотник должен был на определенное время закопать ружье в землю после того,

как из него было убито сто зверей. Это называлось «дать отдых» ружью*.

Отголоски подобных представлений видим и в обычае грузинских охотников не убивать животное «без предупреждения». Согласно свидетельству горца Михаила Циклаури, жителя ущелья Гудамакари, «нельзя, стыдно крадучись убить зверя». Подойдя к нему на расстояние выстрела, охотник должен был в последнее мгновение дать ему знать о себе. Либо камешек бросить, либо ветку сломать... Как встрепенется зверь, вот только тогда и нужно стрелять, говорил он**.

Согласно представлениям, в разной степени сохранившимся в отдельных уголках Грузии до самого последнего времени, у диких зверей есть свой хранитель, владыка, хозяин, пастух, ангел, от которого в основном зависит удача охотника. «Удачливый охотник свыше тысячи зверей убьет за свою жизнь, если он блюдет святость своего ружья (т. е. выполняет все табу, связанные с охотой.— Е. В.) и не гневит хозяина зверей»,— говорил в 80-х годах прошлого столетия охотник сван В. Нижарадзе [Нижарадзе, 1886, № 238].

«Моему милостивому богу слава! Когда б ни попросил тебя, всегда снизойди до меня (букв. «пожалей меня».— Е. В.), Дали скал, слава тебе! Авсату скал слава! Ты ведаешь зверьем, как приду в твои места, с миром верни меня; дай мою долю, не жалей большой, не стесняйся малой. По осени с миром верни домой меня и моих товарищей. Что подобает тебе, прими с молитвой, если нет, то и за это не обижайся на меня. Твой я, ты меня должна пожалеть и посочувствовать мне. Дай мне хорошей удачи, милость к милости добавь, вовне и в доме, всюду услышь мои мольбы, не лишай твоей милости, да будет благо твое...» [там же]. С такой непосредственностью и искренностью молил охотник о помощи и счастливой охоте хозяйку зверей.

По древним поверьям, убитый зверь всегда дан охотнику хозяином зверей. Сколько зверей убьет охотник за свою жизнь, столько и встретит его на «том свете». Однако необходимо и здесь соблюдать меру, дабы излишней жадностью не разгневать хозяина зверей и не навлечь на себя его недовольство***.

* Очень любопытен отзвук этих представлений у Шота Руставели. Описывая грандиозную придворную охоту, носившую в средневековой Грузии характер военной и спортивной тренировки (об этом ниже), Руставели пишет:

Проскакали по полям, погнали стадо зверей впереди себя,
Были зверя, уничтожили все стадо, в небесах разгневали бога...

** Сказитель М. Циклаури, 56 лет, житель села Ошпители, записано нами в 1961 г.

*** В основе подобных представлений лежал и вековой опыт охотников, их практика, этим запретом сохранявшая зверей от бессмысленного уничтожения.

Так, по одному преданию, охотник, убивший матку оленя, имевшую сосунка, был проклят отцом и наказан тем, что у него не было потомства.

Каково же божество охоты — хозяин зверей? Представления о нем, сохранные грузинскими племенами, разнообразны и подчас как будто противоречивы. Сравнительное изучение их приводит нас к выводу, что мы имеем здесь дело не с противоречивостью представлений, а с исторически различными ступенями развития и осмысления этого образа, в основном связанными с определенными ступенями экономического и социального развития общества. Мифологические образы разных эпох зачастую продолжают существовать бок о бок. И не только в пределах Грузии и Кавказа в целом наблюдается некоторая общность этих представлений и путей их развития, но и в более широком масштабе — на всех пяти континентах земного шара мы находим поразительные примеры их сходства.

Согласно некоторым зафиксированным в Грузии материалам, владыка, или ангел зверей, их пастух, — зооморфен по своей природе. Это самка горного тура — джейрана или оленя (см. текст III, 23), птица, кабан. От других зверей его породы владыку, хозяина, ангела, пастуха зверей отличают лишь некоторые признаки: белый цвет, белое пятно на лбу, необычный размер, золотые рога, светящийся рог, перевитые или вывернутые рога, один рог, пятнистая «пестрая» шкура. Это животное сторожит стадо, и если по ошибке или недомыслию охотник не сумеет отличить его от диких животных и попытается убить, смерть охотника неминуема.

А. Йенсен приводит записанное у эскимосов Лабрадора предание о карибу-лосях: там, где заходит солнце, стоял дом, построенный из камней и травы. На пороге его стоял гигантский лось. Это был их царь. Он был настолько велик, что стада лосей проходили меж его ног, направляясь в дом. Когда последний лось вошел в жилище, гигантский лось улегся в дверях и стал их сторожить. По другому преданию, хозяин лосей имеет облик белокожего человека [Jensen A., 1951, стр. 168]. «Часто это огромное животное или антропоморфное существо с какими-то яркими отличительными признаками», — пишет А. Йенсен, тут же приводя аналогичные представления из Гватемалы [Jensen A., 1951, стр. 168—169].

В Грузии зооморфный пастух, или сторож, или, как его называют, ангел зверей, обычно ведает лишь стадами зверей своей породы. Этот образ главным образом отражен в многочисленных преданиях. Нужно предполагать, что это один из древнейших образов хозяев зверей. В результате антропоморфизации еще в матриархальном обществе он обретает облик женщины — хозяйки зверей, которая по желанию может иногда принимать

свой зооморфный образ и так являться охотнику (см. тексты III, 1, 3, 10, 11, 13, 23). Хозяйка зверей живет то высоко, в горах, где среди скал стоит ее дом, в котором укрываются стада подвластных ей животных, то обиталищем ей служит пещера, также полная животных.

Отмечая большое число женских изображений в охотничьей культуре ориньякского периода (верхний палеолит), П. П. Ефименко считает это доказательством ведущей роли женщины в обществе. «Это образ женщин-родоначальниц, женщин-хранительниц домашнего очага... хозяек и покровительниц окружающей природы (например, мать и хозяйка зверей) мог в представлении ориньякских охотников очень рано сочетаться с образом того животного или тех животных, от которых зависело существование охотничьей группы» [Ефименко, стр. 423].

В эту эпоху, пишет П. П. Ефименко, изображения упомянутых животных всегда сопровождаются признаками женского рода. «Тогда в них можно видеть изображение женщин-прародительниц, которые должны были являться символом объединения оседлых охотничьих групп ранней поры верхнего палеолита» [Ефименко, стр. 426].

Связь зооморфного образа с женским началом отражена во многих грузинских преданиях и ритуальных песнях: «Сестра и брат, говорят, хозяева зверей. По одному году, поочередно, ведают они зверьем.

Когда пасет женщина, зверь откормлен и осторожен — трудно охотнику убить его; когда ведают зверьем мужчина, зверь истощен и глуп — его легко убить» (см. текст III, 22; см. также III, 23).

Хозяйка животных в облике оленя или тура заманивает охотника в лес или высоко в скалы и там принимает облик женщины, царицы леса. Весьма интересна с этой точки зрения сказка «Сын охотника», записанная Т. Разикашвили в Кахети: «Было и не было ничего, что могло быть лучше бога? Жил один знаменитый охотник. Охотник каждый день убивал дичь и приносил добычу домой. Однажды вышел охотник в открытое поле. Вдруг перед ним появился белый олень, перерезал ему дорогу и сказал:

— Стреляй! Попадешь в меня — твое счастье, промахнешься — горе тебе!

Выстрелил охотник мимо. Олень исчез. Вернулся домой охотник и сказал жене:

— Сегодня стрелял я в белого оленя и не попал. Умру я скоро... Приготовь мне саван.— И вправду, в эту же ночь умер охотник» [Разикашвили, 1909, № 24].

Чем моложе народ, пишет А. Йенсен, тем больше у него подобных хозяев зверей. Каждый вид животных имеет своего

владыку, так же как и все явления природы. У народов со старой культурой имеется обычно лишь один «Herge aller Tiere», от которого зависят люди, имея дело со зверями (Jensen, 1951, стр. 170).

В Грузии представлены различные этапы развития этого образа. Хозяйка животных в Грузии преимущественно владеет стадами парнокопытных животных: дикими козами, оленями, турами, козулями, ланями и т. д. Мужское божество охоты Очоинтре, Авсати, Жини Антари — это обычно божество охоты вообще; ему подчиняются все виды животных.

Аналогичные представления связаны в Грузии и с так называемой матерью, или хозяйкой вод. Здесь зафиксированы представления о матери вод, появляющейся в образе женщины, и матери рыб, говорящей человеческим языком, а также культ бога рыб — Ларса, которому совершалось возлияние вином (Читай, 1937, стр. 339). Интересно, что ловля рыбы в древности называлась «охотой на рыб». Культ рыбы носит ярко выраженный характер культа плодородия. Этнографический быт Грузии и других народов Кавказа содержит яркий пережиточный материал, подтверждающий предположение о наличии в прошлом у этих народов культа рыбы [Робакидзе, 1948, стр. 126].

Отмечая разнообразие представлений, А. Робакидзе приходит к выводу, что, согласно самому распространенному из них, хозяйка зверей — это молодая красивая женщина, с длинными распущенными волосами. Одним из ее признаков является и ослепительно белое тело [Робакидзе, 1941, стр. 192; Маргиани, стр. 70—71 и Тепцов Я., стр. 1—26]. Это «королева Дал» (Сванети), Ткаши-мапа, царица леса (Мегрелия), хозяйка леса, которая ведает уже вообще охотой, но преимущественно охотой на парнокопытных зверей, от нее полностью зависит удача охотника. Его добыча — это дар хозяйки зверей. Ведая источником пропитания людей, она является божеством, объектом культа и молитв охотника. Как мы увидим ниже, в ее функции входит в некоторой степени и власть над погодой.

Ярко выражен в грузинском материале мотив избранничества. Хозяйка зверей оказывает помощь и дарует удачу в охоте тому, кто окажет ей услугу (спасет ее дитя, укроет ее от преследования лесного очокочи или дэва), или же приглянувшемуся ей охотнику в случае, если последний разделит ее любовь. Мотив сексуального избранничества особенно част в грузинском фольклоре. Вокруг взаимоотношений хозяйки зверей и охотников создан огромный цикл ритуальных песен, преданий и быличек (см. тексты III, 1—17, 25, 29, 36).

Доброе расположение хозяйки зверей приносит охотнику постоянную удачу в охоте и обильную добычу, но в то же время

охотник обязан строго хранить тайну его взаимоотношений с хозяйкой, не упоминать ее имени и не вступать в любовное общение с обычной, смертной женщиной. Нарушение этого табу неуклонно карается. Хозяйка животных лишает охотника своего покровительства, а подчас губит его (см. текст III, 3, 11, 12).

По свидетельству старейшего сванского охотника Адсула Авалиани, охотник может выговорить себе право жениться на смертной, но лишь до того, пока он станет возлюбленным хозяйки. Так же лишь заранее может он ограничить срок своих отношений с ней. В таком случае по истечении этого срока он получает свободу (см. текст III, 37).

Вера в существование хозяйки, пастушки животных, являющейся иногда охотнику в виде крошечной женщины, отмечена нами и в ущелье Гудамакари (Восточная Грузия). По свидетельству охотников, идя на охоту они берут с собой маленькие кожаные лапти, которые оставляют высоко в скалах в дар пастушке зверей. По сведениям одного из сказителей, пастушка зверей является им иногда в виде огромного тура*.

Представления горцев Восточной Грузии о хозяйке животных отражены в некоторых произведениях Важа-Пшавела. Стихотворение «Хозяйка животных» [Важа-Пшавела, 1950, стр. 229] и поэмы «Охотник» и «Деревянная лопатка» [Важа-Пшавела, 1930] построены на чисто фольклорных мотивах. В его поэме «Раненый барс» [Важа-Пшавела, 1930, стр. 145—149] хозяйка зверей является охотнику в образе барса. В своих многочисленных этнографических статьях Важа-Пшавела прямо пишет: «Пшав любит охоту и верит, что у зверей есть своя владычица; он молится ей, прося помощи, представляя ее в виде крошечной женщины» [Важа-Пшавела, 1956, стр. 11—12].

По представлениям, сохранившимся в Мегрелии, хозяйка зверей, царица леса (Ткаши-мапа) — красивая женщина с двумя золотыми косами. «Удача» и «счастье» охотника целиком зависят от нее. Мегрельцы также верят в то, что она вступает в любовную связь с охотниками и в таком случае оказывает им особое покровительство. По предварительному соглашению с ней охотник может выговорить себе некоторую свободу, но разглашение тайны неминуемо навлекает на охотника несчастье [Макалатиа, 1941, стр. 336—337].

Весьма интересно в связи с этим сказание о «Лесной женщине», которая завлекла в лес юношу. Юноша и его семья пытаются сопротивляться; в результате гибнет сам юноша и все его близкие (см. текст III, 27). По справедливому заключению Н. Я. Марра [Марр, 1912, стр. 829], мегрельская царица леса — та же сванская королева Дал (см. тексты III, 25, 27, 29).

* Сказитель М. Циклаури, житель с Ошнгели, 56 лет. Записано в 1962 г. Е. Вирсаладзе.

Большой интерес представляют фольклорные тексты, записанные за последние годы в Гурии. По гурийским сказаниям, хозяйка зверей связана с водой. Она сидит в воде и расчесывает свои золотые косы иглистой кожурой каштана, от чего она расцарапывает голову и с нее капает кровь. Ее волосы сияют и освещают все вокруг подобно солнцу (см. текст III, 17a). Из воды появляется она и в другом сказании, и также огненно светят, хоть и не жгут, ее волосы (см. текст III, 17b).

Вместе с утверждением патриархальных отношений очень давно рядом с женским божеством охоты появляется и мужской образ то в виде сына, то брата владычицы зверей, ее мужа или отца. Постепенно возрастает мотивация существования мужской ипостаси и соответственно ограничиваются функции женского божества. Любопытно, что в ряде текстов, где власть хозяйки животных еще не ограничена, мужчина выступает лишь в роли ею избираемого возлюбленного, которого она по своему желанию дарует милостью или губит, наказуя за малейшее непослушание. В этих текстах у нее часто есть сын, отец которого неизвестен или это случайный охотник, как в эпосе об Амირани. Однако там, где появляется мужское божество охоты, роль Дали всегда ограничена. Если это брат, то они равноправны, периодически сменяя друг друга, но там, где фигурирует муж или отец, функции Дали полностью подчинены ему (как, например, и в Абхазии), и женских божеств уже несколько; наподобие дриад или нимф они находятся уже в подчиненном положении в построенной на патриархальных принципах родовой общине [Лосев, стр. 7].

По преданию, записанному Д. Джанашвили в Саингило, звери имеют хозяев — брата и сестру, стерегущих их поочередно по году [Джанашвили, 1914]. Охотники, согласно этой записи, верят, что женщина осторожнее, поэтому во время ее владычества убить зверя труднее. При пастухе-мужчине зверь «глуп», и убить его легче (см. текст III, 22) *.

В Западной Грузии, в районах, близких к морю, в XIX в. записано любопытное предание о хозяевах зверей, так называемых месепях [Степанов, стр. 1—52; Кобалиа, стр. 89—124]. Месепов много, часть из них мужчины. Они по очереди ежегодно приходят из-за моря в определенное время, с 28 октября до 3 ноября. Мужчины носят черные одежды, поэтому их приход сопровождается дождями. Женщины ходят в белом, поэтому стоят погожие дни. Время их прихода носит название месепоба, что означает дни, период, время месепов. В грузинском языке с помощью суффикса -оба из имен существительных и причастий действительного залога образуются имена отвлечен-

* Аналогичные верования отмечены у тушин [Дирр А., стр. 5].

ных понятий и наименования предметов от теофорных имен, например Георгоба, Нинаоба, т. е. день, праздник Георгия, Нины и т. д. Месепы сгоняют зверей, пересчитывают их, учитывают прирост и убыль. Они же устраивают пиршества, поедая зверей, а затем, собрав их кости в шкуры, ударом палки оживляют их. Охотник может убить лишь подобного, однажды съеденного и оживленного божествами зверя. И. А. Джавахишвили видит в месепах божеств-покровителей всех зверей и птиц, распределителей их, дарующих добычу охотникам [Джавахишвили, 1960, стр. 95]. Месепов постоянно сопровождает охотничья собака, отличающаяся исключительным нюхом и ловкостью. Живут такие собаки недолго, но если попадают в руки охотника, приносят ему необычайную удачу в охоте [Кобалиа, стр. 109].

Многочисленные материалы о месепах записаны в последние годы в Мегрелии. Материалы эти свидетельствуют о наличии представлений о месепах в живой традиции [Цанава]. Часть преданий считает их жителями моря, что подтверждается и распространенным выражением «месепи экиил», т. е. «месепи вышел», которым обозначалось начало месепоба, т. е. «времени, дней месепов» (см. текст III, 24 и прим., стр. 336—337).

С. Н. Джанашиа, говоря о происхождении термина «сопели», означавшего в древности страну, «божий мир», считает его видоизменением термина «супели» с коренным уп-, к которому восходит ряд таких грузинских слов, как «меупе», «мепе» — царь; «упали» — владыка, господин, бог; «супева» — господство, царение, а также царский род — «сепе гвари» [Джанашиа С., стр. 165—166; Меликишвили, стр. 399—400]. К ним же можно добавить «сеписквери», или «сепе квери» — просвира, или букв. «божий хлеб»; царское знамя — «сепе дроша». Нам кажется, что термин «месепе» в его древнейшем ритуальном значении, сохраненном в народной традиции, означал именно «владыка», «властитель», «владеющий», что не исключает наличия в нем оттенка распорядитель, так как мы знаем, что хозяева животных, в том числе и месепи, являлись именно владыками-божествами, ведающими стадами животных и распределяющими их, дарующими их охотникам.

Постепенно функции верховного божества переходят к мужскому божеству, однако хозяйка зверей продолжает существовать рядом с ним. В одних случаях она сохраняет свое независимое положение, в других она подчинена мужскому началу, иногда же вообще предана забвению, и следы древних верований ощущаются лишь в некоторых, уже потерявших свои идеологические основы запретах или отдельных обычаях. В Хевсурети, например, несмотря на следы древних представлений о крошечной хозяйке скал и связанных с ними обычаях, и даже имени Дали, сохраненного в отдельных охотничьих песнях, уте-

рявших уже свое былое, ритуальное значение, центральное место сегодня занимают мужские божества охоты. Это божество Анатори, которого И. А. Джавахишвили [Джавахишвили, 1960, стр. 82—83] связывает с мегрельским Антари — божеством, дарующим плодородие, и покровителем животных; божество охотников и похитителей стад — Тетри Санеба Цролис-горис хати («Белой Троицы божество горы Цроли»). Кроме них хевсур верил в существование Очопинтре, или Очопинте. «Если охотник, идя на охоту на туров, предварительно не помолится про себя Очопинте, не убьет охотник зверя. Этот Очопинте скрыт от глаз, он невидим для охотника, а когда охотник подберется к зверю, тогда и скажет этот Очопинте турам: “Ну-ка, бегите, охотник подкрадывается к вам”, — и туры спрячутся в такие места — на вершинах гор укроются.

Поэтому и нужно, чтобы в течение всей охоты охотник молил Очопинте о победе, о помощи. Поэтому, подкрадываясь к турам, охотник говорит: “Звериный пастух, Очопинте, тебя молю, даруй мне туров, дай убить! Души зверей ведь твои, твоего ведь ничего не убудет”. Тогда Очопинте дарует охотнику победу. Как сбросит охотник тушу убитого в скалах тура, тут и воскликнет: “Благодарю тебя, о Очопинте, что дал мне убить тура! Сколько убил я твоих зверей, пусть вдвое больше станет их в твоих стадах! Да не отнимется у тебя пастушество зверей, и впредь помогай мне! Пусть всегда попадают на моем пути туры. Да не переведутся на вершинах гор туры. Если убью одного, два пусть придут к тебе. Пусть нескончаемо турье мясо в Габердис эхи (географическое название). Пусть всегда архотионцы (архоти — горная община) будут побеждать туры”» [Габуури, стр. 47].

Вера в Очопинте, как в пастуха или ангела зверей, зафиксирована и в Гаре-Кахети. Аналогичные представления отмечены нами в ущелье р. Лиавхи в Картли; в Аджарии его знают под именем лесного человека.

И. Джавахишвили считает Очопинтре более древней формой, нежели Очопинте. Первую часть этого имени он связывает с древним божеством плодородия, покровителем животных Боци, имя которого встречается в письменных источниках и означает самца, козла. Во второй части имени Пинтре, или Пинте, он видит связь с греческим Паном, что должно было означать пастуха. Он связывает этот термин с именем другого персонажа грузинского языческого пантеона очокочи, что означает «козел-человек» [Джавахишвили, 1960, стр. 84—88]. Очокочи огромного роста, с покрытым шерстью телом и грудью, заостренной в виде тодора. Повсеместное распространение имеют рассказы о преследовании козлом-человеком хозяйки животных, которая всегда избегает его. Многочисленны рассказы о встре-

чах с ним охотника, спасающегося от него благодаря хитрости (см. текст III, 34, 35, 36) или обращению за помощью к христианским святым, в первую очередь к святому Георгию [Вирсаладзе, 1969, стр. 245—254]. Очокочи в отличие от Очопинтре никогда не исполняет функции покровителя или стража животных.

Интересен запрет стрелять в очокочи более одного раза. Охотник, встретившийся с очокочи в лесу, не должен стрелять вторично, зная, что повторный выстрел исцелит смертельно раненного очокочи. В ответ на просьбу «добавить», повторить выстрел, охотник молчит, или отвечает: «святой Георгий добавит» (см. текст III, 35, 36а, б). В этом смысле очень любопытна детская песенка и игра, сохранившиеся в Мегрелии до наших дней и связанные с именем легендарного охотника Махутелы. Дети гоняются, как в игре в «пятнашки», друг за другом, пытаясь ударить один другого со словами «добавь мне, Махутела!». Текст песенки фактически является заклинанием очокочи в адрес охотника:

Добавь мне, Махутела,
 Добавь мне, не то
 Будьте прокляты, Махутела,
 Ты и весь твой род!
 Добавь мне, Махутела,
 Добавь мне, не то
 Будьте прокляты, Махутела,
 Твой двор, жена и дети! [ФАУ, № 1055].

Согласно сведениям В. Нижарадзе, в Сванети охотник кроме хозяйки животных молит об удачной охоте святого Георгия, христианского бога, и божество Авсати [Нижарадзе, 1886, № 247]. Как уже отмечалось, по мнению Н. Я. Марра, сванский Авсати восходит к божеству осетин Авсаты, а еще глубже к фракийскому Sabadios'у. «Любопытно,— пишет он,— что Дионис, с которым отождествляли Сабадзия, в древнейшие времена был богом-охотником, полевым богом». Н. Я. Марр отмечает, что Авсат иногда упоминается как эпитет Дали или же является определением ловкости и искусства [Марр, 1912, стр. 828]. По мнению В. И. Абаева, этот образ мужского покровителя зверей является одним из древнейших общекавказских образов, проникшим в осетинский эпос из кавказского субстрата» [Абаев, 1957, стр. 29—30]. Имя Авсати не является чисто сванским или общегрузинским, а связано со всем северокавказским миром. Иногда он супруг Дали, иногда же Авсати сам обращается к ней как к матери [Сванская поэзия, стр. 276—277].

М. Чиковани считает, что в Сванети звери делятся на четыре группы: 1) звери голых скал (олень, тур, дикая коза, лань), которым покровительствует Дали; 2) дикие звери леса (медве-

ди, лиса, енот), которыми ведает ангел леса — Цхекиш ангелвез; волки, покровителем которых является святой Георгий (Джграг; 4) птицы и рыбы, которыми ведает Авсат. Над всеми стоит божество голых скал — Бер Шишвлиш. Однако «вначале всеми зверями правила богиня (Дали), создание и упрочение власти которой относится к периоду матриархата. Когда матриархальная семья была разрушена, ее место заняло мужское божество — Бер Шишвлиш, но он не успел полностью вытеснить ее из языческого пантеона, а лишь ограничил ее права...» [Чиковани, 1947, стр. 61, 62].

В своей последней работе М. Чиковани включает в сонм божеств, связанных с охотой, и хевсурское женское божество Самдзивар, считая его двойником сванской Дали. Действительно, в облике Самдзивар и связанной с ней традицией выявляются черты женского божества плодородия, и ее связи с хозяйкой зверей очевидны, хотя ни один из записанных текстов не связывает Самдзивар непосредственно с миром охотников [Чиковани, Шаманадзе, ч. I, стр. 105, 243—245].

Интересно, что народы Северного Кавказа сохранили ряд упомянутых нами выше представлений охотничьего мира. По верованиям абхазов, все звери подчинены царю зверей — глухому и слепому Адигве. У него три дочери и бесчисленные пастухи стад зверей. Дочери Адигвы часто вступают в любовную связь с охотниками, даруя их удачей в охоте. Как Адигва, так и его дочери питаются мясом зверей, после еды они собирают кости в шкуру убитого ими зверя и ударом палки или плетки вновь оживляют его. Охотники получают в добычу именно таких, уже раз съеденных божествами зверей. Если во время еды у них пропадет какая-либо кость животного, они заменяют ее деревом [Джанашиа, 1889, стр. 25; Джанашиа, 1915, стр. 107—108]. Тот же сюжет встречаем мы у чеченцев [Сказки чеченцев, стр. 6—8]. По осетинским преданиям, Авсат также убивает и вновь оживляет оленей. Тот же Авсат вставляет в оживляемого им оленя взамен утаенного охотником ребра самшитовую палку [Шульгин, стр. 55—60].

На основании подобных представлений запрещалось выбрасывать, сжигать или давать собакам грызть кости убитых зверей. Подобные мотивы отражены и в многочисленных грузинских преданиях о «звере с деревянной лопаткой», которую убил охотник хевсур, случайно ставший участником ритуального пиршества хозяев зверей (см. текст III, 33).

Аналогичные материалы записаны в Мегрелии. Те же представления отразились в рачинских преданиях и стихах:

Скала перекликалась со скалой:
— Нацука (имя охотника) пришел к нам,

Тура он просит најирнейшего,
 Не согласен на худого!
 — Пойди, отдай ему того тура,
 У которого лопатка из березы...

Идентичные представления зафиксированы у многих народов. Так, раскалывание костей зверей считается тяжелым проступком у народов Севера. Охотник, потерявший кость убитого зверя, несет за это ответственность перед хозяином зверей [Пеккарская, Цветкова].

В древности считали, что убитый охотником зверь — это уже раз съеденный хозяевами и оживленный ими зверь. После его убийства охотником он вновь возвращается в стада хозяев, и для его нового оживления необходимы все его кости. Интересно, что в Сванетии потусторонний мир, страна мертвых, называется иногда «страной туров или серн»; «ушел в страну серн», говорится в одном из преданий о погибшем охотнике (см. текст III, 13).

По мнению этнографа Т. Очаури, основой подобных представлений является вера в парциальные души, в то, что каждая определенная часть тела имеет свою душу. Необычайная крепость костей и их устойчивость определяет представление о необходимости скелета для оживления человека или животного [Очаури, VII].

На подобных представлениях должен быть основан и широко распространенный в фольклоре кавказских народов сказочный мотив: вздетые на вертел охотником звери (тур, олень, заяц) оживают и убегают от охотника. Этот мотив является завязкой многочисленных сказок. Безусловно прав венгерский исследователь М. Иштванович, высказавший предположение, что большинство сюжетов так называемых охотничьих сказок связано с миром кавказского фольклора [Иштванович]. Этот же фольклорный сюжет лежит в основе поэмы Важа-Пшавела «Деревянная лопатка» [Важа-Пшавела, 1930, стр. 267—283].

Очень интересны представления осетин о лесных духах, так называемых хайрагах. Они также вступают в любовные связи со смертными. Женщина-хайраг дарует баргад — достаток, обилие. От нее зависит удачливость охотника. Так же как и в Грузии, охотник, связанный с хайраг, должен отказаться от общения со смертной женщиной [Юго-Осетинский фольклор, стр. 263].

В образе белого трехногого оленя предстает перед охотником дочь хозяина животных в карачаево-балкарском фольклоре [Корзун, стр. 36]. В чечено-ингушском народном творчестве лесные женщины, красавицы, укрытые золотыми и серебряными волосами до пят, — это злые и коварные обольстительницы алмас. Они также даруют удачу в охоте своим возлюбленным —

охотникам [Корзун, стр. 38]. «В чечено-ингушском фольклоре прослеживается зооморфная ступень в развитии образа хозяина животных в его раннепатриархальном осмыслении — покровитель диких животных Елта также имеет облик белого оленя» [Корзун, стр. 38].

В устно-поэтическом творчестве адыгов мы встречаемся с хозяином лесов и охоты рогатым Мезитхой, восседающим на золотошетином кабане, носящем шкуру тура. Ему подчинены стада оленей, которых доят в полях «какие-то девы» [Хан-Гирей, № 1]. По сведениям Сталя, Мезитха у черкесов был божеством женского пола [Сталь]. «В культуре Мезитха — бога охоты — обнаруживает себя первичное обожествление в одних случаях дикого кабана, в других — рогатого зверя», — пишет Л. И. Лавров [Лавров, стр. 205].

М. И. Мижаев на основе анализа фольклорных и этнографических данных прослеживает эволюцию божества охоты от хозяйки леса Мезгуаше (образ матриархального божества) до мужского божества охоты Мезитха, вытесняемого, в свою очередь, святым Георгием, или выродившегося в лесного человека [Мижаев, стр. 59—73].

Представления о хозяйке животных и ее любовных отношениях с охотниками мы встречаем у многих народов, стоящих на самых различных ступенях общественного развития. Нивхи (гиляки), жители Сахалина, жившие родовым укладом до начала XX в. и лишь сравнительно недавно ставшие употреблять железо, по своим религиозным воззрениям стояли на ступени первобытного анимизма. Им был присущ культ антропоморфных хозяев природы. В их фольклоре отмечено значительное число преданий о любовных связях человека с хозяином зверей, принимающим временами образ человека [Штернберг, 1908, стр. XIV].

Согласно верованиям чукчей, каждый вид животных и растений имеет своего хозяина. Так, у оленей и всех зверей, живущих на суше, есть свой хозяин, живущий глубоко в ущельях и оттуда посылающий людям стада оленей. Когда он гневается на охотников, он наказывает их, не посылая к ним оленей. Часто он принимает образ черного щенка. Охотники узнают следы этой черной собаки и немедленно приносят жертвы хозяину зверей [Богораз, стр. 9]. Аналогичны и верования коряков [W. Jochelson, стр. 357].

Тунгусы верят, что у каждой местности, а особенно у мест, связанных с охотой, есть свой хозяин, так же как и у зверей. Хозяин может быть и женского и мужского пола. Охотникам он является преимущественно в образе женщины. Хозяин зверей живет в корнях деревьев, иногда в тучах, или на «Верхней земле». Он одаряет охотника амулетом, в который, по их мне-

нию, «вселяется сам хозяин». Перед охотой охотники устраивают церемонии очищения, а во время охоты соблюдают тишину. Хозяин зверей не выносит сквернословия и ограничивает число убиваемых на охоте зверей [Никольский, стр. 168]. Представления о женщине, приводящей живущему с ней охотнику медведей, росомах и нерп, встречаются и у эвенков [Василевич, 1930, стр. 57—63; Василевич, 1959].

«Лесовик», леший — покровитель охотников в Белоруссии. «Под началом у лесовика считались все лесные звери, особенно волки, которых он пас якобы целыми стадами, поэтому в заговорах к лесовику обращались с просьбой защитить стада от волков. В христианскую эпоху в белорусской крестьянской мифологии лесовик был формально поставлен под начало Юрия-Ягорья в качестве подчиненного ему пастуха, однако по существу Юрий заменил собой лесовика» [Новикова, стр. 77].

В образах низшей мифологии русского фольклора — лешем, лесовике, водяном, русалке, несмотря на переработку этих образов в эпоху христианства и их антропоморфизм, легко прослеживаются черты древнейших божеств — хозяев вод, зверей, леса. И, что особенно важно, ощущается их связь с добычей, уловом, удачей и плодородием, с подвластным им животным миром. С просьбой об улове кланяется рыбак водяному «до струй воды, до желта́ песка» [Померанцева, Минц, стр. 114—115]. Водяной «дозором обходит свое царство, перегоняет по своему усмотрению рыб» [Звонков, стр. 73—74], он «главный хозяин, царь в воде» [Колчин, стр. 25]. Безусловно верно заключение Э. В. Померанцевой о генетической связи былинного морского царя с народными верованиями. Верно и то, что «в образах водяных, так же как и леших, домовых, у разных народов наблюдаются общие типологические черты, отнюдь не свидетельствующие о заимствовании и не снимающие с каждого из них его национальное своеобразие» [Померанцева, 1970, стр. 161; см. также Ротеманцева, 1969].

Русские берегины, русалки, расчесывающие себе волосы у воды, заманивают мужчин и губят их. Опять-таки нельзя не согласиться с глубокими наблюдениями Э. В. Померанцевой, которая хотя и принимает положение Д. К. Зеленина о том, что в образе русалки якобы прежде всего отложились народные представления о заложных покойниках [Зеленин, стр. 124—209], но отмечает, что «этим не исчерпывается характер этого сложного образа, в котором очень явно наличествует и его связь с природой, с лесом и водой, его связь с весенне-летними обрядами, с культом плодородия» [Померанцева, Аста..., стр. 303—318]. Действительно, то, что русалки иногда «бегают во ржи», «качаются на деревьях», «катают яйца» и пребывают на земле определенное время «с весны до осени», а «с троицы пересе-

ляются в леса и поля», их коварство, «демонический характер» могут быть результатом позднейшего переосмысления древнего языческого образа, ставшего «поганью» и нечистью вместе с уходом древней религии. Особенно заслуживает внимания изображение русалки рядом с деревом жизни.

А. Ланг отмечает, что Артемида, законодательница леса, властительница нимф, сохранила в различных культах очень древние черты дикости и даже каннибализма. Ей приносят в жертву людей и животных (оленей, волов). Молодые девушки в Аттике восхваляют ее в танцах, имитируя медведей [Lang, стр. 513]. Верховное божество германских племен Водана называют диким охотником, которого сопровождают собаки.

В Финляндии диких животных леса также считали стадами лесного бога Тапло и его гордой, прекрасной супруги. Никто не имел права убить какое-либо лесное животное без милостивого разрешения божеств, властителей леса [Фрезер, 1928, стр. 167].

Мы не можем в настоящее время дать ответ на вопрос о том, какие представления о божествах существовали в охотничью эпоху, пишет А. Йенсен, «однако существуют богатейшие материалы, содержащие идею божества, явно относящегося к религии охотничьей эпохи. Речь идет о существе, которого называют владыкой, хозяином или покровителем зверей, который в то же время оказывает покровительство охотникам» [Jensen, 1951, стр. 167].

Глава III

ЦИКЛ ПЕСЕН И ПРЕДАНИЙ О ПОГИБШЕМ ОХОТНИКЕ

В одной из стрóf своей знаменитой поэмы «Давитиани» Давид Гурамишвили (1705—1792) упоминает грузинскую народную хороводную песнь «О моя Курша!» [Гурамишвили, стр. 215]. Эта песнь, ныне почти забытая в центральных районах Грузии, встречается в живом бытовании в Раче и Сванети.

М. Я. Чиковани, первым обративший внимание на свидетельство Д. Гурамишвили, пишет: «Можно считать установленным, что песнь “Моя Курша” была широко известна в Грузии XVIII в. Свидетельством ее былой популярности является то, что поэт знал эту скорбную песнь еще в пору своей юности, живя в Картли, а находясь вдали от родины, вспоминает ее». «Он попросил меня:

Спой мне,
Давид, ту песнь „О моя Курша“.
А я исполню любое твое желание» [Чиковани, 1955].

О том, что эта песнь пользовалась когда-то широкой популярностью, свидетельствует и такой знаток грузинских песен, как Давид Мачабели. Перечислив в своей статье «Нравы Грузии» напевы наиболее древних грузинских народных песен, составляющих, по его мнению, «основу грузинского пения», он причисляет к ним и «Песнь о Курше». По его заключению, если «внимательно рассмотреть все эти песни, то мы увидим, что грузинское пение основано на них» [Мачабели, стр. 52—53]. Большая часть перечисленных им песен и сегодня широко известна в Грузии. Упоминание среди них «Песни о Курше» свидетельствует о том, что еще в 60-х годах прошлого столетия она входила в основной фонд популярных народных песен.

В 1885 г. «Песнь о Курше» упоминается в репертуаре Кахетинского народного хора под управлением З. Чхиквадзе [газ. «Дроеба», 1885, № 19].

Из дореволюционных записей нам известно семь текстов «Песни о Курше», которые мы рассмотрим ниже (см. тексты III, 19a, 19b, 19c, 19i, 19j, 19k, 19m).

По настоящее время записано 33 варианта. Из известных текстов один записан в Сванети, два в Картли, два в Кахети, один в Мтиулету, один в Южной Грузии и 26 в Раче.

Рассмотрим старые записи. Вариант 19j записан в Картли в первой половине XIX в. Состоит он всего из пяти строк.

О моя Курша, вóрона щенок,
 Последовала за купцом ты, за караваном,
 В гору — лесная курочка ты, под гору — куропатка ты,
 Не скроется от тебя след дичи.
 Курши прыжок — величиной с гумно...

Несмотря на фрагментарность, этот текст представляет для нас большой интерес. Во-первых, важно, что он записан в центральном районе, в Картли. Во-вторых, в нем сохранено несколько основных мотивов, характеризующих центральный персонаж песни — собаку Куршу (Курша от Кур-шави — «Черноухая», распространенная кличка собаки). Судя по тексту, это не простая собака — она «щенок вóрона», обладает исключительным нюхом: «не скроется от тебя след дичи», ее прыжок «с гумно величиной». Ошибки, встречающиеся в тексте: «щенки» вместо «щенок», какали вместо какаби — «куропатка» и фрагментарность указывают на то, что текст этот уже непонятен сказителю и, надо думать, его функция утеряна (см. прим. к тексту 19j, стр. 334).

К этому варианту очень близок текст, записанный в Кахети в 30-х годах XX в., где этих ошибок нет (см. текст 19m). Вариант 19i также записан в Картли. В этом варианте Курша также «щенок вóрона», прыжок ее — «великое поле», след лапы — «с гумно величиной». Она, лая, гонится за зверем, хозяин с нетерпением ждет ее с добычей «к обеду».

Вариант 19a записан В. Нижарадзе в Сванети и опубликован в 1887 г. В статье «Сванские легенды» В. Нижарадзе среди легенд напечатал сказание об Амирани, в конце которого рассказано предание, связанное с собакой Куршей, лижущей цепи Амирани в надежде освободить его. Текст песни, приведенный в конце предания, является наиболее пространным ее вариантом. Ворон тут заменен орлом. Охотник оплакивает Куршу, которая «исчезла, исчезла, в полночь, в ночь...». В песне высказывается предположение, что Куршу «увел купец». Чудесные свойства собаки выступают в этом варианте еще ярче:

У Курши уши и морда
 Из золота отлиты.
 Курши глаза, глаза
 Луне подобны, луне!
 Курши лай, лай
 Грому небесному подобен.
 Курши лапы, лапы —

С гумно величиной, величиной,
 Курши прыжок, прыжок —
 С великое поле, поле...

Хвала Курше заканчивается словами:

По Курше плакал я, плакал,
 По Курше горевал, горевал
 Целый год, целый год (текст 19а).

Анализ текста 19к, записанного в Раче, свидетельствует о том, что это текст хороводного исполнения (это соображение подтверждается и новейшими записями). Он имеет припев «Шаво» — «черная»*, которым наподобие рефрена оканчивается каждая строка песни:

Куршу послал, послал на охоту я, черная,
 Курша придет и принесет нам добычу к обеду, черная...

Сверхъестественные черты Курши подчеркнуты и в этом варианте:

Курши прыжок, прыжок, черная,
 С землю величиной, величиной, черная,
 Курши лапы, лапы, черная,
 С гумно величиной, величиной, черная,
 Курши глаза, глаза, черная,
 С сито величиной, величиной, черная,
 Курши зубы, зубы, черная,
 С лопату величиной, величиной, черная,
 Курша, о черная, Курша, о черная.
 Курши брови, брови, черная.
 С змею величиной, величиной, черная...

В этом варианте начинает вырисовываться сюжет песни: Курша послана на охоту, охотник идет по ее следу в поисках запоздавшей Курши.

По Курши следу пошел я, черная,
 Курши след повел меня, черная,
 На высокую скалу завел меня, черная,
 О Курша, черная, о Курша, черная,
 Снег лепил я, словно по лестнице поднялся, черная...

Затем сюжет принимает неожиданный оборот. Поднявшийся в поисках Курши на высокую скалу охотник убивает ее. Он пытается съесть ее мясо, но не может дотронуться до него.

Затем охотник обращается с просьбой (неизвестно к кому):

* В грузинском фольклоре эпитет «черный» обозначает не только цвет скорби, несчастья, но и употребляется для обозначения сочувствия, жалости.

— Жену и детей приведите мне, черная,
Тогда спущусь я, спущусь я, черная,
О Курша, черная, о Курша, черная,
Внизу подстелите подстилки мне, черная,
Так спущусь я, спущусь я, черная,
Ружье лезгинское направьте на меня, черная,
Так спущусь я, спущусь я, черная,
О Курша, черная, о Курша, черная...

Для чего ему это нужно все, как это должно облегчить ему спуск со скалы и почему вообще он не может спуститься вниз, — неизвестно.

Вариант 19с также записан в Раче. Он связан с именем охотника Иване Квацихисели (вариант Квацихели), т. е. Иване из Квацихе. Этот фрагмент является раскрытием именно последнего трагического эпизода и до некоторой степени объясняет непонятные места, восполняет лакуны предыдущих вариантов. Текст также начинается плачем по Курше:

О черная Курша, о Курша, черная, да черного ты дня,
В черный день рожденная, черному [несчастному] хозяину принадлежащая!
Обоих нас голод сморил, нет нам пути-дороги.
Тебя я должен зарезать, о Курша, нет другого средства...

Таким образом, причина гибели Курши — невозможность спуститься со скалы и то обстоятельство, что охотника терзает голод. Зашедший высоко в скалы охотник вынужден зарезать Куршу, но не может есть ее мясо.

Братья отыскивают охотника. Обращаясь к ним, охотник объясняет:

— Пошел я по следу туров, по следам прыжков джейранов;
Там заметил я туров;
Вверх поднялся я по снежкам,
Стрелами перебил я туров, туров черной скалы,
А как вниз идти — растаяло все, не могу спуститься вниз.

Если по варианту 19к охотник просит привести к подножию скалы жену и детей, то по вариантам 19с, е, f, g, h к нему приводят возлюбленную. Та пытается уговорить Иване спуститься. Она стыдит его:

— Иване, разве не говорил ты, скал не боюсь, мол,
Почему не спустишься, юноша-герой,
Неужто позора не стыдишься?

Стихотворный текст сопровождается прозаическим рассказом о том, как расстелили братья у подножия скалы сено и посоветовали Иване спрыгнуть вниз, так как на вершине его ждала голодная смерть. Иване все же не решился на это. Только насмешки его возлюбленной принудили его спрыгнуть со скалы

вниз. Тут делаются понятными слова охотника из предыдущего варианта: «Внизу подстилку расстелите мне...»

Вариант 19с оканчивается гибелью охотника. Спрыгнув со скалы, он разбился: «Вслед за ним обрушилась огромная скала,— добавляет рассказчик,— она и сегодня лежит там, недалеко от села Геби. Эту скалу называли “камень-башня” — Квацихе, а Иване зовут Квацихели».

Вариант 19b опубликован Акакием Церетели. Это сказание о «Кварцихском Тебру Иване».

Этот текст повторяет ряд мотивов предыдущих четырех вариантов. Сюжет в нем представлен в наиболее полном виде. Согласно этому преданию, Курша также дитя птицы (в данном случае — ворона). Ворон кладет два яйца. Из одного вылупливается птенец, из другого — щенок. Ворон, увидев, что щенок не похож на него, выкидывает его из гнезда. Такого щенка подобрал охотник Тебру Иване и вырастил его. Однажды во время охоты Иване забрался на высокую скалу. Неожиданно «затряслась земля», и все вокруг обрушилось, и Иване вместе с Куршей остался на вершине скалы. Охотник просит Куршу дать знать кому-нибудь об их судьбе:

— Лай же погромче, о Курша несчастная,
Черна судьба твоего хозяина...

.

На горе я вишу, ногой зацепившись (sic!),
В *каламани* из кожи телки!

Охотника, зацепившегося тесьмой от обуви и повисшего над пропастью (!), отыскали братья, однако помочь ему не смогли. Отчаявшийся Иване рванулся, тесьма порвалась, он сорвался со скалы и разбился. Вслед за ним обрушилась скала.

В этом варианте не только Курша, но и охотник наделен сверхчеловеческими чертами. Братья обращаются к нему:

— Иване, кварцихский Тебру,
О ты, охотник гор,
Твои стрелы и лук
Таять от страха заставляют дэвов и богатырей!

Оплакивая погибшего охотника, его брат обращается к своей невестке (жене Иване):

— Как полетел Иване со скалы,
Соколу небесному был подобен,
Скалу, что на него рухнула,
И дэву бы не выдержать,
По луже крови его, что пролилась,
Лодка могла бы проплыть... (текст 19b).

Вариант:

С той скалы, откуда Иване сорвался, орел слететь не смог...
 За Иване вслед что камень сорвался, и лев бы не выдержал...
 По той крови, что Иване пролил, лодка проплыть бы смогла.
 На потоки крови Иване...
 Вороны — грачи слетаются, насытиться никак не могут (текст 19d).

В селе Геби, с окрестностями которого, согласно множеству вариантов, связывается в Раче сказание о погибшем охотнике, в 1890 г. записан еще один пространный вариант. Он повторяет все основные мотивы варианта 19b.

Таким образом, уже по семи старым записям вырисовывается сюжет этой столь распространенной в старину в Грузии песни. Хотя в некоторых вариантах Курша и предстает обыкновенной собакой, а ее хозяин — рядовым охотником, но в большинстве вариантов их описание и необычный характер их гибели связаны с каким-то подтекстом, подчас уже непонятным и для самих исполнителей.

В вариантах 19h (1946) и 19d (1948), так же как в записанных нами в 1953, 1960, 1962, 1973 гг. 27 вариантах, общая канва сюжета не меняется; пожалуй, только больше подчеркнута роль возлюбленной (реже жены) в гибели охотника. Иване прыгает со скалы по просьбе возлюбленной или же не выдержав ее насмешек:

— Иване Квацихисели,
 Что это надумал ты?

.
 Твоя любимая глядит на тебя издали,
 А ты и глядеть на нее не хочешь? (текст 19h).

«Иване, ты говорил мне, как ветер слечу я
 Со скалы, чего же теперь боишься?» (текст 19f).

«Иване, прыгай, прыгай, о тур черной скалы...»
 [ФАИ, № 182P].

«Иване, ты же говорил,
 Не боюсь я, мол, скал.
 Иване, прыгай, прыгай,
 Я подстелю тебе перину» (текст 19g).

К описанию Иване добавляется ряд эпитетов:

«Иване Квацихский,
 С горы на гору прыгающий...»
 «Иване, по хребтам гор шагающий,
 В Хидури спускающийся» [ФАИ, № 1—II, № 11].

Сказание о Курше и Иване — один из древнейших и глубоко оригинальных памятников грузинского фольклора.

Лишь одно обстоятельство может вызвать недоумение. Неужели столь популярная и традиционная, по свидетельству Д. Гурамишвили и Д. Мачабели, песнь сохранилась лишь в двух картлийских записях и одной записи из Сванети на грузинском языке и бытует в живой традиции только в Раче?

Глубокий знаток грузинского фольклора, грузинский романист, классик XIX в. Александр Казбеги в своем романе «Пастырь» описывает исполнение народной песни, поющей под аккомпанемент щипкового инструмента — пандури у горцев Восточной Грузии. «Внезапно раздалась звуки пандури, и все смолкло. Пандурист ударил по струнам несколько раз, пандури застонало под его руками, и раздалась звуки скорбной, полной печали песни... (разрядка всюду наша.— Е. В.). Содержание песни было таково: «Один охотник ушел в горы охотиться на туров, он поскользнулся на скалах и, зацепившись тесьмой от обуви, повис на скале». Охотник просит свою собаку бежать в село и поведать его возлюбленной, что с ним произошло. Собака приводит к нему как возлюбленную, так и мать. Собираются и все односельчане. Мать приносит мягкую постель для подстилки, чтобы облегчить сыну спуск. Однако возлюбленная раскрывает свой головной платок перед несчастным и кричит ему: «Баба, не стыдишься своей трусости? Рванись, рванись, тесьма порвется, а я подхвачу тебя своим платком». Охотник поверит своей возлюбленной рванется и упадет наземь с разбитой головой» [Казбеги, стр. 449—450].

Александр Казбеги не приводит текста песни. Ему нужно лишь показать, как реагировал на нее его главный герой Онисе, однако нет никакого сомнения в идентичности этой песни с песней о погибшем охотнике, неоднократно записанной в Раче. До нас дошли и другие, позднейшие ее записи, сделанные среди горцев Восточной Грузии в Хеви, Мтиулии, Тушети, Гудамакари, Пшави и Хевсурети.

Одну из записей приводит С. Макалатиа в своем этнографическом очерке о жителях Хеви [Макалатиа, 1934]:

«Был один знаменитый охотник Джарджи. Однажды, охотясь на *джихви*, сорвался он в пропасть. Однако тесьма его обуви зацепилась за кусты, и охотник повис на этой тесьме вниз головой над пропастью:

— Джарджи, не гоняйся за *джихви* (горный козел, тур),

Как бы не было от *джихви* вреда!..

На своем стоит Джарджи;

— *Джихви* убью рогатого!

Подкрался к ним

Джарджи с *цриани* на погах,

Грянул в них из своего крымского ружья,

Крымского, украшенного слоновой костью.
Впереди *джихви*, за ним Джарджи
По скале заскользили вниз.
К берегу Архало скатились,
Орхаотканая рубашка на нем.
— Курша, домой иди, непутевая,
Ты — черного [злосчастного] хозяина,
Не говори моей матери
О падении моем в Кикоби,
Белую любила она *чикили*,
В черный цвет станет ее красить.
Рассветай, коли рассветаешь,
Долгая ночь осенняя,
Рвись, если рвешься, тесьма
Из кожи черной яловой коровы.

Собака побежала и дала знать домашним о беде. Мать Джарджи вместе со спасателями старалась вызволить его из беды. Однако не смогли они спустить веревку так, чтобы он мог за нее ухватиться. В это время пришла жена Джарджи. Она не послушала советов старших. Спустила веревку и крикнула мужу: „Я спустила тебе веревку, ухватись за нее, и я тебя подниму”. Охотник послушался ее, но не смог удержаться и рухнул в пропасть. Несчастливая мать только вскрикнула раз и бросилась вслед за ним. Жена же, как говорят, обнималась в это время с любовником».

Как мы видим, сюжетное совпадение очень велико. Как и в песне, распространенной в Раче и известной по записи в Сванети (на грузинском языке), так и по материалам восточногрузинских горцев, охотник идет по следам туров. Его сопровождает собака. Неожиданно (непосредственная причина этого не ясна: «охотник поскользнулся», «затряслась земля», «растаяли снеговые ступеньки») охотник застревает на высокой скале (по одному рачинскому и гурийскому варианту, о котором речь будет ниже, он также висит над пропастью вниз головой, «зацепившись тесьмой» от обуви за скалу); несмотря на все попытки близких спасти его, охотник гибнет. Среди действующих лиц — братья (побратимы), мать, а непосредственной причиной гибели охотника является возлюбленная или реже — жена.

Сравнение многочисленных вариантов различных регионов Грузии — мохевских, мтиульских, тушинских, хевсурских — с рачинскими записями дает не только полное совпадение сюжетов, но и отдельных мотивов.

Так, например, вариантам из Рачи:

Лай же погромче, о Курша несчастная,
Черна судьба твоего хозяина (III, 19b).

О черная Курша, последуй за ним,
За черным твоим хозяином (III, 19d).

Курша, о черная Курша,
Черная, в черный день рожденная,
Черному ты хозяину принадлежащая (III, 19e).

О черная Курша, о Курша, черная да черного ты дня,
В черный день рожденная,
Черному ты хозяину принадлежащая! (III, 19c).

соответствуют варианты из:

Хеви

Теперь домой беги, Курша,
Черного ты хозяина (ДНТ, № 6).

Иди, пес, домой, без призора оставшийся,
Черного ты хозяина (ДНТ, № 5).

Пес, спустись и лай погромче,
О Курша своего хозяина (III, 20e).

Пшави

Пес, лай, о Курша,
Черного ты хозяина [ФАИ, № 21716].

Спускайся, Курша, лай же;
Черного ты хозяина (III, 20b).

Мтиулети

Домой иди теперь, о Курша,
Черного ты хозяина (III, 20c).

Тушети

Залай, пес мой, залай,
Черного ты хозяина (III, 20a).

Пес, лай же, о Курша,
Ты, черного хозяина (ДНТ, № 4).

Хевсурети

Иди, пес, без призора оставшийся,
Ты, черного хозяина (III, 20d).

Пес спустись и залай,
О Курша хозяйская (III, 20f).

Кахети

Залай-ка, Курша, залай,
Ты несчастная и проклятая (см. стр. 62).

Лай, моя Мурна,
Найденная в черный день (см. стр. 62).

Картли

Залай-ка, Курша несчастная,
Ты, черного хозяина.

И второй пример:
варианту из Рачи

На горе я вишу,
Каламани зацепившись
Из шерсти яловой коровы *

соответствуют варианты из:

Тушети

На скале висит хозяин,
Тесьмой зацепившись из кожи яловой коровы
(III, 20a).

Хозяин твой на скале висит,
На тесьме из кожи яловой коровы (ДНТ, № 5).

Пшави

Хозяин твой на скале висит,
Зацепившись тесьмой из кожи яловой коровы
[ФАИ, № 21716].

Хозяин твой на скале висит,
[Зацепившись] тесьмой из кожи яловой коровы
(III, 20b).

Хеви

В Кикобани человек висит
В ситцевой рубахе.
Говорят, охотник то, повисший на тесьме от обуви.
Рвись же, отпусти меня, тесьма проклятая,
Ты, из кожи черной яловой коровы! (ДНТ, № 5).

Рвись же, тесьма, пусти меня,
Ты, из кожи черной яловой коровы (ДНТ, № 4).

Рвись, коли рвешься, тесьма,
Ты, из кожи черной яловой коровы (III, 21).

На скале ведь висит твой хозяин,
На тесьме из кожи яловой коровы (III, 20e).

* В данном случае ошибка записи либо оговорка сказителя. В напечатанном тексте вместо пур-берци («яловая корова») — пур бецви (т. е. «коровьей шерстью») — явная бессмыслица. Во всех других вариантах стоит пур-берци. В действительности охотник не мог идти на охоту в обуви из свиной кожи или кожи «нечистой» коровы. На нем должна была быть обувь, сделанная из кожи «чистой» яловой коровы.

Мтиулет

В Кикобани человек висит в ситцевой рубахе...
 Говорят, охотник то,
 Повисший на тесьме от обуви.
 Рвись же, тесьма проклятая,
 Ты, из кожи черной яловой коровы (III, 20c).

Хевсурети

Хозяин твой на скале висит
 На тесьме из кожи яловой коровы (III, 20f).
 Рвись же, тесьма проклятая,
 Ты, из кожи черной яловой коровы (III, 20d).

Текстуальные совпадения встречаются иногда независимо от того, прозой или стихами передан отрывок.

Р а ч а

— Иване, разве не говорил ты,
 Скал не боюсь, мол,
 Почему не спустишься, юноша-герой?
 Позора не стыдишься ли? (III, 19c).

— Иване, ты же говорил,
 Не боюсь, мол, я скал.
 Иване, прыгай, прыгай,
 Я подстелю тебе перину (III, 19g).

— Иване, ведь говорил ты,
 Не боюсь, мол, я скал... (III, 19d).

Иване, ты же говорил мне, как
 ветер, слечу я со скалы. Что же
 теперь боишься? (III, 19f).

Х е в и

«Баба, не стыдишься своей трусости? Рванись, тесьма по-
 рвется, и я подхвачу тебя своим платком» (вариант А. Каз-
 беги).

«Я спустила тебе веревку, ухватись за нее и я тебя подни-
 му» (см. стр. 53 данной книги).

Варианты этой песни, записанные среди горцев Восточной Грузии (хевсур, мохевцев, тушин, пшавов, мтиульцев и др.), мы можем разделить на три группы. В первую группу (тексты III, 20a, 20b и т. д.) входят песни, где действие начинается с того момента, когда охотник висит на скале, зацепившись за нее одной ногой или тесьмой. Охотника сопровождает его собака Курша. Причина его пребывания на скале и происшедшего с ним несчастья неизвестна.

В Кикобани человек висит
На черной скале, зацепившись тесьмой.
Вглядывается он в глубь скал...

Часто песня представляет собой скорбный плач самого охотника:

Рассветай же, не было бы тебе рассвета,
Долгая осенняя ночь.
Всходи же, не всходить бы тебе вовсе,
Звезда предрассветная.
Залай же, пес мой, залай,
Черного ты хозяина,
На скале висит твой хозяин,
Тесьмой зацепившись из кожи яловой коровы
(текст III, 20а).

Охотника сопровождает его пес Курша. Но если из 22 вариантов этой песни, записанных в Раче, в 20 вариантах изнемогающий от голода охотник убивает Куршу, чтобы утолить свой голод, варианты горцев Восточной Грузии вовсе не знают этого мотива. Думается, он вошел в предание значительно позднее*. Он вообще не к месту. Охотник просит своего преданного пса лаем созвать его близких, затем разжигает огонь, убивает собаку и жарит ее (!). И все это проделывает в то время, когда висит над пропастью, зацепившись ногой за скалу?!

Согласно восточногрузинским вариантам, напротив, охотник просит свою Куршу идти домой, сообщить близким о случившемся, но только не тревожить матери охотника.

Теперь беги домой, черноухая,
Черного ты хозяина,
Не скажи только мой матери,
Что сорвался с Кикоби я.
Любила она белое лечаки,
В черный цвет по мне станет красить...
Плач поднимет несчастная,
Созовет все тэми... (текст III, 21).

* Возможно, этот мотив проник в сказание из народных вариантов «Витязя в тигровой шкуре». Образ застрявшего на скале, потерявшего надежду на спасение охотника переплелся в народных представлениях с образом Нестан-Дареджан, сидящей взаперти в крепости каджей на вершине неприступной горы. Нестан причитает:

В Каджети я, в крепости,
Головой упираюсь в облака,
Держу в руках спицы и носок,
Золотая цепь на них.
Передо мною стол накрыт горестный,
На нем куски жеребятины.
Голодна я, но есть не могу,
Не могу отступить от веры...

На этом обычно песнь кончается, остальное досказывается прозой. Так же как и в Раче, охотника находят мать и возлюбленная, сопровождаемые родичами. Охотнику стелят мягкие подстилки и тщетно пытаются его спасти. Насмешки возлюбленной побуждают охотника спрыгнуть со скалы, и он разбивается.

В некоторых случаях концовка иная: висящего над пропастью охотника, которого нельзя спасти, побратимы решают избавить от мучений, пробив тесьму «раздвоенной стрелой» и ускорив его гибель (см. тексты III, 20a, 20b, 20f).

Связь этой группы стихов с рачинской песней и преданием об Иване Квацихели очевидна. Впрочем, восточногрузинским вариантам мифические элементы уже совершенно чужды. Образы охотника и его собаки, так же как и причина его гибели, полностью реалистичны.

Вторую группу песен, распространенных среди горцев Восточной Грузии, представляют стихи и песни о погнавшемся за турами охотнике, который, ранив тура, гибнет вместе с ним, сорвавшись в пропасть (см. тексты IV, 8a — i). Эти песни созданы относительно позднее и передают реальные случаи гибели охотника на охоте. Большинство их начинается с уговоров матери не ходить за «коварными турами», отказаться от погони за ними. Охотник не слушается матери, идет на охоту и, поскользнувшись, срывается в пропасть вслед за раненым им животным.

Если эпизоды с Куршей являются одним из основных мотивов первой группы песен, то во второй группе собака даже не упоминается. Ей и функционально нечего делать в этих стихах: сорвавшемуся в пропасть охотнику с разmozженной головой собака помочь ничем не может. Полностью отсутствует в них и мотив возлюбленной и ее вины в гибели охотника.

В этих песнях и стихах охотник вооружен не луком и стрелами, а ружьем с насечкой из слоновой кости, он поднимается на вершину скалы не по ступенькам из снега, а при помощи железных кошек (цриапи), прикрепленных к обуви. Он гибнет вместе с туром. Его тело находят односельчане, приносят к матери и предают земле, а могилу украшают турьими рогами. На могиле его надпись: «Джарджи джихви погубили».

Все реалии этих стихов, их стиль и реалистическая манера говорят о поздней эпохе их оформления. Мы располагаем 14 их вариантами.

Стихи третьей группы представляют собой контаминацию первых двух групп. С текстом песни о повисшем над пропастью охотнике, погубленном возлюбленной, переплелись песни о поскользнувшемся на скале охотнике, который вслед за

раненным им животным «пролетел на дно пропасти» и лежит на берегу горного потока, «окровавленный с разможенной головой».

Нам известны четыре варианта контаминированных текстов. Все они содержат противоречия. Песнь повествует о гибели охотника Джарджи, о том, как он «бездыханный, окровавленный» лежит на «самом дне» пропасти, а далее вдруг следует обращение охотника к собаке с просьбой сообщить его близким, что он повис над пропастью, зацепившись за скалу тесьмой от обуви.

Впереди *джихви*, за ним Джарджи
По скале заскользили вниз,
На самое дно, на берег потока он вылетел.
В рубахе из ткани *орхао*...
— Иди, собака, и залай,
Курша хозяина, —
На скале висит твой хозяин
В рубахе из *кархлаи*.

Джарджи всегда вооружен, как мы говорили, ружьем, тогда как охотника, повисшего на скале, побратимы сбивают, пробив тесьму раздвоенной стрелой.

Выстрелят, сбросят его
Стрелой побратима.

Таким образом, во всех подобных контаминированных вариантах легко вскрываются противоречия.

К рачинским вариантам наиболее близка именно архаичная песнь о погибшем охотнике и его собаке Курше.

Своеобразную группу песен о погибшем охотнике составляют кахетинские ее варианты. Мы располагаем, как указано выше, двумя записями. Одна из этих записей сделана в 30-х годах Г. Ломтатидзе в селе Чумлаки от слепого сказителя С. Осиашвили.

Текст этот слаб в художественном отношении, он производит впечатление позднего и довольно бездарного переложения на стихи и перегружен бытовыми деталями. Но, несмотря на это, мы находим в нем тот же, хорошо нам известный сюжет и отдельные вкрапленные в стихотворную ткань знакомые нам строки. Охотник Бадури преследует лань. Он стреляет в нее, и в это время, поскользнувшись, срывается со скалы.

Бадури поскользнулся,
Сразу покатился вниз по скале,
Зацепившись тесьмой от *каламани*, повис
Под этим проклятым кустом.

Здесь вновь всплывает тесьма от каламани, хорошо известная нам как по рачинским вариантам, так и по песням горцев Восточной Грузии. После нескольких неуклюжих строф появляются несколько перефразированные, но знакомые строки:

Лай, моя Муриа (имя собаки),
 Найденная в черный [злосчастный] день,
 Или человек придет на помощь,
 Или охотник лесной...
 Тесьма, рвись, спаси меня,
 Проклятая, из кожи яловой коровы. .

Вспомним:

Рвись, тесьма проклятая,
 Ты, из кожи черной яловой коровы...

Далее в стихах рассказывается о том, что брат охотника Бадури, увидев его безвыходное положение, стреляет из ружья, пробивает тесьму — и охотник «упал наземь, весь разбился на куски».

Согласно второму кахетинскому варианту, записанному в Лагодехи в 1949 г. (сказитель слышал его от деда), охотника зовут Егором, его собаку вновь Куршей, а не Мурией. Здесь охотник не гонится за ланью, а повстречался в лесу с барсом. Обнявшиеся в схватке юноша и барс летят в пропасть. Однако охотник задевает ногой за куст и, зацепившись, повисает на «тесьме от каламани». Повисший над пропастью, он кричит своей Курше:

— Залай же, Курша, залай,
 Ты несчастная, проклятая,
 Или пастух на нас набредет,
 Или охотник лесной.

Повисший охотник в темной ночи причитает:

— Рассветай, ночь, рассветай,
 Ты черна, как шерсть телки,
 Рвись же, тесьма, чтоб упал я,
 Чтоб поцелуями покрыл я щеки скал!
 (т. е. разбился о землю)...

Здесь знакомое нам упоминание «шерсти черной телки» связано уже с образом ночи, а не с тесьмой из кожи черной яловой коровы, так как сказитель не знает или уже не помнит, что, как было отмечено, по обычаю, обувь охотника должна была быть сделана именно из кожи «чистой» яловой коровы. И в этом варианте охотника находит брат и выстрелом из ружья

рвет тесьму, чтобы прекратить мучения обреченного. Охотник падает в пропасть, куда за ним прыгает и верная его Курша.

Оба текста безусловно принадлежат к рассматриваемому нами циклу песен о погибшем охотнике. Впрочем, они носят следы явной литературной обработки.

Исчерпывается ли этими картлийскими, кахетинскими, рачинскими, хевсурскими, хевскими, пшавскими, тушинскими и мтиульскими вариантами цикл погибшего охотника или песни о Курше в Грузии? Для того чтобы ответить на этот вопрос, мы должны вновь обратиться к материалам Западной Грузии, в частности к материалам богатого сванского фольклора. В данном случае мы имеем в виду не песнь «Моя Курша», вариант которой, записанный в Сванети на грузинском языке, рассмотрен нами выше (см. текст 19а), а сванские тексты, имеющие на первый взгляд чисто местное, локальное распространение, в действительности же являющиеся органическим звеном грузинского фольклора, выросшие из одного общегрузинского древнего корня, получившие своеобразное оформление и сохраненные на более архаичной ступени благодаря своеобразию историко-географических условий развития Сванети*.

В Сванети особой популярностью пользуется известная по записям XIX в. песнь о погибшем во время охоты на туров охотнике Бетки или Метки (еще более популярна уменьшительная форма его имени Беткил). Эту песнь, или, вернее, хороводный плач о Беткиле записал в 1875 г. Виссарион Нижарадзе [Умикашвили, № 1132]. В 1879 г. вариант этого же текста записан А. Т. Стояновым, опубликовавшим его в 1884 г. (Стоянов, стр. 9—68). Еще один ее вариант записан И. Нижарадзе и напечатан в 1902 г. [Нижарадзе, 1902, стр. 40].

В сборнике «Сванская поэзия» опубликовано три варианта этой песни. Еще один вариант записан М. Я. Чиковани (см. текст III, 3f), два варианта — К. А. Сихарулидзе (см. текст III, 3g) и восемь записей сделано нами летом 1951 г. в Верхней Сванети. Из них три текста представляют собой прозаические предания [Вирсаладзе, 1964, стр. 83, 207].

Анализ сюжета этих песен и преданий покажет нам, что мы уже встречались с ним в других уголках Грузии. Охотник Бетки гонится за белым туром (оленом, ланью), который заманивает

* Впервые на органическую связь образов эпоса об Амირани и рачинских охотничьих песен со сванскими мифологическими образами — охотника Беткила и представшей перед ним в виде белого или золоторогого оленя Дали, за которой он погнался, — обратил внимание Демна Шенгелая [Д. Шенгелая, 1955, стр. 267—268].

его высоко в скалы. Бетки вырубает в снегу и лепит из снега ступеньки и по ним идет по следу животного. Оглянувшись, Бетки видит, что возвращение невозможно, «дорогу замело» или «снег растаял». Бетки повисает на скале, держась лишь ногой и рукой за скалу. Его собака поднимает вой, созывая односельчан хозяина. Все село собирается к подножию скалы, несут сено, бурки для подстилки, веревки... Однако все старания тщетны. Бетки обвиняет в своем несчастии свою возлюбленную, невестку Тamar, прощается с матерью и близкими и прыгает со скалы.

Нетрудно увидеть здесь сванское оформление уже знакомого нам сюжета — истории погибшего по вине возлюбленной охотника, которую мы рассмотрели на текстах из Картли, Кахети, Рачи и горцев Восточной Грузии. Это не случайное совпадение.

Конечно, со сванскими текстами не может быть таких точных текстуальных параллелей, какие мы отмечали между рачинскими, картлийскими и другими текстами, но совпадение сюжета и даже отдельных мотивов полное.

Интересно, что в одном из сванских вариантов песен о Бетки есть прямое упоминание Курши, и даже всплывает мотив ее убийства:

Бедная моя Курша, что делать нам?
Свою Куршу зарезал он,
Не смел ее мяса отведать (текст III, 3е).

Выявление здесь этого мотива, даже если допустить его более позднее проникновение в сванский материал извне, хотя бы из рачинских вариантов, все же свидетельствует о связи песни о Беткиле с циклом погибшего охотника, сохранившимся в многочисленных уголках Грузии.

Но главным и наиболее значительным является в данном случае то обстоятельство, что понимание и объяснение этих родственных сюжетов (картлийско-рачино-хевсур-мохевского) возможно лишь при их сопоставлении и привлечении сванских вариантов.

Выше мы видели, как раскрылся сюжет «Моей Курши», сохранившийся в Картли только в виде одной-двух случайных строк, а в Раче — в виде своеобразной мифологической саги или довольно пространных стихотворных фрагментов; как дополнили друг друга хевсурские, тушинские, хевские, мтиульские, пшавские и кахетинские варианты, позволяя восстановить основные контуры сюжета. Однако сюжет этот не был бы полон и, что самое главное, правильно интерпретирован без привлечения сванского материала, где он сохранился в наиболее архаичной форме.

Если, как мы видели выше, варианты из Восточной Грузии, несмотря на их трагическую концовку, представляют собой вполне реалистические баллады об охотнике, погубленном злой или глупой возлюбленной, рачинские варианты, все без исключения, говорят о необыкновенном, сверхъестественном характере собаки охотника. Столь же необычна причина пребывания охотника на скале, с которой он не может спуститься и вынужден умереть. Если по вариантам горцев Восточной Грузии мы застаем охотника уже висящим над пропастью, то, согласно рачинским записям, охотник поднимается на скалу в поисках своей исчезнувшей чудесной собаки, «по ее следам». Курша же мчится за туром, заводящим ее и охотника на вершину скалы, откуда невозможно спуститься. Солнце растопило «слепленные из снежков ступеньки» или же «земля затряслась», обрушив все вокруг.

Все рассмотренные выше 17 сванских записей говорят о том, что охотник Беткил (Метки, Беткен) попал на скалу, преследуя тура (оленя, дикую козу, лань). Однако само появление этого животного — согласно сванской версии — необычно. Во время весеннего праздника агбалиграл (в последнюю неделю масленицы) сваны ведут священный хоровод — самтичишхаш. Неожиданно появившийся белый тур (олень, коза и т. д.) врывается в круг танцующих и, пробежав «меж бедер» охотника Беткила, удаляется в горы. По просьбе пораженных односельчан охотник Беткил пускается в погоню за животным, которое заводит его на вершину горы. Дорога впереди охотника стелется, «как санный путь», вслед за ним она «рушится», «сглаживается», «тает»... (сравни рачинское: «Вверх-то поднялся я, слепив ступеньки, вниз сойти не могу, — растаяло»). Поднявшийся на вершину скалы охотник видит, что обратного пути у него нет. Собаки охотника, подобно Курше, лаем созывают людей на помощь:

Вой твоих гончих
Слышен до Рачи и Лечхума,
Вой твоих гончих
Доносится до Эцери и Лахамули...
(текст III, 3е).

Рачинские, мтиульские, хевские варианты реалистически описывают тщетные усилия односельчан спасти охотника. Они несут подстилку, веревки, постель... Сванские варианты также реалистически описывают приготовления людей, идущих на помощь. Они тоже несут лестницы, бурки, веревки... Но здесь сохранена одна деталь: к скале приставили лестницы, однако «скала начала расти в небо и удаляться от них». Тогда, обойдя поверху, родные спускают Беткилу веревки, однако «скала

стала отходить в сторону», и Беткил не смог ухватить веревку.

Таким образом, охотник не случайно застрял на скале. Это не бытовой эпизод, не случайный, трагический случай из жизни охотников. Какая-то тайная сила препятствует близким помочь охотнику. Она завела его на скалу, и она мешает ему спуститься вниз. Только сванские песни и предания дают нам ключ к раскрытию этой загадки. Гибель охотника Беткила вызвана гневом «королевы Дал» — владычицы скал и зверей. Это она в образе белого животного заманила его на вершину скалы, где и предстала перед ним в своем женском облике.

Впереди — проложенная санями дорога,
Сзади, оказывается, заметает ее.
Пришли они (охотник и тур) да к бездонной скале,
Там Дали сго ждала (текст III, 3f).

Поднялся Беткил в черные скалы,
В царство владычицы Дал.
— Добрый день, владычица Дал!
— Каков будет «добрый день»,
Я тебе покажу! (текст III, 3a).

Впереди — санный путь,
Сзади — заметает его.
— Оглянулся назад я —
Дорога разрушена.
Завела та дикая коза его к Дали,
На скалу подняла;
Беткен приветствовал ее (текст III, 3g).

По прозаическим вариантам: «обернулась та коза владычицей Дал, стала повыше Беткена» (см. текст III, 12).

Так делается понятной обреченность охотника, тщетность всех усилий спасти его. Именно поэтому прыгает отчаявшийся Иване со скалы, а вслед за ним обрывается огромная скала.

Сван Беткил прямо кричит своим односельчанам: «Не старайтесь впустую, то воля Дал, воля владычицы скал и зверей, их хозяйки, королевы Дал».

Беткен, бедный, да спрыгнул,
Погиб, разбился в скалах.
Дали за свой стыд отомстила,
Да будет божья благодать да над нами!
(текст III, 3f).

Однако причем здесь охотник, «зацепившийся тесьмой» своей кожаной обуви, повисший над скалой? Мы видели выше, что эта тесьма фигурирует в большом числе рачинских и восточно-грузинских вариантов. Может быть, здесь все же перед нами бытовая баллада о реальном «случае на охоте»? Позже мы не

раз вернемся к этому мотиву, а здесь приведем лишь еще один сванский текст, где рассказывается, как подвесили Дали разгневавшего их охотника над пропастью, зацепив его обувь золотым крючком.

Именно поэтому мечтает охотник не о спасении, а лишь о том, чтобы скорее «лопнула бы проклятая тесьма», положив конец его мучениям. Именно поэтому в хевсурской песне побратим не пытается спасти охотника, а стрелой пробивает тесьму, чтобы прекратить мучения своего названного брата:

Выпустит стрелу, собьет его
Стрела побратима...

В 1971 г., спустя семь лет после опубликования нашей работы, студенческой экспедицией, организованной кафедрой фольклористики Грузинского университета, под руководством К. А. Сихарулидзе в Гурии записано два очень интересных, до настоящего времени неизвестных предания. Это тем более любопытно, что, кроме предания о лесной женщине (см. текст III, 27), материалы, связанные с именем Дали, в Гурии вообще не были известны. Согласно первому тексту, охотник увидел, что в лесу «что-то сверкает в воде как солнце». Это была женщина, расчесывающая волосы кожурой каштана. Волосы ее сверкали как солнце, а из расцарапанной головы сочилась кровь (к этому мотиву мы вернемся позже). Эта женщина пыталась задушить охотника своими волосами в отместку за то, что он посмел делать тетиву своего лука из вырванных у нее волос. В конце концов она подвесила охотника над пропастью на своих волосах, где он висит и поныне. «Когда над землей тучи соберутся и заслонят солнце, — можно видеть охотника. Как появится солнце и жара настанет — Дали видна. Тогда и охота удачная и зверей много в лесу» (см. текст III, 17b).

Согласно второму преданию, которого мы подробнее коснемся ниже, охотник видит, как «что-то подобное огню вышло из воды и на пень взгромоздилось». Человек подумал, что это огонь и решил погреться возле него, но сколько ни старается он подойти к нему, тот огонь бежит от него, а по дороге остаются маленькие язычки пламени. Чуть ума не решился тот человек, подошел наконец, увидел этот огонь — а то женские волосы. Охотник и его собака поднимаются на высокую скалу, куда заманивает его Дали. Собака предупреждает хозяина:

— Не ходи, обманет она тебя:
К краю скалы привяжет,
Дыхание не даст перевести, задушит,
Волосами привяжет к вершине скалы (текст III, 17a).

Итак, мы видим, что сванские и гурийские тексты также содержат мотив повисшего на тесьме обуви или подвешенного либо за золотой крючок, либо за золотые волосы Дали охотника. Тут же фигурирует и собака, помогающая охотнику.

Выделенный нами сюжет об охотнике, разгневавшем хозяйку зверей, божество охоты, и погибшем по ее велению,— явление не случайное в грузинском фольклоре. Об этом свидетельствует и обширный этнографический материал, приведенный нами в предыдущих главах, и широкое развитие этого сюжета в грузинской эпической традиции. Этот сюжет возник вокруг одного из древнейших образов народного творчества, образов, относящихся к охотничьему периоду жизни человеческого общества. Его сохранение в грузинском фольклоре объясняется наличием устойчивого культа хозяйки, а впоследствии хозяина зверей, в отдельных своих пережитках дошедшего в Грузии в живой традиции до наших дней. Хозяйка зверей, скал, воды, леса, погубленный ею охотник и чудесная охотничья собака Курша — древнейшие персонажи грузинской мифологии.

Литературные свидетельства (Д. Гурамишвили, Д. Мачабели) и анализ существующих записей делают неоспоримым вывод об общегрузинском характере и распространении песен, саг и преданий о погибшем охотнике. Но каков характер этого распространения? Является ли данный сюжет частицей древнейшего общего духовного наследия грузинских племен, унаследованной от эпохи, предшествовавшей дифференцированному их развитию, или же сюжет этот создан в рамках одного из грузинских племен и позже в результате исторических взаимосвязей получил всеобщее распространение?

Быть может, активное его бытование, сохраненное до наших дней в Раче, дает основание предположить, что песнь эта и предания, связанные с ней, были созданы именно здесь и отсюда распространились, с одной стороны, в Сванети, расположенную рядом, а с другой—через ущелье реки Лиахвы, по которому шла исторически миграция рачинского населения,— в Картли?

С первого взгляда подобное объяснение не лишено оснований, но мы не можем им удовлетвориться. Тесные исторические и фольклорные связи Рачи и Сванети хорошо известны, результатом их явилось распространение ряда специфических рачинских песен в Сванети, в том числе и песни «Моя Курша», записанной в Сванети и на грузинском языке. Но песнь об охотнике Беткиле является органической частью не только сванского фольклора, но и сванского этнографического быта, религиозных представлений, обычаев и ритуалов. Связь этого текста с исполнением священного хоровода самти чишхаш, с весенним празднеством агбалиграл, со всем институтом охоты и обычаями

сванов, с живым бытом исключает его создание только на рачинской почве и позднейшее распространение в Сванети. В то же время сюжетная и идейная близость с рачинскими и общегрузинскими материалами говорит об их единых истоках. Переход отдельных мотивов песни о Курше (например, мотив убийства Курши) в сванскую песнь о Беткиле — явление позднее, свидетельствующее лишь о том, что сказитель подсознательно чувствовал исконное единство, внутреннюю связь этих текстов.

Родство сванского плача о Беткиле и песни о Курше восходит к древнейшей эпохе существования единого для всех грузинских племен источника, получившего впоследствии дифференцированное развитие в пределах каждой грузинской этнической группы. Сюжет этот дошел до нас на различной стадии развития. Сванети сохранила нам древнейшую, наиболее архаичную его ступень, донесла почти нетронутой связью этого сюжета с грузинской мифологией. Эта песнь исполнялась ежегодно в феврале месяце, в последнюю неделю масленицы в ритуальном хороводе у подножия горы, которую и сегодня указывают как место гибели охотника. Она входила в состав сложного ритуала весеннего празднества и представляла собой ритуальный плач.

Фольклор горцев Западной Грузии (Рача) также сохранил большое число вариантов песен и преданий о погибшем охотнике. В них охотник попадает на скалу, идя по следу крылатой охотничьей собаки — Курши, чудесно найденной им и потерянной. Однако причина гибели охотника — месть владычицы зверей — забыта. В день, посвященный погибшему охотнику (третий понедельник после пасхи), недалеко от высокогорного селения Геби (Рача) у подножия скалы, считающейся местом гибели охотника (Иванс Квацихели), ежегодно устраивался ритуальный хоровод, где исполнялась песня-плач об утерянной Курше и погибшем охотнике. Исполнение этой песни, согласно существовавшим представлениям, сопровождалось обязательной переменой погоды. Таким образом, в Раче, где охота также долго сохраняла свое хозяйственное значение, песни и предания об охотнике содержат элементы мифа; сохранилось здесь и почитание охотника, поклонение месту его гибели, однако первоначальная причина его гибели забыта, затушевана, и лишь сопоставление со сванским материалом раскрывает нам полностью смысл рачинских сказаний и песен.

Сохранение этой традиции именно в Раче, являющейся по археологическим, языковым и историческим данным одним из древнейших очагов грузинской культуры, вполне закономерно [Гигинейшвили — Топуриа, стр. 490—500].

Ряд очень любопытных мифологических мотивов содержат

гурийские тексты, хотя связь их с какими-либо охотничьими ритуалами пока не выявлена. У горцев Восточной Грузии также сохранился сюжет погибшего по вине Дали охотника. Исследователь Д. Шенгелая уже давно обратил внимание на хевсурскую песнь об охотнике Синдаурисдзе, застрявшем на скале, указывая на ее связь с циклом Дали [Шенгелая, 1945, стр. 274]. По преданию, охотник Синдаурисдзе убил шестнадцать туров, чем разгневал «пастыря зверей». За это он и был наказан. В Хевсурети и сейчас показывают эту скалу, которая называется вершиной Синдаурисдзе [см. Шанидзе, № 625; Гогочури, стр. 154]. К этому же циклу мы относим песнь об охотнике Квирике, погубленном турами и оплакиваемом близкими. Смерть его также связана с таинственными, сверхъестественными силами:

Снег над Верхним Бацалиго,
 В Нижнем Бацалиго просыхает он.
 У Тинибеговой крепости
 Правый угол дал трещину...
 Воссел на нее черный ворон,
 Под камни фундамента змея вползла...
 Курдгелашвили Квирика
 Безрадостно умирает.
 Серый конь Квирики на привязи рвется,
 Жена красивая Квирики восковой свече подобно тает...
 — Не ходи за турами, Квирика
 Курдгелашвили, горными,
 Завлекут тебя туры обманом,
 Разобьют об острия скал,
 Нечистого в вышине на тебя напустят,
 Порошей занесут снежною... (текст IV, 7с).

Но в большинстве случаев эти песни у горцев Восточной Грузии фрагментарны, сюжет приобрел характер бытовой баллады, и лишь отдельные детали вскрывают их связь с интересующим нас сюжетом.

Наконец, в центральных районах Грузии эта песнь, широко известная и популярная еще в первой половине XIX в., ныне сохранилась лишь в виде нескольких деформированных фрагментов, совершенно непонятных вне сопоставления с фольклором других грузинских этнографических групп [Вирсаладзе, 1965].

В работе В. Б. Корзуна, как параллель с высказанным нами соображением, приводится интересная карачаевско-балкарская песнь об охотнике Бийнгере (Боргане), который преследует трехногого белого оленя, чтобы добыть у него молоко, необходимое для излечения старшего брата. Облик белого оленя приняла дочь божества охоты Апсата Фатима. Разгневанная преследованием охотника, она заводит его на высокую

скалу, откуда тот не в состоянии спуститься и гибнет, бросившись вниз по зову любимой [Корзун, стр. 46].

Аналогичный сюжет о гибели охотника, зашедшего в скалы в погоне за турами, обработан абхазским поэтом Когония в «Поэме о Хамыце». Все это говорит о том, что этот сюжет, быть может, выходя за рамки грузинских племен, ведет нас к элементам единого кавказского субстрата, нашедшего свое выражение как в ряде общих представлений, так и в основанных на них художественных образах фольклора*.

Исключительный интерес представляют сведения, сообщаемые В. В. Бардавелидзе, относительно обряда, исполняемого на масленой, в общине Зурабаули в Пшави, в святилище села Матури.

Вершитель культа закалывал жертвенное животное, собирал его кровь, а затем, слепив из снега три снежка, смачивал их в жертвенной крови и, размахнувшись, швырял в наружную стену башни — святилища, сложенного наподобие глухого столба из камней. Прилепив каждый снежок, он молился о благоденствии села. Затем начиналось шествие ряженных и празднование масленицы [Бардавелидзе, 1974, стр. 164].

Этот обряд со снежками, наклепанными на внешнюю стену башни и окрашенными жертвенной кровью, разительно напоминает историю охотника, поднявшегося в обитель хозяйки скал Дали и окрасившего ее своей кровью. Ведь празднование агбалиграла в Сванети, во время которого исполнялся священный хоровод, оплакивавший погибшего охотника, приходился именно на дни масленицы.

* Поразительные совпадения мотивов и представлений дает таджикский фольклорный и этнографический материал, связанный с охотой [Н. А. Кисляков].

Глава IV

ЧУДЕСНЫЕ ДАРЫ

За что же разгневалась хозяйка зверей на охотника? Какой «стыд» не простила она ему, наказав его столь беспощадно?

Одной из наиболее древних и типических мифологем в грузинском фольклоре является сюжет сексуального избранничества или иной связи между человеком и божеством, духом-покровителем, пастырем зверей, владычицей зверей, скал, леса, воды, которой человек оказывает услугу, взамен получая от нее чудесный дар.

Олень, тур, змея, рыба, птица, волк, барс, баран, бык — зооморфные инкарнации покровительницы зверей — представляют собой варьируемых участников, персонажей весенней мистерии, где постоянным их партнером является человек — охотник, рыбак, пастух... В грузинском фольклоре сохранился огромный цикл ритуальных песен, преданий, мифологических саг, рассказывающих о чудесном даре, полученном человеком от покровительницы или покровителя. Этот дар приносит ему удачу в охоте, рыбной ловле, плодородие и богатство стад, достаток в семье. Сохранение дара, полученного от божества, связано с рядом табу, нарушение которых ведет обычно к утрате удачи или гибели нарушителя.

— Беткен мой, с миром пришел ты, — обращается Дали к охотнику, поднявшемуся на неприступную скалу в погоне за чудесным оленем.

— Как живешь, как чувствуешь себя?

Памятку тебе я дала,

Куда ты дел ее, несчастный, покажи...

— Твоя памятка у меня

В изголовье моей постели лежит.

— Как сохранил ты ее,

Такое же возвращение домой я тебе дарю!..

Правой рукой за что держаться лишь оставила,

Левой ногой на чем стоять лишь оставила,

Беткен на скале повис...

Не видит помощи ни от кого... (текст III, 3f).

По второму варианту:

- Мною дарованное ожерелье куда подевал?
- Под изголовьем осталось; забыл его...
- Ну так и я тебя так отпущу... (текст III, 3g).

По третьему варианту:

- Скала расти стала, шей,
- Правой ногой лишь встать где осталось, шей,
- Осталось лишь левой рукой за что ухватиться, шей,
- Мать моя, матушка, падаю я... шей,
- Беткенила, дарованный мной, шей,
- Чудесный подарок,— Дали говорит,— где, шей?
- Грех мой на Тamar пусть падет, шей,
- Под ее изголовьем остался... шей.

Дали кричит ему:

- Такой же и обратный путь я тебе дарую, шей,
- Как ты оценил меня... шей (текст III, 3h).

По четвертому варианту, Дали обращается к охотнику:

- Зачем нарушил мой завет, куда дел дарованное
Мною кольцо?
- Храню я то кольцо!
- Не хранишь ты его, у твоей невестки, у Тamar, оно
Было на руке, когда плясала она в хороводе!

Согласно многочисленным представлениям, сохранившимся не только в Сванети, но и в Раче, в Гурии и в ряде других регионов Грузии, хозяйка зверей или божество охоты избирает себе возлюбленного среди охотников. Как правило, охотник избегает ее любви. Хозяйка зверей — женщина с нагим «сверкающим телом», закутанная в длинные, «до щиколоток», волосы, повстречавшись с ним в лесу или заманив его туда, прижимает к груди руки в знак того, что предлагает ему себя на всю жизнь. Однако охотник не должен промолвить в ответ ни слова — лишь покачать в знак отказа головой. Тогда царица леса поднимет над головой десять пальцев*, требуя его любви на десять лет. Охотник должен показать ей пять пальцев — она согласится. Тогда охотник поднимет три пальца, затем два и так сведет срок любовной связи до одного года. В течение этого времени (если охотник сумел оговорить этот минимальный срок) он не должен касаться смертной женщины или же сразу должен оговорить себе это право. Хозяйка зверей, леса дает ему свой «знак», свой дар — ожерелье, кольцо, стрелу, ножницы. Этот дар имеет магическую силу, он приносит смертному удачу

* На одной из бронзовых пряжек именно так, с поднятыми вверх руками, изображена хозяйка зверей, восседающая на двуглавом фантастическом олене [Хидашели, стр. 60—62].

в охоте, ловле рыбы и т. д. Но получивший дар божества смертный должен выполнять ряд табу. В первую очередь — это запрещение говорить о любви хозяйки зверей кому бы то ни было, запрещение показывать, а тем более дарить кому-либо данный ею «знак», подарок, амулет*.

Нарушение этого табу ведет к потере удачи, а иногда и к смерти охотника. У него появляется «дрожь в руках», он не попадает больше в цель, стреляя из лука или ружья. В конце концов он гибнет под снежным обвалом, срывается в пропасть и т. д. Мы уже знаем, кто насылает на него эти беды.

По преданию, записанному в Грузии в конце XIX в. Я. Тепцовым в селе Джвари (горная Мегрелия), жил охотник, у которого была очень красивая жена. Охотник приглянулся Ткаши-мапа. После сближения с ней необычайная удача стала сопутствовать охотнику. Он перебил почти всю дичь в округе. Жена вынудила охотника признаться ей в любовной связи с владычицей леса. С того дня он «потерял удачу». Однажды охотник, заметив наконец в скалах оленей, погнался за ними, но никак не мог настичь их. Олени завели его на скалу, где Ткаши-мапа превратила его в камень; и теперь возле селения Джвари указывают три камня, лежащие на вершине горы. Это охотник и его собаки, превращенные Ткаши-мапа в камень (см. текст III, 25).

По преданию, записанному нами в 1951 г. в Сванети (см. текст III, 7), один юноша также был необыкновенно удачлив в охоте. Несмотря на настойчивые просьбы невестки (или матери) открыть причину этого, охотник хранил молчание. Наконец он стал ночевать в поле. Однажды ночью невестка (вариант — мать) выкрала у него из-под изголовья спрятанную им шкатулку (чемодан). В шкатулке лежал сложенный головной платок. Женщина развернула его. Платок закрыл собой все поле. Подобно Пандоре, женщина тщетно пыталась уложить платок в шкатулку, большая часть его оставалась снаружи. На вторую ночь невестка вновь выкрала из-под изголовья охотника ящик. Он оказался наполненным патронами. Выложив их, она не смогла уложить обратно и половину. На третий день ушедший на охоту юноша погиб под снежным обвалом. Его друг откопал его и отнес труп в селение. Вернувшись в лес, он слышал крики. Это Дали молила его дать ей возможность попрощаться с мертвым возлюбленным, хотя она сама погубила его, разгневавшись на то, что он не уберег ее даров. Уступив настояниям Дали, друг покойного в день похорон, накрыв стол во дворе дома, где лежал покойник, вывел из дома всех близ-

* «По представлениям тунгусов, хозяин зверей дарит охотнику свой знак, амулет, в котором селится сам хозяин зверей. Это изображение, или какая-либо вещь, или украшение» [Василевич, 1930, стр. 58].

ких. За это время Дали вошла в дом, оплакала своего возлюбленного и одела его в принесенные ею одежды. По мнению сванов, обычай, называемый ими «уча», связан именно с этим преданием. В соответствии с ним в день похорон соседи вносят во двор дома, где лежит покойник, легкие переносные столики с едой, и все собираются вокруг них, на несколько минут оставляя покойника в одиночестве. С этим же связан, по их мнению, обычай не обувать правую ногу покойника полностью. По преданию, Дали не успела натянуть на своего возлюбленного правый сапог — ей помешала мать покойного, спрятавшаяся в комнате и начавшая плакать.

По обычаю, принятому в Сванети, могилу охотника близкие сторожат три ночи, чтобы Дали, которую считают причиной болезни или гибели охотника, не достала бы его из земли, не раздела бы его и не оплакала. «Такова Дали, — говорят о ней, — характер у нее своенравный: полюбит, сама же погубит, а потом кричит, оплакивает своего возлюбленного»*. Согласно приведенному выше преданию, причиной гибели охотника вновь является невестка.

Третье предание рассказывает о том, что Дали подарила охотнику Казбеку Геловани янтарное ожерелье, запретив показывать его кому бы то ни было. «Удача на охоте сопутствовала охотнику с того дня». Однако жена нашла спрятанные им янтарные бусы и забрала их. На второй день во время охоты Геловани сорвался в овраг, и стадо туров растоптало его с криками: «Казбек! Казбек!» (см. текст III, 11).

В 1951 г. в Сванети, в селе Латали в ущелье Лахла нами было записано предание, в котором рассказывалось о человеке, потерявшем быков. Он отправился на их поиски. Стемнело. Вдруг навстречу ему с воплями выскочила Дали. За ней гнался дэв. Человек спас Дали от дэва. В знак благодарности она подарила ему ножницы, запретив говорить об этом кому бы то ни было. Удача сопутствовала человеку до того дня, пока он не выдал тайну своей жене. С тех пор «удача ушла от него»** (см. текст III, 15).

* Сведения сообщены нам старшим научным сотрудником Института грузинской литературы им. Руставели АН ГССР Шермадином Ониани. Предания и былички о Дали записывались от стариков охотников.

** В этом предании привлекает особое внимание дар Дали — ножницы! Зачем они охотнику, не является ли это новым мотивом? Можно предположить, что здесь упомянута так называемая стрела-ножницы, наконечник стрелы с раздвоенными, подобно ножницам, концами, с которым охотятся на крупного зверя. Вспомним, что охотника, висящего над пропастью, сбивает стрелой его побратим:

Выстрелят, сбросят его вниз
Побратима стрелой,

а по другому варианту:

Так получает объяснение и мотив возлюбленной или жены, «повинной» в гибели охотника. Если по некоторым вариантам охотник виноват в том, что «перебил стада Дали», «уничтожил много туров», то в большинстве сванских вариантов гнев Дали вызван тем, что Беткил раскрыл тайну своих взаимоотношений с хозяйкой животных, или «осквернил себя» связью со смертной, чем оскорбил Дали.

Грех мой пусть да падет на Тамар, мою невестку,
Нечистым отпустила меня на охоту,—

воскликает Беткил. И далее:

Тамар, мою невестку, во главе хоровода поставьте,
Пусть завернет по мне платок головной вправо,
Устремлю на нее свой взор
И прыгну со скалы (текст III, 3i).

Вспомним, что по всей Грузии охотник не должен был проводить ночь перед охотой с женщиной. Этот запрет, вполне понятный перед таким сложным спортивным испытанием, каким являлась охота, осмыслен был как запрет, связанный с Дали. Поэтому всякий несчастный случай на охоте объяснялся «мстью» разгневанной за нарушение табу владычицы леса.

В рачинских вариантах причина эта затушевана. Возлюбленная или жена оказываются виноватыми в том, что они своими насмешками вынудили охотника спрыгнуть со скалы, не дав близким возможности попытаться спасти его. Однако и там охотник настойчиво просит привести их, отказываясь иначе спрыгнуть со скалы. Перед смертью он также любит ими.

Еще более далеки от мотива нарушения табу варианты Восточной Грузии. Любви ветреной, легкомысленной возлюбленной или жены, которая на глазах у охотника «обнимает любовника» противопоставляется здесь материнская верность и любовь, таким образом, сюжет принимает моралистическую окраску, удаляясь от мифической основы.

Нам необходимо привлечь еще одну песнь из цикла Дали —

Выстрелит, сбросит его вниз
Побратима стрелой-ножницами.

Такие «ножницы» упоминаются и в другом хевсурском стихотворении:

Мало было хевсур, но не было среди них трусливых,
Раньше не было у них ружей, свистели лишь стрелы из рога,
С крепости осыпались обломки стрел-ножниц [Шанидзе, № 540].

Именно подобный подарок могла сделать Дали охотнику, дав ему стрелу, приносящую удачу на охоте. Не подобными ли «ножницами» срезала жена охотника косы у Дали — раздвоенным наконечником стрелы, у которой внутренний полукруг бывает сильно наточен?

одну из наиболее архаичных. Эту песнь упоминает в своем исследовании Н. Я. Марр [Марр, 1912]. Ее же, единственной из всего цикла песен о Дали, касается в своем исследовании об Амирани М. Я. Чиковани, пытаясь найти отражение ее сюжета во фризе известной триалетской чаши [Чиковани, 1947, стр. 57—68]. Мы располагаем одиннадцатью ее вариантами. Наиболее ранняя запись сделана в Сванети В. Нижарадзе в 1881 г. (см. текст III, 1).

Содержание этой песни таково. Охотник Меписа ранним утром идет на охоту. Мать печет ему на дорогу ритуальные хлебцы. Поднявшись высоко в скалы, охотник слышит чьи-то крики. Это вопит Дали. Только что родив сына, она уронила его со скалы вниз. Ребенка схватил и унес в зубах волк. Охотник возвращает Дали сына. Дали, спустив со скалы свои косы, помогает охотнику подняться в ее жилище на скале. Благодарная Дали предлагает охотнику свою любовь или же удачу на охоте — на выбор. Охотник смиренно отказывается от любви владычицы и просит даровать ему удачу в охоте. Здесь как будто сюжет оканчивается мирной развязкой. Охотник не нарушает табу. Однако один из вариантов этой песни, записанный в 1936 г. М. Гуджеджиани от известного сказителя Давида Маргиани, дает нам следующую концовку:

Вывела она ему девять туров,
Одного золоторого к ним примешала.
Охотник в золоторого нацелился,
Тот пулю отвел,
Охотнику в лоб ее вернул,
Охотника Мепису наземь она уложила (текст III, 1a).

Мы видим здесь тот же неотвратимый конец — охотник гибнет.

Если в одних песнях (см. тексты III, 3 и варианты) рассказывается о том, что охотник нарушил табу, изменив хозяйке зверей со смертной женщиной, то в других о том, что он не уберег дар хозяйки, открыв его тайну кому-либо из смертных. В одной из песен (см. текст III, 6) охотник разгневал хозяйку зверей, убив слишком много зверей, нанеся этим урон ее стадам; наконец, в последней песне (см. текст III, 7a) гнев Дали вызван тем, что охотник осмелился отвергнуть любовь владычицы зверей. Поэтому и «замешала она» в стадо золоторого тура, как мы знаем уже, являющегося ее зооморфной инкарнацией. Стреляя в хозяйку даже случайно, охотник обречен на гибель.

«Вызывает интерес установившаяся традиция замены богов их атрибутами, посвященными им животными», — пишет исследовательница М. И. Вязьмитина об изображениях оленей в

скифском искусстве. И далее: «Невольно напрашивается мысль, не является ли скифский олень, в свою очередь, священным животным какой-то из скифских богинь, которая может рассматриваться как одно из многочисленных проявлений великой Матери природы — богини плодородия и владычицы зверей, известной под разными именами — Кибелы, Астарты, Артемиды Эфесской, Анахиты, Афродиты, Деметры и т. д., а позже — славянской богини Мокошь» [Вязьмитина, стр. 164, 166—167].

Мы знаем из работ наших археологов, что олень, так же как тур и бык, являлись в Грузии зооморфными инкарнациями божества охоты, образ которого запечатлен в археологических памятниках (пояса, топоры, пряжки), найденных на территории Грузии [Панцхава; Хидашели, стр. 58—87].

Те же образы ярко и разнообразно запечатлены в грузинском фольклоре. Подобно прекрасному юноше, растерзанному вепрем или охотничьими собаками, грузинский охотник то растоптан турами, то убит своей же собственной стрелой, пущенной им в божественное белое или золоторогое животное, то низринут со скалы, на которую заманила его оскорбленная им Дали.

Различные имена погибшего охотника, плач о котором исполнялся в ритуальном весеннем хороводе (Горги, Джарджи, Квирика, Синдаурисдзе, Торгва — в Восточной Грузии, Иване Квацхели — в Раче, Махутела — в Гурии, Беткил, Метки, Белый Мангур, Чорла, Кала — в Сванети) являются многочисленными именами страстных героев, подобно Таммузу, Аттису, Адонису, Лину, Гиацинту, Актеону, Загрею и др. [Вирсаладзе, 1965, стр. 348].

Сравнение материалов отдельных грузинских этнических групп и регионов позволяет установить различные ступени в истории развития этого цикла. В Сванети сохранилась древнейшая его ступень — ритуальная весенняя песнь о любви владычицы животных к смертному охотнику и ее мщению, исполняющаяся в хороводе, связанном с весенними празднествами. Тут сохранились и не утратили значения другие предания и рассказы о владычице животных и культ погибшего охотника, следы которого явны и в других регионах Грузии — Раче, Гурии и т. д.

Однако зооморфные обличья божества-дарителя не исчерпываются в грузинском фольклоре этим циклом. Один из древнейших слоев религиозных представлений грузинских племен, являющийся, по мнению Н. Я. Марра, «пределом», «дном» культурно-исторической перспективы Кавказа, — это сохранившийся на территории Южной Грузии и в Армении культ исполненных каменных рыб, относящихся к эпохе мегалитической культуры, столь богато представленной на Кавказе. Эти камен-

ные стелы в форме рыб, достигающие иногда нескольких метров, стоят у источников, рек и озер и носят название вешапи в Грузии и вишапы в Армении. (В Армении в отличие от Грузии они занимают большей частью горизонтальное положение.) Стелы часто украшены изображениями рыб, птиц, змей, быков и других животных. Учитывая их местонахождение (у источников, рек и озер), полагают, что в данном случае мы имеем дело с культовыми памятниками божеству воды и плодородия.

Н. Марр относит их к наиболее архаическому периоду истории Кавказа, связывая название вешапи с названиями рыб, о чем свидетельствуют, по его мнению, и волнистые линии на стелах, изображающие водяные струи [Марр, 1910, стр. 81—95].

Словом «вешапи» обозначается уже в древнегрузинском и древнеармянском переводах Библии самое большое животное, живущее в воде,— кит. Г. А. Меликишвили связывает их название с именем божества хурритского пантеона Вишашап, считая источником представлений о вешапах у грузин и армян религию ассимилированных ими хурритских племен [Меликишвили, 1954, стр. 113, 114].

Н. Я. Марр и Я. И. Смирнов связывали вишапов с культом воды у племен эпохи раннего железа, указывая на их связь с мифологическими представлениями первобытно-космического характера. Их древность они определяли по меньшей мере I тысячелетием до н. э., считая, однако, возможным предел их появления отодвинуть вплоть до V тысячелетия [Марр, 1931; Меликсет-бек; Мещанинов, 1939]. Б. Б. Пиотровский видит в них богов-охранителей и покровителей земледельческой ирригации и охотоводства, отмечая, однако, что они отражают «целый комплекс религиозных представлений, связанных не только с земледельческими и скотоводческими культами, но также и с первобытным тотемизмом» [Пиотровский, 1947, стр. 31].

Последние работы, посвященные этим вопросам, и открытие урартской надписи на обелиске стелы вишапа, сделанной в первой половине VIII в. до н. э., значительно позднее создания стелы, позволяют отнести ее к комплексу древних сооружений в Гарни, где в ходе раскопок обнаружены памятники начиная с III тысячелетия до нашей эры. Б. Аракелян относит их к середине II тысячелетия до н. э., не ранее XVII—XVI столетий [Аракелян, стр. 293].

В горах Восточной Грузии до сегодняшнего дня именем вешапи называются фантастические земноводные существа, обычно связываемые в преданиях с озерами, морями, ледниками или источниками. Связь вешапи с водным миром подтверждается и грузинским названием минеральных источников «Веша» или «Ведза».

В грузинском фольклоре сохранены многочисленные сказания о вешапи. Среди них есть сказания о добрых вешапи — покровителях, вешапи-дарителях и о борьбе с гвелешапи, олицетворяющими злые силы, об их уничтожении и изгнании.

В свою очередь, вторая группа делится на сказания о победе над гвелешапи астральных героев (сюда прежде всего относится образ драконоборца Амирани и его братьев и ряд образов героев грузинских сказок) и более поздние предания о борьбе с гвелешапи-драконами святого Георгия или посвященных ему животных, где уже явны черты христианских воззрений.

Одним из древнейших образцов цикла о добрых вешапи-дарителях является предание об охотнике Мекобаури. Согласно этому преданию, герой Мекобаури вместе со своими двенадцатью товарищами заночевал в котловине меж гор, в «каком-то удивительном лесу с развороченными деревьями, в болоте». В полночь вокруг спящих кольцом обвился вешапи «толщиной со ствол чинары». Голова его лежала на его хвосте. Вешапи знаками попросил героев следовать за ним. Они подошли к очень бурной реке. Тут вешапи вытянулся и положил голову на противоположный берег реки. Хвост его оставался на этом берегу. Мекобаури и его друзья по спине вешапи перешли через реку и там увидели озеро и гнездившегося в нем второго вешапи с детенышами. Тот вешапи был «злой и уничтожал все живое». Пришедший вешапи вступил с ним в бой. В этом бою ему помог Мекобаури со своими товарищами. «Напали они на вышедшего из озера вешапи и отсекали ему хвост», а пришедший с ними вешапи прикончил злого вешапи с детенышами. Потом достал он из его логова ружье, меч прангули и различные доспехи, подарил их Мекобаури. По преданию, эти доспехи и меч и сейчас хранятся в некоторых семьях горцев — у хевсур и тушин (см. текст III, 30).

Предание это записано А. Шанидзе от хевсура Б. Габуури в 1914 г. В его сборнике приведен ряд песенных и прозаических вариантов этого предания. Согласно одному из них вешапи дарит герою кольцугу, изрыгнутую им самим из пасти [Шанидзе, стр. 347—361].

Если в прозаическом предании говорится лишь о том, что Мекобаури и его товарищи тушины шли, чтобы напасть на лезгин (несомненно, поздняя мотивировка), в песенном варианте, исполняющемся в ритуальном хороводе, событие это имело место именно во время охоты:

С тушинами на охоте какое дело случилось?
Померкло, Мекобаури, в глазах твоих солнце,
Спустились они (охотники) по тропе вешаповой,
думали — то след упавшего дерева...

Вешапи лег мостом через реку, идут по нему тушины.
Вешапи друг с другом бой ведут по божьему велению,
Меч Мекобаури *вешапи* надвое рассекает.

Любопытно и то, что вешапи, во всяком случае один из них,— женского пола.

Меч, подаренный вешапи, согласно преданию, хранился у известного хевсурского героя Мамуки Калундаури. Он обладал чудесными свойствами. Меч этот, чувствуя приближение врага, сам выходил из ножен, звеня и предвещая герою победу [Вирсаладзе, 1973, стр. 208—211].

Среди горцев Восточной Грузии записано и другое предание о вешапи-дарителе. Это предание об охотнике Торгва. По этому варианту, однажды, будучи на охоте, провалился он в трещину во льду. «Там вешапи находился, оказывается, и упал Торгва ему на спину. У вешапи там же были детеныши. Второй вешапи хотел съесть их, но Торгва защитил детенышей. Мать вешапи в благодарность за это провела своим языком по языку Торгвы, после чего он постиг язык окружающего всего».

По другому варианту, вешапи «пожалел» провалившегося в ледяную трещину Торгву, «достал свой камень» и дал Торгвелизать его. Тем камнем грел он его и кормил. Побратимами они стали. Тот вешапи подарил Торгве боевую кольчугу — «бегтари». Подарок вешапи и здесь приносил герою-охотнику удачу. «В том месте, где приходился удар меча или куда попадала пуля или стрела, все петли кольчуги собирались, сметались в одно место, и никакое оружие не могло принести вреда ее владельцу» (см. текст III, 31).

Таким образом, здесь охотник наделен кольчугой, делающей его неуязвимым. Однажды, купаясь в водах минерального источника, Торгва потерял кольчугу — волны унесли ее безвозвратно. Вскоре Торгва был убит.

Это предание также имеется как в прозаической форме, так и в многочисленных вариантах хороводных песен, насыщенных мифическими элементами. По одному из них Торгва снял кольчугу и оставил ее на поле.

Кольчуга умчалась проклятая, больше я ее не видел,
Погнался, но не догнал, земля ее поглотила.
За нею след белый ворон, засверкали его белые крылья
[Шанидзе, № 44-В, стр. 350].

Сам Торгва не обыкновенный охотник: «на лопатке у него увидели знак креста. Справа солнце у него написано, слева — лодка луны», т. е. молодой месяц [Шанидзе, № 44-Д, стр. 349]. Однако среди многочисленных вариантов песни о Торгве (18) в сборнике А. Шанидзе в двух вариантах сохранилось указание

на непосредственную связь этого сюжета с интересующим нас циклом погибшего охотника. Это хорошо нам известное божественное животное — белый тур, являющийся, как мы уже знаем, инкарнацией божества.

На охоте Торгва думал поживиться,
 На охоте Торгва приметил белого тура,
 Поскользнулся Торгва, ледник перед ним открылся,
Вешапи, находившийся в леднике, стал ему другом.
 Торгве подарил он кольчугу, надел ее на него!

По другому варианту:

В сиротстве вырос Торгва из рода Дзагани,
 Родился он с деспичей, окрашенной кровью,
 Рос он — огонь и горящие уголья,
 В Тушети повадился, в обители туров,
 На горе Абано выстроил крепость, окружил ее рвом,
 На черной скале кричал ворон, белые были у него крылья,
 Шелковым шнуром на шее подвязан у него золотой колокольчик,
 На вершину поднялся Торгва в погоне за вороном,
 Поскользнулся, упал юноша на ледяные скалы,
 Туда провалившись, великую добычу получил:
 Надел на него *вешапи* кольчугу и доспехи [Шанидзе, № 44-В].

Правда, с именем Торгва связано много позднейших наслоений, но нетрудно увидеть здесь архаичную основу — чудесного героя, подобно Амирани носящего знаки своей астральной природы, которого заманил в скалы белый тур или белый ворон [Шанидзе, стр. 350], и тот попал к *вешапи* и оказал услугу божеству (спасение детенышей), за что был награжден чудесным даром, затем оплакал потерю этого дара:

Спрашивают у Торгвы: «Зачем идешь заплаканный?»
 «Потерял я жизнь (т. е. кольчугу, дарующую бессмертие),
 как же мне не плакать!» [Шанидзе, стр. 350].

О змеях-дарителях магических стрел и роли духа-покровителя охотников в овладении магическим оружием пишет О. Церриес, анализируя представления охотников Гуайаны и Гран-Чако в Бразилии [Zerries, стр. 53].

Вспомним здесь и многочисленные грузинские сказания о волшебном даре змеи, спасенной человеком от смерти или насилия. Родители змеи или царь змей награждают героя чудесным даром (волшебный камень или знание языка природы), приносящим ему обилие и достаток. И здесь всегда чудесный дар связан с табу. Нельзя рассказывать о нем кому-либо. Нарушивший этот запрет гибнет [Степанов, стр. 72—81].

Образ змеи-покровительницы, хранительницы достатка в доме, встречается во многих грузинских сказаниях. Такого пре-

дание о:паре змей, живших в амбаре и охранявших достаток и обилие в семье. Выдача тайны их существования и убийство одной из змей повлекли за собой гибель всей семьи.

Зооморфная инкарнация одного из племенных божеств у хевсур — Шубнури — змея, обвивающая дерево, выросшее посреди очага в доме. Божество Шубнури является и в виде собаки и в виде змеи. Иногда эту змею можно увидеть. Она является ангелом-хранителем местности. Один из жителей, Квирика, увидев ее, швырнул в змею три камня. «Она не шелохнулась, но не прошло и недели, как трое детей умерло у Квирики — два сына и дочь» [Очиаури, 1970; Вирсаладзе, 1973, стр. 121—122].

Мы видим, что часть этих преданий не связана уже непосредственно с миром охоты, однако связь этих образов с идеей духа-покровителя зверей, места, воды, земли выступает очень явственно. Интересно, что на памятниках эпохи бронзы зооморфный образ хозяйки зверей — олень, тур, бык, — как правило, сопровождается изображениями змеи, являющейся одним из ее воплощений или атрибутов.

Змея, как хтоническое божество, тесно связана с образом вешапи. Так, например, по существующим преданиям, некоторые змеи хранят на голове алмаз, драгоценный камень — хвито, которым они играют при лунном свете. Именно этот камень, исполняющий все желания героя, является подчас даром змеи. Вспомним, что вешапи, обитавший в расщелине ледника, также давал охотнику Торгве «лизать» свой «волшебный камень», таким образом согревая и питая Торгву, провалившегося в трещину ледника в погоне за белым туром или белым вороном. Крыло или перо белого ворона имело в глазах хевсур те же магические свойства, что и змеиный камень.

Таким образом, мы видим, что птица также являлась одной из инкарнаций хозяйки или ее атрибутом. Недаром в восточногрузинских и рачинских вариантах настойчиво повторяется в конце:

В черные скалы черный ворон
Спустится, стремительно слетит,
Спустится, трупным мясом насытится,
Обратно поднимется с трудом.

Эти строки, звучащие так реалистично при описании разбившегося в скалах охотника, приобретают иное звучание рядом с белым вороном с золотым колокольчиком на шее, заманившим охотника в хевсурской песне. В сказаниях об охотниках вместо вешапи часто выступает волшебная птица Паскунджи, птенцов которой спасает от змеи или от «другой птицы», подобно древневосточному Этане, грузинский охотник.

Это небесная, солнечная птица, она выносит героя на своих крыльях из подземного мира на землю или поднимает его на небо.

Во многих уголках Западной Грузии распространена вера в существование огненной птицы Цминдании (святой), которая является по ночам охотникам.

По сведениям этнографа А. Ониани, у божества охоты сванов Бер Шишвлиша имеется своя, сопровождающая его птица Гогбедниери, с помощью которой он вещает свою волю, подает знаки охотникам. Как известно, в ряде грузинских археологических памятников олень, тур, бык являются зооморфным воплощением хозяйки зверей, собака, змея, птица же — ее постоянными атрибутами.

Еще один мифический персонаж участвует в истории о гибели охотника. Это его собака Курша. «Песнь о Курше», варианты которой были рассмотрены нами выше, связывается обычно с преданием о погибшем охотнике. Однако она исполняется и независимо от предания, в ритуальном хороводе, в день, посвященный охотнику (третье воскресенье после пасхи), сорвавшемуся или спрыгнувшему со скалы либо заваленному куском огромной скалы. Исполняется эта песнь и индивидуально, под аккомпанемент смычкового инструмента — чунири. Когда-то широко распространенная по всей Грузии, она сохранилась сейчас в основном в рачинских ее вариантах. Это минорная песнь типа плача. Размер стиха (десятисложная нерифмованная строка) весьма архаичен.

В хороводе «Песнь о Курше» исполняется как антифонная переключка двух хоров. Рефрен, весь строй стиха и его антифонное исполнение производят впечатление глубокой архаики. Достаточно даже поверхностного знакомства с текстом, чтобы убедиться в мифическом характере животного, по которому исполняется этот плач. Как мы знаем, согласно многочисленным преданиям, собака Курша (сокращенное от Куршави — «Черноухая») — дитя ястреба, ворона или сказочного Паскунджи, крылатый щенок, который время от времени вылупливается из яйца, и самка-мать, заметив это, выбрасывает его из гнезда.

Художественные образы, использованные в «Песне о Курше», — ее «прыжок — с землю величиной», лапы Курши — «с гумно величиной», ее глаза — «с сито величиной», зубы — «с лопату величиной» — связывают ее с аграрными культами развитого земледелия. Но сравнительное изучение всех вариантов позволяет выявить и другой слой в сравнениях: «морда Курши из золота вылита», глаза Курши — «с луну величиной», ее лай — «на гром небесный похож», ее брови — «змеям подобны». Ясно, что эти сравнения имеют многовековую историю и пере-

жили немало изменений. Перед нами четко вырисовывается образ громко лающей и стремительно несущейся собаки, изображение которой дошло до нас на целом ряде археологических памятников, в первую же очередь на так называемых колхско-кобанских топорах.

«Изображение собаки не только обычно для древностей Кавказа,— пишет А. А. Миллер, посвятивший специальное исследование этому вопросу,— но оно дано во множестве вариаций, и их характер дает нам право говорить об особом значении этого животного для кавказского мира» [Миллер А., 1922, стр. 290]. Это значение, «утвердившееся уже в глубокой древности и имевшее, по-видимому, ряд более поздних переживаний, вероятно, родственных, в своем первичном источнике» [Миллер А., 1922, стр. 287—324].

Материал грузинского фольклора является блестящим подтверждением этого весьма интересного наблюдения и выводов, сделанных из него. Отмечая необыкновенную устойчивость художественных форм и представлений, особо характеризующую народы Кавказа, А. Миллер считает вполне правомерным говорить о возможности восстановления на основе этих материалов архаического прототипа. «Ясно, что перед нами особо драгоценный факт... сохранения на протяжении долгого ряда столетий отдельных черт материальной культуры»,— пишет он [там же].

«Песнь о Курше», дошедшая до нас, является гимном, песнопением, восхвалением, адресованным сверхъестественному существу, дитяти бога, его частице, от которой зависела судьба охотника. Именно это существо изображалось на предметах, особенно топорах, которые могли быть частью охотничьего, а позже и военного снаряжения.

Как известно, изображение собаки вместе с изображением оленя, тура, быка, змеи, птицы и рыбы входило и в семантический комплекс так называемых бронзовых пряжек, датированных II в. до н. э.— IV в. н. э. и связываемых именно с комплексом божества охоты и плодородия [Хидашели, стр. 62—86].

Как отмечено выше, сравнения, при помощи которых обрисован образ Курши, отражают земледельческие представления. Возможно, они отразили астрализацию древних охотничьих представлений, столь устойчивых в земледельческих и скотоводческих обществах. Вспомним грузинское народное представление о небе, как о большом гунне, о волке грузинских сказок, проживающем на небе, о Млечном пути, называемом в Грузии прыжком или тропею оленя [Шенгелая, 1945]. Во всех этих образах, так же как и в образе Курши, вероятно, отразились древнейшие грузинские астральные представления.

В. Бардавелидзе приводит в своих исследованиях огром-

ный материал о существовании у грузинских племен культа собаки и волка [Бардавелидзе, 1957, стр. 49—53]. «У каждого астрального божества грузинского пантеона имелись свои помощники в виде зооморфных и антропоморфных духов. Кроме волков — «есаулов» и до билни, которые считались подручными не только Мориге Гмерти и Мзе-кали (верховных божеств.— Е. В.), но и ряда общинных божеств, в качестве духов-помощников последних известны змеи гвелисперни, собаки мтцеварни... эти духи обитали в святилищах соответствующих местных божеств, будучи у них в подчинении и являясь исполнителями их велений» [Бардавелидзе, 1957, стр. 29].

Изображенные у ног божества на фризе триалетской чаши животные, по мнению исследовательницы, именно собаки. Она также обращает внимание на фантастическое животное на кобанских топорах и бронзовых пряжках, в котором А. А. Миллер усматривал изображение собаки. С собакой связывает их и И. И. Мещанинов, видящий, однако, в них и тотем волка [Мещанинов, 1925, стр. 241—250].

По мнению В. В. Бардавелидзе, здесь также представлен образ собаки. Изображение рядом с нею рыбы, змеи и других животных свидетельствует о явно мифологическом характере этого комплекса [Бардавелидзе, 1957, стр. 47].

Интересно, что на колхско-кобанских топорах собака всегда показана бегущей, с открытой, лающей пастью.

Курши прыжок, прыжок,
С землю величиной, величиной,
Курши лай, лай
Грохоту небесному подобен...

Как мы отмечали выше, в Мегрелии хозяева зверей, леса и воды, месепи, всегда ходят в сопровождении собак. Эти собаки отличаются чрезвычайной сообразительностью и ловкостью на охоте. Однако живут они очень недолго. По существующим поверьям, такая собака может попасть в руки охотника и помогать ему в охоте [Кобалиа, стр. 190, 210; Дирр, стр. 1—26]. Таким образом, они выполняют ту же функцию, что и Курша.

О том, что образ Курши, божественной собаки, органичен для грузинской мифологии, многие страницы которой утеряны в результате распространения в Грузии христианства, преследовавшего древние языческие представления, свидетельствует еще одна грузинская песнь, сохраненная опять-таки в Раче. Это стихотворение долгие годы оставалось загадкой в грузинском фольклоре. В результате расшифровки мифологического образа Курши и связанного с ней предания для нас сделались ясными сюжет и художественные образы этой песни, и перед нами

предстал еще один древнейший, оригинальный памятник грузинского язычества, связанный с охотничьим миром и культурами [Вирсаладзе, 1963; 1964]. Это песнь «Женщину некую звали Шрошани» (см. текст III, 18a—j).

Прежде чем мы перейдем к анализу ее содержания, отметим, что и эта песнь исполняется исключительно в хороводе и исполнение ее, так же как и хороводной песни о Беткиле и песни о Курше, носит явно ритуальный характер. Ее поет в последний день перед началом масленицы хоровод женщин. В этот день участницы хоровода не прикасаются ни к пище, ни к воде. С пением этой песни и некоторых других обрядовых весенних песен женский хоровод обходил все дома в деревне. Вечером кончался пост и начиналась масленица. Согласно свидетельствам информаторов, этот хоровод и в старину исполнялся преимущественно женщинами. Три ранние записи текста опубликованы в сборнике «Древняя Грузия». Первая запись сделана Д. А. Аракишвили, вторая — А. Джапаридзе и третья — З. Палиашвили [Такаишвили, стр. 122, 164, 165]. Один вариант записан Е. Агладзе [Котетишвили, стр. 35—36]. Три варианта записаны нами в Раче в 1953 г., семь вариантов — в 1960 г. и два варианта там же записаны Л. Рамишвили. Запись одного варианта хранится в краеведческом музее в г. Они (Рача) [ФАИ, колл. 1/2, № 113; 1/4, № 48]. Содержание песни таково:

Женщину некую, женщину некую
Звали Шрошани.
На пяти пальцах, на пяти пальцах
Надено у нее кольцо.
На камне кольца того, на камне кольца
Мурава проросла;
Над той муравой, над той муравой
Ель выросла;
На вершине ели, на вершине ели
У коршуна гнездо было,
Гнездо было, гнездо было
Шелковое.
Яйцо в нем, яйцо в нем
Яхонтовое.
Вылупился, вылупился
Жемчужный!..
Боже, одного, боже, одного
Для меня вырасти,
Вырасти, дай окрепнуть,
Для меня сохрани.
Других тысячи, других тысячи
Для других расти.
На охоту, на охоту
Путь ему проложи.
На охоту пойдет, на охоту пойдет,
Оленя убьет... (текст III, 18a).

Вариант, записанный Е. Агладзе, добавляет:

Под гнездом, под тем гнездом
 Лев щенка держал (разрядка наша.— Е. В.),
 Тот лев коршуна молил,
 Молил, упрашивал:
 — Боже, одного мне вырасти,
 Вырасти, здоровым сохрани,
 На охоту ему путь проложи.
 У истоков родника охотился я,
 Отобедав, оленя убил,
 Взвалил на спину, домой принес.
 — Жена моя, фазан ты пестрый,
 У того оленя ворсину сощипи,
 Из той ворсинны мне *чоху* сотки,
 Из пуха его -- носки-поговицы.
 — Муж мой, лев ты, герой,
 Под тополем стоишь,
 С того тополя ветвь отломи,
 Из той ветви дом мне построй,
 Из щепок — мельницу и хлев (текст III, 18f).

В варианте Д. Аракишвили вместо жены упоминается неизвестная нам невестка:

Моя невестка, тополь станом,
 С того оленя волос сощипи... (текст III, 18e).

По варианту, записанному в 1960 г. в селе Цеси (Рача) от Терезы Гогибедашвили:

Гнездо было, гнездо было
 Шелковое,
 Яйцо в нем, яйцо в нем
 Яхонтовое,
 Щенок вылупился, щенок вылупился
 Жемчужный.
 Боже, одного, боже, одного
 Для меня вырасти,
 Вырасти, закончи (т. е. преврати в собаку.— Е. В.),
 Окрепнуть дай (текст III, 18h).

Текст этих песен, ранее представлявший совершенно непонятную систему художественных образов, укладывается в хорошо известный нам теперь сюжет. На высокой ели коршун свил себе гнездо. И гнездо, и снесенные в нем яйца не простые. Гнездо то шелковое, яйцо то изумрудное. Из яйца вылупляется жемчужное дитя. Охотник-лев (обычная метафора героя в грузинских народных песнях) стоит под елью; он подобрал выпавшего из гнезда щенка (вариант Е. Агладзе). Охотник умоляет божество дать выжить и вырасти щенку, который ему необходим.

Тот лев коршуна молил,
Молил, упрашивал,
Боже, одного мне вырасти,
Вырасти, дай ему здоровья.

Для чего охотнику этот щенок — дитя коршуна? Он знает, что волшебный щенок принесет ему удачу в охоте.

Вырасти, дай окрепнуть,
На охоту путь ему проложи,
У истоков родника охотился я.
Охотился — отобедал я,
Отобедав, оленя убил.

А в варианте 18h прямо сказано:

Щенок вылупился, щенок вылупился,
Жемчужный.

В конце песни появляется уже знакомая нам жена (а в одном случае и невестка), к которой обращается охотник с просьбой соткать ему одежду из ворсины чудесного оленя, убитого им. Невестка с насмешкой предлагает в ответ охотнику построить ей дом из ветки дерева, а из щепок сложить мельницу и хлев.

Сюжет песни предельно ясен. Но кто же эта женщина Шрошани, из кольца на пальце которой выросла чудесная ель с волшебным гнездом на ней. Это все та же великая богиня — Мать природы, земли, леса, птиц, являющаяся человеку, охотнику во многих своих ипостасях то в виде оленя, тура — покровительницы зверей; то в виде матери воды — вешапи, гигантской рыбы; то в виде змеи и, наконец, в виде волшебной птицы, снизошедшей к мольбам охотника, даруя ему чудесную собаку. Имя ее Шрошани — означает «лесная лилия».

Как Дали, рожая на скале, «роняет» ребенка, так и птица «сбрасывает» его с высокой ели, и охотник спасает, сохраняет дитя божества, его частицу, за что ему и дарован чудесный дар. Но мы уже знаем, что этот дар губителен для смертного. Причем, по сведениям А. Робакидзе, именно стоя под елью, обращался охотник с мольбой к Дали.

Собака, помогающая охотнику в охоте, становится причиной его гибели после появления роковой невестки — земной его возлюбленной. Являясь партнером Дали в вечно повторяющейся весенней мистерии, охотник с самого начала обречен, как избранник богини.

Согласно записанному в 1971 г. в Гурии преданию, у охотника была белая собака по имени Тапие; отличительный знак ее — сверкающее огнем ухо.

Начнет гром греметь —
 То Тапие лает.
 Дождь польет, как из кувшина,—
 То Тапие плачет... (текст III, 17).

Связь крылатой или огнеухой собаки с погодой подтверждается и сванским преданием, записанным в 1945 г. К. А. Сихарулидзе в Сванети в с. Эли. Охотник Хорвани (фамилия) с помощью охотничьей собаки убил «меченого» пестрого тура, взвалил его на плечи и пошел домой. «Тогда собрались тучи, и до его возвращения домой в село Эли настало ненастье, дождь, снег и из источника с минеральной водой забила вода». Воды источника и реки Энгури разрушили село. Только молитва и выпечка священных хлебцев, посвященных Дали, спасли селение от полной гибели и успокоили разбушевавшуюся непогоду. Еще по одному преданию, за убийство «меченого» (т. е. принадлежащего Дали) пятнистого, «пестрого» тура Дали навсегда погребла под снегом дом и башню охотника Орсулани (см. текст III, 45). Аналогичные предания о гибели селения Халде записаны нами в 1951 г. в сванском селе Адиши.

Анализируя изображение бегущих и лающих собак в окружении змей, зигзагов на колхско-кобанских топорах, В. Бардавелидзе высказывает предположение, что там воспроизведена сцена борьбы собак мтцеварни, собак — помощников астрального божества (одного этнического круга) со злыми духами (иноплеменными гесп.), «воплощенными в образе змей» [Бардавелидзе, 1957, стр. 52].

Основываясь на материалах грузинского фольклора, мы считаем, что здесь даны различные зооморфные инкарнации одного божества природы, Великой матери, как мы видели выше, являющейся в разных зооморфных воплощениях, но олицетворяющих одну и ту же основную тему ее взаимоотношений с человеком. Вспомним, что хевсурское племенное божество является людям то в образе собаки, то змеи. В грузинском фольклоре ярко видны и астральные черты Курши, ее связь с небом, луной, громом и погодой.

По существующему поверью, исполнение песни о Курше всегда сопровождалось переменой погоды. В Мегрелии с приходом месепи — хозяев зверей были связаны изменения в погоде. Женщины-месепи приносили с собой дожди, мужчины — хорошую погоду. Уход месепи всегда знаменовался проливным дождем, долженствовавшим «смыть их следы» [Дирр, стр. 8].

По свидетельству А. Робакидзе, пастырь зверей, их хозяйка может предстать перед охотником в виде тучи и помешать ему в охоте, особенно если он убивает слишком много зверей. Иногда она является охотникам и в виде луны [Робакидзе, 1941, стр. 191—192].

Видимо, на древней стадии функции хозяина погоды, в пределах интересов охотников и удачной охоты, принадлежали божееству, покровителю зверей, властителю охоты.

Собака начала принимать участие в охоте и вообще в хозяйственной жизни человека в весьма далеком прошлом. Приручение собаки связывают с концом палеолита — мадленовским периодом [Ефименко, стр. 529] или же переходной мезолитической, азильской культурой (XIII тысячелетие до н. э.). Приручение собаки произошло значительно раньше, чем любого другого домашнего животного, а также зарождения земледелия [Косвен, стр. 59 и 71—73].

У многих народов собака была обожествлена или являлась атрибутом божества. «Собака — частый атрибут женского божества, ее дубликат или воплощение», — отмечает О. М. Фрейденберг [Фрейденберг, стр. 99]. Так, собака — служанка божества охоты и луны Артемиды — Гекаты. Гекату часто изображали в виде собаки и приносили ей в жертву собак [Lang, стр. 254]. Древние индийцы периода Вед представляли себе луну небесной собакой. Месяц — это клыки божественной собаки. Днем она спит, а ночью сторожит сон людей. Она и страж и охотница [Миллер, 1876, стр. 9]. Интересно наблюдение В. С. Миллера о том, что в мифологиях множества народов собака является предвестницей смерти [Миллер, 1876, стр. 12]. По представлениям римлян, перворожденный щенок — самка обладает способностью находить и изгонять злых духов, а в России считалось, что у некоторых пород собак, особенно у собак с белыми подпалинами над глазами, во рту волчий зуб и ядовитые змеи под языком [Миллер, 1876, стр. 13—14].

Чехи считали, что дикий охотник Водан охотится в лесах в сопровождении своей жены и детей, превращенных в собак. Они верят, что «лай собак этого дикого охотника громче раскатов грома» [Миллер, 1876, стр. 15]. Вспомним, что, по представлениям чукчей, хозяин зверей живет в глубоких оврагах возле леса и оттуда посылает людям оленьи стада. Часто он предстает перед охотниками в образе черного щенка. В таком случае необходимо принести ему жертву, тогда он дарует охотнику обильную добычу [Богораз, стр. 8—9]. Интересно, что некоторые исследователи связывают имя Мезитха — божество охоты адыгов — с названием собаки, считая собаку тотемом адыгов [Яковлев, стр. 159].

Таким образом, чудесное происхождение грузинской Курши, ее непосредственная связь с хозяевами зверей — месепами, сноровка и особая удачливость в охоте, лай, подобный грому, глаза, подобные луне, и брови-змеи — не случайные ее черты. Курша — дитя божества, его частица или атрибут, а иногда и его воплощение. «Нам представляется несомненным, что изоб-

ражения на колхско-кобанских вещевых памятниках собаки относятся к кругу культово-мифических собак — мтцеварни, ведущих свое непрерывное и преемственное развитие от культа волка», — пишет В. В. Бардавелидзе [Бардавелидзе, 1957, стр. 52—53].

Волк, а позже и баран — также одно из воплощений духа-покровителя. Согласно некоторым преданиям, дух-покровитель, спасенный от гибели человеком и награждающий его чудесным даром, выступает в образе волка [Вирсаладзе, 1973, стр. 122—128].

Образ покровителя волков Тутыра (Тотура) сохранился на Северном Кавказе в фольклоре ингушей, чеченцев, осетин и некоторых других народов [Корзун, стр. 34—35]. «Волк — самый поэтический зверь в понятиях горцев», — пишет П. К. Услар [Услар, стр. 82]. С волком связывали свое происхождение чеченцы [Берже, стр. 129]. В. Корзун считает Тутыра одним из первых в северокавказском фольклоре культурных героев.

Итак, упомянутая нами мифологема — чудесный дар, полученный человеком от божества в благодарность за оказанную ему человеком услугу и утерянный вследствие нарушения табу, — встречается в грузинском фольклоре в многочисленных вариациях. Различные вариации этого мифа представляют собой попытки осмыслить или объяснить весеннюю жертву, ежегодно повторяющуюся гибель охотника, жертву, приносимую Великой матери, в прошлом хозяйки зверей, скал, леса, воды, жертву, принимаемую ею в лице своего избранника, которого она сама же оплакивает, вновь убивая его в ежегодном весеннем ритуале.

Олень, тур, рыба, змея, птица, волк, собака — суть зооморфные инкарнации божества природы, выступающие как его воплощение, а впоследствии как его атрибуты и выразители его сущности. Именно с этим связано объединение в образе Великой матери трех начал — небесного (птица), земного (собака, тур, олень) и водного, хтонического (рыба, змея). «Как видно, все эти атрибуты женского божества когда-то исполняли самостоятельную роль. Эти атрибуты — зооморфные существа ранее сами представляли собой божества, позже они обрели функцию зооморфного выражения Великой матери» [Хидашели, стр. 71].

Можно подвести некоторые предварительные итоги.

Д а л и — хозяйка зверей в благодарность за спасение своего сына, упавшего со скалы, дарует охотнику свою любовь и удачу в охоте; отвергая любовь владычицы, охотник погибает.

В е ш а п и в благодарность за оказанную ему помощь или спасение его детенышей дарует охотнику чудесное снаряжение; теряя его, охотник погибает.

Змея (рыба) в награду за спасение своего дитяти (жены) дарует герою чудесную способность — понимание скрытого языка природы; выдав тайну этого дара, охотник гибнет.

Охотник подбирает крылатого щенка, выпавшего из гнезда. Щенок приносит ему удачу, но становится причиной гибели охотника.

Чудесный дар во всех случаях приносит удачу, достаток, неуязвимость, чудесный дар всегда сопровождается запретом нарушать его тайну. Нарушение табу влечет за собой гибель героя. Исключения составляют лишь сказки, где эта концовка смягчена, а иногда получает даже юмористическую окраску.

Следующей ступенью развития этой мистерии является сказание о змееде Миндии. Лесные духи, каджи, дэвы даруют охотнику Миндии знание языка природы — птиц, животных, растений. Иногда он случайно становится обладателем этой тайны, отведав крови змеи. Во всех случаях он должен хранить тайну, разглашение которой влечет за собой его гибель. Варианты этого предания распространены по всей Грузии.

Смертный избавляет божество от грозящей ему опасности. В знак благодарности божество приобщает его к божественному знанию, причащает его к частице божества. Однако смертному не под силу пользоваться божественными дарами, он нарушает табу, отвергает любовь божества, выдает обыкновенным смертным тайну своей причастности к божественному миру, поднимает руку на божество (целится в божественного оленя, кидает камень в змею и т. д.), в результате чего гибнет.

В более позднее время гибели охотника дается ряд более жизненных, подчас моралистических объяснений: охотник изменил данному слову, полюбив смертную женщину, он отдал ей ожерелье или кольцо, дарованное ему божеством; он «нечаянно» поднял руку на божество, «не разглядев» его божественных признаков; он разгневал божество, уничтожив слишком много подвластных ему зверей и т. д.

Наконец, дары божества, причастность человека к миру небожителей осмысливается как мечта человека о бессмертии. Удача на охоте, изобилие, достаток уже не удовлетворяют человека, он мечтает о бессмертии наравне с богами, и здесь вновь миф приходит на помощь, объясняя «земную» природу человека, не способного освоить дар, теряющего его по собственной вине. Так, охотник Торгва теряет чудесную кольчугу и оплакивает ее, говоря: «Потерял я жизнь (т. е. кольчугу, дарующую бессмертие), как же мне не плакать?!»

Глава V

ОХОТНИЧИЙ ЭПОС И «СКАЗАНИЕ ОБ АМИРАНИ»

Одно из центральных мест в грузинском фольклоре занимают эпические сказания, связанные с именем Амирани. Мифы, легенды о прикованном к скале богоборце, предания, прозаические сказания, перемежающиеся стихами, и отдельные стихотворные и песенные фрагменты распространены по всей Грузии.

Эпос об Амирани явился и не раз еще явится объектом многочисленных исследований как один из значительных памятников, созданных на заре человечества и в устной передаче через тысячелетия дошедший до наших дней. Этим объясняется фрагментарный, а иногда противоречивый характер отдельных его вариантов. Сказание об Амирани сохранилось и бытовало как в родовых общинах Вольпой Сванети, Хевсурети и Пшави, так и в центральных долинных районах — в Картли, Кахети, Имерети, Гурии, Месхети в условиях высокой культуры и развитой литературной традиции. Здесь в XII в. народное сказание об Амирани стало объектом литературной обработки и уже в обработанном виде вновь скрестилось с народной традицией.

«Кто хочет восстановить характер и вскрыть первичный смысл сказания об Амирани, тот должен провести сравнительное изучение всех грузинских вариантов этого предания и путем сравнения восстановить первичную картину», — писал И. А. Джавахишвили [Джавахишвили, 1960, стр. 148].

Современный уровень изучения грузинского фольклора позволяет нам добавить: раскрытие сущности и первичной структуры предания об Амирани подразумевает скрупулезное исследование всех его вариантов и их сравнительное изучение в тесной связи со всеми другими жанрами грузинского эпоса на общем фоне грузинской эпической традиции.

Предание о великом богоборце Амирани, подобно величественному утесу, возвышается над памятниками разнообразного и яркого народно-поэтического творчества Грузии. Оно перекликается и со многими эпическими памятниками мирового

значения, созданными другими народами, однако как по форме, так и по содержанию органически связано с вековыми традициями грузинского фольклора. Художественные образы, с такой силой раскрытые в этом древнем памятнике, теснейшим образом связаны с грузинской исторической действительностью, органически входят в древнейший комплекс религиозных представлений грузинского язычества.

Эпос об Амирани, столь широко известный в Грузии, неразрывно связан с другими грузинскими мифологическими преданиями. Параллельно в грузинской сказке происходит процесс циклизации его сюжетов. М. Чиковани связывает происхождение и оформление эпоса об Амирани с эпохой разложения матриархата, эпохой плужного земледелия [Чиковани, 1947, стр. 62, 109]; однако оформившийся в эту эпоху эпос во многом отразил и черты охотничьего уклада и тесно связан с древнейшими циклами грузинских охотничьих песен.

Сказание об Амирани условно можно разделить на три цикла: рождение Амирапи, его подвиги, наказание Амирани.

Согласно всем известным нам вариантам сванской версии эпоса, Амирани — сын богини охоты Дали и охотника. В сванских вариантах подробно рассказано о том, как охотник услышал в лесу крики Дали, поднялся к ней на скалу, как любила его богиня охоты, как проведала об этом жена охотника и, срезав Дали волосы, обрекла ее на смерть. Охотник вырезал мальчика недоношенным из материнского чрева и согласно ее желанию подкинул его на воспитание герою Иаману.

Но, может быть, сванский вариант эпоса об Амирани случайно связан с именем богини охоты и здесь имеет место обычная контаминация с более древним сказанием чисто локального значения? Является ли эта часть органической для эпоса об Амирани? Ответ на эти вопросы могут дать лишь варианты эпоса об Амирани, записанные в разное время в других районах Грузии. Анализ позволяет здесь вскрыть более древние пласты, зачастую затушеванные или переосмысленные в позднейшем бытовании памятника в различных социальных слоях и эпохах.

С этой точки зрения привлекает внимание хевсурский вариант эпоса об Амирани, записанный К. Сихарулидзе в 1944 г. от неграмотного хевсура Хирчлы Циклаури 59 лет. Хирчла Циклаури пользуется всеобщим признанием как сказатель с весьма широким и своеобразным репертуаром.

Предание, рассказанное Хирчла, начинается следующим образом: «Человека зовут Дареджан. Он был охотником, гнался за оленем, зверем. Открылась ему скала, и вышла женщина.

— Какой вред тебе причинила, охотник, моя скотина, что ты гонишься за ней до самого дома?

— Я не знал, что это твоя скотина, я думал, то зверь, и погнался за ним, я охотник.

— Войди в дом, будь гостем,— сказала женщина...»

Далее рассказ идет о том, как охотник остался жить у женщины, живущей в скалах, которой были подвластны олени, и как у них родился сын Амирани. После рождения сына охотник уходит; став взрослым, сын идет искать отца [Чиковани, 1960, № XVII].

Можно было бы здесь предположить влияние печатных вариантов, однако ни в одном (в том числе и сванском) печатном варианте Амирани подобного эпизода нет, тогда как сам по себе он перекликается с преданиями о Дали и этнографическими данными. Особенно близок он к преданию о Дали, опубликованному в лингвистических текстах на сванском языке. «Жили три брата,— повествуется в предании,— старший пошел на охоту, увидел тура, погнался за ним, выстрелил, но промахнулся. Открылась скала, из двери вышла Дали и камнем убила охотника...». Не дождавшись брата, за ним идет второй. Его постигла та же участь. За ними идет и младший. Он также гонится за туром. Тот подводит его к высокой скале. Охотник выстрелил, но промахнулся. В скале открылась дверь, и тур скрылся за нею. Охотник спрятался, появилась Дали и, не заметив ничего подозрительного, открыла дверь, чтобы проведать стадо. Спрятавшийся охотник схватил ее за волосы и силой овладел ею. Дали становится его возлюбленной [Топуриа, Шанидзе, стр. 391].

Таким образом, хевсурский вариант, подобно сванскому, сохранил нам сведения о рождении Амирани в результате любовной связи охотника с божеством охоты Дали, являющейся охотнику в виде подвластных ей животных — оленя или тура, заманивающих к ней охотника*.

* Мотив оленя или тура, завлекающего охотника, встречается, как мы знаем, и в песне о Беткиле; имеется он также в одном из древнейших фрагментов грузинского охотничьего эпоса, зафиксированного в IX столетии в «Летописи Грузии» историком Леонтием Мровели в предании о царе Парнавазе (V в.), видевшем сон, будто солнце сошло на землю и Парнаваз, беря с его лика росу, умылся ею. На второй день в лесу златорогий олень завел его в чащу, где он нашел несметный клад, с помощью которого возвратил себе утерянную власть. Тот же мотив повторяется в самом эпосе в эпизоде охоты Амирани и его братьев. Златорогий олень приводит Амирани к башне, где он видит непохороненного мертвеца и где начинаются все его бои с дэвами и драконами. В литературной обработке эпоса об Амирани («Амиран — Дареджаниани») мотив златорогого оленя, завлекающего охотников (короля и его свиту), служит завязкой всей повести.

Надо здесь же отметить, что насколько прав исследователь П. Ингороква, усматривающий в этом предании древнейший образец фиксированного грузинского народного художественного эпоса, настолько спорно деление им

В хевсурском материале эпизод с лесной женщиной менее распространен и менее активен, нежели в сванском, так как в хевсурском быте, по известным нам представлениям, покровительницу животных, хозяйку животных частично заслонило мужское божество Очопинтре. Если в Сванети вера в Дали подкреплялась всем этнографическим бытом, то в Хевсурети этот эпизод носит относительно реликтовый характер, хотя, как мы видели выше, табу, связанные с общением охотника с женщиной, и представления о пастыре зверей — крошечной хозяйке животных и сегодня живут среди горцев Восточной Грузии. Мы видели также, что ряд баллад (о Квирике, Синдаурисдзе) и саг (Торгва) сохранил нам весьма архаичные мотивы, имеющие непосредственное отношение к хозяйке зверей Дали.

Ослаблена, затушевана связь с божеством охоты в центральных районах Грузии: Картли, Кахети, Имерети, Гурии*, где христианская вера почти полностью вытеснила старые языческие представления, а социальная жизнь ушла далеко вперед. Большинство текстов, записанных в центральных районах Грузии, вообще ничего не говорит о происхождении центрального героя эпоса Амирани или же приписывает его богатырскую силу проходившему случайно мимо христианскому богу, наделившему Амирани чудесной силой при крещении.

Из одиннадцати вариантов, записанных в разное время разными лицами в Картли и опубликованных М. Я. Чиковани в его монографии, в девяти ничего не говорится о рождении Амирани. Из одиннадцати кахетинских вариантов в восьми также умалчивается вопрос о его происхождении. Аналогично положение и в других районах.

Несмотря на это, анализ легко и здесь вскрывает следы древнейшего происхождения Амирани, сохранившиеся и в вариантах центральных районов Грузии, показывает его связь с богиней охоты**.

Один из картлийских вариантов [Чиковани, 1947, № 11] содержит ценные для нас сведения: согласно этому варианту, Амирани сын бродячего охотника и «солнцем не виданной красавицы», живущей в заброшенных скалах. Красавица умирает

этого предания на два самостоятельных: 1) Сон Парнавази и 2) Эпизод с оленем и кладом. Это семантически единый комплекс, где солнце является предвестником блага, счастья, а олень его посланником.

* После 1963 г., когда писались эти строки, поступил ряд новых материалов, свидетельствующих о сохранении в этих районах древних представлений. Например, в Гурии студенческой экспедицией под руководством К. А. Сихарулидзе записаны два уникальных текста — фрагменты эпоса об Амирани, которых мы касались выше и о которых будем еще говорить.

** Конечно, здесь должно быть исключено возможное влияние опубликованных материалов, особенно сводных текстов эпоса, печатавшихся в некоторых хрестоматиях.

от того, что ее возлюбленный поведал своей жене об их любви. Согласно кахетинскому варианту, охотник Соломон нашел в заброшенном лесу дом, засел возле него и стал караулить. Из дома вышла женщина. Соломон силой овладел ею. Через неделю, уходя, он сказал ей: «Я знаю, что скоро умру, а у тебя родится сын...» [Чиковани, 1960, № XIV]. Интересно, что этот вариант сохранил древнейшую форму мифа: умирает не богиня охоты, а охотник, осмелившийся разделить с ней ложе и нарушить свою клятву.

Тот же вариант мы видим в Месхети: охотник встретил в лесу женщину, им был дан зарок не жениться, так как он знал, что в случае женитьбы его ждет смерть. Охотник стал жить с лесной женщиной, которая родила ему сына. Охотник умер [Чиковани, 1947, № 30]. Еще в одном варианте [Чиковани, 1960, № V] с девушкой мзетуна хави, живущей в горах, встречается герой-охотник Усиши. Проведя у нее четыре дня, он уходит, говоря: «Жить мне осталось всего три дня, а у тебя родится сын». Усиши уходит и умирает. В другом месхетском варианте [Чиковани, 1947, № 32] охотник находит ребенка в лесу и воспитывает его.

Экспедицией 1947 г. в Кахети записан вариант предания об Амირани, согласно которому он зачат непорочно девушкой, живущей в скалах в лесу [ФАИ, № 30416]. Тот же мотив имеется в абхазском варианте [Чиковани, 1960, № XVIII].

Еще более затушеван эпизод рождения Амირани в гурийских вариантах [Жгенти, стр. 106—108]. В одном из них охотник имеет постоянную удачу в охоте. Однажды он видит во сне, что у него родился сын. Проснувшись, охотник говорит жене: «Я знаю, что я скоро умру, а у тебя родится сын. Назови его Амиром». Этот эпизод сохранил мотив обильной охоты и избранничества, но смерть охотника объясняется виденным им сном. Тот же эпизод, но сильно орнаментированный сказочными мотивами, дан в картлийском варианте, записанном в 1915 г. собирательницей А. Капападзе [Чиковани, 1960, № VIII]: «Охотник Султан встречается в лесном домике голую женщину, сверкавшую подобно солнцу. Охотник хочет остаться с ней. Она предупреждает его, что, оставшись с ней, он обречет себя на скорую смерть. Действительно, через год охотник умирает, а у женщины рождается сын Амирани».

Таким образом, мы видим, что древняя основа предания — рождение Амирани от богини — владычицы животных и охотника — сохранена во многих вариантах, записанных в разное время по всей Грузии. Интересно, что многие варианты эпоса сохранили более древний мотив — смерть охотника, осмелившегося разделить ложе богини охоты и нарушить клятву. Если по сванскому варианту эпоса об Амирани, записанному в XIX в.,

Дали умирает, оставляя взамен себя мужское божество, титана Амирани, вырезанного из ее чрева отцом, в знак примата мужского начала в зачатии и рождении Амирани, то мы знаем и более древнюю версию, сохраненную нам в сванской охотничьей ритуальной песне — плаче о Беткиле, где погибает охотник, а Дали представлена в полном расцвете своей власти, приемля любовь охотника как весеннюю жертву своей любви. Весьма знаменательно, что во многих вариантах эпоса об Амирани сохранены следы этой безусловно древнейшей версии.

Так или иначе, происхождение Амирани от богини охоты не подлежит сомнению и входит в основное ядро сказания. Но всегда ли фигурировал охотник в качестве отца Амирани? Мы знаем, что роль отца в ранних мифах, носящих следы их создания в эпоху матриархата, невелика. Отец героя почти никогда не бывает известен. Исследуя все варианты эпоса, проф. М. Чиковани справедливо приходит к выводу, что абхазский вариант, рассказывающий о рождении Амирани от непорочной девы, носит следы древнейшей редакции, восходящей к матриархату; однако с учетом того факта, что большинство вариантов говорит уже о наличии у него отца, М. Чиковани склоняется к тому, что абхазское предание позже контаминировалось с эпосом об Амирани и берет свое начало в эпосе об амазонках [Чиковани, 1947, стр. 91]. Мы все же считаем, что первое заключение М. Чиковани ближе к истине. Во-первых, сейчас известен еще один вариант о непорочном зачатии Амирани девушкой, записанный фольклорной экспедицией в Кахети в 1947 г. Целесообразно вспомнить и месхетский вариант, по которому Амирани найден охотником в лесу. Во-вторых, мысль эта подтверждается материалом древних охотничьих песен. Сванская песнь «Дали в скалах рождает» (см. текст III, 1) описывает нам, как Дали рожала на горе сына. Мальчик упал со скалы. Его унес волк. Проходивший мимо охотник услышал крики Дали, подкараулил волка, убил его, снял с него шкуру и, привязав шкуру к поясу, вернул мальчика Дали. Благодарная Дали дарует охотнику удачу в охоте и предлагает свою любовь, однако вскоре охотник гибнет, так как выстрелил в златорогого оленя, подаренного ему богиней. Стрела, ударившись о рога оленя, рикошетом убивает охотника. Эта песнь является как бы вариацией песни о Беткиле. В этой песне охотник не имеет никакого отношения к сыну Дали.

По кахетинскому варианту [Чиковани, 1960, № XIII], Амирани зачат Дали без ее ведома, во сне, от неизвестного. Пришедший на ее крики охотник помогает ей родить; рассекает чрево и извлекает ребенка.

Во всех вариантах, где рассказывается о том, что отцом ребенка Дали был охотник, говорится, что охотник впервые под-

нялся к Дали, так как услышал ее крики. Эти крики объясняются в той сванской песне, где описывается, как рожала Дали и как у нее похитили дитя, которого ей вернул охотник, в благодарность обретя любовь Дали и удачу в охоте.

Вспомним многочисленные грузинские предания и сказочные мотивы, в которых то змея, то рыба, а то сказочная птица Паскунджи даруют герою за спасение своего дитяти удачу или богатство и где герою неминуемо гибнет, выдавая тайну этого дара. Можно предположить, что все эти образы в грузинском фольклоре и в комплексе древних языческих верований выступают дериватами или ипостасями владычицы животных, являющейся людям в виде отдельных покровителей, а может быть, и тотемных родовых божеств.

Так или иначе, грузинские охотничьи песни, сохранившие древнейшие мифологические сюжеты, помогают нам понять сюжет эпоса об Амირани и вскрыть напластования более поздних эпох, отразившиеся особенно обильно в прозаической части текста.

Сванская песнь о рожавшей на скале Дали дает нам все основания предполагать, что в древнейшем ядре эпоса отец Амირани вообще оставался неизвестен. И действительно, если Амირани был сыном охотника, почему так настойчиво требует Дали, чтобы ребенок был им подкинут и отдан другим? И почему охотник отец почти бесследно исчезает из всех вариантов эпоса?

Фантазия последующих поколений приписала отцовство ребенка охотнику, который его спас, для того чтобы объяснить рождение без отца, обычное для матриархальных представлений, но уже непонятное для последующих эпох. Если никому не приходило в голову считать охотника отцом спасенных им птенцов чудесной птицы или детенышей змеи, то дитя антропоморфного женского божества вполне могло быть приписано ее смертному избраннику, который вначале получал ее любовь лишь как награду за спасение этого ребенка. Имена этого охотника — Беткил, Мангур, Кала — сохранились в ритуальных песнях, и в них речь идет лишь о любви божественной пары, кончающейся трагическим финалом — гибелью охотника. В этих песнях нет ни слова об его отцовстве, являющемся органическим мотивом для эпоса об Амირани, создававшемся позже, в эпоху патриархальных отношений. Более того, в эпосе отец не только помогает божеству, спасая ребенка, но и оказывает помощь при его рождении. Он рассекает чрево богини, достает мальчика и заворачивает в желудок быка, чтобы сохранить ребенку жизнь. Примечательно, что во всех национальных версиях нартского эпоса также имеется мотив встречи охотника с лесной женщиной. Зарождение ребенка здесь происходит са-

мым необыкновенным образом. Дитя охотника и лесной богини, являющейся иногда в образе оленя, зарождается либо вне матери, в камне, либо плод удаляется до срока из материнского лона, и всюду подчеркивается особая роль отца в его дальнейшей судьбе. Этот мотив интересен как своеобразный отзвук установления патриархальной идеологии.

Крошечная жена абхазского охотника Куна, найденная им во время охоты, рассердившись на мужа, вспарывает ножом живот, выбрасывает ребенка вон и велит кормить его расплавленным железом. Жена другого героя нартского эпоса, Хамыца, встреченная им в лесу во время охоты на оленя, также рождает сына до срока и либо вставляет плод в спину своему мужу Хамыцу (по осетинскому варианту), либо, рассердившись, отсекает себе живот и выбрасывает мальчика (абхазский вариант) вон.

Если сказание о жене Куна и Хамыца или о лесной женщине, встреченной Урызмагом, перекликаются со сказанием об Амирани, то это не результат перехода мотивов из эпоса в эпос, а различной творческой переработки единого общеизвестного комплекса древнейших мифологических представлений [Вирсаладзе, 1969, стр. 248—251].

Переработка эта отразила смену одной идеологии другой. Именно поэтому в противовес представлениям, сохранившимся в ритуальных охотничьих песнях, в эпосе об Амирани погибнет не мужской коррелят, а женское божество — Дали. И охотник здесь не просто случайный спаситель ребенка, а активный участник его рождения и сохранения ему жизни — его отец.

О том, что охотник Беткил на определенной ступени развития стал осознаваться именно отцом Амирани, свидетельствует еще один интересный литературный факт. Как известно, в огузском эпосе «Деде-Коркуд», создававшемся в IX—XV вв., упоминается герой Амран, отец которого Бекиль, погнавшийся на охоте за горным козлом, падает со скалы. Действие происходит на границе Грузии.

Часть эпоса «Деде-Коркуд» связана с X—XI вв. и создавалась на Алтае, в низовьях Сырдарьи — в Средней Азии, и значительно позднее переосмыслена, переработана и уже в таком виде, так сказать, привязана к Закавказью и Малой Азии. Ряд же былин «Деде-Коркуда», связанных с так называемыми младшими богатырями, — Домрулом, Кан-Туралли, Урузом, Амраном и Бекилем, Секреком и Иехенком — возник значительно позже. Их возникновение связывается уже с Закавказьем.

Тесно связанной с Закавказьем и вообще стоящей несколько особняком в эпосе о Деде-Коркуде является песнь об Амране, сыне Бекиля. В. В. Бартольд и В. М. Жирмунский подчеркивают связь этой былины с Закавказьем, однако никто из иссле-

дователей не ассоциировал ее героя с героем грузинского эпоса — Амирани, так как по своему содержанию былина как будто не имеет с ним ничего общего. Созвучие этих имен считалось чисто случайным совпадением.

Краткое содержание быliny таково. Хан-Баюндур в затруднении. Из девяти частей Грузии взамен обычной дани он получил лишь один меч, одного коня и палицу. Хан не знает, как разделить их между своими приближенными. По совету Коркуда он отдает все это герою Бекилю, который соглашается ехать на границу Грузии охранять ее. Однажды Хан-Баюндур обидел Бекиля. Оскорбленный решает остаться навсегда в Грузии. По совету жены он едет на охоту, чтобы рассеяться. На охоте в погоне за горным козлом он падает со скалы и ломает себе бедро. Враги, узнав о тяжелой ране Бекиля, хотят захватить его владения, однако его сын, герой Амран, отражает их нападение.

На первый взгляд, действительно, ничего общего со сказанием об Амирани здесь нет. Однако совпадение этих двух имен — Амрана и Бекиля — и их связь с Грузией говорит уже о многом, и прав Е. М. Мелетинский, а вслед за ним и В. М. Жирмунский, обращая внимание как на поразительное совпадение этих имен, так и на тот факт, что Бекиль гибнет в Грузии во время охоты. Е. М. Мелетинский, излагая нашу точку зрения на связь эпоса об Амирани с охотничьими песнями, пишет: «Заслуживает внимания высказанное Е. Б. Вирсаладзе предположение о том, что песня о Беткиле в принципе более древняя, чем эпос об Амирани, где гибнет не охотник, а богиня охоты и где отец вырезает мальчика из ее чрева. Наряду с учтенными Е. Вирсаладзе вариантами представляет интерес упоминание об Амране как сыне Бекиля (тоже охотника, разбившегося во время охоты) в огузском эпосе Деде-Коркуд» [Мелетинский, 1963, стр. 222].

Изучая с этой точки зрения и как бы заново перечитывая «Песнь об Амране, сыне Бекиля», мы обратили внимание еще на ряд деталей, которые предстали перед нами в новом свете.

Во время охоты «Бекиль ни лука не патягивал, ни стрелы не пускал; он только снимал лук со своего пояса, набрасывал его на шею козла-самца, ставил его (перед собой); когда он был тощим, Бекиль делал отверстие в его ухе, говоря: „Пусть на охоте его узнают“; когда он был жирным, он его убивал. Если беки ловили дичь с отверстием в ухе, они посылали ее Бекилю, говоря: „Это вестник Бекиля“. По изданию под ред. Тах-Масиба: „Это продырявил Бекиль!“ или „Это радость Бекиля“» [Книга моего деда Коркута, стр. 83—89 и примеч., стр. 276].

Грузинский Беткиль — одно из наиболее популярных имен

мифического возлюбленного хозяйки животных; фактически это мужская ипостась этого образа, предстающая то в виде ее возлюбленного, то сына, то брата хозяйки, а позже — мужа, постепенно ограничивающего ее права и завладевавшего ее функциями. По грузинским охотничьим преданиям, все животные леса являются стадом хозяина или хозяйки животных, поочередно стерегущих их. Хозяева животных сами питаются этими животными. Однако если они тощи, то хозяева зверей отпускают их, если жирны, то только в таком случае поедают их, а затем, собирая их кости, вновь оживляют, даруя только таких, раз съеденных ими и оживленных зверей охотнику. Тощее животное получает метку хозяев зверей. «Меченые» (груз. «данишнули» от «нишани» — «знак»), т. е. сохраненные хозяевами животные, не должны быть убиты охотником.

Согласно одному из преданий, охотник убил однорогого оленя и вдруг услышал, как хозяйка зверей закричала кому-то: «Однорогого убили, усталый он был, только с гумна пришел. Да не превысит одного потомство убийцы!» [см. текст III, 23]. За убийство меченого тура Дали погребла селение под снегом [см. текст III, 45].

По рачинскому преданию, охотник в горах услышал крик:

— Нацука среди нас,
Просит он жирного козла,
Не соглашается на худого.

В ответ раздалось:

— Дайте ему меченого козла,
Того, у которого лопатка из дерева.

Таким образом, слова о том, что меченый козел является «вестником Бекиля», таят глубокий, давно забытый смысл.

В огузском эпосе привлекает внимание и следующий мотив. Бекиль едет на охоту. «Когда он охотился, перед ним проскочил раненый зверь; Бекиль направил на него коня, догнал самца, бросил ему на шею тетиву лука; самец вскочил, бросился вниз с высокого места; Бекиль не удержал поводьев коня, тоже полетел, его правое бедро коснулось скалы, сломалось...»

Согласно всем вариантам песен о Беткиле, он попадает на скалы не случайно, а в погоне за проскочившим мимо него или «меж его ног» диким козлом или туром. Олень, козел, тур заманивают его на скалу, с которой нет возврата. Прыгая за туром, он виснет над пропастью, зацепившись за скалу ногой. В одном из вариантов, падая, Беткиль ломает себе бедро (см. текст III, 6). По одному из вариантов, за животным гонится любимая собака охотника Курша, которая привязана к

поясу охотника. Собака делает прыжок над пропастью и, не удержавшись, за ней летит в пропасть и охотник [Сванидзе, стр. 115—119 и 148]. Совпадение этих деталей очень показательно. Вместе с тем характерно, что именно эти детали — метки, которые ставит Бекиль, продырявливая уши горным козлам, ловля козла тетивой лука и падение в скалы не удержавшегося в седле охотника производят в эпосе «Деде-Коркуд» несколько странное впечатление и не совсем мотивированы и понятны сегодня. Вскрываются они на совершенно ином материале.

То, что Беткил как-то связан с Грузией (правда, в эпосе он лишь сторожит ее границы), также заставляет предположить, не принадлежит ли «Песнь об Амране» певцу, слышавшему песни о герое Амрани, сыне погибшего на охоте Беткила и создавшему на этой основе новую песнь, где бывшие черты героев забыты, переосмыслены и сохранены лишь в виде далеких отголосков? Если это так, то «Деде-Коркуд» приобретает большое значение и с точки зрения грузинского эпоса, как одно из самых ранних фиксированных в литературе упоминаний о популярных грузинских народных эпических героях Амране и Беткиле [Вирсаладзе, Тезисы, 1965].

Песнь «Дали рождает на скале» интересна не только с точки зрения установления родителей Амрани. Известно, что в результате астрализации хозяин зверей, а впоследствии божество охоты были связаны с культом луны. Артемида и Диана изображаются со знаком луны в сопровождении собаки или лани. Быть может, похищение новорожденного ребенка Дали волком являлось мифом, объясняющим периодическую ущербность луны или ее затмение. Может быть, именно с этими представлениями был связан обряд ашангело, или шашангело, описание которого дано В. Бардавелидзе [Бардавелидзе, 1957, стр. 243], представлявший, по ее мнению, обряд ритуального убийства волка. Табуированный в других случаях волк здесь являлся предметом коллективно-ритуального убийства. К сожалению, мы не знаем, какими песнями сопровождалось исполнение этого обряда; возможно, среди них была и песнь «Дали рождает на скале».

После перехода к скотоводству и плужному земледелию первое место в языческом пантеоне начинает занимать уже божество солнца, как главное для земледельца божество. Оно входит в триаду высших божеств грузинского языческого пантеона — это эпоха раннего патриархата, с которым связывается в науке сказание об Амрани. Именно поэтому в противоположность древнейшим представлениям охотничьего периода в сказании об Амрани гибнет не мужское начало, а женское божество Дали. Ее сын является соляным героем, носителем:

солнечных признаков, спасающим солнце от заглатывающего его дракона или дэва, приносящим людям небесный огонь.

В сказании об Амирани осмыслено и отражено в художественных образах периодическое исчезновение и появление не луны, а солнца, заглатываемого дэвом или драконом, и борьба солярного героя с ними, так как в отдельных эпизодах эпоса он то освобождает солнце и вставляет чудовищу в бок деревянную плетенку, дабы солнце «могло бы прожечь ее и освободиться», то, когда дракону или дэву доводится проглотить его вновь, сам бывает проглочен драконом и выходит наружу, прорезая ему бок ножом, то отнимает у дракона глаз отца, похищенный чудовищем [Вирсаладзе, 1959]. (Ср. хеттский «Миф об Иллуянке», где рассказано о победе дракона Иллуянки над богом Бури, у которого Иллуянки отнял глаза и сердце. Его сын возвращает ему их [Гринцер, стр. 27—28].)

Лунное начало сохраняется в сказании об Амирани, но занимает уже второстепенное место и представлено его братом, также похищаемом дэвами. Пережитком равнозначности луны и солнца являются братья Амирани — Бадри и Усипи. У одного из них на спине знак луны, у другого — солнца.

Образ Амирани генетически связан с типом так называемого «культурного героя», характерным для фольклора доклассового общества [Мелетинский, Нартский сборник, 1958; его же, ВИМК, 1958].

Этот образ отражает величайший перелом в истории человечества, фиксирует новые производственные отношения, в частности и переход от холоднойковки металла к открытию горячей его обработки [Нуцубидзе, 1945, стр. 40]. Он — герой, выражающий также новые общественные взаимоотношения. И именно здесь встает основной, кардинальный вопрос. Амирани — богоборец, он борется с божественными силами. Но что это за силы? С кем он борется и за что? Мы знаем одного из древнейших богоборцев героя Гильгамеша. Главный его противник — богиня Иштар. По ее наущению прислан огненный небесный бык, которого побеждает Гильгамеш.

Вряд ли можно согласиться с М. Чиковани, считающим героя Амирани борцом за материнские права, за матриархальные взаимоотношения [Чиковани, 1966]. Амирани — народный герой, созданный в эпоху утверждения нового, патриархального строя; герой, с которым впоследствии веками связывались симпатии и вера народа, образ которого пережил вместе с народом тысячелетия. В чем заключается его борьба за материнские права? Его противоборство с богом не имеет никакого отношения к Дали. Он борется с чудовищами, обидевшими его отца и похитившими братьев. Второй женский образ эпоса Камар, похищенная им у небесного отца-дэва, покорно идет за

ним и в борьбе со своими родителями становится на сторону Амирани, как настоящая патриархальная жена. В большинстве вариантов говорится, что Амирани погиб не ради, а из-за женщины, он ненавидит женщин и им «несдобровать», если он порвет свои цепи!

Как известно, центральные эпизоды эпоса отражают борьбу Амирани с дэвами, драконами (гвелешапи — змеи-вешапи) и наконец с хозяином неба, небесным божеством — отцом Камар. (Не вызывает, конечно, возражений положение о том, что борьба Амирани с христианским богом есть позднейшее осмысление его борьбы с хозяином неба языческой эпохи) [Джавахишвили, 1960, стр. 157—159].

Согласно известным на сегодня версиям эпоса, все силы, с которыми вступает в борьбу Амирани, — как будто бы существа мужского пола. Однако анализ существующих вариантов и некоторые позднейшие записи показывают совершенно иную картину.

Прежде чем перейти к рассмотрению этой проблемы, необходимо отметить, что в столь сложном эпосе, каким является сказание об Амирани, насчитывающее многие века устного существования, очень часто новое осмысление одного и того же эпизода продолжает существовать в устной традиции наряду со старым его вариантом. В последующие века эти эпизоды, являющиеся продуктом разных эпох, воспринимаются как разные эпизоды в развитии сюжета, в приключениях героя. Таковы, например, эпизоды борьбы с драконами-гвелешапи, которых позже сменили дэвы, но в развитии сюжета сохранились как первые, так и вторые. С этим обстоятельством необходимо считаться при сравнении параллельных эпизодов в различных записях.

Это именно те параллельные пласты эпоса, о существовании которых говорил Ш. Нуцубидзе [Нуцубидзе, 1945, стр. 25—36].

Рассмотрим с этой точки зрения тексты сказаний об Амирани. По вариантам, записанным в Картли, Амирани борется с Бакбак-дэвом, но страшнее этого дэва оказывается его огнедышащая мать. «Мы покажем тебе Бакбак-дэва, — сказали Амирану его братья. — С ним бороться мы не можем, а ты как хочешь. А еще у него огнедышащая мать, от нее нет спасения».

Амирани победил дэва, но не стал его убивать. Избитый дэв с ревом бросился к своей матери: «Смотрят, бежит она, изо рта огонь пышет». Амирани вступил с ней в борьбу и победил ее с большим трудом благодаря обману и уловкам, к которым ему пришлось прибегнуть. Таким образом, самая тяжелая борьба у Амирани происходит не с дэвом, а с его

огнедышащей страшной матерью, и ее-то он и убивает. В следующем эпизоде этого варианта, который мы считаем параллельным ему, Амирани борется с отцом похищенной им Камар, господином неба. Подобно матери дэва, он тоже огнелик и изо рта у него «пышет огонь». Как известно, Амирани побеждает его тоже путем обмана и уловок [Чиковани, 1966, № 5].

Согласно второму картлийскому варианту, Амирани борется с дэвами, похитившими его братьев, но главный и самый тяжелый бой происходит у него с восьмиголовой матерью дэвов. В том же варианте происходит бой с огнедышащей сестрой дэвов, которую Амирани убивает. В последнем эпизоде происходит бой с отцом Камар [Чиковани, 1966, № VIII].

В третьем варианте, также записанном в Картли, Амирани ведет бой с героем, который оказывается переодетой в мужское платье женщиной.

В четвертом картлийском варианте Амирани убивает невестку дэвов.

По мтиульскому [Вирсаладзе, 1958, стр. 94—95] и кахетинскому вариантам, Амирани терпит поражение в единоборстве с богатырками. По кахетинскому варианту, он победил дэва, но не смог справиться с его огнедышащей сестрой. «Что же я за мужчина, если любая женщина сильнее меня»,— взывает он к богу, который по его просьбе прибавляет ему силы [Чиковани, 1966, № XIV].

По пшавским вариантам, Амирани борется с дэвами и их матерью; у гвелешапи, с которым он вступает в борьбу, тоже есть мать, которая учит сына, как выйти победителем из борьбы с Амирани. По одному из вариантов [Чиковани, 1960, № 1], причина гибели Амирани— женщина, которая посмеялась над ним и этим побудила его к самоубийству.

Согласно варианту, записанному в Гурии [Чиковани, 1960, № XXIII], Амирани прикован к Эльбусу. Это произошло по вине женщины, говорит сказитель,— Амирани женщины погубили. Поэтому-то, если удастся ему освободиться, он перебьет всех женщин.

Весьма примечательны в этом плане и сванские варианты. Согласно сванской версии [Чиковани, 1960, № II], геройство Амирани проявляется главным образом в борьбе с дэвами и гвелешапами. Дома у одного из дэвов прикована к стене его сестра. Амирани дает клятву любить ее и с ее помощью убивает ее брата. Однако он нарушает клятву и убивает сестру дэва. По этому же варианту, Амирани проглатывает женщина-дэв. Она прядет шерсть. Прялкой ей служит гигантская сосна, а пряслом мельничный жернов. Она проглатывает Амирани, но он прорезает ей бок и выходит наружу. Однако, оказывается, он потерял один глаз. Выходя из тела женщины-дэва, он встав-

ляет ей в бок плетенку из ветвей дерева, чтобы солнце могло прожечь ее, когда в следующий раз оно будет проглочено ею. Идя от нее, по дороге Амирани вновь встречается с женщиной-дэвом, предлагающей ему свою любовь. Амирани дает ей согласие, но вновь нарушает клятву, срезает у нее волосы и убивает ее.

В другой сванской записи [Чиковани, 1960, № III] Амирани спасен женщиной-дэвом. Она предлагает ему свою любовь, но Амирани нарушает клятву и убивает ее.

По варианту, также записанному в Сванети, дэв, переодетый женщиной, заманивает Амирани и пытается его проглотить [ФАИ, № 2]*. По второй записи, богатыри, дети великана Амбри, которых Амирани убивает спящими из страха перед ними,—девушки [ФАИ, колл. Дав., № 1]. По четвертой сванской записи А. Давитиани [ФАИ, колл. Дав., № 4], отец Амирани связан дэвами, так как его прокляла мать Амирани, т. е. Дали. По пятой записи коллекции А. Давитиани [ФАИ, № 5], глаз отца Амирани украден и спрятан дочерью дэва. Борьба с ней очень тяжела. Дочь дэва борется с Амирани пращой, почти побеждает его, но в последний момент Амирани перебивает ей ноги, отнимает отцовский глаз и убивает.

По мегрельскому варианту [Чиковани, 1947, № 59], мать дэвов стреляет в Амирани из лука, но Амирани все же побеждает ее и убивает.

Согласно абхазской версии, причина гибели Амирани — старуха-ведьма, обманувшая его [Чиковани, 1960, № XXVIII]. По другой абхазской записи, собака Курша, которая сторожит Амирани,—злая старуха [Чиковани, 1960, стр. 231]. Она не позволяет ему освободиться.

Таким образом, мы видим, что во всех вариантах эпоса враги Амирани очень часто оказываются женщинами. Большинство из них — огнедышащие женщины-дэвы. Иногда их пол не указан, но их работа — сучение шерсти — и веретена в их руках говорят об этом. Эти женщины-дэвы, как правило, предлагают Амирани свою любовь и, будучи им отвергнуты, мстят Амирани или вступают с ним в бой.

Очень интересны в этом смысле рачинские варианты, записанные нами в 1953 и 1960 гг. [ФАИ, № 30502 и Чиковани, 1960, № XXIV]. Кузнец встречает в лесу женщину и совершает над ней насилие. Женщина умирает во время родов. Ее сын «солнцелобый» Амирани, который «светится, куда бы он ни пришел». Амирани недоношен, и поэтому кузнец подкидывает его в семью героя Иамана. Дэв похитил у Иамана его сыновей

* Коллекция Али Давитиани; записано в 1954 г. от жителя села Чкодири Менколана Квициани.

Бадри и Усипи и унес его глаз. Амирани идет на их поиски. «Живущая за морем женщина-дэв предлагает ему свою любовь и за это помогает убить своего отца-дэва. Амирани убивает дэва, но изменяет данному им слову и отказывается от дочери дэва. Женщина-дэв гонится за ним. Приняв в дороге обличие быка-бугая, она настигает Амирани. Тот сражается с женщиной-быком. Но «огненноликий» бык извергает изо рта пламя. Брат Амирани, Бадри, подсказывает ему:

— Амирани неистовый, не торопись,
Боя не знаешь правил.
Бугая мечом по мошонке бей,
И башня рухнет вниз.

Амирани следует его совету и убивает быка.

По нашему мнению, в этом эпизоде сохранен один из древнейших моментов эпоса — бой с женским божеством, женщиной-быком. Представление о небесном божестве как о быке характерно для грузинского языческого пантеона. Вспомним, что в Сванети ритуальным изображением высшего небесного божества Хоша Гермет являлся священный хлебец, выпекавшийся в форме головы быка [Бардавелидзе, 1957, стр. 201]. Культ быка в Греции был тесно связан с культом главного ночного светила — луны. Интересно, что одним из зооморфных обличей или атрибутов хозяйки животных на бронзовых пряжках в античной Грузии являлся бык.

Нельзя не вспомнить здесь древнейший миф шумеро-вавилонского мира «Эпос о Гильгамеше». Основное ядро этого эпоса, его кульминация — это взаимоотношения Гильгамеша с богиней Иштар, которая полюбила Гильгамеша и была им отвергнута. Разгневанная отказом Гильгамеша, Иштар спрашивает у бога неба Ану небесного огненного быка и отправляет его в бой против Гильгамеша [Jensen, 1906, I, стр. 203]. Гильгамеш побеждает быка при помощи своего названного брата Энкиду; он вырывает у быка правую ногу и швыряет ее в Иштар. Согласно последнему русскому переводу аккадской версии эпоса [Эпос о Гильгамеше] (конец III тысячелетия), Гильгамеш вырывает у быка «корень», бросая его в Иштар. Интересно, что брат, помогая Амирани в бою советом, велит ему бить быка в пах. В настоящее время эпизод, рассказывающий о бое Амирани и женщины-быка, записан и в Сванети ассистентом кафедры фольклористики Тбилисского государственного университета О. Ониани. По известному ранее сванскому варианту, Амирани, борясь с женщиной-дэвом, перебивает ей прашой ноги.

В следующем эпизоде рачинского варианта, как нам представляется являющемся позднейшим, параллельным пластом

первого, Амირани борется с огнеликим отцом похищенной им Камар. Она обращается к Амირани с теми же словами, что и его брат Бадри, и советует ему бить отца «пониже, там, где помягче», говоря: «когда рухнут столбы, падет и здание». Этот эпизод повторяется в большинстве вариантов эпоса.

Примечательно, что Ш. Нуцубидзе, который не был знаком с рачинским вариантом, записанным нами в 1953 г., особое значение в грузинском эпосе придавал мотиву повреждения ног, видя в нем разительное сходство с «Эпосом о Гильгамеше» [Нуцубидзе, 1960, стр. 49].

Вариант, записанный в Раче, безусловно один из наиболее архаичных. Вполне закономерно, что в мифологическом эпосе, созданном в эпоху утверждения патриархата, борьба Амირани с божеством должна была быть борьбою именно с женским божеством и должна была выражать возросшее значение мужского начала, его приоритет.

Мотив оскотления верховного божества встречается во многих греческих и хеттских мифах. Он знаменует обычно смену поколений богов: Уран — Кронос — Зевс, хетто-хуритский Ану — Кумарбы — Тешуб. «Смена поколений богов и победа „молодого бога“ происходят в вавилонском эпосе творения на фоне борьбы Тиамат с Апсу», т. е. женского божества с мужским [Гринцер, стр. 24—25].

Божество неба — отец Камар — уже астральный образ. Мельничный жернов на его голове, молния и гром, дождь и ветер — атрибуты мужского божества земледельческого периода. Его мифологическая природа раскрыта И. А. Джавахишвили, который считает его господином неба и туч. Позднее его место занимает христианский бог, который в эпосе наказывает Амირани*.

Изменение пола женских божеств в позднейшие эпохи — факт, известный в религии многих народов. Ряд богинь превратился в богов, пишет известный исследователь религии Н. М. Никольский; так, например, в Южной Аравии в мужское божество превратилась «матриархальная богиня Аттар, или Аштар, которую под именем Иштари сохранили финикийцы, сыны Израиля, вавилоняне и ассирийцы» [Никольский, стр. 173]. Также и божество охоты Мезитха, в культе которого сохранились черты обожествления кабана или рогатого животного, по представлениям адыгейцев, мужчина [Хан-Гирей, № 1; Лавров, стр. 205—206], а у кабардинцев и черкесов — женщина [Сталь, стр. 207].

С этой точки зрения весьма интересно кабардинское преда-

* М. Чиковани видит в нем мужское божество солнца — Пиримзе. Отметим лишь, что и в этом случае оно генетически связано с женским солнечным божеством, остатки культа которого до сегодняшнего дня живут в Грузии [Бардавелидзе, 1957, стр. 4—5, 10—11 и др.; Чиковани, 1960, стр. 85].

ние о герое, прикованном к скале. Гора Ошха-Махо (Эльбрус), по верованиям кабардинцев, была обиталищем бога. Один од-ноглазый* человек посмел подняться на ее вершину. Богиня охоты и плодородия Мезитха наказала его, приковав на-всегда цепью к скале. На плечах она носит «накинутую» шкуру тура, на голове — «серебряные рога» [Кабардинский фольклор, стр. 79]. Согласно второму преданию, человек при-кован к скале за то, что стал противоречить богине [там же, стр. 90—92]. Эти тексты интересны с двух точек зре-ния. Первая: они сохранили нам древнейшую основу мифа — человек пошел против воли божества и за это прикован к горе. И вторая: покаравшее его божество — женского пола, и это именно божество охоты, владычица зверей.

В текстах, записанных экспедицией Тбилисского универси-тета в Гурии, встречаются Дали и охотник, которого зовут Ами-рани. Его сопровождает огнеухая собака Тапие. Несмотря на увещевания чудесной собаки, Амирани поднимается на скалу за огненноволосой Дали. Лестница, по которой влечет его Дали наверх, рушится за ним, и наконец он застревает в скале и не может спуститься назад. Прилетает птица и начинает рвать волосы, которыми привязала Амирани к скале Дали. «Только оторвала она последний волос, рванулся Амирани и обруши-лась скала...»

Дали прокляла птицу за побег Амирани. Она навсегда оста-лась с усиками над клювом (текст III, 17a).

В другой записи, сделанной там же, повествуется о том, что охотник встретил вопившую женщину, у которой сочилась из головы кровь. Женщина хотела удушить его своими «свер-кающими как солнце» волосами, но ей помешал ее сын, кото-рый вступился за охотника, признав его своим отцом. Когда-то охотник вырвал у нее волосы, сделал из них тетиву и натяги-вал ее на лук. Поэтому теперь она кричит, у нее сочится из головы кровь, и она от злости губит всех охотников. Охотник хочет уйти и оставить женщину. Тут у нее вдруг «отросли во-лосы», и она привязала его к скале своими во-лосами навсегда. «И сегодня, когда на небе тучи собе-рутятся и заслонят солнце, охотник виден с земли; когда появ-ляется солнце и становится жарко, Дали видна, и охота бывает удачной, и зверей много в лесу» (текст III, 17b).

Этими преданиями точно смыкается круг, в котором не хва-тало последнего звена: Амирани — то дитя богини, то воз-любленный ее, от которого она имеет это дитя, ее избранник,

* Интересно, что противник божества имеет один глаз. Мы видим, что в схватке с дэвом Амирани теряет глаз. Иногда этот глаз потерял его от-чимом. Во всех случаях он идет на поиски пропавшего глаза и вступает в борьбу за него с чудовищами.

которого она губит, и место этой гибели — скала. Здесь мы видим основное ядро эпоса, ту мифологему, которая позже, уже в эпоху установления патриархальных отношений, обрела черты эпоса о герое, борющемся и побеждающем огнеликое, огнедышащее чудовище женского пола. По законам эпического действия роли в эпосе меняются: солнечный герой Амирани должен был одолеть это чудовище, все более теряющее женские черты и превращающееся в могучего владыку неба.

Богиня, рождающая Амирани, в эпосе гибнет. Одна из причин ее гибели — жена охотника, облеченная всеми правами многоамной супруги. Если раньше жена охотника обмывала молоком волосы Дали, спящей с ее мужем, и смиренно служила ей [Джанашиа Н., 1915, стр. 108], то теперь Дали боится ее и гибнет от ножиц-стрелы, выкованных самим охотником по требованию жены. Она срезает волосы богини, и та умирает. Вместо богини остается жить ее солнцеподобный, «солнцелобый» сын с глазами, «как сито». Его отношение к женщинам уже совершенно иное, нежели его отца-охотника, преклонявшегося перед Дали, трепещущего перед ней и гибнущего за нарушение табу. Амирани отвергает любовь женщин-дэвов или совершает над ними насилие, и, если у него нехватает мужской силы, чтобы совладать с ними, он испрашивает ее у своего «крестного» — бога. В отношениях Камар и Амирани также чувствуется совершенно иная эпоха. Амирани находит ее подвешенной к небу на цепях и мечом сбивает оттуда (позднее похищает из небесного, а еще позже просто высокого замка). Камар оставляет мать и отца и покорно следует за мужем. В борьбе она становится на сторону мужа против отца и матери.

Амирани — развитие типа «культурного героя». Он борется с древними богами, с драконом или женщиной-дэвом, похищающей солнце, стремится упорядочить появление и исчезновение солнца, вставив глотающей его женщине-дэву в бок «плетенку», «чтобы солнце могло прожигать ее», будучи проглоченным чудовищем. Он меняет старый способ погребения, при котором трупы могли быть съедены дэвом, и предает труп своего родича земле, вводит новый способ горячейковки железа, уничтожает кабанов, похищает с неба дочь небесного господина... Вступая в новые, отличающиеся от матриархальных взаимоотношения с женщинами, он побеждает их и в лице Камар приобретает покорную жену, порывающую со своим кровным родом и подчиняющуюся мужу... По отношению к женским богам он выступает в роли изменника и нарушителя клятв.

Но поскольку первичная природа древних богов предавалась забвению, постольку, естественно, борьба с ними Амирани была осмыслена позже как борьба вообще непокорного богам

человека, защищающего перед лицом богов свои права. Именно поэтому в образе Амирани в течение веков народ видел героя, посмеявшегося поднять голос против всемогущего господина и вступить с ним в борьбу. С образом Амирани народ связывал веру в растущую силу человека и утверждение человеческих прав.

Именно этим объясняется некоторая двойственность образа Амирани: с одной стороны, Амирани — любимый герой, с другой — нарушитель клятвы и изменник. Народ высказывает твердое убеждение в том, что он порвет свои цепи, и в то же время каждый великий четверг (перед пасхой) кузнецы утром, не промолвив ни с кем ни слова, ударяли молотом по наковальне, чтобы укрепить цепи Амирани.

Такая же двойственность характеризует образ греческого Прометея. «Прометей — похититель огня, поэтому он и герой, и обманщик, и вор», — пишет Соломон Рейнак [Reinach, стр. 68—69].

По Эсхилу, Прометей хотя и потомок матриархальных отношений и принадлежит к поколению титанов, но он изменяет старым богам, переходит на сторону Зевса и содействует свержению древних божеств эпохи матриархата. Зевс побеждает древних богов при помощи Прометея [Эсхил, стр. 26], но в дальнейшем Прометей восстает и против самого Зевса, выступает на защиту людей, и Зевс приковывает его к скалам Кавказа за то, что он принес людям огонь, обучил их счету, письму, лекарствам и новым способам обработки металла [Штоль, стр. 4—5].

Весьма примечательно, что по некоторым вариантам бог приковал Амирани к скале за то, что он «перебил всех зверей, и особенно кабанов». Мы знаем, что кабан был одним из зверей божества охоты. Верхом на кабана восседала Мезитха. В мотиве уничтожения всех зверей мы видим отголосок древних песен, где охотник наказывается за то, что перебил стада хозяйки зверей, нарушив табу, запрещающее убивать зверей больше того, чем нужно охотнику для пропитания (см. выше, гл. II).

Именно за это, согласно сванскому варианту, прикована рядом с Амирани и собака Курша, «перебившая слишком много туров». Связь Амирани с Куршей помимо указанных выше гурийских вариантов сохранена и в другом сванском предании, записанном К. А. Сихарулидзе в 1945 г. «Одного человека звали Амирани. Была у него собака, у которой были щенки. Свалился один щенок (sic!) у собаки, и выходил его Амирани. Этого щенка звали Курша... застряла эта собака на скале. Оплакивает ее Амирани...» *

* Записала К. А. Сихарулидзе в селе Эли (Сванети) в 1945 г. Сказитель Л. Хваблиани, 72 лет.

«Свалившийся» щенок — это вывалившийся из гнезда коршуна или ворона крылатый щенок, найденный охотником, которому, как мы знаем, посвящалась ритуальная песнь «Женщину некую звали Шрошани», где описывалось, как нашел охотник под деревом чудесного щенка; интересно, что здесь сохранена связь образов эпоса с древними ритуальными песнями.

Примечательно, что ни в одном из известных нам вариантов эпоса Курша не появляется ранее эпизода с прикованным к скале Амирани. Здесь по своей функции она тесно связана с представлением об охотнике, оставленном на скале хозяйкой зверей. Беткил также не может покинуть свою скалу, как и Амирани; как Беткилу, так и Амирани неотступно сопутствует само божество или его атрибут в образе Курши. Вспомним здесь абхазский вариант сказания об Амирани, где в образе собаки Курши с ним находится «обернувшаяся собакой злая старуха», которая сторожит его и не дает ему освободиться. Курша — древнейший мифологический образ, перешедший в сказание об Амирани как рудимент того времени и тех представлений, когда охотник за нарушение им табу, а более за отказ от любви божества был наказан им и оставлен на скале в сопровождении собаки Курши.

Таким образом, мы видим, что сказание об Амирани органически связано с комплексом древнейших грузинских мифологических верований и представлений, отразившихся в древних охотничьих ритуальных песнях. Его анализ и прочтение невозможно вне глубокого знания этого комплекса. Сказание об Амирани создано и оформлено на более поздней ступени, чем некоторые памятники, донесенные до нас грузинским охотничьим эпосом, но оно тесно связано с ними.

Но вернемся вновь к анализу интересующего нас сюжета истории хозяйки животных и избранного ею охотника, рассмотрим его на фоне аналогичных представлений и памятников, созданных различными народами мира.

Глава VI

ОПЫТ ТИПОЛОГИЧЕСКОГО И СРАВНИТЕЛЬНОГО АНАЛИЗА СЮЖЕТА О ПОГИБШЕМ ОХОТНИКЕ

При анализе песни о Беткиле нами было высказано предположение, что Дали и Беткил являются божественной парой, связанной с обновлением природы, празднествами весеннего цикла, подобно шумеро-вавилонским Иштар и Таммузу (Думузи), фригийским Кибеле и Аттису, греческим Афродите и Адонису, Артемиде и Актеону, финикийским Астарте и Эшмуну, карфагенским Таннит и Мелькарту. Об этом говорит любовь грузинской хозяйки зверей, а впоследствии охотничьего божества к смертному охотнику, дары, которыми она награждает своего избранника и, наконец, трагический финал, повторяющийся с большей или меньшей выразительностью во всех произведениях этого цикла — как в песнях, так и в прозаических сагах. Охотник то застревает на скале по воле хозяйки зверей и, низвергнутый оттуда, «по кускам падает наземь», «мясо осталось на скалах, кости катятся вниз»; то растоптан по ее же велению стадом оленей; то гибнет под снежным обвалом; то убит стрелой, «нечаянно» попадающей в него [Вирсаладзе, 1951; Вирсаладзе, Из истории... 1958].

Об этом свидетельствует и исполнение плача о погибшем охотнике в священном ритуальном хороводе. В тот же цикл, где исполнялся известный ритуал мелия телепия, посвященный культу вегетативного божества Телефинуса, входил и с а м т и ч и ш х а ш — священный хоровод, связываемый с именем Беткила.

Сам сюжет песни о Беткиле начинается именно с этого хоровода. Беткил плясал в священном хороводе самти чишхаш в тот миг, когда Дали в образе белого оленя или лани появилась среди танцующих и заманила его на вершину скалы. Отчаявшийся Беткил перед смертью просит своих односельчан, чтобы они еще раз исполнили перед ним эту хороводную пляску (см. тексты III, 3h, i). Священный хоровод исполнялся ежегодно в селе Жабеш в Сванети у подножия той скалы, на которой, согласно преданию, погиб Беткил.

Аналогичные сюжеты связаны в Сванети то с именем охотника Чорла, жившего, по преданию, в селе Чолури, в Нижней Сванети (см. текст III, 5), то с именем Белого Мангура (см. текст III, 4), Кала и др.

Что представлял собой этот ритуальный хоровод?

По сведениям А. Ониани, использованным в трудах И. А. Джавахишвили, самти чишхаш являлся частью весеннего праздника агбалиграл, связанного с фаллическими действиями и плясками, свидетельствующими о культе плодородия [Джавahiшвили, 1960, стр. 62—70]*.

Одна деталь привлекает наше внимание: все варианты плача о Беткиле начинаются с описания этого хоровода и отмечают, что во время ведения хоровода неожиданно появившееся животное пробежало у него «меж ног».

Внизу, у подножия скалы, собрались Мулах-Мужал,
Быстро движется хоровод,
Белый Арчви вбежал в круг,
Проскочил у Беткена меж ляжек...

Собрались, оказывается, в Мулах-Мужале,
Во дворе церкви Спаса,
Священный хоровод ведут, оказывается,
Из Тотани дикая коза прибежала,
У Беткена меж ног проскочила...

И так во всех без исключения вариантах. Интересно, что в двух записанных в Сванети в последние годы вариантах эпоса об Амირани мы дважды встречаемся с этим мотивом: у Амīрани меж ног пробегает заяц. Следуя за ним, Амīрани попадает в церковь, где находит своего скованного цепями отца [ФАИ, колл. А. Давитиани].

Описывая охотничьи обычаи у тунгусов, Г. Василевич отмечает, что ежегодно весной изготавливается чучело, изображающее хозяина зверей. На празднестве, посвященном открытию охотничьего сезона, каждый охотник проходит между ногами этого чучела и проносит свое оружие. Это ритуал «очищения» охотника и его оружия. Возможно, что священный хоровод в весеннем празднестве сванов является пережитком подобного ритуала. Забытый обряд сохранился в виде этого, настойчиво повторяющегося во всех вариантах мотива.

Скала Жабеш, у подножия которой ежегодно исполняется этот хоровод, считается местом появления Дали и гибели охотника.

Погибший охотник был объектом активного культа и в другом горном районе Западной Грузии, граничившем со Сванети,

* См. примечания к «Текстам», стр. 330.

в Раче. Местом гибели охотника Иване там называют различные местности, но чаще всего оно связывается со скалой Квацихе, недалеко от села Геби; там же стоит святилище его имени, и указывают на огромный камень, который, по преданию, скатился вслед прыгнувшему со скалы охотнику, «превратив его в пыль» [Гебели, № 73].

С той скалы, откуда Иване прыгнул,—орел слететь бы не смог,
За Иване вслед что камень сорвался, и лев бы не выдержал,
(текст III, 19g).

«После пасхи на третье воскресенье возле села Геби вели всегда хоровод и пели песнь об Иване Квацихели. То был праздник рода Лобжанидзе, населявшего село Геби» [ФАИ, колл. 1/2, стр. 149]. «Праща и уздечка мула Иване и сегодня лежат в церкви Архангела в селе Гона,—рассказывал нам житель села Уцера Дмитрий Метревели,—его башня недалеко от села Геби стоит» [ФАИ, колл. 1/2, стр. 111].

Думаем, что с древним культом охотника связано празднество на цихуроба в селе Сори, где, по преданию, в церкви хранится оружие святого Георгия (см. подробнее, стр. 143). «Песнь о Курше и Иване во время покоса у нас поют. Будто плачет тот, кто поет ее, подумаешь, плач то...» [ФАИ, колл. 1/2, стр. 96].

Исполнение во время покоса «скорбных» песен о Курше и Иване отмечает и другая сказительница из села Глола — Текла Гиоргашвили. Как мы отмечали выше, исполнение этих песен сопровождалось обязательной переменой погоды.

В Верхней Раче в селе Парахети и Чибреви нам указывали гору, на которой, по преданию, погиб охотник, заведенный туда Куршей. Эта гора и сейчас носит название горы Курши. Те же сказители отмечали исполнение этой песни в хороводе [ФАИ, Р-182, стр. 2, № 3].

О ритуальном характере песен о Дали и погибшем охотнике свидетельствуют и гурийские варианты, повествующие о том, что подвешенный хозяйкой зверей на скале охотник «и сейчас виден, когда тучи закроют небо и спрячется солнце», когда же «светит солнце и жарко, тогда видна Дали. Тогда и охотиться легче,—в лесу много тогда зверей» [ФАУ, № 10440].

Представления о том, что боги или мифологические существа смертны, были обычны для языческих религий. В Греции указывались могилы богов и места их гибели, являвшиеся объектами поклонения. То же имело место в Египте, Передней Азии и Месопотамии.

Большинство смертных божеств или мифологических персонажей выступали мужскими персонажами божественных пар (женские корреляты чаще всего обладали бессмертием, напри-

мер, Персефона) наподобие Таммузу, Аттису, Адонису; некоторые же являлись уже персонифицированными богами — Озирис, Дионис, Митра и т. п.

Известно, что основой этих культов было представление о ежегодной смерти и обновлении растительности. На охотничьей стадии оно могло связываться с представлениями о периодическом исчезновении зверей, являвшихся основным источником пропитания, и их умножении и появлении весной. Е. М. Мелетинский считает, что «боги, исчезающие и появляющиеся», — более древний вариант умирающих и воскресающих божеств [Мелетинский, 1971, стр. 70]. В вавилонской версии поэмы о нисхождении в подземный мир Иштар говорится о прекращении в это время размножения животных, в чем Е. М. Мелетинский усматривает «своеобразный, мифологический тип исчезающих и возвращающихся богов — своего рода параллель к умирающим и воскресающим» [Мелетинский, 1971, стр. 109].

Обилие зооморфных образов в этих мифах, хотя позже и связывавшихся с представлением о периодическом умирании и воскрешении природы, следует объяснить их связью с охотничьим миром. Ведь смерть Адониса, Актеона и Аттиса теснейшим образом связана с охотой или со зверем, в которого превращается гибнущий герой (Адонис, Актеон) или жертвой которого он становится (Аттис). Вместе с развитием скотоводства и земледелия представление об исчезновении и возвращении зверей сочетается с идеей смерти и обновления природы, с образом божества растительности, персонифицирующегося в образе злака и зерна. Периодическая смерть растения, а позже его «гибель» во время уборки урожая и посева зерна в землю, и возвращение к жизни весной составляли основу календарных земледельческих мифов [Фрезер, 1931].

«Ты, желтый, срезанный колос», — обращались в ритуальном плаче к Аттису, убитому вепрем. «Ты, деревцо, до времени срезанное, не испившее воды», — плакали о Таммузе [Арсеньев, стр. 4].

Ежегодно весной, а в период развитого земледелия и летом, происходило оплакивание умирающего божества, сменявшееся всеобщим ликованием по поводу его «воскресения из мертвых», принимавшее столь экзотические формы во Фригии и в Греции. По мнению В. Иванова, оно заимствовано было греками от финикийцев. «Жалобная заплачка, заимствованная, по-видимому, у финикийян, сочеталась как оргийный момент экзотической скорби с восторгами веселых празднеств виноградного сбора, с представлением о безвременно погибшем некоем боге-младенце, чье имя и чей образ мы встречаем в собственно Греции в аргивских легендах, по которым он разорван собаками» [Иванов, стр. 70].

Культы умирающих и воскресающих божеств в Греции своими корнями уходят в религии народов Передней Азии, Крита и Фракии. Их основа — в преэллинистической религии, где главным являлось женское божество, а мужской коррелят периодически погибал. Элементы этой древнейшей религии обычно встречаются в культах Артемиды и Дионисия. Сегодня не вызывает сомнений их тесная связь с переднеазиатским миром. «Культура хеттов,— пишет В. Иванов,— посредством Крита, так же как культы Малой Азии и Фракии, создали основы эллинского дионисийства» [Иванов, стр. 171—172].

В. Иванов упоминает целую группу гибнущих, страстных героев, которых он связывает с именем Дионисия, вегетативного божества. Интересно, что среди мужских божеств этой группы мы находим несколько охотников, гибнущих в результате их связи с женским божеством. Таков культ «великого» или «дикого» охотника Загрея, который носится в сопровождении своих собак в погоне за душами живых людей; таков и Актеон, ходивший в оленьей шкуре среди скал и леса.

Артемида — пишет В. Рошер — это собирательное имя, под которым объединено множество образов божественности природы (*Verschiedene Gestalten einer Naturgottheit zusammen gefasst werden*) [Roscher, стр. 558]. Культ Артемиды, по его мнению, возник из веры в духов скал, рек и животных [Roscher, стр. 650]. В ней объединены вегетативное растительное божество, хозяйка зверей и мать — покровительница местности, скал и воды. Ее часто изображают стоящей под священными деревьями. Она — покровительница зверей, но связана и с культом рек, воды. Позже Артемида превращается в богиню охоты, и ее культ связывается с луной [Roscher, стр. 581—582]. Артемида — покровительница рожениц и свадеб [Roscher, стр. 574]. О древнем происхождении и широком распространении ее культа свидетельствует и бесчисленное множество имен этой богини (*Die Göttin von zehntausend Bergen, Städten und Flüssen Namen träge*) [Roscher, стр. 560].

На бронзовой пластинке, посвященной азиатской Артемиде, на острове Крит, дано несколько рядов изображений. В первом ряду изображены три птицы, во втором — два крылатых грифона, в третьем же ряду дано изображение коленопреклоненного мужчины, рядом с которым стоит полутур — полуженщина, вернее, тело тура с женским торсом. В нижнем ряду крылатая Артемида держит двух грифонов [Roscher, стр. 504]. На одной серебряной пряжке Артемида изображена между двух туров [Roscher, стр. 506].

Сцена в третьем ряду на бронзовой пластинке, где изображена женщина с телом тура, а перед ней коленопреклоненный мужчина, поразительно напоминает сцену встречи Беткила с

Дали, которая в образе тура заманила его на скалу и там обернулась разгневанной Дали.

Согласно популярному греческому мифу, охотник Актеон нечаянно увидел нагое, сверкающее тело купавшейся Артемиды. Разгневанная Артемиды, превратив его в оленя, отдала охотника на растерзание его же собственным собакам. Весьма интересен анализ этого мифа, данный С. Рейнаком.

По мнению С. Рейнака, эта популярная редакция мифа является позднейшей, так сказать, галантной, куртуазной его переработкой. Причина гнева Артемиды должна была быть совершенно иной, связанной с более древними и «грубыми» охотничьими обычаями, с нарушением Актеоном табу. Согласно некоторым версиям, Актеон победил Артемиду на охоте, проявив больше ловкости и умения, нежели сама богиня, согласно другим, — он разгневал Артемиду своей любовью. Наиболее архаичный вариант этих сказаний сохранился, по мнению С. Рейнака, в росписи древнейшей греческой вазы, хранящейся в музее Сантанджело [Revue archeol., pl. 100]. На ней изображен Актеон, убивающий копьём оленя. Он сам также наполовину превращен в оленя. На лбу у него выросли рога. Слева стоит Артемиды, которая целится в Актеона из лука. Зачем она превратила Актеона в оленя и собирается пустить в него стрелу? По мнению С. Рейнака, олень, которого убивает Актеон, не обычное животное. Он очень велик, так же неестественно огромны его рога. По мнению С. Рейнака, это избранное, божественное, священное животное, за убийство которого карается Актеон. Интересно, что шкура оленя, изображенного на вазе, испещрена кругами. Вспомним, что многие грузинские охотники поплатились жизнью за попытку убить священное животное, носящее особую отметку хозяйки животных, вернее, являющееся ее зооморфным обличем (см. выше материалы О. Церриеса и Йенсена, стр. 21—22). За попытку убить пестрого тура или белого, золоторогого, однорогого оленя или змею охотник карается смертью и его потомство гибнет.

С. Рейнак считает, что на греческой вазе дана сцена ритуального убийства божества [Reinach, стр. 24—53]. Актеон, который убивает божественного зверя и превращается в наказание в оленя, сам тоже олень, приносимый ежегодно в жертву согласно евхаристии — обряду убийства и поедания божества. По мифу, мать Актеона собирает его разодранное в клочья тело, а собаки, воя и визжа, разыскивают исчезнувшего хозяина. Вспомним в связи с этим Беткила, «мясо которого осталось на скале, а кости скатились вниз», его мать, стоящую у подножия скалы, с которой срывается Беткил, и его громко воющих и визжащих собак, оплакивающих гибель охотника. Позже разрыванию тела божества и его поеданию будет найдено иное,

более гуманное объяснение. Олень или превращенный в оленя человек разгневал божество, нарушил табу, покушался на божество, изменил ему и за это был наказан.

Очень интересно упоминание С. Рейнаком изображения на монете Орхомены [каталог Британского музея, Peloponesus, стр. 190, pl. XXXV, 15] Артемиды, стоящей на коленях и стреляющей в Актеона, который прикован к скале [Reinach, стр. 51—52].

Типологическое сходство архаичного предания об Артемиде с грузинскими преданиями о хозяйке зверей очевидно (см. тексты III, 1—45).

Интересно, что следы этого сюжета сохранились и в новогреческом фольклоре. В новогреческих народных песнях известен цикл о герое Дигенисе. Согласно одной из песен, Дигенис умирает, так как совершил величайший грех — пустил стрелу в божественного оленя. «Запретный был тот олень, но я запутался в грехе и вот должен умереть, проститься с жизнью», — говорит Дигенис. Древнейший миф об Артемиде переплелся здесь с образами христианской мифологии [Греческие народные песни, стр. 156].

Некоторые обряды, связанные с Артемидой, носят черты архаики и варварства, и если вспомнить признанное наукой положение Э. Ланга о том, что животное, покровителем которого является то или другое божество или приносимое в жертву этому божеству, в большинстве случаев в далеком прошлом являлось зооморфным его олицетворением [Lang, стр. 516], то не удивительно, что Артемида представлялась то в форме лани, то оленихи, а иногда медведя и быка [Lang, стр. 523].

В Аттике молодые женщины, воспевавшие в хороводах Артемиду, подражали в танце медведям и одеты были в медвежьи шкуры [Lang, стр. 516—517]. По мнению Виламовица-Мюллендорфа, Артемида объединяет под своим именем «множество молодых богинь, которые относятся по своему происхождению к преэллинистической эпохе и выступали в роли матерей, покровительниц различных явлений природы» [Wilamovitz, стр. 214].

Согласно сохранившимся в Грузии эпическим песням и преданиям, хозяйка зверей также была связана со многими явлениями природы. Культ хозяйки, матери природы в Грузии, аналогично культу Артемиды был связан с культурами скал, камней. Одно из имен Дали в Сванети — «Дала коджа», т. е. Дали скал. В Раче ее называют ангелом 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.

Знаменательно, что в самых различных по месту записи вариантах грузинских песен и преданий о погибшем охотнике подчеркивается, что тело погибшего, погубленного по велению хозяйки скал и зверей охотника «разбилось по частям, по кусочкам», что только его кости скатились вниз, мясо же «осталось на камнях...»

В 1971 г. от жительницы села Сагурамо Мцхетского района Александры Циклаури нами были записаны сведения о празднестве дидгороба («Великой горы»), справлявшемся в ее детстве в селе Шавмта (Манглисский район ГССР). В этот день на вершине этой горы, где есть священное капище, служители культа резали жертвенную скотину, быков, овец. Зарезанных животных, предварительно отрезав им голову, скатывали по отвесной скале вниз, к подножию горы, где ждали их жертвователи. Жертвенную скотину освеживали. Голова вместе с рогами оставалась на вершине горы у служителей культа. «Скала была отвесная, скользкая как ладонь, и бывала она вся красная от крови, застывшей на ней. Великий был праздник, на него приезжали молящиеся даже из Месхети (Южная Грузия)», — рассказывает А. Циклаури. В. Бардавелидзе отмечает тот же обычай скатывать обезглавленных жертвенных животных по скале у хевсур [Бардавелидзе, 1974, стр. 37].

Выше мы приводили свидетельство Т. Сахокиа о поклонении скалам, сохранившемся в Южной Грузии. Это выражалось в запрете оголяться или сквернословить в горах, дабы не разгневать их.

В так называемом шатбердском списке жития святой Нины царь Мириан (IV в.) говорит о низвергнутых им после официального принятия христианской религии идолах: «Отцы наши, словно сено косили, — уничтожали своих детей, ублажая идолов, а особенно двух из них — Армаза и Задена*, землю которых увлажняли они кровью младенцев». По другому списку: «Детей своих, словно агнцев невинных, приносили в жертву... отцы наши силой, чтобы ублаготворить идолов, а особенно двух проклятых — Армази и Задена, камни которых увлажняли они кровью младенцев» [Такаишвили, 1900].

Образ хозяйки связан также и с культом деревьев, в том числе с культом ели, считавшейся священным деревом. Стоя под елью, молится охотник Дали, выпрашивая у нее удачную охоту, ель упоминается в обрядовой хороводной песне «Женщину некую звали Шрошани». Она является обиталищем божественной птицы, в гнезде которой рождается чудесная Курша.

Согласно одному сванскому преданию, записанному А. Шанидзе, заночевавший в лесу охотник видит, как расколелось

* Армази и Заден — в настоящее время названия двух гор недалеко от Тбилиси, где найдены следы языческого храма.

буковое дерево и оттуда вышла Дали. Утром она вновь «вошла в дерево», охотник же в тот день убил девять туров. По некоторым сказаниям, жилище Дали и ее стад — в дупле гигантской ели.

Образ хозяйки упоминается и в связи с водным миром: согласно картлийским преданиям, «женщина воды» — золотоволосое существо. Она сидит на берегу, расчесывает себе волосы и ловит охотников или рыболовов, предлагая им свою любовь [Инст. рук., ф. Н: 11'26, № 84].

На территории Грузии зафиксированы представления о существовании матери воды, являвшейся в образе женщины, и матери рыб, говорящей человеческим языком, а также культ бога рыбы Ларса, которому совершалось возлияние вином (Читая, 1937, стр. 339).

В Мегрелии рыбаки верили в Цкариш-мапа — царицу воды, повелевавшую всеми существами подводного мира. Она представлялась полуженщиной-полурыбой. Ритуалы и табу, связанные с ней, поразительно схожи с представлениями о Ткаши-мапа — царице леса, хозяйке зверей [Тандилава, стр. 15]. Выше мы подробно говорили о духах-покровителях зверей — месепях, которые выходят из моря и вновь возвращаются туда. Культ рыбы носит в Грузии ярко выраженный характер культа плодородия. «Этнографический быт Грузии и других народов Кавказа содержит яркий пережиточный материал, подтверждающий предположение о наличии в прошлом быту этих народов культа рыбы» [Робакидзе, 1948, стр. 125].

Любопытны в этом смысле и кавказские, в частности абхазские, материалы, необычно близкие к грузинским культам матери местности, ангела, пастыря и хозяйки зверей. «Абхаз представляет, будто мать воды — женщина с прелестным, чарующим лицом. У нее густые каштановые волосы и серые глаза с густыми ресницами... Мать воды предлагает мужчине жить с ней супружеской жизнью. Мужчина может отказать ей в этом, но мать воды может наброситься на него, если только он не сумеет вырвать у нее несколько волос из головы и спрятать их. Тогда она становится его покорной слугой» [Мачавариани, № 19].

Абхазский материал сохранил и указание на связь матери воды с хозяйкой зверей: «Часто можно услышать от абхаза, что мать воды овладела им. В глухом лесу она сидела под дубом, смотрелась в зеркало при свете зажженной свечи и расчесывала свои волосы. При виде юноши она показала ему руки, растопырив все десять пальцев, т. е. просила его супружества на 10 лет. Получив отказ, она постепенно в своих просьбах дошла до одного года. Мать воды может заставить человека возненавидеть свою жену...» [Мачавариани, № 20].

Интересно, что и здесь полностью сохранен мотив удачи, дарованной избраннику матерью воды, хотя эта удача уже не всегда связана с охотой. «И разве же мог мужчина отказать матери воды в любви, когда, по представлениям абхазов, она дарует человеку необыкновенную силу, много денег, коней, буйволов, коз, овец и охраняет его так, что никто не застанет его при угоне чужих стад? Несчастье лишь в том, что по истечении срока мужчина, бывший супругом матери воды, словно в дерево превращается и чувствует отвращение ко всем» [Мачавариани, № 20].*Итак, и здесь сохранена трагическая концовка взаимоотношений смертного с божеством, но в ослабленном, смягченном виде.

Культ гигантских рыб — вешапов, о которых мы подробно говорили выше, видимо, отражает одну из древнейших ступеней развития религии кавказских племен. «Вишапы,— пишет Н. Я. Марр,— относятся к такой эпохе, о которой не существует и не может существовать никаких современных показаний, ни местных, ни иностранных» [Марр, 1910, стр. 105]. Эта религия, хотя и связанная с развитием ирригации, скотоводства и земледелия, сохранила в очень большой степени элементы зооморфных культов, о чем свидетельствуют изображения птиц, змей и животных на статуях вешапов. Это обстоятельство не должно нас удивлять. Ряд ученых отмечает необыкновенную живучесть представлений охотничьего периода в эпоху земледелия. Б. Б. Пиотровский пишет о возрождении охотничьей тематики на археологических памятниках земледелия и скотоводства, связывая возрождение этих представлений именно с развитием скотоводства [Пиотровский, стр. 91—92, 1944]. То же обстоятельство отмечается и в ряде других стран.

В культурном развитии Южной Америки «смена охотничьего мира земледельческим произошла в значительно большей степени в хозяйственном отношении, чем в мировоззрении»,— пишет исследователь Бразилии Отто Цериес. «Еще Крикеберг (1922, стр. 276) заметил,— пишет он,— что земледельческие племена Южной Америки в своем мировоззрении полностью находятся в охотничьем мире (разрядка наша.— Е. В.). Это бросается в глаза прежде всего в большом количестве земледельческих племен, живущих в глубинных областях Амазонки. Их духовная культура, сохраняющая яркие черты охотничества, находится в обратном соотношении к тому хозяйственному значению, которое занимает сегодня охота у этих народов» [Zeggies, стр. 1—2]. «Квалификация старых коренных народов Бразилии как “высших охотников” все более и более требует пересмотра и должна уступить место классификации большинства племен как “ранних земледельцев”»,— продолжает он [там же, стр. 3].

В своем обобщающем труде А. Йенсен отмечает то же явление у ряда культурно отсталых народов. Он говорит о том, что так называемый «звериный дух», к которому обращаются охотники за помощью в земледельческий период, находится в культурно-генетической связи с подлинной идеей божества — «господина, хозяина зверей» [Jensen, 1951, стр. 173].

Таким образом, наличие в культе вешапов осязаемых элементов тотемистических зооморфных культов, связанных с древнейшими охотничьими представлениями, не должно нас удивлять.

Культ вешапов позже сменился астральными культами, связанными с высокоразвитым земледелием. Вешапы были отвержены в прямом и переносном значении этого слова. На этой ступени произошло скрещение образа змеи-гвели и рыбы-вешапы. Так появился образ, олицетворяющий уже злые силы, гвелвешапы, или гвелешапы, грузинского эпоса. Образы злой рыбы-дракона, змеи-рыбы, побеждаемой солнечным или лунным героем-драконоборцем, — создание именно этого времени. Позже, в эпоху христианства, драконоборство было осмыслено как борьба с язычеством вообще и связалось с культом святого Георгия, особенно популярного в Грузии.

Как мы отмечали выше, у адыгов хозяйка или хозяин зверей — божество Мезитха — представлялось сидящим на кабане с золотой щетиной. В образе этого божества уже чувствуется раздвоение. Оно является носителем то женских, то мужских черт. Образ Мезитхи нашел воплощение во многих мотивах адыгейских сказок, например, страшный дэв, с которым борется герой, сидит обычно на спине кабана [Адыгейские сказки, стр. 134—135]. Герой другой сказки освобождает кабана от змеи. В знак благодарности кабан одаривает его оружием. Образ хозяйки животных сохранен еще в одном эпизоде той же сказки. Охотник неожиданно видит в лесу стадо оленей. Животных доили старик со старухой. Там же сидела их маленькая дочь. Один олененок рассердил доившую старуху. «Стать тебе добычей такого-то охотника», — сказала она ему в сердцах. В то же мгновение охотник выстрелил, и все исчезло. Только валялся олененок, и возле него сидела маленькая девочка. Охотник вырастил ее, а потом вернул в лес. В благодарность родители девочки одарили его мешком золота.

Древнейшие, связанные с охотой представления кавказских народов встречаем мы и в сказаниях о нартах [Вирсаладзе, 1969, стр. 245—254]. Говоря об общекавказских элементах нартского эпоса, мы не имеем в виду наличие отдельных эпизодов нартского эпоса в фольклоре соседних народов, являющееся результатом позднейших исторических заимствований (ср., например, существование подобных эпизодов в народной прозе сванов

и рачинцев или горцев Восточной Грузии в пограничных с Осетией и Кабардой районах) [Абаев, 1957, стр. 29—32]. В данном случае речь идет о древнейшей общности племен, следы которой, безусловно, сохранились в духовной культуре многих народов Кавказа. Это именно тот субстрат, скрещение которого с духовной культурой древних алан способствовало появлению неповторимых по своей силе и свежести образов нартского эпоса.

Нам представляется, что именно самые древние компоненты нартского эпоса — сюжеты, образы и отдельные мотивы, посвященные охоте [Абаев, 1949, стр. 207], связаны своим происхождением с кавказским миром, отражая древнейшие мифологические представления аборигенов Кавказа.

Сравнительное изучение сюжетов, образов и отдельных мотивов, которые имеются не только у народов Кавказа — носителей нартского эпоса, но и у других народов, позволяет говорить о древнейших кавказских корнях, кавказской природе этих сюжетов и образов, получивших различное оформление и воплощение в разных жанрах и памятниках фольклора.

Для всех национальных версий нартского эпоса характерен мотив встречи охотника с лесной женщиной. Мы находим его в ряде песен и сказаний, причем предстает он в различных вариациях. Герой осетинской версии нартского эпоса Урызмаг, находясь на охоте, ночует в пещере. Укладываясь спать, он слышит голос женщины, предлагающей ему разделить с ней ложе. Это богиня, тело которой ослепительно светится в темноте. Урызмаг отказывается исполнить ее желание, мотивируя отказ клятвой верности, данной жене. Разгневанная богиня проклинает его. В эту ночь в камне зарождается Сослан.

В известном эпизоде с черной лисицей Урызмаг во время охоты вновь ночует в какой-то пещере, где красавица со светящимся телом за попытку Урызмага разделить с ней ложе превращает его в мула. Другой герой, Сахуг, видит в пещере огромного оленя — самку, которую сосут 12 оленят. Олень превращается в красавицу, которая дарит Сахугу свою любовь, но на другой день умирает.

По представлениям горцев Восточной Грузии (см. выше), хозяйка зверей — крошечная женщина, живущая среди скал. Своим мужем она обычно делает охотника, обыкновенного смертного. Образ героини нартского эпоса — крошечной жены Хамыца, которую он встречает на зеленой поляне в лесу, роднится с образом грузинской хозяйки леса и зверей. Интересно, что и герой абхазского эпоса Кун находит свою крохотную супругу во время охоты на тура. Нам кажется, что образ хозяйки животных, зверей, скал, вод, деревьев, местности следует считать

одним из древнейших общекавказских образов, порожденных матриархальным укладом.

Герой шумеро-аккадского эпоса Гильгамеш отказался от любви богини Иштар, чем навлек на себя ее гнев. Аккадская Иштар — Инана, или Нинанна, шумеров (госпожа неба), — которая олицетворяла зарю и закат, была владычицей животных и в то же время богиней любви и блаженства. Она считалась также великой богиней матерью — покровительницей плодородия и размножения [Шарашенидзе, Топуриа].

Известно, что «культы Иштари-Астарты, как культы богинь плодородия и любви, впитали и вобрали в себя более ранние культы хозяйки зверей, скал и матери воды — переднеазиатской Наины, Инины, Тамар и других. Подобно хозяйке зверей, богиня Иштар является причиной гибели своих многочисленных возлюбленных» [Франк-Каменецкий, стр. 73]. Она сломала крыло птице — своему возлюбленному; другого возлюбленного, льва, отдала в руки охотникам, бросив его в яму; конь по ее вине был исхлестан; пастуха, своего возлюбленного, она отдала на растерзание волкам; Таммуза, любимого ею, оплакивает ежегодно весь мир.

Пришедшая в восторг от мужества и силы Гильгамеша Иштар предлагает ему свою любовь. Знаменательно, что на этот раз Иштар жаждет облагодетельствовать своего избранника:

Да преклонят колени государи, цари и владыки,
Да несут тебе данью дар холмов и равнины,
Твои козы тройней, а овцы двойней да рожают,
Твой выучный осел пусть догонит мула,
Твои кони в колеснице да будут горды в беге,
Под ярмом твои волы да не ведают равных.
[Эпос о Гильгамеше, стр. 39].

Однако Гильгамеш наотрез отказывается от даров богини. Перечислив всех погубленных ею любовников, он отвергает ее любовь. Оскорбленная богиня просит верховное божество неба Ану дать ей огненного быка для борьбы с непокорным Гильгамешем. Здесь Гильгамеш, подобно Амирани, выступает прямым противником небожителей (см. выше, стр. 103, 107).

Но в «Эпосе о Гильгамеше» есть еще мотивы и элементы, составляющие, на наш взгляд, наиболее архаическую его часть и типологически связывающиеся с древними образами охотничьего мира. Именно таким параллельным пластом эпоса кажется нам эпизод с Энкиду-Эбани. Энкиду — сын леса. Он ничего не знает о мире людей. Подобно хозяину зверей, ходит он по лесу, одетый в шкуру, пасется вместе с ланями, вместе со зверями ходит на водопой и весело плещется с ними в воде. Энкиду не дает покоя охотникам. Он разрушает западни и ловушки, поставленные ими для ловли зверей. Энкиду — органи-

ческая часть природы, он друг и покровитель зверей. Любовь подосланной к нему женщины (подобно первородному греху Адама и Евы) вырывает его из животного мира. Он теряет связь с природой, не понимает больше языка зверей, и они перестают узнавать его.

К зверью своему обратил лицо он,
Увидев Энкиду, убежали газели,
Степное зверье избегало его тела...
[Эпос о Гильгамеше, стр. 12].

Энкиду идет к людям, и с этого дня, несмотря на свои победы, он обречен. Он чувствует неизбежность своей смерти и, умирая, проклиная женщину, соблаздившую его.

История Энкиду и его образ очень интересны. А. Робакидзе видит в нем образ хозяина зверей. Какие-то элементы этого безусловно наличествуют в сказании [Робакидзе, 1941, стр. 199—200, 203]. Однако, по нашему мнению, в эпизоде, рассказывающем об Энкиду, соблазненном «блудницей», основой является сюжет, известный в мировом фольклоре и связанный в Грузии с образом змеееда Миндии. Последний, получив за спасение детеныша божества чудесный дар — способность понимать язык природы — или похитив его, по вине женщины нарушает табу и теряет этот дар. Мы познакомились с рядом сюжетов, где знание языка животных, понимание языка природы является даром, сокровенным знанием, полученным человеком от матери природы, хозяйки зверей и вод в знак ее расположения. Это сокровенное знание человек теряет по вине женщины, в той или иной форме вынудившей его нарушить табу.

Перед смертью Энкиду так же проклиная совратившую его блудницу, как Беткил свою невестку Тамар. Он также потерял из-за нее свой чудесный дар и обречен на гибель, подобно грузинским охотникам, разгневавшим божество. Причина гибели Энкиду до конца неясна. Но он сожалеет о своей ошибке. Именно здесь — самый архаичный слой эпоса.

Очень интересны с точки зрения грузинского фольклора заключительные эпизоды эпоса о Гильгамеше: удрученный гибелью своего брата и двойника Энкиду, Гильгамеш ищет бессмертия:

Друг мой, которого так любил я,
С которым мы всегда труды делили —
Его постигла судьба человека...

Энкиду, друг мой любимый, стал землею!
Так же, как он, и я не лягу ль,
Чтоб не встать во веки веков?

[Эпос о Гильгамеше, стр. 58—59].

Шамаш отказывает Гильгамешу в бессмертии и отправляет его к Сидур, хозяйке богов, хранительнице древа жизни. Она тоже не хочет удовлетворить просьбу Гильгамеша и уговаривает его смириться, удовлетворившись земным счастьем:

Гильгамеш? Куда ты стремишься?
Жизни, что ищешь, не найдешь ты!
Боги, когда создавали человека,
Смерть они определили человеку,
Жизнь в своих руках удержали.
Ты ж, Гильгамеш, насыщай желудок,
Днем и ночью да будешь ты весел,
Праздник справляй ежедневно,
Днем и ночью играй и пляши ты!
Светлы да будут твои одежды,
Волосы чисты, водой омойся,
Гляди, как дитя твою руку держит.
Своими объятьями радуй супругу —
Только в этом дело человека

[Эпос о Гильгамеше, стр. 64].

Далекий предок Гильгамеша Утанapiшт все же открывает Гильгамешу тайну волшебной травы бессмертия, хранящейся на дне моря. Гильгамеш достает ее и радуется, что принесет людям вечную юность. Однако он не смог уберечь чудесного дара: змея похищает у заснувшего Гильгамеша эту траву, а вместе с ней и бессмертие.

Этот эпизод перекликается с приведенным нами выше грузинским преданием об охотнике Торгва, которому вешапи, живший «в глубокой трещине во льду», в благодарность за спасение его детей подарил чудесную кольчугу, принесшую ему бессмертие. Однажды, купаясь в водах источника, он потерял ее — она была унесена волнами (вариант — «улетела»). Вскоре после этого он был убит.

Поиски бессмертия и потеря его Гильгамешем созвучны еще одному грузинскому сказанию «О юноше, который не хотел умереть» [Чиковани, 1971]. В поисках бессмертия юноша «переходит реку» и попадает к божественной бессмертной деве. Она уговаривает его отказаться от бессмертия, так как все равно «земля свое возьмет». Однако юноша остается с ней. Спустя тысячу лет ими овладевает тоска по родным местам. Дева напоминает ему свое предсказание. Придя домой, он превращается в прах [Вирсаладзе, 1973, стр. 38—39, 243—246]. В ирландском варианте этого сказания юноша переплывает море и попадает на остров к деве. Через какое-то время он тоже начинает тосковать по родным местам. Дева предупреждает его: подплыви к земле на лодке, погляди на родные места и возвращайся, не ступив ногой на землю. Юноша обещает, но, подплыв к родному берегу, не выдерживает и прыгает из лодки.

Коснувшись ногой земли, он превращается в прах [Ирландские саги, стр. 229—233].

Г. М. Василевич приводит эвенкийское предание о герое Чорчикене, которого птица в благодарность за спасение ее детей возносит в верхний мир. Он попадает там к небесной женщине, с которой и живет. Но он не может жить без земли, пыли, глины. Решив побывать на земле, он забывает запрет не говорить там ни с кем и теряет коня, который мог отвезти его обратно на небо [Василевич, 1959, стр. 167—168]. Это эвенкийское предание, поразительно сохранив мотив земли, без которой человек не может жить и в которую он превращается, не будучи достоин бессмертия, служит связующим звеном между грузинским и еще одним преданием древнего Востока — известной легендой об Этане, в которой рассказывается о том, что человек, вылечивший орла (сожравшего детенышей змеи и израненного ею), в благодарность за это был вознесен на небо. Мотивы легенды об Этане и Паскунджи — волшебной птице, возносящей героя в верхний мир в благодарность за спасение ее детенышей или излечение ее, — очень активны в грузинской сказке.

Об ипостасях многоликого женского божества природы — рыбе, птице и змее — мы не раз говорили в нашем исследовании.

Анализируя сложный образ Седны в эскимосском мифе, проф. А. Йенсен вскрывает в нем элементы как «господина зверей», так и «вегетативного» божества. Подобно Иштар, имевшей зооморфных возлюбленных и юношу, прекрасного Таммуза, Седна также является причиной гибели своих мужей. Решая вопрос о происхождении этих элементов, Йенсен приходит к выводу «о двуликости» образа Седны, считая его результатом слияния двух, идущих из совершенно разных источников черт — «господина зверей» и дема — божеств, лишь случайно объединенных в один образ [Jensen, 1951, стр. 174].

Между тем в образе грузинской Дали также проступает не только двуликость, но и многоликость. Она — божество скал, воды, зверей, леса, а также связана с культом плодородия. Так же как Гильгамеш старается избежать любви Иштар, так и грузинские охотники боятся любви хозяйки зверей. Погибший охотник, своей кровью обагривший скалу, ритуальный плач о нем, исполняемый на весеннем празднестве, влияние Дали на погоду, исполнение плача об охотнике на весеннем празднестве плодородия говорят о наличии в ее образе черт дема-богини.

Еще один мотив говорит об этом. Потерявшая пальцы Седна не может расчесать себе голову. Шаман «отправляется» к Седне, чтобы расчесать ей волосы и очистить ее от грязи и на-

секомых,— от этого зависит удача охотников. У грузинской Дали пышные волосы, которые она любит расчесывать, но всех, кто нанесет им вред, ждет неминуемая гибель. Жена охотника, увидевшая, что волосы Дали, спящей с ее мужем, разметались по земле, обмыла их и подставила под них корзину — этим она расположила Дали к своей семье и обеспечила мужу постоянную удачу в охоте. По существующему обычаю, жены охотников не должны были касаться своих волос, пока мужа их не возвратились домой. Женщина, которую свекор застал расчесывающей волосы, в то время когда ее мужа не было дома, превратилась, по преданию, в удода. Согласно грузинскому мифологическому эпосу, жена охотника, срезавшая волосы спящей Дали, была причиной ее смерти. По гурийскому варианту, Дали расчесывает себе волосы кожурой каштана, из головы ее сочится кровь (см. текст III, 17а). В Мегрелии записано любопытное свидетельство: для того чтобы избавиться от царицы леса — хозяйки зверей, нужно осыпать ей голову золой. Тогда у нее в голове заведутся насекомые, и она вынуждена покинуть избранного ею охотника [Цанава, стр. 17].

Эскимосская Седна, грузинская Дали и немецкая Лорелея — все связаны с водой и любят расчесывать свои волосы.

Так ли случайны черты дема-богини в хозяйке зверей? Этнограф Л. Штернберг в работе, вышедшей в 1936 г., писал: «Знаменитые Великие матери богов — Идеа, Кибела или индийская Парвати — все эти богини плодородия первоначально были горными божествами. В охотничий период они были богинями гор и хозяевами животных, а затем, по мере перехода к земледелию превратились в богинь плодородия» [Штернберг, 1936, стр. 385].

«...На одном из изображений Кибелы, которое найдено на перстне с о-ва Крит, Кибела изображена стоящей на горе, а перед ней стоят два хищных животных, два льва... у Гомера мы находим указание, что Реа в сущности — та же Кибела, которая была прежде богиней гор и богиней охоты».

«В легенде об Аттисе и всех других любимцах этих Великих матерей замечательно то, что они были людьми — пастухами или охотниками. Значит, это ведет к тому периоду, когда те же самые Великие матери богов еще представлялись хищными зверями, которые убивали своих любимцев, а потом, конечно, те воскресали» [там же, стр. 417]. У абхазов владельцем зверей является мужское божество Аджвейпа, имеющий, однако, многочисленных дочерей, вступающих в связь с охотниками. Мужского рода также божество охоты Авсат-Абсад, культ которого распространен среди осетин и в Сванети.

Мы видели, что сюжет, возникший на основе анализа песни «Моя Курша», восполнился и четко вырисовался на основе

картлийских, кахетинских, рачинских, пшавских, хевсурских, хевских, мтиульских, тушинских и особенно сванских и мегрельских вариантов. Материалы абхазского фольклора и фольклора некоторых народов Северного Кавказа еще более раскрыли и дополнили его. Широкое распространение этого сюжета в Грузии и на всем Кавказе, его органичность в фольклорных, этнографических и языковых традициях каждого из этих народов свидетельствуют о его древнем характере, о том, что сходство представлений, питавших и создававших этот сюжет, быть может, было обусловлено древним единством, общими этническими корнями части кавказских народов, а не только позднейшими историческими взаимосвязями.

Сравнение этого сюжета и лежащих в основе его представлений с аналогичными сюжетами и представлениями, бытующими у самых различных народов — от эвенков до шумеров, от племен, обитающих по берегам Амазонки, до древнеславянских племен, — говорит об их типологическом сходстве (не исключая и исторические общения народов) и позволяет прийти к заключению, что в Грузии сохранился в живом бытовании древнейший цикл преданий и песен о взаимоотношениях хозяйки — покровительницы, владычицы зверей, леса, скал и воды со смертным юношей. Этот цикл, основой которого являются древнейшие представления, выработавшиеся еще в охотничьей среде, а впоследствии представления о весенней жертве, уходящем и возвращающемся божестве-звере и еще позднее об умирающем и воскресающем вегетативном божестве, находит отражение в таких грузинских фольклорных памятниках, как мифологические песни-плачи о погибших охотниках Беткиле, Квирике, Иване, Джарджи, Кала, песни о мифической крылатой собаке Курше, о родах хозяйки зверей Дали, сына которой похитил волк, о гнезде на ели, где вылупилась из яйца Курша, и других. У большинства из них сохранился ритуальный характер. Дальнейшее развитие этих песен мы проследим далее по наслоению в них позднейших патриархальных, а позже и христианских воззрений.

Древность этого сюжета и общность воззрений, питавших его в кавказском мире, выявляется и при анализе имени владычицы зверей. Кроме общих для всей Грузии ее наименований («хозяйка зверей», «царица леса», «ангел леса», «ангел зверей», «ангел скал», «пастырь зверей») мы знаем и другое ее имя — сванское Дал (в грузинском произношении Дали).

По сведениям Гюльденштедта [Güldenstedt, стр. 504], записанным в 1773 г., Däle по-чеченски означало «бог». В современном же языке, как отмечает И. А. Джавахишвили [Джавахишвили, 1950, стр. 185], употребляется Dele, однако в некоторых наклонениях во втором слого звучит уже а (род. Delina,

дат. Dālla, твор. Dāla). Тот же Гюльденштедт отмечает, что кистины также называют бога Dälä (в настоящее время Dalä).

«В цовском,— пишет И. А. Джавахишвили,— по сведениям XVIII века, бог назывался Dale. В настоящее время цовы называют бога Dal. Dale — форма родит. падежа. «Dal-ость» означает божественность» [там же].

Арчинцы зовут бога Hal. Знаменательно, пишет И. А. Джавахишвили, что Hallu там обозначает «владелец», «хозяин», а Hallug — «владелица», «хозяйка». Это последнее значение особенно важно для нас, так как наша Дали является именно хозяйкой, владычицей.

У вейнахов именем Dela, Deila, или Dali, обозначалось верховное божество [Далгат, стр. 84]. В то же время цова-тушинцы, чеченцы и ингуши слово Dāl, Dēle и схожие диалектные формы соотносят с тем, что грузины называют хати, джвари, т. е. «святыня», «племенное божество», вообще объект культа [Бардавелидзе, 1953, стр. 89].

«Если верно, что чеченская Dela, ингилойское Dāla, цовская Dalai родственны сванскому божеству Dal по плоти и духу... если верно, что сегодня уже угасший языческий пантеон чеченцев и ингушей повторяет в основном и по существу грузино-иберский языческий пантеон... сказанное нами может перерасти в твердую уверенность о еще более органических и многосторонних культурных взаимосвязях этих племен в прошлом,— пишет языковед Тина Гониашвили.— Надо думать, что слово Дал, Dal, Ali, Hali, Hallug являлось обозначением божественности в местном пантеоне иберо-кавказских народов, берущем свое начало еще в матриархальном периоде» [Гониашвили, стр. 662].

Образ хозяйки зверей, а впоследствии божества охоты, как сказано было и выше, впитал и усвоил в этнографической действительности кавказских племен черты культа духов-покровителей ряда явлений природы: скал, растительности, земли (места), воды... В то же время образ хозяйки зверей, а впоследствии божества охоты уже в глубокой древности трансформировался. Мы знаем, что рядом с ним очень рано возникает мужской коррелят в виде периодически убиваемого ею избранника, затем сына, которого она тоже периодически теряет (роняет со скалы, бросает из гнезда, или детенышей ее поедает враждебная сила — волк, дракон и т. д.), затем — и это качественно новая ступень — мужской коррелят становится братом, мужем и, наконец, отцом хозяйки. Значение мужской ипостаси все возрастает. Параллельно происходит процесс астрализации этих образов. Божественная пара переносится на небо, где мы тоже видим уже небесных охотников, гонящихся за оленем или ланью. (Млечный путь, по грузинским преданиям, это дорога, где пробежал этот олень. Его называют и прыжком оле-

ня.) Охотник, поднимающийся на скалу, где у хозяйки животных в пещере пасутся стада оленей, фактически поднимается в верхний мир [Шенгелая, 1945, стр. 271—274]. Туда же относит его на плечах благодарная птица (вспомним миф об Этане, поднявшемся на небо к Иштар).

В астральной религии главенствующая роль остается за мужским божеством охоты, связывавшимся с культом луны. Женской ипостаси отведена второстепенная роль. Она — предрассветная, утренняя звезда (Венера), заря (надо думать, от имени Али произошло одно из грузинских названий зари — Алиони, что может означать «шествие Али»), она же утро — грузинское «дила», упоминающееся в многочисленных рефренах хоровых песен — Дила, Дела, Делиа, Эрио Дила, Нана Дила и Дивли Далале и др. С этим божеством сопоставляет Г. Читая имя древнего божества шумеров Дилбад, Дилбат [Читая, стр. 325].

Культ предрассветной утренней звезды, связываемый с именем Дали, существовал в Сванети и находил отражение в празднестве шешхуам, приходившемся на конец нового года. Этот ритуал исполнялся ночью. В эту ночь выпекался ритуальный хлебец (с дыркой в середине), предназначенный для этого празднества, а также ритуальные хлебцы, посвященные урожаю и плодородию семян и пшеницы. Они хранились до весны, когда их, раскрошив, засеивали вместе с зерном.

На этом празднестве пеклись специальные хлебцы (с начинкой из сыра), посвященные утренней звезде Дал Шешхуам. Они могли быть испечены и на других празднествах, свадьбах и т. д., но посвящение их происходило в отличие от других на рассвете до восхода солнца. В помещении закрывались все окна и двери. Хозяин подходил к окну с хлебцами в руках, приоткрывал ставень и высовывал руки с хлебцами в сторону зари, произнося молитву Дали. Затем ставень прикрывали и хлебцы раздавали всем членам семьи, с тем чтобы они съели их до восхода солнца. «Выполнение этого ритуала именно на рассвете, перед тем как рассеется ночной мрак, до того пока взойдет солнце... говорит о том, что этот ритуал посвящен был именно утренней звезде» [Бардавелидзе, 1953, стр. 88; ее же, 1939, стр. 78—100].

Мы располагаем еще одним описанием этого ритуала: «Если охотник готов к охоте, т. е. если он соблюдал все необходимые запреты, он должен выйти из дома в такой час, чтобы прийти на место до того, как взойдет утренняя звезда, т. е. раньше, чем зверь (тур либо горный козел) выйдут на пастбище. Придя на место, охотник должен сделать следующее: разжечь огонь, насыпать горячие угли на камень и, как только засияет утренняя звезда, насыпать на угли мелкие кусочки воска и произнести молитву:

Слава тебе, утренняя звезда,
Слава Дали, Афсату слава.

(В настоящее время больше святого Георгия поминают вместо Афсата.)

Сегодня помоги мне, дай убить зверя,
Слава тебе, слава...» *

Вспомним, что Беткил погибает всегда именно на рассвете, в час, когда «свет и тьма расстаются».

Бедный Беткил, несчастный Беткил,
Свет и тьма разделяются,
Беткил на камни падает...

Так же ждет появления предрассветной звезды и боится рассвета, как приближения своего конца, охотник, повисший над пропастью на тесьме из кожи яловой коровы, в песнях горцев Восточной Грузии:

Рассветай, не рассветать бы тебе вовсе,
Долгая осенняя ночь,
Всходи же, не всходить бы тебе вовсе,
Предрассветная звезда...

Этот мотив настойчиво повторяется во всех вариантах этой песни, почти без исключения (см. текст III, 20a, b, c, d, e, f, g, h).

Хозяйка зверей, их пастырь, Дали становится носительницей черт божества. Об этом свидетельствует ее астрализация и ее наименования — «царица леса» и «владычица, королева Дал». Но если в отдельных уголках Грузии ее владычество длилось веками, в центральных районах под влиянием христианской церкви королева Дал превратилась в злого лесного духа, а культ мужского божества луны и охоты оказался связанным с именем христианского святого Георгия.

* Сказитель Георгий Ониани — житель села Саса Лентехского района (Нижняя Сванети), 66 лет. Записал фольклорист Отар Ониани в 1972 г.

Глава VII

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ХОЗЯЕВАХ ЖИВОТНЫХ В ХРИСТИАНСКУЮ ЭПОХУ И ИХ ОТОБРАЖЕНИЕ В ОХОТНИЧЬЕМ ЭПОСЕ

«Али — злого духа роженицы зовут, ложного», — отмечает в своем знаменитом толковом словаре XVII в. Сулхан-Саба Орбелиани. Этим определением он не только показывает отношение христианской церкви к языческим представлениям, но знакомит нас с суевериями своего времени, отражает реально бытовавшие в то время в народе древние языческие верования. Хозяйка зверей, которая одновременно представлялась покровительницей охотника и охраняла существовавшие неписанные законы охоты и подобно греческой Артемиде, возможно, являлась покровительницей свадеб и рожениц, теперь под влиянием христианских представлений превратилась в вредоносного духа леса, который пугает, мучает охотников или запоздалых путников и не только не покровительствует роженицам, но приносит им вред.

Интересны записанные нами в 1951 г. от известной сказительницы Софьи Касрадзе-Толиашвили сведения: «Али — двое. Женщина и мужчина. Брат и сестра они. К кому привяжется Али, падучая с тем приключится, заболевает тот. Если привяжется женщина-Али к женщине, то скоро отстанет от нее, но если мужчина-Али, то не отстанет никогда. Так же, если к парню женщина-Али пристанет, нет от нее спасения, не вылечится никогда он. Родственник был у нас, один парень, единственный сын у родителей, заболел он. Падучая с ним сделалась. Позвали гадалку. Она сказала: „Али его мучат, того только понять не могу, сестра или брат то. Если брат, то отпустит его скоро“. У парня вскоре мать умерла. Отец привел мачеху. С мачехой пришла в дом и падчерица, очень красивая девушка. Через некоторое время с ней стала падучая делаться, а парень тот теперь выздоровел совсем. Видно, Али был мужчиной. Как увидел красивую девушку, к ней привязался, а парня оставил. Ту девушку мучил он до самой смерти. С ума свел совсем».

Особенно примечательно сохранение в этом рассказе мотива сексуального избранничества.

В Сванети, где следы культа Дали активно существовали до самого недавнего прошлого, тоже ощущается раздвоение ее образа и отношения к ней. По словам 89-летнего информатора Дмитрия Иоселиани, природа Дали двойка. Есть Дали божество. Она добра к людям и, если охотник соблюдает ее законы, дарует ему удачу и добро. Вторая Дали — злое существо, которое мучает людей [ФАИ, № 34372]. Интересны сведения, записанные нами в 1961 г. от жителя ущелья Гудамакари Михаила Матвеевича Циклаури: «Али женщине подобна. С длинными волосами она. Такою показывается она охотникам. Видел ее один. В глухом месте показалась она ему. Надрал охотник лыка с дерева и стал себе на руки вязать. Али тоже стала так делать. Тут парень поскорее перерезал лыко ножом и схватил Али. У нее и ноги и руки были связаны. Срезал ей парень ногти и в ножны своего меча насыпал. Пока она жила в его доме, никто не болел у них ни разу. Работала она, как человек... Потом кто-то высыпал ее ногти из ножен, и ушла та Али, пропала...» Связь Али с охотой и хозяйкой зверей здесь полностью забыта. Это предание принадлежит к многочисленным сказаниям о злых лесных духах, распространенным по всей Грузии [Гулисашвили, № 118; Берзенов, стр. 499]. Аналогичные сказания встречаются и у многих европейских народов, например в фольклоре района Французских Альп.

Связь Али с хозяйкой зверей, живущей в скалах, особенно хорошо видна в «заговоре от Али», распространенном во всех без исключения уголках Грузии. Здесь явно виден тот путь, который прошел образ хозяйки зверей под влиянием христианских представлений после падения язычества в Грузии.

«Заговор от Али» предохранял от ее губительного влияния. По широко распространенным в Грузии представлениям, Али особенно страшна для рожениц, одиноких путников, ослабевших больных и пьяных. Именно в этих случаях произносился заговор от Али, долженствовавший противостоять ее злым чарам. Согласно заговору, встречи с Али происходят именно во время охоты. Вышедшие на охоту трое братьев находят странный след. Этот «правый и неправый» след приводит их к скале:

Нас было трое братьев,
Силою троицы
Вышли мы на охоту,
Ходили по полям,
Искали зверя,
След звериный нашли,
След правый и неправый.
Пошли по следу тому правому и неправому...

Невольно вспоминаются строки из народного сказания об Амирани:

На охоту пошли
Амирани и братья его,
Перешли они девять гор,
Десятой была Алгетская.
В поле след они нашли,
Копыт след дьявольских,
Подняли в горах оленя,
Золотые были рога у него.

Подобно сванской и хевсурской хозяйке зверей, Али тоже живет в скалах, но очаровывающая охотников Дали в заговоре уже стала олицетворением уродства и ужаса:

Увидели — в трещине скалы она сидела,
Зубы жемчуг, голова страшная...
У которой бока на спине были и пальцы вывернуты,
Лицо на затылке, а затылок вперед,
Спина на животе, а живот на спине,
Колено внизу, а голень наверху,
Пятки навыворот, пальцы назад...

Волосы Дали, ее роскошные золотые или огненные косы, превратились в «волосы ужасные, кровью запачканные» [Таккайшвили, стр. 173].

В этом описании чувствуется непосредственное влияние христианской церкви, активно борющейся со старыми языческими верованиями и культами. В кахетинском варианте этого заговора мы также видим как следы влияния церкви, так и связь с древнейшими представлениями. Рядом с Дали появляется представитель христианской демонологии — черт, который в этом случае, должно быть, заменил лесного духа очокочи. Встреча с Али и здесь происходит во время охоты:

Трое братьев нас было,
Силою троицы,
Мироз, Гороз и Гароз,
Поднялись мы на широкую гору для охоты,
Не нашли следа звериного,
След нашли Али и черта,
Подошли к подножию,
Были они там растрепанные,
Держали сеть шелковую,
И поймали мы их, молить нас заставили.
Зубы у них из железа.
След у них стеклянный...

Испуганные приходом трех братьев, Али и черт обещают им покинуть больного и «пропасть в дремучем лесу», «куда не

достигает колокольный звон». По ремарке информатора, «Али это та, которая полюбит парня, а черт — женщину» *.

Рядом с христианскими представлениями в Грузии долгое время продолжали бытовать древние культы и их отдельные пережитки. В отдельных регионах Грузии, как мы видели выше, сохранилась вера в существование владычицы, хозяйки животных и культ погубленного ею охотника.

Правда, в Сванети охотник известен под именами Беткила, Метки, Беткена, Кала, Мангура, а иногда Чорла, Чола, в Раче его зовут Иване и в ряде случаев связывают с ним имена популярных исторических героев Иване и Шалвы [Гебели, № 74], в Восточной Грузии в горах его зовут Джарджи, Квирика, Синдаурисдзе, в Гурии — Махутела, но это не должно нас удивлять. Мы знаем, что в одной только Греции умирающий и воскресающий 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 [Фрезер, 1931, стр. 10—15].

Как известно из трудов И. А. Джавахишвили, в результате принятия христианства мужское божество луны в Грузии слилось с образом святого христианской церкви, греческого Георгия, и в христианский культ, связанный с его именем, вошло немало элементов языческого культа бога луны [Джавахишвили, 1960, стр. 41—61].

* Сказитель Николай Отарович Мсукнишвили, 76 лет, — житель села Цинандали Телавского района. Текст записала Тамара Окрошидзе. Примечательно, что этот заговор встречается и в Сванети, но здесь он представляет собой не трансформацию местных, сванских представлений и верований о Далл, а пришел сюда вторичным путем из центральных районов Грузии. Об этом ясно свидетельствуют два текста заговоров, записанных А. Давитиани в Сванети на грузинском языке [ФАИ, А. Давитиани, тетр. II, стр. 9]:

...Я рождена меж двух полей
И выросла в скале,
Я ищу усталого,
Ищу раненого,
Ищу роженицу...

Текст второго варианта в первый момент производит впечатление непонятного, но сравнение с грузинскими вариантами убеждает нас в его связи с ними.

В скале ты,
В поле я выросла,
Ищу больного человека,
Ищу высокого человека,
Ищу роженицу...

Ряд материалов свидетельствует о наличии в культе святого Георгия помимо астрального культа луны древнейших черт и функций владыки зверей, скал и леса:

1. Святой Георгий — единственный христианский святой, имя которого упоминается рядом с именами языческих божеств в народных молитвах грузинских охотников. «Святой Георгий! Слава тебе, ты даруешь милости человеку, день и ночь следуй рядом с моей десницей, отгоняй от меня каджей и чертей. Моему милостивому богу слава! Когда бы я ни обратился к тебе с просьбой, всегда пожалей меня! Дали скал слава! Абсаду скал слава...» — так начиналась молитва сванского охотника [Нижарадзе, 1886, № 247].

По народным представлениям, святому Георгию вверены стада зверей, и охотник не может убить зверя помимо его желания. Описывая обычаи охотников Вольной Сванети, Н. Дмитриев рассказывает: «Охотник берет в руки ритуальный хлебец с начинкой из сыра и обращается с молитвой к святому Георгию: „Слава, слава и благо тебе, святой Георгий, помогающий охотникам! Пожалей меня сегодня и дай мне убить одну лань из твоего большого стада, не отпускай меня с пустыми руками“.

Как только удастся охотнику подстрелить дичь, он зажигает огонь и приносит сердце и печень убитого животного в жертву святому Георгию» [Дмитриев, стр. 109].

2. Роль святого Георгия как владыки, хозяина зверей и покровителя охоты отразилась в одном весьма своеобразном памятнике сванской народной поэзии. Речь идет о хороводной песне «Охотник Чорла» (см. текст III, 5а, 5б). Этот памятник является позднейшим осмыслением и вариацией сюжета о погибшем охотнике — возлюбленном Дали и мог быть создан лишь в то время, когда рядом с королевой Дали появился хозяин зверей, или мужское божество охоты, подчинившее себе владычицу зверей Дали и оставившее ей лишь второстепенное место рядом с собой. Этот памятник носит черты христианской эпохи.

Охотник Чорла идет на охоту. Он подкрадывается к стаду туров. Жадность овладевает им, и он нарушает закон — вместо одного он убивает трех лучших туров. Чорла целится и в четвертого, но хозяйки зверей Дали (их уже несколько) хватают его и привязывают к скале за правую руку и левую ногу. Судьба охотника решена. Подобно Беткилу, он застрял на злополучной скале, подобно Беткилу, он посылает свою черную, «вороньего цвета» собаку за братьями.

Но если хороводная песнь о Беткиле с начала до конца пронизана нотами безысходности, неотвратимости трагического финала, если гибель Беткила предрешена и все старания спас-

ти его тщетны, а сам охотник безропотно подчиняется решению владычицы, и вся песнь (начинающаяся причетом) является описанием гибели Беткила и плачем по нем, то сюжет песни о Чорле развивается совершенно иначе. В развитие действия вмешивается новая сила, персонаж, меняющий ход событий, ломающий непреложные старые законы. Этой силой является святой Георгий.

Собаке, бегущей за братьями охотника, встречается на пути святой Георгий. Он останавливает ее и спрашивает, куда она бежит.

— Чорла мой застрял на скале,
Его братьев я должна привести.
Чорла кости они заберут,
Ружье и охотничье снаряжение унесут с собой, —

отвечает собака.

Святой Георгий возвращает собаку назад и просит передать всем Дали, чтобы они простили Чорла — его верного слугу. Дали не подчиняются посланнику нового святого, однако тот настаивает на своем:

— Чорла много и верно мне служил,
Двенадцать переметных сум, полных свеч, сжег для меня.

Службу во славу христианской церкви святой Георгий считает заслугой Чорлы и категорически требует от Дали или освободить Чорлу или держать перед святым Георгием ответ за бесчисленное множество зверей, истребленных охотником.

— А нет — так Чорла три тысячи туров убил,
Козлят их без счета...
Сегодня же верните мне их все...

Дали вынуждены освободить Чорла. Святой Георгий исцеляет ему плечо, сломанное владычицами, а сам насылает на Дали грозу и наводнение и губит их в волнах потока.

Довольный молитвами и свечами, зажженными во славу его охотником, он дарует Чорле вечную милость: Чорла на каждой охоте убьет одного тура и без счета козлят. Таким образом, мы видим, что святой Георгий присвоил себе непосредственные функции хозяина и распорядителя зверей.

Все звери леса и скал находятся в ведении Георгия. Он может требовать от Дали отчета об убитых зверях, может отменить ее решение и даже наказать ее. 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 ощущается антагонизм.

Интересно еще одно свидетельство, записанное в соседнем с Рачой регионе Лечхуми. Оно вновь противопоставляет хозяйку зверей и Георгия. Согласно этому свидетельству, в Лечхуми, в селении Цхета верят, что лесная женщина может в глухом лесу или в «дурных» местах привидеться охотнику одетой в белые одежды женщиной; однако достаточно помянуть святого Георгия, чтобы она сгинула бесследно [Дама из Ладжани].

3. Согласно фольклорным и этнографическим данным, святой Георгий, подобно Дали, связан с ведром и дурной погодой. В песне об охотнике Чорла он мстит Дали, насылая на них грозу и ненастье. По представлениям мегрельцев и абхазов, молния — это стрела Георгия, которой он поражает провинившегося [Да-ни].

Связь культов Георгия (сванского Джграга) и Дали отмечает В. В. Бардавелидзе: «Заслуживает внимания, — пишет она, — тот факт, что на протяжении истории языческой религии грузинских племен Дали очень близка божеству Джграгу». По заключению исследовательницы, этнографические материалы показывают, что развитие основных ступеней культов Джграга и Дали шло параллельно. Они оба являлись «лесными существами» (разрядка наша. — Е. В.). Дали была олицетворением души — покровительницей зверей и птиц, а Джграг — растений. В дальнейшем оба в результате астрализации представлялись находящимися на небе: один — в виде мужского бога — луны, другая — в виде утренней звезды [Бардавелидзе, 1953, стр. 88].

Обширный материал, проанализированный нами, убедительно свидетельствует о том, что древнейший образ духа-покровителя зверей, места, скал, вод и леса — существо женского пола, имя которого в иберо-кавказских языках — Дал, Дали, Халлу, Дела и др. — уже означало именно владычицу, хозяйку и осталось у многих народов как обозначение святыни или общее название бога, божественности. Мы видели, что в некоторых областях Грузии хозяйка зверей постепенно превращалась в божество, однако быстрое развитие мужского коррелята ограничило движение этого образа, принизило его. Мужское божество в результате астрализации стало связываться с культом главного ночного светила — луны.

Культе Джграга вырос из культа Дали и впоследствии подменил его, впитав функции и черты Дали. Именно поэтому в культе святого Георгия — Джграга столь обильно представлены черты и функции владыки зверей, погоды, леса и ангела-покровителя места. Вполне закономерно, что эти функции и черты перешли к божеству луны.

4. Однако может возникнуть вопрос: почему культ луны в Грузии после принятия христианства стал связываться именно

с именем Георгия? Были ли какие-либо основания для этого или это случайность?

Мы знаем, что у многих народов перенесение функций старых, языческих богов на того или иного христианского святого часто бывало связано с чисто внешним, звуковым сходством имен. Так, имя древнеславянского бога, покровителя животных, Велеса ассоциировалось со святым Власом, который стал покровителем домашнего скота в христианской Руси.

Греческая этимология имени Георгий известна, оно по-гречески означает «землепашец», «обрабатывающий землю». Поэтому возникновение его мы не можем связать именно с Кавказом. Но, может быть, здесь сыграло роль звуковое совпадение этого имени с каким-либо древним языческим богом или представлением? В Сванети Георгию соответствует Джграг, в Мегрелии — Джгеге, у горцев Восточной Грузии — Горги, Джарджи, Гиварги. Н. Марр связывает сванского Джграга (Джгграга) с мегрельским Джгеге и Джгерагуном. Он предполагал, что этот «языческий культовый термин не имеет генетически ничего общего с именем Георгия». Поводом увязки его с именем христианского святого, по мнению Н. Марра, послужило чисто внешнее, звуковое их сходство. В этом термине он усматривал пережиток древнейшего культа дуба, сопоставляя его с адыгейским и абхазским языками [Марр, 1915, стр. 113—140].

Для нас особенно важно предположение о негреческом происхождении имен Джграга, Джгеге и грузинского Гиорги. О его кавказской основе мы можем лишь высказать некоторые предположения. В статье, уже цитированной нами, исследовательница Т. Гониашвили при установлении некоторых лексических сходжений грузинского с северокавказскими языками делает еще одно, весьма любопытное наблюдение. По высказанному ею мнению, «одним из древнейших в кавказских языках должно быть слово гургуали — “круглый”. Чеченское гуорган или гуорганиг, цовское горгис должно означать то же, что грузинское гургуали, где суффикс “ал” является признаком атрибутивности. Как в чеченском, так и в грузинском, несмотря на существование корневых гу, го и гог (ср., например, гогора), р не является ни фонетически развитой единицей и ни каким-либо формантом. В некоторых случаях он не сохранен ни в чеченском, ни в грузинском.

Значит, корнем остается гр и упрощенное го, гу, которое является корневым и для чеченского и цовского языков. В последнем производятся слова и без корневого р, как, например, одноосновное гуорган (оно редуцировано, как и все слова подобного типа, с целью усиления значения). В чеченском гуо — “круглый”, “кружок, круг”; гуобар — “чертить круг”; цовское гог — “круг”, “кольцо”, “кружок”.

Грузинское мргвали — “круглый”, рголи — “кружок”, “звено”, чанское мургвали, мегрельское ргвали, грузино-мегрельское моргви — “клубок”, андийское гургума, хундзахское гор — “кружок”, “звено”, гургинйзе — “округлять”, гургин, гургинаб — “круглый”, грузинское горгали — “клубочек”, чеченское гиоргли — гуорглиеш — “колокол» [Гониашвили, стр. 579—580].

Быть может, в этом комплексе можно найти кавказскую основу имени языческого божества-луны, ассоциировавшейся именно с кругом, круглым?

К примерам, приводимым Т. Гониашвили, нужно прибавить, что, согласно преданию, в Хевсурской (Ахадской) и Пшавской (Бацалиго) сельских общинах, поклонявшихся божеству Пиркуши, во время празднеств все молящиеся носили вокруг шеи деревянное ярмо с плетеной из кружков прутьев цепью, называвшейся Джардж Гиркали (гиркали — «круг»), что может быть понято и как «круг», «ярмо» Джарджи. В. Бардавелидзе, опубликовавшая этот материал, соотносит это ярмо с жертвенными железными кругами, которые носили давшие обет горцы, или цепями, надевавшимися, по описанию Страбона, на шею молящимся в храме луны на границе древней Албании и Кахетии, а затем в многочисленных храмах, посвященных святому Георгию [В. В. Бардавелидзе, 1974, стр. 25—26; ср. Джавахишвили, 1960].

Грузинское имя Георгий встречается в его христианской транскрипции в форме Гиорги и в народной форме Горги.

Горги подайте пиво в закопченном сосуде [Шанидзе, № 826].

На конь воссел Тилидзе Гори... [Шанидзе, № 83], и т. д.

Примечательно, что погибшего охотника у горцев Восточной Грузии зовут Горги и Джарджи. Эта форма имени Георгия весьма популярна среди горцев Восточной Грузии.

По мнению Р. Преллера, в античных странах позже, параллельно культу богини луны Селены, возникает мужское божество луны [Preller, стр. 446]. Рошер и Дрекслер говорят о связи культа луны с вегетативными божествами, такими, как Митра, Аттис, Сабадзиос и др. [Смирнов, стр. 80—85]. Относительно связи Сабадзиоса с мужским божеством охоты на Кавказе говорит в специальной работе Н. Я. Марр [Marr, 1912].

Как отмечалось выше, имя охотника, погибшего по воле Дали, было объектом определенного культа. В Сванети оно было связано с весенним праздником в феврале месяце. Именно этот праздник описывается в хороводной песне-плаче об охотнике, и в этот день исполнялся этот священный хоровод (самти чшихаш).

По преданиям, сохранившимся в горной Раче, рядом с той

огромной скалой Квацixe, которая, согласно преданию, «обрушилась вслед за спрыгнувшим со скалы охотником и накрыла его, стоит церковь, где хранится оружие охотника, его лук и стрелы (см. также стр. 115). Примечательно, что праздник, связанный с именем погибшего охотника Иване Квацихского, приходился на третий понедельник после пасхи. В этот же день исполнялся и хоровод. Понедельник считался в Грузии днем луны, и И. А. Джавахишвили особо подчеркивал, что все праздники, сохранившие пережитки культа луны, начинались поздно вечером в воскресенье. Молящиеся как бы встречали восход луны и затем праздновали в течение всего понедельника [Джавахишвили, 1960, стр. 55].

Празднование дня, посвященного охотнику, весной и в понедельник связывает его с культом луны, а позднее и святого Георгия. Надо думать, что тот же праздник справлялся в Раче в селении Сори. Праздник этот назывался *нацихуроба*, т. е. в его название опять-таки входит слово *цихе* — «башня». Празднество это приходилось также на третий понедельник после пасхи и связывалось с именем святого Георгия. По сведениям Н. Миндели, в этот день недалеко от сел. Сори на вершине горы Гадамши, на маленькой поляне собирался народ и молился иконе святого Георгия, которую священник специально поднимал туда. После этого до утра вели хоровод. Здесь же, в маленькой церквушке, хранились железные лук и стрелы, которым поклонялся народ. Это был праздник в честь юношей. Его тождественность с праздником Иване Квацихского в сел. Геби — очевидна [Миндели, стр. 84—113].

В августе 1962 г., находясь в сел. Сори, мы ознакомились с ритуалом празднества, записав все сведения от стариков. Праздник начинается в воскресенье поздним вечером, и народ встречает понедельник хороводом и песнями.

Культ лука и стрел, связанный с именем Георгия и церковью его имени, зафиксирован во многих уголках Грузии. Так, в Западной Грузии, в Мегрелии, в сел. Кулискарини луку и стрелам, хранящимся в церкви, приписывалось свойство исцелять болезни, увеличивать мужскую силу и «очищать от скверны». Святому Георгию было принято посвящать куски кованого железа с раздвоенными концами, называемыми «ножницами». Их называли стрелами святого Георгия. Такие же формы носил культ святого Георгия в Лечхуми в сел. Цхета, и здесь «луку и стрелам святого Георгия» приписывались целебные свойства [Джаджу].

Не эти ли лук и стрелы назывались в песнях об Иване Квацихском «изводящими дэвов»? Жертвование святому Георгию стрел и раздвоенных «ножницами» наконечников не есть ли ремиисценция того момента, когда в повисшего над пропастью

охотника пускали стрелы-ножницы, «чтоб сбить его стрелою-„ножницами“ побратима» (см. текст III, 20а, b, c).

Как отмечалось выше, и рачинские и сванские варианты подчеркивают, что тело погибшего охотника, разодранное в клочья, «расстелилось по всей скале», «кости отдельно и мясо отдельно». Стоящие внизу мать и близкие ждут и «собирают» кости. Это, как отмечалось нами, не случайный момент. Вспомним эпизод с Аттисом, который был сброшен со скалы и которого внизу ждала мать, чтобы, собрав растерзанное тело священного юноши, сменить слезы на радость. Его тело было символом плодородия; вместе с воскресением юного бога просыпалась вся природа. Это была весенняя жертва.

Не вызывает сомнений положение С. Макалатиа о связи культа святого Георгия в Грузии с вегетативными божествами [Макалатиа, 1938]; мы думаем, однако, что мегрельский эпитет «Георги моисари или миссарон» не имеет ничего общего с Митрой, а является древнейшим эпитетом Георгия — моисари, т. е. «стрелец». Моисари (от исари — «стрела») употреблялось в древнегрузинском именно в этом смысле.

Согласно преданию, записанному в Мтиулии (Восточная Грузия), Георгий был прибит к колесу и так его «скатили», сбросили со скалы. Его тело было разодрано в клочья и расстелилось по всей скале, части его были «собраны ангелами». По некоторым преданиям, тело Георгия распалось на 363 части, и в каждом месте, куда попала частица, была построена церковь. Именно этим объясняется существование 363 имен «Георгий» в Грузии (Гиорги Лашарский, Гиорги дуба, Гиорги края потока, Гиорги истока родника, Гиорги с золотым луком и стрелами и т. д.), каждый из которых был предметом особого культа [Вирсаладзе, 1958, стр. 308—309].

О многом говорит в этом смысле древнейшее свидетельство, сохранившееся в конце рукописи грузинского перевода постановления Антиохийского вселенского собора: «И о том прослышали мы о странах Сомхити и Картли, что некоторые служат Сумбул Саркису, а другие духов искусителей тех ангелами дома называют и поклоняются именам их и идолам, а некоторые служат невидимым: в доме и в поле или возле скал или деревьев, а некоторые владыкам цихе (башен) служат, а некоторые чертям Борании поклоняются, идолам, дьяволу» [Джавахишвили, 1960, стр. 88].

Связь «ангелов» — духов скал, полей или местности с культом хозяйки зверей для нас ясна; думаем, что культ упомянутых «владык башен» (уплисихели) связан именно с культом Квацихского Иване, или праздником *нацихуроба* в сел. Сорри. Не случайно почти все церкви, построенные во имя Георгия, стоят на вершинах скал, гор и холмов.

Святой Георгий горийского креста
 Высоко на горе покоится,
 Зверей много к нему ходит —
 Волков, коз и лис,
 А медведь зачем бежит к нему?
 — Увы, страх — нелегкая вещь! *

«Страх» лесных зверей перед «покоящимся высоко на горе» Георгием еще раз показывает нам, как долго держались в народе пережитки культа хозяев зверей, ангела скал.

«Культе христианского святого Георгия явился преемником местного языческого культа, имевшего глубокие корни и очень широкое разветвленное распространение. В христианской Грузии налицо очень много разных Георгиев — по их дополнительным наименованиям, по их поведению и взаимоотношениям в легендах, по многочисленным, часто в других исповеданиях неизвестным дням празднований; а к христианскому ритуалу в ряде прославленных храмов его имени присоединены пережившие и, конечно, видоизмененные, еще дохристианские обрядности. Отдельные черточки в каноническом житии и чудесах святого Георгия, отличающихся дикой фантазией (в частности, в чуде с драконом), толкали исследователей на мысль о возможности связи их формирования именно с Грузией и с перерождением определенных дохристианских ее верований в образ Георгия» [Чубинашвили, стр. 244].

Таким образом, материалы грузинского фольклора свидетельствуют о том, что христианскому культу Георгия в Грузии и на Кавказе предшествовал культ хозяина зверей. Возникший как мужской коррелят хозяйки зверей, он заслонила ее, а местами полностью присвоил ее функции и приобрел черты охотничьего божества. Наконец, в результате астрализации он стал носить имена Горги, Джграга, Джгере и Гау. В его культе слились черты хозяев зверей, вод и леса, а позже луны. Значительное место в его культе занимали элементы культа скал и гор, столь характерные для переднеазиатских божеств зверей и природы — Артемиды и Кибелы.

* * *

Грузинская церковь энергично боролась против язычества **. Эта борьба велась не только огнем и мечом. Церковь прибегала и к другим, не менее эффективным мерам. Вахушти Багра-

* Записано в 80-х годах XIX в. Г. Садзаглишвили (Кирионом). Запись из его архива передана нам Т. Бегишвили.

** По одному из печатных свидетельств, в Кахети на месте, где стоит церковь имени Георгия, раньше стоял белый камень с его изображением [Копалиани, № 193]. Ингилойцы считают, что Георгий живет в скале Курмухо возле селения Кахи. Однажды он превратил в камень оскорбившего

тиони в своем «Описании грузинского царства» пишет: «Во времена христианства на высоких горах и холмах, где ранее стояли идолы, продолжались празднества и танцы; поэтому строили там церкви и праздновали так же, как и сегодня, до рассвета вода хороводы...» [Вахушти, стр. 19].

Туда, где раньше весною велись хороводы, оплакивавшие стрелка-охотника, погибшего по воле Дали, теперь священник нес икону святого Георгия, поражавшего дракона. Старые и новые верования переплетались, и в хороводе вместо «идущего по вершинам гор» охотника, вооруженного луком и стрелами, поминали святого Георгия. Этому способствовало и его имя, и представление о нем, как о священном всаднике, борце с нечистью [Кекелидзе, 1945, стр. 6—12; Чиковани, VI].

Утверждение христианской веры происходило не только путем постройки христианских церквей на местах разрушенных языческих храмов и капищ. Грузинская христианская церковь учитывала обычаи и нравы Грузии, приспособив многое из их традиционного быта к своим нуждам и интересам, «освятив» некоторые обычаи и в «охристианизированном» виде вернув их народу.

Ярким примером подобного принятия в лоно христианской церкви некоторых местных обычаев является специальный текст обедни, который исполнялся перед началом охоты, сочиненный в грузинской церкви.

Обнаруживший и издавший этот текст К. С. Кекелидзе считает его «чисто грузинским, оригинальным явлением» и полагает, что он «генетически связан с порядками и обычаями охоты, видимо, с древнейших времен выработанными грузинскими племенами» [Кекелидзе, 1955, стр. 142].

Значение охоты и как определенной отрасли хозяйства, и как средства спортивного и военно-воспитательного значения в жизни грузинского народа было столь велико, что грузинское духовенство выработало особый распорядок службы перед охотой и создало соответствующие тексты христианских молитв. Этот «распорядок» представляет собой «христианизирование народных обычаев охоты» [Кекелидзе, 1955, стр. 143], их своеобразное подведение под покровительство церкви. По мнению К. С. Кекелидзе, впоследствии этот христианизированный распорядок, в свою очередь, оказал влияние на народные обычаи

его пастуха с его стадом [Джанашвили, 1870, № 11, стр. 110—111]. По преданию, записанному в Тушети, «Спероза — название горы, и, так как говорят, что святой Георгий живет в этой горе, поэтому его называют „святой Георгий сперозский“». Гора эта весьма высокая, устрашающая и скалистая, высится над Алазанской долиной. На эту гору пастухи не гоняют стад, боятся гнева святого Георгия. За нарушение этого обычая Георгий покарал одного пастуха» [Букураули, стр. 37—38].

и в народных обрядах и молитвах стал упоминаться Христос, а также святой Георгий. (Мы знаем, что связь имени Георгия с народными обычаями имела другие, более древние основания.)

К. Кекелидзе считает, что «распорядок» этот создан в XII столетии, но не позднее XV, так как в нем упоминаются лук и стрелы, но не ружья. Рукопись сохранилась в Минее XVII в. из Давид-Гареджийского монастыря [Инст. рук., колл. А, № 186, стр. 105—121].

«Распорядок» представляет собой собрание чтений из Библии и некоторых молитв. Из христианских святых здесь упоминаются лишь святой Георгий, Дмитрий Салунский и Фекла первомученица. Первые два, по мнению К. С. Кекелидзе, как покровители всадников, а святая Фекла как прославившаяся приручением и «умиротворением» диких зверей.

Особый интерес, с нашей точки зрения, представляют не различные чтения из Библии (псалмы, тропари, гимны и апостолы), специально подобранные для настоящего случая, а оригинальные грузинские молитвы об идущих на охоту и о благополучном окончании охоты. Интересно, что эти молитвы отразили ряд суеверий, видимо находивших достаточную почву среди самих служителей церкви.

В молитве понедельника (т. е. молитве, исполнявшейся перед началом охоты в понедельник) после обычного обращения к богу тема охоты звучит так: «Молю тебя всеблагого, человеколюбивого и благого, с этого времени жалость свою на меня обрати и обычное свое долготерпение объяви и от всех испытаний и опасностей вражых меня укрой, и чарам яда, и глазу, и злomu языку сделай меня недоступным и сегодняшнюю эту охоту направь без всяких затруднений и вреда, а если доброй будет моя охота и удачливыми выстрелы, пусть не возгоржусь я и не сочту себя выше других, а ежели не так оно будет, пусть не буду горевать и страдать и не возропщу я, а так будет оно или иначе, отныне и присно славил бы тебя и возносил благодарность тебе...» [Инст. рук., Минеи, стр. 112].

В этой молитве виден страх перед «дурным глазом» и «злым языком», которые могут нанести вред охотнику. Примечателен и конец молитвы, предписывающий «не роптать» перед христианским богом и не высказывать недовольства в случае неблагоприятной охоты.

В молитве вторника молящийся просит бога: «Ты, главный бог наш, даруй мне сегодня удачу, охоту благополучную, скачку беспрепятственную, выстрелы без промаха. Вооружи меня против врагов честным крестом и будь хранителем моим от стрел, сорвавшихся или неверно посланных, а также и других храни от моих стрел» [Инст. рук., Минеи, стр. 113].

Та же просьба повторяется и в молитве на среду: «Да будет труд полезным и охота успешной и окончится со славой, да будет вольной скачка, безошибочной стрельба. Сохрани меня, владыко, владеющий моей десницей, от дьявольщины всякой и от сорвавшихся и лихих, неверно пущенных стрел укрой, а также от моих стрел других...» [Инст. рук., Минеи, стр. 113].

Молитва четверга: «Сделай пустыми препятствия и козни врагов и руки мои утверди в силе и делом рук моих руководи...» [Инст. рук., Минеи, стр. 114].

Молитва пятницы: «...погоню за зверем и выстрелы стрел, и скачку коней удачные и верные, и заслуженную победу над врагом, и падение противников бога и венценосцев, также и утрату сил дьявольских, и устранение всех чёрта нападений и козней прошу, владыко!» [Инст. рук., Минеи, стр. 115].

Тексты этих молитв открывают живые картины жизни грузинского народа и показывают роль охоты как «труда полезного» (молитва на среду), популярного и любимого народом: «Охоту даруй мне удачную, благополучную и радостную» (молитва в субботу).

Из этих молитв видно огромное спортивное и военно-воспитательное значение охоты в Грузии: «скачка беспрепятственная, выстрелы без промаха» (вторник), «скачка вольная, безошибочная стрельба» (среда), «погоня за зверем и выстрелы стрел, и скачка коней удачные и верные, и победа заслуженная над врагом» (пятница).

Но особенно важны для нас те древние представления и верования, которые невольно отразились в этих христианских молитвах. Если ранее охотник обращался перед охотой к своим древним богам или хозяевам зверей и просил у них помощи и обильной добычи, то теперь после принятия христианства он должен был обращаться к христианскому богу; интересно, что в этих молитвах мы встречаемся не столько с просьбами о даровании обильной добычи, сколько с отражением страха охотника перед злыми силами и дьявольскими кознями, спасения от которых и покровительства просит охотник от бога.

«Ты, пастырь дичи,— просил сван-охотник у Дали или Авсата,— когда приду в твои места, отпусти меня с миром; дай мою долю дичи; не жалея большего, не стесняйся малого, по осени отпусти с миром домой меня и моих сотоварищей. Если что полагается тебе, прими от нас, если нет, не гневайся, твой я, бедный; даруй мне удачу, милость к милости прибавь, дома и во вне, всюду прими мои молитвы, не прекращай твоих милостей и не отринь меня — да будет благо твое со мною... Даруй отмеченного тобою тура; когда обращусь к тебе с просьбой, ведро и ненастье по моему желанию дай. Пастырю туров слава; пастырю ланей слава...» «Пастырь зверей, Очопинтре, тебя умоляю,

дай тура, дай убить его! Души зверей тебе принадлежат»,— молился хевсур [Габуури, стр. 153—154].

Такова была наивная молитва охотника, направленная к древним божествам. Сын природы, он с открытой душой просил у нее своей доли. В христианских молитвах, как мы отмечали, охотник не столько просит об обильной добыче, сколько умоляет уберечь его от злых сил, подстерегающих его в лесу (как мы видели из заговоров, эти злые силы воплотились в устрашающие образы Али и чертей).

Особое внимание обращает на себя просьба охотника к богу оградить от «отскочивших», «сорвавшихся» или «неверных» стрел; даровать ему твердость руки и укрыть его товарищей от ошибочно пущенной им стрелы. Эта просьба с такой настойчивостью повторяется во всех молитвах, что «неверные» стрелы не кажутся зависимыми только от степени искусства самих охотников. Об этом свидетельствуют слова молитвы в среду: «Сохрани меня, владыко, владеющий моей десницей, от дьявольщины всякой и от сорвавшихся и лихих, неверно пущенных стрел укрой...» То же повторяется и в молитве четверга: «Даруй мне храбрость и безошибочность, опасности и козни врагов: разрушь».

От каких врагов просит укрыть его и спасти охотник? О том, что здесь имеются в виду не обыкновенные смертные, свидетельствуют слова: «и от всех испытаний и опасностей вражьих укрой меня, и чарам яда, и глазу, и злomu языку сделай меня недоступным...» Охотник просит бога сделать доброй охоту, «направить ее без затруднений». Помимо беспрепятственной скачки за зверем и выстрелов без промаха он просит и «заслуженную победу над врагом, и падение противников бога и венценосцев, также и утрату сил дьявольских, и устранение чёрта нападений и козней».

Вспомним многочисленные предания, рассмотренные выше, где невидимая или принявшая обличье зверя Дали наказывает охотника за нарушение им охотничьего кодекса. Вспомним песнь о рожавшей на скале Дали. Отвергнувший ее любовь охотник убит именно «отскочившей» от рога чудесного тура стрелой, пущенной самим охотником и «рикошетом» попавшей в него по воле владычицы.

Ярко отражает суеверия средних веков еще одна песнь, в которой переплелись языческие верования с новыми христианскими представлениями:

Царским охотником я был,
Хорошо рубил мой меч
Врага, напавшего на царя.
Головою об камень бил я.
Одного оленя я убил,

Крест был у него на плече,
 Подошел я к нему и долго плакал,
 Бился головою о камень!

Известно, что и в средневековой Европе встреча с оленем, у которого в рогах сверкал крест, являлась предзнаменованием смерти. Этой же теме посвящена новогреческая песнь о Дигенисе, рассмотренная нами ранее.

Итак, мы видим, что христианские молитвы, созданные специально и входившие в ритуал обедни, которую служили перед началом охоты*, отражали старые языческие представления, принявшие теперь форму суеверного страха перед «вражьими силами». Целью этих молитв было прежде всего оградить человека от «козней черта» и «разрушить силы дьявольские», подстерегающие его в лесу.

Народ изменил языческим представлениям, но где-то в глубине души оставался им верен, тем более что старые мифологические представления тесно сплелись с новой, христианской мифологией и демонологией. Золотоволосая Дали превратилась в чудовище с вытаращенными «стеклянными» глазами и вымоченными в крови космами волос, очокочи и Очопинтре стали злыми лесными духами и чертями, но все они продолжали жить где-то в дремучем лесу и расщелинах скал, в закоулках человеческой души, и изменивший им охотник еще больше боялся их мщения, так как из страха перед церковью не смел больше обращаться к ним с просьбами. Вдали от центральных районов, особенно в горах, эти верования жили значительно дольше. Дали и Очопинтре сосуществовали со святым Георгием, хотя уже не осмеливались ему перечить.

Процесс забвения и выталкивания старых представлений из идеологической жизни был очень долгим и сложным. На этом пути очень многие из представлений, выработанных грузинской языческой мифологией, исчезли бесследно, многое же было

* О размерах и значении охоты в Грузии дает представление описание грандиозной охоты в день возведения на престол героини поэмы Руставели Тинатин, когда было убито «двадцать раз по сто животных...» Описание охоты встречаем мы и у древнегрузинских историков. Примечательно, что, восхваляя венценосцев, отмечая ум их и доблесть, историки очень часто отмечают их достоинства как охотников: «Фарнаваз этот был человеком умным, удалой всадник и искусный охотник» [Картлис цховреба, стр. 20], описывая краткие периоды спокойствия в истории Грузии, историки отмечают: «И воссел царь на радость, отдыхал и занимался охотой...» [там же, II, стр. 1514].

Согласно ряду исторических документов, грузинские цари, освобождая какого-либо подданного или целые села, приносимые в дар кому-либо, от всякого рода оброков и податей, всегда оставляли в силе их обязанности перед царем «во время войны и охоты», как самые необходимые и важные [Какабадзе, стр. 10, 18 и др.].

изменено и переосмыслено. Христианская церковь сыграла активную роль в искоренении этих представлений. Некоторые из них сохранились в горах Грузии, где власть церкви чувствовалась меньше, большая же их часть сохранилась в памятниках грузинской народной словесности, народной музыки и хореографии, и уцелели они благодаря впечатляющей силе и совершенству художественных образов, в которые были воплощены.

Глава VIII

ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ОБРАЗЫ ГРУЗИНСКОГО ОХОТНИЧЬЕГО ЭПОСА

В каждой хотя бы самой примитивной трудовой песне, ритуале охотничьей или аграрной магии отражалось отношение человека к окружающему: радость и печаль, страх перед явлениями природы и чувство удовлетворения при победе над ними; усталость после тяжелого труда, отношение к этому труду и т. д. На этой ступени мы имеем дело с еще неосознанными формами искусства. Неосознанно это искусство постольку, поскольку не выделен, не осмыслен момент художественности. «Мифологическая фантазия воспринимает свои образы как действительность, только отличную от каждодневной действительности» [Тронский, стр. 25].

Если поэт или писатель смотрит на созданные им образы, как на плод творческой фантазии, народ на определенной ступени развития считал созданные им мифологические образы действительностью, верил в их реальность. В этом состоит реализм мифологической фантазии. Н. Добролюбов писал о мифологических эпосах греческого, индийского и других народов: «Самые заблуждения, которые мы в них находили, интересны для нас потому, что некогда целые народы верили им и по ним располагали жизнь свою. Оттого-то и нравится нам доселе поэзия древнего мира... мы хотим сказать, что поэзия и вообще искусства, науки слагаются по жизни, а не жизнь зависит от поэзии» [Добролюбов, стр. 81]. Не есть ли это именно та «синкретическая правда», о которой пишет М. И. Стеблин-Каменский? [Стеблин-Каменский].

На определенной ступени развития миф имел вслчайшее прогрессивное значение, представляя собой первую попытку осознания действительности, а следовательно, и ее подчинения. Являясь выражением творческой фантазии человека, он был одним из сильнейших стимулов изменения мира, его переделки. На последующих этапах развития общества миф теряет под собой почву, уступает дорогу истинному знанию. Заключая в себе

теперь уже реакционные представления, миф был обречен на гибель. Однако мир мифологических художественных образов, метафоры, эпитеты, отдельные сюжеты и мотивы мифологии остаются в сокровищнице творчества народа, обогащают его, веками живут в художественном мышлении народа. Соприкосновение с ними заставляет почувствовать дыхание тысячелетий, воссоздает древние представления как отражение реальной действительности.

Грузинский народ хранил древнейшие памятники своей духовной жизни не только как оплот отживших представлений, но и как живые памятники прошлых эпох и, что самое главное, как образцы высокого искусства. Эти древние представления воплощены в них в столь совершенной и высокохудожественной форме, что созданные в древнейшие времена образы навсегда утвердились в сознании грузина, стали его плотью и кровью. Должно быть, подчас именно в них отражены те особенности психического склада, которые определяют национальную самобытность каждого народа.

Исследованный выше сюжет об избраннике богини, гибнущем по ее воле, возник в определенной социальной среде — в охотничьем обществе. Его возникновение обусловлено неразвитостью материальных взаимоотношений. В нем отражены суеверия, в основе которых лежат представления о демонах явлений природы, хозяевах леса, зверей, скал, воды. В соответствии с ними от охотника требовалось соблюдение ряда табу, и нарушение их грозило мстью «хозяев».

Таким образом, идейным назначением этого сюжета было утверждение в сознании человека мифических представлений, охрана табу и традиционных обычаев. Однако любовь охотника к смертной женщине, ради которой он пренебрег владычицей леса Дали, встреча с Дали, ее гнев переданы в песне с такой художественной силой и экспрессией, что в ней чувствуется дыхание жизни, реальной действительности, кипят человеческие страсти, описание и олицетворение которых само по себе уже являлось своеобразным протестом против табу и объективно служило разрушению, уничтожению старых представлений.

Дар Дали, ее амулет передан смертной женщине. Под изголовьем возлюбленной Тamar оставил охотник подаренное ему «королевой Дали» ожерелье. Обреченный разгневанной Дали на гибель охотник до последней минуты помнит о своей возлюбленной. Он просит привести ее, хочет поглядеть на нее в свои последние горькие минуты.

— Приведите мою любимую,
С вершины [тогда] спрыгну я вниз.
Поглядел я издалека на любимую,
Среди толпы она стояла,

Серьга в ее ухе позванивала на ветру.
Грудь и шею ее я заметил, белели подобно хрусталу
(текст III, 19d).

Отчаявшийся охотник проклинает любимую, как виновницу своей гибели, однако просит ее не забывать его, оплакать его гибель*.

— Грех мой на Тамар пусть падет,
Тамар, невестку мою,
Нечистым отпустила меня на охоту.
Если вспомнит меня,
Пусть немного сдвинет головной платок,
Ей от этого ничего не убудет (текст III, 3f).

В сцене гибели охотника нашел художественное отображение и вековой опыт горцев в борьбе с природой, картины реальной жизни.

Кто взвалил груз веревок,
Кто взвалил груз бурок...
— Вниз гляжу —
Бурки стелят;
Вверх гляжу —
Веревки спускают (текст III, 3g).

Но все усилия спасти охотника тщетны: «скалы обступают его» или начинают расти вверх или спускаются вниз...

Бедный Беткен, несчастный Беткен,
Даром не тратьте усилий...
Бедный Беткен, несчастный Беткен,
Волосы твои, волосы
Орлы несут в свои гнезда,
Мясо с твоих костей
Вороны несут своим птенцам,
Беткен со скалы падает,
Мясо на скалах осталось,
Кости катятся вниз... (текст III, 3b).

Симпатии аудитории (являющейся одновременно и создателем, и исполнителем, и слушателем песни) явно на стороне охотника, а не Дали. С наименьшей экспрессией описана сцена гибели охотника в рачинских вариантах.

С той скалы, откуда Иване сорвался, орел слететь бы не смог...
За Иване вслед что камень сорвался, и лев бы его не выдержал.

* Здесь еще раз нельзя не провести параллель с «Эпосом о Гильгамеше»: Энкиду обречен на гибель. Он проклинает блудницу, соблазнившую его и заставившую покинуть лес и зверей, но в конце с радостью вспоминает проведенные с ней минуты и перед смертью благословляет ее [Эпос о Гильгамеше, стр. 48—50].

- О муж мой, лев и герой...
- О жена моя, фазан ты пестрый...

Значительное место занимают диалоги в сванских хороводах. Например, песнь «Дали рождает на скале» почти целиком построена на диалоге между Дали и охотником, который прерывается ремарками хора. В «Беткиле» значительное место занимают как диалог (между Дали и Беткилом), так и обращения Беткила (к собаке, к братьям, к возлюбленной, к матери, сестрам, к окружающим...).

Диалог играет большую роль и в охотничьих балладах и даже в небольших квадренах — миниатюрах.

- О тур,
- Что привело тебя в долину?
- Стрела с накопчиком красным,
- Выточенная из моего рога...

По мнению А. Хойслера, диалог — одна из характерных черт народного творчества. По его наблюдениям, народные эпические поэмы на две трети состоят из диалогов [Heusler, стр. 187]. Верно и наблюдение Д. Бардавелидзе относительно связи диалога с обрядовой поэзией [Бардавелидзе, 1960, стр. 31—32]. Как было отмечено, большое число древних образцов охотничьего эпоса связано с ритуалами трудовой магии, в которых хороводы играли немалую роль. Примечательно, что и «Сказание об Амирани» в основном состоит из диалогов.

Часто в эпическое повествование врывается возглас, обращение, которые оживляют его, придают ему приподнятость, лирический или героический настрой.

- Где туры прошли по скале,
- Если увидишь, диву дашься...
- Зачем ты плачешь, Джарджи мать?
- Не убивай, создатель...
- Джарджи, не следуй за турами...
- Взгляни на этих туров...
- Лев ты, львом убитый..

Целиком на восклицаниях построена песнь охотника, повисшего над пропастью:

- Поднимись, не подниматься бы тебе вовсе,
- Предрассветная звезда!
- Рассветай, не рассветать бы тебе вовсе,
- Долгая осенняя ночь!
- Лопни, тесьма проклятая,

Ты, из кожи черной яловой коровы!
Спускайся, Курша, лай же,
Ты, черного хозяина...
Не говори моей матери
О том, что сорвался я в Кикобани...

Значительно более устоявшуюся, чисто эпическую форму имеют охотничьи баллады, такие, как «Юноша и барс», «Автандил поохотился», «Бацалиго» и др. Здесь экспрессию создает динамическое развитие сюжета, мастерское описание действий героев. Эти песни-стихи — результат осознанного художественного творчества, классические образцы высокого мастерства.

Язык охотничьей поэзии богат метафорами, эпитетами и сравнениями. При анализе поэтических тропов нельзя забывать, что в архаичных памятниках, связанных с мифологическими представлениями, ряд образов вырос именно из них. Иногда же, наоборот, художественному поэтическому образу навязывается мифологическое содержание.

Грузинская охотничья поэзия насыщена подобными художественными образами, подсказанными сознательным художественным творчеством: «Полетел, точно ветер», «Ночь, точно черная шерсть», «День в ночь превратился, солнечный» (длгое сжидание), «Затемняющий зверю солнце» (охотник), «Не пропускающее зверя» (ружье), «Щеки скал целовать» (падать со скалы), «Стал ты пищей для воронов» (смерть охотника), «Любила белый платок, станет красить его в черный цвет» (о матери погибшего охотника). Рассвет — время «угона звезд», наступление вечера — как «спустится свежесть с гор».

Все эти образы — результат развитого поэтического мышления. Однако случается и так, что мифический подтекст поэтического образа утерян или затемнен. Так, например, выше мы говорили об эпизоде с повисшим над пропастью охотником, который во время охоты поскользнулся и, зацепившись за кожаный ремешок, повис над бездной. Здесь как будто все образы вполне реалистичны: висящий на ремешке юноша то ждет в мечтах рассвета, то, отчаявшись, хочет, чтобы лопнул скорее «проклятый ремешок», ускорив его смерть. Но лишь полностью восстановленная творческая история текста, сравнение записей из различных уголков Грузии и этнографические параллели помогли нам восстановить подлинный характер этого сюжета и увидеть, что смерть охотника не случайное явление, что в сванских вариантах «ремешок» оказывается «золотым крючком», на котором «подвесила охотника» владычица зверей, а в вариантах Гурии охотник подвешен на золотых косях владычицы, которыми она, по некоторым вариантам, приковала, привязала его навсегда к скале.

Мы увидели и то, что гибель охотника «в час расставания света и тьмы» не просто художественный образ: мучительное ожидание им утренней, предрассветной звезды является отзвуком древнейших астральных представлений о владычице зверей, как звезде Венере, убивающей провинившегося охотника.

Это соображение было высказано нами в 1962 г. в работе «Грузинский охотничий эпос». В 1971 г. молодой ученый Давид Цередиани, посвятивший специальное исследование сванской поэзии [Цередиани], привлек наиболее ранние записи песни о Беткиле, опубликованные Радде [Radde] на немецком, а затем на французском языке, где в соответствующем месте прямо говорится:

Не пощадила меня звезда заутренняя...

Как указывает Д. Цередиани, переводы Радде отличаются исключительной точностью; таким образом, здесь мы имеем прямое подтверждение наших предположений, основанных на анализе фольклорных текстов.

Наиболее архаичные, мифологические представления лежат в основе многих художественных образов охотничьего эпоса. Чаще всего мы встречаем их в метафорических сравнениях и гиперболах: прыжок Курши — «с землю величиной», «с гору величиной», «с великое поле»; лапы Курши — «с гумно величиной», «с поле величиной»; глаза Курши — с «луну величиной»; брови Курши — «с землю величиной»; лай Курши — «грому подобен небесному». В основе этих гипербол лежат древнейшие представления, но сегодня они производят впечатление художественных образов и в виде традиционных формул перешли во многие фольклорные произведения.

Кровь убитого мифического существа, льющаяся рекой или ставшая озером, морем, омутом, характерна для древнего эпоса. (Вспомним Амирани, чуть не захлебнувшегося в омуте из крови перебитых им дэвов.) Но в целом ряде песен эта гипербола выполняет уже чисто художественную функцию. «На омуте из крови Иване лодка проплыть могла...», поется в рачинских вариантах о погибшем охотнике, а в героической песне о битве героя с врагами есть строфы:

Потоки крови он прольет, на лодке на них проплыть может...

Тот же образ встречаем мы и в песне о Великой Отечественной войне:

Разгорелся невиданный бой,
Техника пошла в ход,
Омут крови встал —

На лодке проплыть можно [Вирсаладзе, 1958, стр. 417, № 598].

В охотничьем эпосе немало и позднейших художественных гипербола:

Обломки моих костей разнесло на три дня пути.
Стрела, пущенная с той стороны реки,— по эту сторону
на вершину горы возносилась.

Иногда метафора получает характер традиционной формулы. Например, гибель разбившегося в скалах охотника передается традиционной формулой — своеобразным кеннингом: «На вершине утеса воссели вороны высоких гор». О самом герое, о трагической его гибели не сказано ничего, но «воссевшие на вершине утеса» безмолвные вороны свидетельствуют о том, что где-то в пропасти валяется тело погибшего. Характер развернутой метафоры имеет иногда зачин песни:

В Верхнем Бацалиго снег идет,
В Нижнем сохнет он.
У башни Абуделауров
Угол правый дал трещину.
Воссел на нее ворон,
Змея в фундамент вползает —
Болен сын Квирики,
Безрадостно умирает он...

Интересны и своеобразны эпитеты в грузинском охотничьем эпосе. Если часть из них основана на мифических образах, то большинство создает впечатление реальной жизни, носит художественный характер.

Охотник: прославленный в охоте, любезный, красивый, герой, молодой парень, безусый, юноша с пробивающимся пушком на лице, малый, смуглый, удачливый, бьющий без промаха, суровый муж, вольный, затемняющий зверю солнце, не спускающийся с коня, не сидящий никогда и т. д., но встречаются эпитеты с отрицательным эмоциональным зарядом — трус, трусливый, женоподобный, коварный.

Стрела: красноперая, красноконечная, узкоперая, орлинокрылая.

Ружье: не пропускающее зверя, украшенное слоновой костью, убивающее туров, украшенное насечкой и т. д.

Гончие: красивые, высокие.

Ночь: осенняя, долгая, тесная, удачная, обильная.

Гора: черная, туманная, инеем покрытая, снежно-ледяная, травую покрытая, высокая.

Ветер: неугомонный.

Медведь: большой, толстошей.

Барс: пестрорубашечный, злой, проклятый, быстрый, когтистый, сильный, коварный.

Тур: неугомонный, прекрасный, белый, старый, высокогорный, гордый.

Олень: востроухий, счастливый, приносящий счастье, белый, красивый, ветвистый, рогатый, прекраснорогий, великорогий, тонкорогий, златорогий, хозяин гор, любимый горами, выросший в скалах, кричащий в горах и т. п.

Привлекают внимание сложные, составные эпитеты: пестрорубашечный (о тигре), толстошей, тонкоперая, снежно-ледяная, прекраснорогий, великорогий, тонкорогий, слоновокостный (о ружье с насечкой из слоновой кости), лукострелый, коршун-сокол и т. д.

Для образов, представленных во множественном числе, употребляются эпитеты с удвоенной основой: ахал-ахали — букв.: «молодо-молодые юноши»; ламаз-ламази — «красиво-красивые парни»; магал-магали — «высоко-высокие гончие» и т. д.

Весьма важны и многочисленны в охотничьих песнях звуковые образы: «на дно ущелья рухнули рога с грохотом»; «зашумел осыпавшийся песок...»; «...со скалы полетели со звоном (с грохотом, со скрежетом)»; «в ущелье вскричало ружье»; «прозвенел своими подковами»; «не давай шуметь ружью»; «еще дам я тебе услышать звук моего ружья»; «ружье прогремело»; раненый олень свалился со скалы — «полетел, словно ветер, рога зазвенели его».

В тиши леса каждый звук полон смысла для насторожившегося охотника. Шум осыпавшегося песка или крыльев пролетевшей птицы может быть решающим для успеха охоты. Карканье воропа говорит о том, что где-то недалеко труп, «крик ружья» в ущелье знаменует победу кого-то другого, а звон рогов оленя или грохот турьих рогов наполняют радостью душу охотника. Поэтому так чутко ловит ухо охотника каждый звук.

Ощущение природы, чувство равновесия, слияния с ней, столь характерные для грузинской поэзии, то глубокое постижение природы, которое достигло своих вершин в поэзии Важа-Пшавелы, своими истоками, безусловно, связано с древнейшими слоями грузинского фольклора, с охотничьей и пастушеской поэзией.

Никогда не был человек столь близок к природе, как во время охоты или пастушества, оставаясь с ней один на один. Никогда не была так сильна его связь с природой, лесом, миром животных. Нарушение этой связи, единства, забвение, потеря знания языка природы губит человека. Эта идея, нашедшая свое отражение еще в «Эпосе о Гильгамеше», в грузинском фольклоре нашла свое воплощение в бессмертном образе змееда Миндии.

В минуту испытания человек обращается за помощью к си-

лам природы. Вот переживания охотника, застрявшего осенней ночью среди скал:

— Куда летишь, черный ворон,
Куда несут тебя, шумя, твои крылья?
Не уродуй юношу,
Только пробивается у него пушок...
Туча, ставшая над луною,
Не покрывай снегами гор,
Мороз, не замораживай
Обуви у него на ногах,
Не заходи, луна,
Не затемняй ему дороги,
Не заставляй плакать
Мать его и сестру [Умикашвили, № 833].

Человек не выключает себя из природы, не противопоставляет себя ей. В явлениях ли природы, в животном ли мире — он всюду видит аналогию человеческим чувствам:

Джарджо, погляди на туров,
Как они прекрасны,
Рога перевили с рогами —
На влюбленных похожи [Такаишвили, стр. 223].

Рано поутру
Самца-оленья поразил я стрелой...
Через гору перепрыгнул он высокую,
Окрасил кровью песок...
Где сложил он голову, бедный,
Где склонились его рога? [Разикашвили, 1965, стр. 283].

Любовь к охоте сливается в сердце грузина с любовью к родной природе. Характерно, что в старых солдатских песнях воспоминание о родной земле, тоска по родине, по ее природе зачастую связаны с воспоминаниями и мечтами об охоте:

Вспомнил тебя, родное Архвати, огороженное горами,
Тура в твердыне скал, рога за рогами туры...
[Шанидзе, № 460].

Или:

Много таких юношей в Архвати
За берданки берется —
То за врагом он гонится, львиносердый,
То за турами по горам ходит...
Пальнет из ружья по туру, сразит его,
Подобно человеку, тот застонет,
Взглянет в глаза туру,
Самому жалко его станет:
— Увы, о, тур, зачем убил я тебя?
Вывал рогатого из круга твоих сверстников,
Тур, житель твердыни,
Тур, нам подобно, окруженный врагами...

Жаль мне, тур (что делать?)
Блеска твоих глаз.
Пустил пулю, попала она:
Быстра проклятая пуля [Шанидзе, № 459].

По высокому гуманизму, глубокому чувству природы и непосредственности эта «Солдатская песнь» — одно из лучших произведений грузинской народной поэзии. Своими образами и общим настроением, своим отношением к природе оно выросло из традиций грузинской охотничьей поэзии. Тут житель твердыни — тур и охотник с берданкой в руке — оба сыны одного мира, равные перед матерью-природой.

Глава IX

ОХОТНИЧЬИ БАЛЛАДЫ

Поэтических вершин достигает охотничья поэзия в балладах. Уходя своими корнями в древнейшие пласты грузинской культуры, они являются в то же время плодом зрелой художественной мысли, сознательного художественного творчества.

Как справедливо отмечает исследователь Г. Каландадзе, хоровое и плясовое исполнение нельзя считать основным, специфическим признаком грузинской баллады [Каландадзе, стр. 23]. Многие тексты балладного характера потеряли связь с пляской и даже с пением. Однако в грузинском охотничьем эпосе помимо цикла погибшего охотника, поющего в ритуальном хороводе, ряд песен сохранил древнейший драматический синкретический характер исполнения. К числу подобных песен древнейшего балладного типа относится рассмотренная нами выше песнь о Таби Гоштелиани (стр. 31), исполнявшаяся в хороводе и являвшаяся инсценировкой в танце охоты на барса и ритуального плача о нем.

Венцом грузинской народной баллады признана «Песнь о юноше и барсе», целиком построенная на образах грузинского охотничьего эпоса. Первая пространная публикация ее принадлежит В. Котетишвили [Песнь...], записавшему ее в 1927 г. от сына Важа-Пшавелы, жителя села Чаргали, В. Разикашвили. В настоящее время мы располагаем 22 ее записями. Четырнадцать текстов опубликовано А. Шанидзе в его известном сборнике хевсурской поэзии и примечаниях к нему. Публикуемый в основных текстах вариант записан им в 1925 г. в Тбилиси со слов хевсура, жителя села Ахиели, Унцруа (Луки) Джабушанури. Остальные тексты зафиксированы в разное время в горах Восточной Грузии.

А. Шанидзе публикует его с подзаголовком «Древняя песнь, заново переделанная и распространенная». Он делит балладу на две части: в первой описывается охота юноши на туров и его неожиданная схватка с барсом, во второй — горе матери погибшего юноши [Шанидзе, стр. 208—209].

Из информации, полученной от сказителя, А. Шанидзе заключает, что в 17 строках (А. Шанидзе объединяет в одну стро-

ку две восьмисложные строки) первой части семь строк являются позднейшими добавлениями, якобы сделанными односельчанином сказителя Георгием Джабушанури, вторая часть, по мнению А. Шанидзе, также целиком новая и сложена им же [Шанидзе, стр. 559].

Рассмотрим первую часть записи А. Шанидзе:

Юноша безусый обошел вершины скал,
Охотясь, исходил он тропинки горные.
Повстречались ему на вершине скал стада гуров.
В старого тура выстрелил он из ружья, в ущелье
загremели его рога,

5 На полдороге застала его ночь, время было полуночи.
В дороге барса он повстречал, божьим гневом пылали
его глаза.

Схватились юноша и барс, тогда содрогнулась земля,
Скалы они обрушили, ветви ломали лесные...
Не осталось времени юноше, окрасилась кровью
рукоятка его меча,

10 Щитом укрывается — не защищает он, барс быстр горный!
Клещами оборвал ему подол железной кольчуги,
И юноша ухватил наконец рукоять своего меча.
Медленно, медленно рубит *прангули*, время рухнуть
юноше наземь.

Барс на скале повис, окрасил кровью песок,
15 Сам на скалу прилег юноша, дух испускающий.
Кто решится сказать его матери,— пришли к ней гадалки —
Даром не тратятся ведь стрелы наших абхазов!

Безусловно, в стихах, живущих только в устной традиции (к сожалению, наиболее ранняя запись текста Д. Хизанашвили относится лишь к восьмидесятым годам XIX в.), постоянно происходит некоторая трансформация, свидетельствующая о том, что фольклорный текст не застыл, не потерял свою функцию, что его творческая история продолжается, что он вновь волнует аудиторию, однако свидетельство информатора, как нам кажется, требует критического отношения.

Приведенный текст включает в себе некоторые противоречия, естественные для фольклорного произведения, но удивительные при условии его современной переработки одним автором.

1. В 9-й строке говорится о том, что рукоятка меча юноши окрасилась кровью, в 11-й же строке юноша «ухватил наконец рукоять своего меча».

Ни в одном из 14 известных вариантов не говорится, что рукоятка меча сперва окрасилась кровью, а уже потом юноша, застигнутый барсом врасплох и тщетно пытающийся укрыться щитом, «ухватил наконец рукоять своего меча». Всюду либо говорится:

Ухватил рукоять своего меча,
Тогда лишь разит *прангули* — время ему рухнуть наземь
(текст IV, 3а, d, f).

Либо дан другой вариант:

Запястья мои устали рубить, обломилась рукоять меча...
Медленно рубит *прангули* — время рухнуть наземь
(текст IV, 3е).

В остальных вариантах этот мотив вообще отсутствует.

Непонятно, почему могло иметь место подобное смысловое и художественное несоответствие в специально заново обработанном тексте?

2. В 4-й строке юноша стреляет из ружья, в 17-й — речь идет о стрелах охотника: «Даром не тратятся ведь стрелы наших абхазов».

И действительно, в одной из старых записей, принадлежащих Т. Разикашвили, мы читаем:

Юноша я безусый, обошел я все края скал,
Стрелу пустил я в старого тура, в ущелье прогремели его рога
[Шанидзе, стр. 519].

Таким образом, делается понятной 17-я строка текста: «Даром не тратятся ведь стрелы наших абхазов».

3. Кроме того, что особенно важно, из 2, 3, 7, 8, 9, 10 и 12-й строк, указанных информатором как позднейшие интерполяции и поэтому выделенных в напечатанном А. Шанидзе тексте курсивом, строки 2, 7, 8, 10, 12-я имеются в записи 1914 г., а 3-я — в записи 1911 г., сделанных (как это отмечает и сам А. Шанидзе) от такого знатока хевсурского фольклора, как Б. Габуури, что исключает их позднейшее происхождение.

Коснемся второй части текста.

Ходила мать с плачем, с глазами, полными слез:
«Мой сын в пути барса повстречал проклятого,
Для сына моего с мечом в руке и для барса, боровшегося
когтями, день померк солнечный!
И барс не был бессильным, и сын мой не был трусом,
Они убили друг друга, не покрыли себя позором».
С плачем перевязывала раны, нанесенные когтями барса:
«Сын мой, не умер ты, спишь, утомлен трудом тяжким!
Подол твоей кольчуги, проклятый, как превратил в лохмотья?
Но и ты оказался ему под стать, меч твой в бою износился,
Ни барс не дал тебе времени, ни ты не стал его ждать,
Ни ты не сумел в руках твоих бывшим щитом укрыться,
Ни он своих лап не укрыл — мечом изрублены кости.
Не буду больше о тебе плакать, по таким, как ты, не
плачут.

Прощай, крест над тобой, а вот и дверь могилы.
 Одного хоть сына вырастила я — бойца с барсами».

То барс, то сын ее виделись ей во сне,
 То барс сдирает будто кольчугу с ее сына,
 То сын в свой черед сбивает барса с ног,
 Вот такие сны она видела, просыпалась с плачем.
 То думала, без матери не растет ведь ни одно дитя,
 Может быть, барсова мать горше меня плачет,
 Пойду, приду я к ней, соболезную в горе,
 И она мне расскажет о сыне, и я ей расскажу о своем.
 И она горюет, должно быть, о нещадно зарубленном мечом
 [Котетишвили, стр. 104—106].

В принципе допуская создание последней части каким-то гениальным хевсурским сказителем позднейшего времени, мы не можем не поразиться в таком случае художественным противоречиям, допущенным им в первой части. Помимо этого, и это является основным, нельзя не констатировать, что все образы второй части и общая ее тональность органически связаны с идейными и художественными традициями грузинского охотничьего эпоса, вырастают из них.

В балладе три основных персонажа: погибший охотник, барс и мать юноши. Последний образ доминирует во второй части песни.

Образ матери героя-охотника характерен для грузинского фольклора. В Сванети она провожает его на охоту, выпекая ему ритуальные хлебцы, она оплакивает его, собирая растерзанное на куски тело. В фольклоре восточных горцев образ матери встречается очень часто, всегда врачуя раны сына или оплакивая героя:

— Зачем ты плачешь, мать Джарджи,
 Зачем надеваешь траур?
 — Сына оплакиваю, моего Джарджи,
 Джихви (туры) его умертвили,
 — Джихви любил непутевый я,
 Они меня погубили:
 Из рук моих дымящуюся винтовку выбили.

Прошелся Джарджи раз
 Тропинкой туров утром.
 Обмывала ему кудри мать,
 Залепленные мозгом.
 — Дитя мое, завидовали тебе сверстники,
 Теперь пусть насытятся твоим несчастьем.

Матери посылает последний привет и охотник Автандил, убитый врагами на охоте.

Образ матери встречается почти во всех без исключения записях нашей баллады как ранних, так и относительно поздних, то в виде восклицания: «Кто решится сказать его матери,

гадалки и прорицатели у ее порога сидят...», то в виде запрещения: «Не говорите его матери...», то в виде возгласа самого охотника: «У матери моей несчастной гадалки и прорицатели сидят у порога».

Или:

Зачем нужны гадалки и прорицатели
Несчастной моей матери?

А в четырех вариантах охотник просит:

Несчастной моей матери скажите,
Зачем ей гадалки и прорицатели?

Кого просит об этом умирающий охотник, в полночный час повстречавшийся с барсом? И здесь вновь всплывает образ погубленных Дали охотников Беткила, Иване и других, в свой смертный час призывающих близких: мать, сестру и сверстников. Вспомним, как ждала мать Джарджи или Беткила, стоя у подножия горы, что сверху «скатятся мясо и кости» погибшего, так же как ждала священные кости и «мясо» божественного сына мать Аттиса. «Безусый юноша» из нашей баллады также завещает:

Бедной матери моей скажите:
Зачем ей гадалки и прорицательницы?
Пусть встанет, возьмет посох,
Обойдет пусть вершины гор,
В подол свой завернет пусть
Мясо с моих костей [Шанидзе, № 519-12].

Или:

Бедной матери скажите:
Не нужны ей гадалки и прорицательницы,
Пусть соберет сверстников моих,
Обойдет гребни гор,
Там и найдет меня
По отрогам горным.
Пусть послушает бедная мать моя
Карканье воронов [Шанидзе, № 519-11].

Однако чем вызваны наши реминисценции с образами погубленного Дали охотника? Ведь баллада о юноше и барсе могла иметь вполне реальные основания и полна ярких реалистических образов.

Вспомним, что «безусый юноша» нашей баллады тоже начал охоту с того, что из стада туров выбрал самого старшего, большого тура, свалив его выстрелом, и непосредственно после это-

го налетел на него «разгневанный», «проклятый» барс, глаза которого полны «божьим гневом».

Такой знаток горского фольклора, как Важа-Пшавела, в своей поэме «Раненый барс», написанной в 1890 г., показывает божество — покровителя зверей в образе барса, которому охотник оказал помощь, за что ему была дарована удача в охоте. Анализ наиболее старых записей свидетельствует о том, что смерть «безусого юноши» нашей баллады не случайна, она не простой эпизод на охоте, а результат вмешательства каких-то посторонних, злых сил.

Вариант, записанный Ш. Бочоридзе в 1902 г. [Шанидзе, № 519—13], повествует:

Парень я безусый, гребни обошел гор,
В туров стрелял из ружья я, в ущелье загремели рога их,
В полуденное время налетел я на барса скал...

и вдруг далее в песне противники юноши оказываются во множественном числе:

Силой я, силой они схватились до захода солнца,
Они меня поработили, ранили, пронзили стрелой,
Бросили в такое место, свет не проникал туда
солнечный,

Пришли в полночь неверные богу,
Спустились склевать меня три ворона горных,
Но с неба спустился ангел длиннокрылого орла,
Склевали бы меня вороны, да укрыл он меня своим
крылом.

Матери моей скажите: зачем тебе прорицатели и
гадалки?

Встань, возьми посох, тропинки обойди скал,
Поблизости там поищи меня, галуны будут валяться
с моих плеч.

Можно было бы считать этот текст случайной контаминацией, если бы не повторение его в варианте, записанном через 27 лет композитором Ш. Мшвелидзе:

Барс сгреб меня одной лапой, другой засыпал меня землей,
Убил бы он меня, фиалки горные заплакали бы,
Над головою кружится ворон, усталый с дальней дороги,
Ждут последнего вздоха моего черти Дариалани скал,
Скажи моим сверстникам, пусть обойдут все
тропинки в скалах... [Шанидзе, стр. 562].

Те же «черти Дариалани скал», т. е. дарьяльских скал, ожидающие «души» охотника, упоминаются и в варианте записи Г. Тедорадзе (1930) [Шанидзе, № 519-3].

Что это за «черти скал»? Не есть ли это те же самые Дали

скал, в хевсурском их варианте*? Не они ли «поработили», «связали», «поранили» охотника за убийство вожака стада, «старого тура», меченого тура, так же как в Сванети охотника Чорла и многих других охотников во всех уголках Грузии? Именно о стреле, убившей этого тура, говорят «гадалки и прорицатели» матери охотника: «Даром не тратится ведь стрела нашего охотника». Она беспокоит их, хотя с барсом юноша боролся врукопашную, а не стрелял в него из лука.

Перекликается с балладой о барсе и юноше песнь о Мегрелат Пунчие — охотнике, погибшем на охоте.

Черная, не убивай, смерть,
Мегрелата Пунчию.
Мать убивается, плачет,
Сестры до крови раздирают голову.
Кто же откроет двери загона
Овцам и пастухам?
Дичи пробегающей
Кто же перережет след?
Кто соберет войско
Для набега на Терело?
Джихви замученный —
На острия скал он упал!
Черный, куда летишь, ворон,
Зачем сворачиваешь с пути?
Что стелешься над ущельем,
Что зовешь остальных?!
Эти стихи я передала,
Женщина из Самхлешичура,
Погляжу на гору Сперози,
На кости моего верного...
Пролетающий ворон,
Возьми меня с собой за гору,
Хоть раз взгляну глазом
На покрасневший от крови песок,
Заверну в платок
Рассыпавшиеся волосы,
Сложу, начну плакать,
Омою слезами глаза,
Зачем же мне быть живой,
Зачем не убиваю себя я?

В этой песне привлекает внимание упоминание горы Сперози, как места, где кровью окрашен песок и валяются кости милого. Ведь гора Сперози считалась обиталищем святого Георгия, сменившего хозяев зверей.

Мы видим, однако, что эти отголоски сохранились в тексте баллады о юноше и барсе лишь в виде глухих намеков, и сегодня не они определяют ее идейное звучание и художественную

* Наличие в хевсурском фольклоре элементов культа Дали, сохранившегося и в рефрене охотничьих песен «Далало, дали, далале», отмечает исследователь Д. Гогочури в своей работе.

силу. Они уже не играют роли в развитии сюжета баллады. Ведущим в ней сейчас является ее героическое звучание. Образ матери в ней не только трагическая фигура, ожидающая, когда скатятся к ней со скалы кости жертвы. Ее плач лишь подчеркивает героическую смерть сына, погибшего в борьбе с барсом, но не побежденного им.

Образ матери героя, гордящейся убитым сыном, не желающей плакать над героем, который исполнил свой долг, характерен для грузинского фольклора.

Песня «Гуройцы в набеге» посвящена героизму двух братьев, погибших в бою, но исполнивших свой долг, отомстивших за смерть отца:

Скажите их матери: «Ложись, спи со спокойным сердцем,
Твои сыны совершили дело,
Достойное поминания, пока ходят облака в небе!»

[Шанидзе, № 1281]

В другой героической песне поется:

Героя не убивает вражеская пуля,
Слава погибшего в бою
Лучше жизни некоторых людей!

Сожаления матери об убитом барсе, думы о его матери также не чужды традициям грузинской народной поэзии. Мы уже упоминали выше об обычае оплакивать убитого барса, которого одевали в одеяние воина и рядом с ним клали военные доспехи. Хотя в основе этого обычая и лежат древнейшие представления, он дошел до нашей эпохи в живом бытовании потому, что барс в глазах народа был олицетворением силы, ловкости и мужественности и являлся достойным противником, победа над которым осеняла победителя ореолом славы.

Грузинская народная песня, не стесняясь, передает это движение души охотника, его жалость к убиваемому им зверю, боль, вызванную разрушением природной гармонии.

Увы, о тур, зачем убил я тебя?
Вырвал тебя из круга сверстников?
Живущий в скалах тур,
Подобно нам, окруженный врагами,
Жалко мне, о тур, да что делать,
Блеска твоих глаз...
Пустил я пулю, попала,
Быстра пуля, проклятая!..

В этих и многих других песнях и стихах, тех, где упоминается и «мать туров», горюющая о «своих детях», убиваемых охотником [Шанидзе, № 460], видно отношение грузина к живой природе, неразрывной частью которой он себя ощущал. Вспом-

ним обычай грузинских охотников, запрещающий стрелять в зверя исподтишка.

Таким образом, первая часть баллады о тигре и юноше целиком народна. Отдельные строки, которые, по мнению информатора, интерполированы сказителем Джабушанури в 20-х годах нашего столетия, фиксированы значительно ранее в старых записях. Что же касается второй части баллады, как мы убедились, все образы ее, высокий гуманизм, которым проникнута баллада, ее героический характер глубоко органичны для грузинского фольклора. Несмотря на связь с древнейшими представлениями, баллада эта — подлинная вершина сознательного поэтического творчества, зрелой художественной традиции.

Горящие «божьим гневом» глаза барса, неожиданно появляющегося в ночной мгле, все возрастающее напряжение боя между ним и юношей, такие образы, как «содрогнулась земля», «обрушились скалы», «ветви ломались лесные», быть может, идут еще из эпоса об Амирани, где описывается его схватка с дэвом, но далее образы песни делаются все жизненнее, конкретнее.

5 Щитом защищается, не защищает он...
Барс быстр горный,
Словно клещами, оборвал ему подол
Железной кольчуги...
Тут юноша ухватил наконец
Рукоять своего меча...

Напряжение, дошедшее до кульминации, вдруг обрывается, стихает:

Медленно, медленно разит *прангули* —
Время рухнуть юноше наземь...

И вот шум рушащихся скал и ломающихся ветвей, скрежет когтей по железной кольчуге сменяются безмолвием, прыжки барса, движение щита, которым тщетно пытается укрыться юноша, удары его меча, от которых «устали запястья», сменяются неподвижностью:

Барс на скале повис,
Окрасил кровью песок,
Сам на скалу прилег
Юноша, дух испускающий...

Вместо отчаянной схватки — ночная тишина,

Красит песок в красный цвет
Кровь, бегущая по нему...

На наш взгляд, народная баллада не могла окончиться на этом. Трагический финал, обрывающий действие таким образом,

характерен был бы для литературного произведения. И вот во второй части песни мы видим развернутую концовку в форме типичного для народного творчества повтора. Мы вновь переживаем сцену схватки, но уже в передаче матери, дающей своеобразную оценку происшедшего:

Для сына моего с мечом в руке
И для барса, боровшегося когтями,
День померк солнечный!
И барс не был бессильным,
И сын мой не был трусом,
Они убили друг друга,
Не покрыли себя позором.

И снова повторяется сцена боя:

Сын мой, не умер ты, спишь,
Утомлен трудом тяжким!
Подол твоей кольчуги,
Проклятый, как превратил в лохмотья?
Но и ты оказался ему под стать,
Меч твой в бою износился,
Ни барс не дал тебе времени,
Ни ты не стал его ждать,
Ни ты не сумел в руках твоих бывшим
Щитом укрыться,
Ни он своих лап не укрыл —
Мечом изрублены кости.

В словах матери, снова и снова представляющей сцену гибели сына, звучат мудрые, рождающиеся в сердце мысли и чувства:

Не буду больше о тебе плакать,
По таким, как ты, не плачут...
Одного хоть сына вырастила я —
Бойца с барсами.

И третий повтор, где вновь нарастает кульминация материнского горя,— сцена боя во сне матери.

То барс, то сын ее
Виделись матери во сне,
То барс сдирает выше пояса
Кольчугу с ее сына,
То сын в свой черед
Сбивает барса с ног.

И здесь опять-таки по чисто эпическим законам народной поэзии вступает в действие «закон концовки» (das Gesetz des Abschlusses), требующий смягчения напряжения, диктующий «разжать сжатый кулак», успокоить аудиторию... [Olrik, стр. 131—132]. Мать юноши решает отыскать другую скорбящую мать, мать барса, чтобы соболезновать ей в горе:

И она мне расскажет о сыне,
И я расскажу о своем.
И она горюет, должно быть,
О нещадно зарубленном мечом.

Таким образом, мы можем заключить, что «Песнь о юноше и барсе» является как бы завершением пути грузинской устной поэзии. Органически связанная с духовным миром далекого прошлого, она явилась выражением героического духа грузинского фольклора и образцом зрелого мастерства устного поэтического творчества, его наилучшей традиции.

Среди охотничьих баллад особое место занимает баллада «Автандил поохотился». Пожалуй, ни одно фольклорное произведение в Грузии не может поспорить с ним по диапазону распространения и популярности. Записи его вариантов превышают пять десятков и сделаны почти во всех уголках Грузии. Известно даже два варианта этой песни, записанных на сванском языке. Можно было бы объяснить эту популярность тем, что песнь об охотнике Автандиле была внесена во все детские учебники. Однако ее записи в рукописных сборниках XVIII в., а главное, традиция ее исполнения во время коллективных трудовых процессов (песнь помочи при мотыжении) и на свадьбах в виде традиционной песни поезжан (дружков) говорят об ином.

Песнь об охотнике Автандиле известна нам в 57 записях (см. текст IV, 4а, б, с). Они не дают больших вариантных различий (особое место занимает лишь сванская редакция). В песне несколько основных эпизодов: 1) Автандил, охотясь, остается без добычи. 2) Неожиданно на скаку он убивает козла (лань, черного тетерева, оленя), в некоторых вариантах животное это называется божественным, иногда крылатым. 3) Спешившись, Автандил разводит огонь и жарит на вертеле добычу, но никогда ему не удается отведать ее. Его рот «наполняется туманом», а конь, заржав, оповещает о приближении «недобрых людей». 4) В неравной схватке Автандил погибает, «выстрелив сто раз и убив сто врагов». 5) Перед смертью Автандил пишет письмо, посылая его матери, подвязав письмо к крылу голубя. 6) В письме он завещает оплакать его и выдать замуж его жену (иногда дочь).

Здесь налицо: 1) гибель охотника непосредственно вслед за убийством божественного животного; 2) невозможность съесть табуированное животное; 3) участие матери и жены. Никаких оснований для поисков древней подосновы этого героического, полного жизненных бытовых деталей произведения как будто бы нет. Однако исследователь Г. Каландадзе справедливо обращает внимание на сванскую версию этой баллады. Автандил, согласно обоим записанным на сванском языке вариантам (поч-

ти дословно сохраняющим все основные мотивы общегрузинского), перед охотой вступил в связь со своей невесткой. На охоту он отправился «нечистым», и этим объясняется его гибель. «Лань, убитая Автандилом, не простое животное, так же как и олень в некоторых вариантах баллады “Амирани и его братья”» [Каландадзе, стр. 56—57]. Баллада об охотнике Автандиле — в прошлом хороводная песнь.

Глубокой архаикой веет от охотничьей баллады «На той горе, на снежной». Она, так же как и предыдущая песнь, сохранилась как в горах, так и в долине. Песнь эта пелась в хороводе. Нам известно 14 ее записей (текст IV, 2а—h). Наиболее ранняя относится к 1863 г. Опубликована впервые в 1873 г. Мы располагаем картлийскими, кахетинскими, пшавскими, хевсурскими, мтиульскими и рачинскими ее вариантами.

Вспомним основные мотивы этой баллады. На охоту (метание стрел) идут старик и его будущий зять. На горе, покрытой снегом, на диво расцвели фиалки — по щиколотку, розы — по колено. По горе промчалось оленье стадо. Оно вытоптало расцветшие цветы. Этот зачин грозит охотнику трагической развязкой.

— Хотя б паслись только, не топгали бы,
Жизнь мою не губили бы,—

говорит охотник в кахетинском варианте. Охота кончается предвещанным несчастным финалом. Стрела зятя поражает «ветвистого оленя», и в тот же миг сам зять падает, сраженный стрелой своего будущего тестя. Невеста проклиняет отца и идет в лес на поиски тела своего любимого.

Некоторые варианты этой песни, и сегодня исполняющейся с припевом «варалало» в горах Западной Грузии, будто бы являются бытовыми. Сюжет ее вполне жизнен. Песнь могла отражать случай, реально имевший место на охоте. Такова, например, мтиульская баллада о женихе, убитом на свадьбе нечаянным выстрелом дружки [Вирсаладзе, 1958, № 351, стр. 235—265] и ряд аналогичных песен с новеллистическим сюжетом, называемых в горах мквдрис лекси, т. е. «песня мертвых», столь характерных для фольклора горцев Восточной Грузии. Здесь описаны и воспеты жертвы несчастных случаев — обвала, наводнения, войны и т. д. Однако даже поверхностное сравнение этих песен с интересующим нас в данном случае сюжетом показывает, что, хотя в обоих случаях речь идет о неожиданном несчастном случае, внутренний мир, общая настроенность их совершенно различны. В мтиульской песне о погибшем женихе с большой художественной силой описан сам несчастный случай, горе окружающих, свадьба, сменившаяся слезами, переживания овдовевшей молодой... Все это передано

с большим реализмом, сохранением бытовых деталей и непосредственностью:

Из школы меня вывели, сам пришел домой я,
Отец готовит мне свадьбу, соблюдая все обычаи:
Купили мне новую одежду, кинжал и пояс из серебра,
Поезжане (друзжки) готовятся, ставят седла на коней.

Горе молодой вдовы и окружающих описывается в том же стиле:

Пошла черная туча, накрыла село,
Собрались молодницы и девушки, словно стадо, пришли.
Женщина (невеста) сняла с головы фату, укрыла мертвого,
Срезала девять кос, раскрыла их у него на груди, словно розы:
— Не могу без тебя, мой красавец, с тобою сойду и я в могилу...
Не могу без тебя жить ни в горах, ни в ущелье! —
Трое зятьев его плачут, сестры сходят с ума,
Тут сестра отца заплакала, сжигает ее горе...

В нашей же балладе, несмотря на остроту ее сюжета и большую реалистичность отдельных деталей, чувствуется тайный подтекст. Этим настроением от начала до конца пронизаны все ее скупые, лаконичные, будто из камня высеченные образы. Каждый образ этой песни — художественный символ, за которым чувствуется дыхание веков. Песнь эта имеет глубокие традиции, ее сюжету не требуется расшифровки, она полна тайного, но когда-то известного всем смысла, кодом какой-то всем знакомой мистерии.

Об этом сокровенном смысле нельзя говорить вслух, поэтому и главное действующее лицо этой мистерии остается в тени, и лишь отдельные намеки свидетельствуют о проявлении его воли и действий.

Что означает зачин этой песни: «Фиалки сеял я, розы выросли»? Почему растоптаны они оленями и какое отношение имеет это к судьбе охотника, гибнущего от лихой, неверной стрелы, от такой стрелы, против которой молились даже в христианских молитвах перед началом охоты: «Сохрани меня, владыко, владеющий моей десницей, от дьявольщины всякой и от сорвавшихся и лихих неверных стрел укрой...» (см. выше, стр. 147—149).

Почему оставляет тесть тело нечаянно убитого им в лесу, не предав его земле? Почему клянет девушка своего отца и как бы бросает ему обвинение в лицо?

— Ты, отец мой, ты почтенный мой,
До смерти тебе покоя не знать.
Когда просила, не выдал меня замуж,
Выдаешь замуж — убил моего мужа [Котетишвили, стр. 58].

Почему лежит тело убитого возле речки в глухом лесу и случайный убийца — тесть — не идет за ним или не зовет односельчан на помощь, а посылает на поиски свою дочь одну?

— Вверх по речке пойдя, вниз по речке спустись,
Там найдешь своего любимого.

Почему и невеста не пытается взять это тело назад, а идет лишь для того, чтобы оплакать убитого?

— Где увижу его, слезы удостою,
Сюда ведь не могу его принести... Там же схороню!
[[ФАИ, ф. Умикашвили, № 348].

Видимо, смерть охотника не случайная оплошность или несчастный случай во время охоты! Зачем нужен ладан девушке, берущей с собой топор и свечи, «чтобы найти дорогу»?

— Дай топор-цалди мне — путь себе прорублю,
Дай свечу мне — путь себе освещу...
Дай мне ладану —
Путь себе открою... (текст IV, 2с, зап. 1871 г.)

Ладан и свечи встречаются и в другой, еще более ранней записи:

— Дай мне свечу —
Путь осветить.
Ладану дай —
Покурить у изголовья [ФАИ, ф. Умикашвили, № 348b].

Этот мотив возник позже, под влиянием христианских воззрений, но он показывает нам, что смерть юноши не простая случайность. Чтобы найти его, добраться до него, нужны свечи и ладан, чтобы охранить себя от дурных сил, разогнать их.

И рана, нанесенная стрелой тестя, тоже необычна. Невеста хочет найти «хоть каплю крови» на убитом.

— Может быть, найду
Каплю крови я,
Может быть, отмою ее
Оленьим молоком?.. (текст IV, 2с).

Что означает обмывание «капли крови» оленьим молоком? Оно встречается и в пшавском варианте:

Должна прийти к нему, все на себе оборвав,
Должна вымыть его одежды оленьим молоком...
(текст IV, 2d).

Г. Каландадзе, рассматривающий эту балладу в группе любовных баллад, обращает внимание на этот мотив и высказы-

вает предположение: «Стирка окровавленной рубахи в оленьем молоке и смывание кровавых пятен с рубахи, видимо, означает искупление грехов жениха перед божеством охоты. Если это так, то любовная баллада «На той горе» своим происхождением связана с древнейшими охотничьими песнями» [Каландадзе, стр. 64].

Предположение об архаичности этой баллады и ее общем характере совершенно верно. Оленье молоко, думается, играет несколько иную роль, нежели «очищение юноши от грехов». Согласно одному из сванских преданий, к юноше повадилась Дали. Каждую ночь приходила она к нему, оставаясь до утра. Мать охотника подкралась к ней однажды и вымыла ее волосы в оленьем молоке. С тех пор Дали настолько потеряла свою чудесную силу, что стала прислуживать матери охотника.

По сведениям, записанным в Мегрелии, Ткаши-мапа (царица леса), вступающая с охотником или пастухом в любовные отношения, запрещает им дотрагиваться до их жен. Единственное средство избавиться от Ткаши-мапа, которая обычно встречается со своим возлюбленным в амбаре, — это смочить ее волосы молоком от черной коровы. Тогда она немедленно покинет возлюбленного и вернет его жене.

Не есть ли тайная сила, губящая охотника и даже не желающая вернуть его тело близким, — хозяйка зверей, владычица зверей? В балладе гибель охотника также немедленно следует за убийством оленя, как в сцене убийства Актеона Артемидой, изображенной на греческой вазе. Согласно всем без исключения вариантам,

Зять и тесть в горы ушли,
Встретили оленя ветвистого,
Пустил стрелу зять — убил оленя,
Пустил стрелу тесть — убил зятя.

Быть может, это владычица леса подтолкнула руку тестя, направив стрелу в его зятя? Вспомним сванскую хороводную песнь о рожаящей в скалах Дали. Как только пустил охотник пулю в божественного, «златорогого тура», она ударилась о его рога и в тот же миг рикошетом пронзила лоб охотника. В сванской песне есть глухое упоминание о том, что охотник отверг «ложе» Дали, предпочтя удачу в охоте:

— Я не смею разделить твое ложе,
Девять туров даруй мне! —
Вывела она ему девять туров,
Одного златорогого к ним примешала.
Охотник в златорогого нацелился,
Тот отвел пулю,
Охотнику в лоб ее вернул,
Охотника Мепису наземь она уложила (текст III, 1а).

В письме К. Марксу 20 июня 1860 г. Ф. Энгельс приводит старинную датскую балладу о любви владычицы леса к смертному юноше [Энгельс — Марксу, т. 30, стр. 52—53].

Юноша имел возлюбленную, обыкновенную девушку, был помолвлен с ней и поэтому отверг любовь владычицы леса. Та отомстила ему. Напрасно ждет его невеста:

— А где жених мой? Что он нейдет?
 — Намедни в рошу ушел твой жених
 Коня испытать и свору борзых.
 Покров подняла — он от крови был ал;
 Под ним бездыханный Олуф лежал.

Не эти ли мотивы лежат в основе нашей баллады? И тут невеста идет в лес на поиски бездыханного тела жениха, ушедшего на охоту. И здесь его смерть окутана какой-то тайной, вызвана незримой силой. Примечателен кахетинский вариант:

Как на той горе, варалало, на снежной,
 Фиалки сеял я, варалало, розы расцвели.
 Оленье стадо, варалало, повадилось,
 Все поели, все уничтожили,
 Хотя бы паслись только, варалало, не топтали бы,
 Мою жизнь не сгубили бы... (текст IV, 2f).

Вспомним здесь сванское предание об охотнике Казбеке, разгневавшем изменой владычицу скал и за это растоптанном стадом оленей.

Именно поэтому нельзя унести тело погибшего из леса. Он убит владычицей леса и принадлежит ей. Она овладела им. Поэтому смывание пятен крови оленьим молоком это или возможность уничтожить чары Дали, овладеть снова своим женихом, или же, не исключено, что в древнем варианте имел место диалог Дали с пришедшей в лес за телом юноши девушкой и слова:

Должна вымыть я его оджды
 Оленьим молоком,
 Должна развесить их на заборе из змей,
 Должна высушить их на ветерке,
 Должна сложить их мизинчиком,
 Должна уложить их в золотой коробок (текст IV, 2d).

произносились не смертной девушкой, а ее божественной соперницей, отказавшей ей в праве на оплакивание тела жениха.

Оленье молоко, с одной стороны, средство против чар Дали, но иногда оно символ самой Дали. Согласно преданию о лесной женщине (текст III, 27), Дали силой вынудила юношу стать ее возлюбленным. Они встречались в лесу, но для того чтобы

укрыться от глаз близких, искавших юношу, Дали превращала его в мужскую рубаху, валявшуюся на траве, а сама становилась «бутылкой, полной оленьего молока», стоявшей рядом.

Интересно, что в Южной Америке, в Бразилии, владычицу леса представляют одноногой женщиной. Она скачет за охотником и, направив на него струю молока из своей груди, околдовывает его [Zerries, стр. 278].

Мы знаем, что, по многим сванским легендам, Дали непременно должна оплакать своего возлюбленного, снять с него одежды, одеть его в новые, ею принесенные (текст III, 7). По обычаю, соблюдавшемуся в Сванети, могилу охотника сторожили в течение трех дней, дабы Дали не достала его из земли, чтобы оплакать.

Нужно думать, что тушинский термин «далаоба», обозначающий обычай коллективного причета над мертвым, связан с именем Дали и произведен от него.

И наконец, что означают образы нашей баллады — фиалки и розы, посеянные на снежной горе и расцветшие «по щиколотку» и «по колено», и оленье стадо, повадившееся топтать и поедать их? Фиалка была символом крови Аттиса, смертного возлюбленного фригийской богини плодородия Кибелы, растерзанного вепрем, так же как красные розы являлись символом крови Адониса в Сирии.

Во Фригии на весеннем празднестве олицетворением Аттиса была молодая сосна. 22 марта ствол срубленной сосны украшали фиалками. Это был символ пролитой им на весеннем празднестве жертвенной крови. Изображение Аттиса подвешивали к сосне и погребали. Фиалки расцветали среди сосен, и их считали капельками крови Аттиса. С наступлением ночи печаль превращалась в радость, могила открывалась, Аттис восставал. На улицах — ряженые, безудержное веселье... [Фрезер, 1924, стр. 21—25, 31 и др.].

Фиалки и розы нашей баллады также были символом крови погибшего охотника — жертвы владычицы леса.

Хороводная песнь «На той горе, на снежной» была весьма популярна в Грузии. Это один из общегрузинских текстов, встречающихся почти во всех ее уголках. Начальные ее строки вошли, например, в свадебную обрядовую песню в Мтиулии [Вирсаладзе, 1958, № 355]. Популярность этой баллады свидетельствует о ее давних традициях в Грузии. Как мы видели, в ней сохранены представления такой давности, что установить их можно лишь путем анализа отдельных сохранившихся рудиментов.

В этой балладе оставили след и христианские представления. Свидетельством ее глубокой традиции и развития в живом

бытовании является мтикульский вариант баллады, опубликованный М. Чиковани. Этот текст является попыткой нового переложения, модернизации этой древней баллады. Несмотря на сохранение ряда древних мотивов, вариант перегружен бытовыми деталями, придающими балладе звучание городского бытового романса:

Сниму с него окровавленную рубаху,
 Постираю ее в оленьем молоке,
 Развешу ее на золотом заборе,
 Высушу на ветерке,
 Надену на него с поцелуями и объятьями,
 Гроб ему сделаю золотой,
 В прохладную опущу землю.
 В головах у него тополь посажу —
 Пусть тень дает ему в жару,
 В головах сама сяду плакать,
 Слезы ронять ему на грудь,
 Наконец умереть бы мне самой,
 Прильнуть к твоей груди, пробитой пулей! (текст IV, 2e).

«Прижимание» к «простреленной груди», «объятья и поцелуи» чужды лаконичным, сдержанным, но предельно впечатляющим образам этой песни:

А-кша, ворон ты безрадостный,
 Не рви ему глаз...
 Однажды то было, целованы они,
 А-кша, ворон ты безрадостный,
 Не рви ему плеч,
 Однажды то было, обнимала я их...

Однако и здесь, как в песне о погибшем охотнике, развитие идет от древнейшей эпической антифонной песни к бытовой балладе.

Глава X

ТРАДИЦИИ ОХОТНИЧЬЕЙ ПОЭЗИИ В ЖАНРАХ ГРУЗИНСКОГО ФОЛЬКЛОРА

ГРУЗИНСКАЯ ОХОТНИЧЬЯ ПОЭЗИЯ И ТРУДОВЫЕ ПЕСНИ

О древней традиции и силе художественного воздействия охотничьей поэзии в Грузии говорит как устойчивость художественных образов этой поэзии, так и их органическая связь с другими жанрами грузинского фольклора. Грузинские трудовые песни, обрядовая и героическая поэзия, грузинские пословицы и загадки содержат ряд художественных образов, берущих начало в охотничьей поэзии.

Правда, большинство древнейших образцов охотничьих песен, дошедших до нас, является хороводными песнями, созданными на основе трудовой магии, а не в процессе труда, так как охота, как определенный вид труда, исключала возможность сопровождения ее песней, однако мы встречаем образы охотничьего мира во многих жанрах трудовой поэзии. Особенно характерны они для одного из наиболее архаичных ее видов — мтиблური — «песен покоса».

В грузинских мтиблური мотивы и образы охотничьих песен встречаются очень часто. В песнях покоса наряду с косьбой часто упоминается охота, ибо именно эти виды труда были в горах уделом мужчины. В песнях покоса очень часто мы встречаемся со своеобразным причетом по умершему косарю. При восхвалении его как героя и хорошего работника обычно дается и его оценка как охотника. Вот песня-причет по герою Шарманаули:

Шарманаули, сокол,
Косарям собравшимся радуешься ли?
Для того чтоб накормить косарей и жнецов,
Сало в молоке не варишь ли?
Многих туров с ног сваливший,
Ружье свое крымское носишь ли?
Врагов многих сердивший,
Меч *прангули* подвязываешь ли?

Или:

Никого я не знавал такого,
Знал Гигаи Гигаури я,
То косил он, то охотился,
То, косу прислонив,
С женщинами постельничал [Мат. этн. III, стр. 93].

На мотивах и образах охотничьей поэзии построено знаменитое мтиблур, в котором воспеваются погибшие братья Сула и Курдгела. Братья пошли косить. Однако их старый отец напрасно ищет их на лугах. Нигде не видно ни их, ни следов их работы. Братья погнались за оленем.

След оленя привел их к минеральному источнику. Вспомним здесь сванские предания о меченом пятнистом туре, убитом возле источника, за убийство которого отомстила хозяйка, королева Дал (текст III, 46).

И здесь убийство оленя сопровождается трагическим финалом:

— Беро, зачем ты оплакиваешь своих сыновей,
Возле Чаргали были твои сыновья,
Прилегли у источника,
Плавали в омуте крови,
В руках они обнаженные мечи держали,
Друг от друга отгоняли воронов.
— Дети мои, Сула и Курдгела,
Ради оленя погибли е,
Вся надежда моя рухнула,
Старика-отца косить вынуждаете,
Бросил раз я косу-точило,
Снова на гору нести их заставляете...
[Мат. этн. III, стр. 100].

Отец оплакивает сыновей, погибших на охоте. Плачет о том, что сыновья «погибли из-за оленя» и ему, старику, вновь пришлось взяться за косу. После этого в песне дано описание погони за оленем.

Согласно записанным вариантам, причины их гибели неясны. «Охотников лезгины убили», — поясняет один из информаторов, но в самом тексте лезгины не упоминаются. О том, что трагический финал охоты здесь не случаен, свидетельствует и другой вариант:

Сыновей я послал косить,
Ахун-гора, не видала ли ты их?
— Что нужно твоим сыновьям на Ахуне?
У Чаргали лежали они возле минерального источника,
У Сулы в сердце стрела.
У Курдгелы плечо срублено.
— Сула, встань, родной,
Олени сушилку для зерна разрушили.

Сула собаку кличет Бари,
За оленями в лес идет [Окрошидзе, стр. 129].

Интересно, что Сула и Курдгела — объекты специального культа в Пшави и Хевсурети. С их именами также связано Нацхвари (букв. «место, где находилась башня»), где собираются молящиеся.

Содержание этого мтиблур: неожиданно появившийся среди собрания людей олень, охотники, идущие за ним в погоню в сопровождении собаки, и их странная гибель, культ, связанный с «башней» их имени, — все это объединяет его с аналогичными культами погибших охотников в Раче (ср. выше культ Иване Квацхского в сел. Геби и нацихуроба в сел. Сори).

Тинатин Очиаури считает Сулу и Курдгелу реально существовавшими охотниками и пытается установить их генеалогию [Очиаури, VII]. Возможно, мифологические представления, значительно более древние, чем вражда, возникшая в Хевсурети на основании социально-имущественного расслоения, позже связывались с реальными историческими лицами. Нужно учитывать и то, что языческим культам и капищам народ иногда давал реалистическое объяснение, по-новому пытаясь осмыслить их происхождение.

Образы, связанные с древними охотничьими представлениями, встречаем и в других трудовых песнях в виде отдельных мотивов. Так, в Западной Грузии в песне мотыжения *на дури*, в части ее, исполняющейся перед заходом солнца, т. е. перед окончанием работы, поется:

Солнце вниз стелется,
Сойдет, сядет в гнездо,
Золотое яйцо им снесено,
Птенец — жемчужный.

Вспомним здесь уже знакомую нам охотничью хороводную песнь «Женщину некую»:

На вершине ели коршун гнездо свил,
Гнездо то было шелковое,
Яйцо то было яхонтовое,
Дитя вылупилось жемчужное.

Мы уже знаем, что чудесный птенец — это крылатая собака, чудесная Курша, сопровождающая охотника, являющаяся атрибутом божества.

Несомненно, примечателен факт исполнения во время коллективных групповых работ и в свадебном церемониале охотничьей баллады «Автандил поохотился». Она исполнялась и при возвращении с работ помочи. Этот факт неоднократно зафиксирован экспедициями последних лет.

Выше мы отмечали, что в Раче во время покоса и жатвы принято петь песнь-причет о погибшем охотнике Иване Квацихели. Она входила в основной репертуар косарей.

ГРУЗИНСКИЙ ОХОТНИЧИЙ ЭПОС И ОБРЯДОВАЯ ПОЭЗИЯ

Мы уже касались вопроса об образах охотничьей мифологии в грузинских заговорах и христианских молитвах.

Счастливая охота и мольба о благополучном возвращении охотника являются одним из основных мотивов народных молитв горцев Восточной Грузии. И. А. Джавахишвили отмечает, что основное содержание подобных молитв — героические, охотничьи и скотоводческие мотивы. Забота о посеве и пашне встречается в них значительно реже [Джавахишвили, 1950, стр. 173].

«Слава тебе, герой Копале*, к тебе взывают и тебя умоляют эти люди, пришедшие к тебе служить в шапках и платках мужчины и женщины. Помоги им в тяжелый день. От распоясавшегося врага, от лютой смерти. Если дети у кого, пусть вырастут, а если кто молит о детях, выпроси их у бога и Квирие, если болен у кого кто, вылечи и дай лекарства во благо, избавь от Мацили — злого духа; укрой, кто выйдет в поле из дому сторож ли лугов, охотник ли, последуй за ним, помоги в удаче. От врага — славу ему даруй, от зверя — ужин. На них направляющегося сильного врага и лютую смерть вороти назад...» [Мат. этн. I, стр. 19—20].

«Девять раз двадцать и три святых Георгиев! Вы помогите в шапках и платках пришедшим, корове, пастуху коров, теленку, пастуху телят, быкам в плуге, пастуху овец, коню, всаднику, охотнику. Отведите его от разлившейся реки, сорвавшегося камня, обнаженного меча...» [Джавахишвили, 1950, стр. 24].

«Не требуется много доказательств и убеждений, чтоб поверить, что во всех вышеприведенных молитвах божество подражается столь же антропоморфным, какими представлялись греческие божества Гомеру,— писал И. А. Джавахишвили.— Без сомнения, в этой языческой словесности сохранены следы древнейшего религиозного миросозерцания: она не имеет ничего общего ни с христианством, ни с маздеизмом» [Джавахишвили, 1950, стр. 174].

Взглянем с этой точки зрения на грузинский свадебный ритуал и песни родин.

Первое, что привлекает наше внимание, это метафорическое

* Общинно-племенное божество горцев Восточной Грузии.

изображение грузинской свадьбы как охоты. Молодой, царь — как его называют в Грузии, — охотник, с победой возвращающийся с охоты. Молодая, царица — пестрый фазан, олень, лань, голубка, «подстреленная» им.

Наш царь охотился
На горе Арсиани,
Подстрелил оленя он,
Перекинул через плечо.

После того как был окончен обряд венчания в церкви, «заводят дружки хоровод, в середине его стоит волынщик и под звуки его волынки пляшут. Хоровод сменяется песнями, и так возвращаются в зал, убранный для свадьбы. В дороге перед свадебным кортежем соседи выпускают голубей и кур, за которыми гоняется царь, пытаясь кинжалом убить их, и в случае удачи, забирает с собой добычу». При входе в дом дружки поют:

Король охотился
Луком и стрелами, мечом
Убил он фазаниху, лань молодую!
Ваше здоровье, почтенное собрание!
[Месхи К.— Гварамадзе, № 18].

В Восточной Грузии записан вариант этой песни:

На Сапараванском море
Наш царь победителем стал,
Поохотился он, подстрелил
Тура, оленей,
Везем мы, радуясь,
Голубя и голубку...
[Сихарулидзе, 1956, стр. 98].

Многочисленные варианты этой песни свидетельствуют о ее глубокой традиционности. В. Котетишвили справедливо усматривал в погоне с кинжалом за курами отражение насильственного увоза, умыкания невесты [Котетишвили, стр. 391—392]. Это было не простое похищение — невеста считалась добычей охотника. Грузинский свадебный ритуал изображал молодого не как героя вообще, а как прославленного охотника, что являлось высшей оценкой его мужественности и доблести. Развернутая в песне метафора подразумевает именно это. Вся свадьба представляется охотой, молодой — охотником, а молодая — его добычей. Подобная метафора дана и в другой традиционной свадебной песне, песне поезжан.

Едем мы, радуясь,
Везем самку фазана...

Связь грузинского свадебного ритуала с древнейшими представлениями подтверждается и упоминанием святого Георгия как покровителя молодых супругов, скрепляющего брачные узы. Очень редко святого Георгия заменяет Христос, но, например, в Мтиулии из девяти вариантов шесть упоминают лишь святого Георгия и его ангелов.

Крест кресту
Крест, впереди
Ангелы,
По правую руку
Шестьдесят три
Святых Георгия,
Он повенчает (букв. осенит их крестом)
Наших молодых [Вирсаладзе, 1958, стр. 506—507].

Обычай обводить вокруг очага с этой песней молодых был распространен по всей Грузии. Он является основным моментом народной свадьбы и, конечно, он древнее христианского обычая. Упоминание в нем ангелов — результат влияния христианства, но мы знаем, что народ вкладывал иной смысл в этот образ, почитая ангела дома, ангела скал, ангела места и т. д.

На вопрос о том, что такое ангел скал, рачинский сказитель ответил: «ангел скал — это тур, горный козел». Таким образом, под именем ангела скал подразумевается божественный тур или горный козел, лань, являющиеся, как мы знаем, зооморфным обличем, а позднее атрибутом Великой матери или одной из ее ипостасей. Помня об этом, мы можем иначе осмыслить народный образ:

Джарджи, погляди на *джихви*,
Как прекрасны они:
Рога перевили с рогами,
На ангелов они похожи...

И. А. Джавахишвили приводит различные упоминания ангелов в народных духовных текстах: «Слава тебе, Георгий, ангел дуба», «Слава солнцу и ангелам, его сопровождающим» и др. и заключает: «В вышеприведенных примерах ангелы не имеют ничего общего ни с христианством, ни с иудейским мировоззрением Ветхого завета; безусловно, в них нужно видеть исключительно представителей языческого пантеона! Ангел (груз. ангелози) в этих текстах стал выразителем совсем иных понятий и со своим греческим предком он не имеет ничего общего, кроме чисто звукового сходства имен» [Джавахишвили, 1950, стр. 175—176].

Интересно, сохранили ли грузинские песни родин какую-либо связь с божеством охоты, покровительствовавшим в древности родам. В известных текстах весьма архаичной песни родин, ис-

полнявшейся возле ложа роженицы, как будто нет ничего, говорящего об этой связи, здесь — явные признаки культа солнца:

Солнце в доме и вовне, Солнце, в дом войди...
Пропел петух, Солнце, в дом войди...
Отца мальчика нет дома, в дом войди,
В город уехал он за колыбелью, Солнце, в дом войди и т. д.

В этом смысле уникален и полон интереса текст записи песни родин [Инст. рук., ф. А. 1762]:

Солнце в доме, Солнце в доме, Солнце в доме;
Отца мальчика дома не было, Солнце в доме;
Птичка была взамен его, Солнце в доме,
Юноша услышал ее чириканье, Солнце в доме;
Пошел на охоту, Солнце в доме;
То, что слышит он, того он не знает, Солнце в доме;
То, что здесь слышит, то и есть, Солнце в доме;
Оленя убьет, голову его принесет, Солнце в доме;
Молния на него падет, той головою (оленя) он прикроется,
Солнце в доме,
Молния, думаю, не пробьет ее, Солнце в доме...

В этой песне сохранен ряд архаичных мотивов. Во-первых, большое место занимает в ней мотив охоты. Отца родившегося мальчика нет дома, но он не «в город уехал за колыбелью», что, несомненно, является поздней мотивировкой его отсутствия. Он ушел на охоту, услышав «чириканье птицы». Уведя его на охоту, птица заменила его в доме. Отец должен убить оленя и принести в дом его голову, приносимую обычно вместе с рогами в жертву божеству. Эта голова защитит его от молнии, которая грозит ему (!)

Мы знаем, что по существующим в горах и донныне обычаям отцу зазорно оставаться в доме во время родов. Он не должен близко подходить к дому, а тем более к роженице, иначе он будет считаться «оскверненным» и должен покинуть свою общину навсегда.

Интересно, что мотив этот перешел и в письменную поэзию. В стихах поэта Мзе-чабук Орбелиани (XVIII в.), посвященных родинам принцессы Кетеван (на рождение ее сына Георгия), есть строки:

В украшенный покой, особо приготовленный, Солнце, войди в дом...
.....
Отец мальчика дома оказался, Солнце, войди в дом;
Поражен он: «Чего я удостоился,
Следовало мне убить оленя
Одним выстрелом, двух оленей поразить, Солнце, войди в дом»
[Инст. рук., ф. S: 1543, стр. 254, № 18].

Стихи М. Орбелиани свидетельствуют о том, что упоминание в тексте А:1762 охоты и убийства оленя отцом родившегося

ребенка не случайно. В стихах М. Орбелиани отец недоумевает и как бы сожалеет о том, что он во время родов оказался дома, а не на охоте на оленя.

Почему во всех известных вариантах песен родин подчеркивается отсутствие отца ребенка? Кто был заинтересован в его уходе из дому? Не требовало ли этого божество, почему-то грозившее молнией счастливому отцу, молнией, от которой его могла заслонить, спасти лишь жертва, голова оленя, которая посвящалась божеству охоты, чтобы умиловать его?

Здесь надо вспомнить еще один текст, входящий в цикл песен родин, а может быть, и заговоров:

Розы собрала я,
В *чури* насыпала их,
В *чури* забродило,
Женщина завопила.
У женщины сын родился,
Отец обрадовался,
Отец из дому вышел —
Мальчик дух испустил.
— Иди, сын мой Тандила,
Пойди, поохоться в кустарнике у реки,
Кустарник тот колючий,
Поймай фазана,
Встань на высокую гору,
Покличь Тамар,
Тамар, мою невестку.
На мизинце у нее кольцо,
Муж ее — лев,
Железо зубом откусит... [ФАИ, № 267].
.....

Как мы видим, присутствие отца в доме оказалось губительным для ребенка. Как только отец вышел из дому, ребенок испустил дух. Мать советует молодому отцу идти на охоту. В конце песни снова появляется злополучная невестка Тамар...

По другому варианту, записанному в Раче в 1894 г., отец радуется рождению ребенка и лишь затем покидает дом — идет купить колыбель, но по дороге умирает.

Розы собрала я,
В *чури* насыпала,
В *чури* вино забродило,
Женщина завопила,
У женщины сын родился,
Отец обрадовался.
Отец за колыбелью пошел,
Как прошел полпути,
Дух испустил [Умикашвили, № 1095].
.....

Далее идет речь о кустарнике на берегу реки и о том, как кличут с высокой горы невестку Тамар.

Рождение сына грозит смертью отцу. Не есть ли здесь гибель охотника — результат мести хозяйки животных за измену ее любви? Не потому ли отцу строго воспрещалось находиться в доме при родах, что должно было спасти его и его ребенка от «молнии», от кары женского божества. Так или иначе, связь древнейших образов охотничьего эпоса как с грузинской свадебной поэзией, так и с песнями родин — вне сомнения.

Не лишен интереса и анализ грузинских плачей и причетов. Тексты их с этой точки зрения изучены недостаточно. Исключение составляют тексты хевсурских плачей, собранные и исследованные грузинскими этнографами. Образы охотничьей поэзии встречаются в них очень часто. Иногда текст дает целую систему таких образов:

Гиорги, ты Твелека сын,
 В горах истребляющий туров,
 В ущельях — митхойских (кистинских) юношей.
 Оплакать тебя должны достойные тебя,
 Твоего геройства ценители.
 Жалко, Мгелой клянусь,
 Чтоб ты лег в земляную постель,
 Барс, бросил ты оружие,
 Орел, сложил ты крылья,
 Тур, сорвался ты с лежбища,
 Олень, обломил ты свои рога... [Мат. этн. III, стр. 97, 98, 107].

Ниже мы увидим, что сравнение героя с барсом, использование для передачи его смерти метафор «орел сложил крылья», «тур сорвался с лежбища», «олень обломил рога» — обычные приемы хевсурской поэзии. Сказитель Мгела Чинчараули дает интересное примечание к тексту: «В Хевсурети о хорошем человеке говорят: “барсу он подобен”, или волку, или орлу, или туру его уподобляют. Это знак уважения и имена эти воздают ему похвалу. Вот почему и перечислены в этом плаче все эти имена» [Мат. этн. III, стр. 138].

Интересен и хевсурский обычай ставить специально изготовленные чучела туров во время исполнения ритуала оплакивания и похорон охотников, описанный В. Бардавелидзе [Бардавелидзе, 1953, стр. 70—71]. Ритуальное чучело тура или горного козла также олицетворяло хозяев животных и было связано с обычаем оплакивания, называемым далай, или далаоба, у тушин, что выявляет его связь с именем Дали.

ГРУЗИНСКАЯ ГЕРОИЧЕСКАЯ ПЕСНЬ И ОХОТНИЧЬЯ ПОЭЗИЯ

Выше мы убедились, какое большое значение имела охота в жизни грузинского народа. Не только в горных районах, где охота была одной из основных отраслей хозяйства, но и в до-

лине, где в течение веков существовала высокоразвитая земледельческая культура и сложные экономические взаимосвязи, охота продолжала сохранять свое значение.

Как отмечает К. С. Кекелидзе, помимо экономической роли охоте отводилась и важная роль с точки зрения спортивной и военной тренировки. Значение охоты было столь велико, что христианская церковь приняла ее под свое покровительство.

«Верность руки», «стрельба без промаха», «беспрепятственная скачка» и «стрельба из лука» были необходимы для «удачной и славной охоты». Она требовала от мужчины максимального напряжения не только физических, но и моральных сил, «мужества и безупречной точности». Поэтому охота и оставалась для народа испытанием мужества, а хороший охотник служил примером рыцарства, геройства и храбрости. Не удивительно, что в грузинской героической поэзии охота является одной из ведущих тем.

Роль охотничьего эпоса в истории грузинской народной поэзии, создании и формировании ее художественного стиля чрезвычайно велика. Художественные образы и стилистические элементы, выработанные охотничьей поэзией, особенно характерны для героических песен. В любовной и бытовой лирике, так же как и в исторических песнях, их относительно мало.

Герою приготовь, матушка, ранним утром пищу.
Или кликнут его в бой или в горах приметит он зверя
[Шанидзе, № 283].

Бессильный, слабый, трусливый не вынесет тягот охоты.
Охотник должен иметь верную руку и безупречное имя.

Ты не выдержишь там, бессильный, где тур ходит рогатый
[Шанидзе, № 28].

Хороший охотник — идеал мужества:

На руки налокотники наденет, ноги защитит он железом,
Погляди в горы — выйдут туры с ржавыми рогами,
За ними вслед юноша мчится, на обуви *цриани* у него
[Шанидзе, № 341].

Отправление героев на охоту и неожиданное нападение врага во время мирной охоты — один из традиционных зачинов грузинских героических песен.

Герой отправляется на охоту. Неожиданно на мирно настроенного охотника нападает враг... Далее начинается развиваться основное действие, и об охоте уже речи нет. Она является лишь традиционным зачином, завязкой конфликта.

В данном случае коршун сравнивается с напавшим вражеским войском, а схваченная наседка — с сердцем Грузии Мцхетой — ее древней столицей, разоренной нашествием врага. Этот прекрасный зачин поется и отдельной строфой в грузинских застольных песнях...

Из мира охотничьего эпоса идет и формула-зачин, предвещающая гибель героя (этот зачин играет такую же роль, как и традиционный зачин — зловещий сон):

Самец-олень из Саирме,
Зачем ты прячешься в тумане (т. е. в высоких скалах)?
Нет уже Шабанаидзе,
От страха зачем таешь? [Тушинские песни],

или:

Олень у ручья Акушо,
Спустись вниз из тумана,
Нет дома Коликашвили,
От страха не худей! [Шанидзе, № 166].

С охотничьей поэзией связаны и некоторые традиционные концовки героических песен:

Сложивший эту песнь на горе Кормоан остался я,
Нес я голову и рога тура, радовался в пути;
Из семерых в моей семье не нашел никого, один остался я у очага.
Если не отомщу за всех семерых, пусть не примут
меня сверстники в свой круг! [Шанидзе, № 80].

Идейная направленность этой концовки та же, что и приведенных выше зачинов. Миролюбиво настроенный охотник радостный, с обильной добычей спешит домой. Вернувшись, он застает разоренный врагом очаг. Семерых его близких уничтожили, он остался один. За каждого клянется он отомстить.

С охотничьей поэзией связана и другая традиционная концовка. Сложивший стихи охотник сидит в засаде:

Сижу до ночи, но не пришли двенадцать туров скал.
За стихи подари мне пороховницу из рога;
Не дашь, не обижусь — тебе она больше нужна
[Шанидзе, № 103].

Эта концовка встречается во многих вариациях, но все они связаны с охотой:

Говорящий эти *шаири* сидит на горе Сиони,
Без конца из ружья он целится,
Оленям он не враг, на медведей таит злобу.
Цике он велел передать: забирай, мол, мясо лани —
У меня несоленое пропадает, у тебя же гора каменной соли
[Умикашвили, № 263].

За стихи, за пропетую или сложенную песнь сказитель просит пороховницу, турьи рога или сосуд, сделанный из рога.

Образы, взятые из охотничьего мира, широко используются в героических песнях для параллелей:

Кто сказал о старом коршуне: «Птенец он, петушок»,
Кто сказал о храбрце: «Даром старается, дурень он»
[Шанидзе, № 296].

Мужа доблестного, волка, орла — не перевоспитаешь,
Волк не откажется от волчьих повадок,
Муж доблестный от удалства,
Орел от орлиных повадок, от охоты высоко над скалами
[Шанидзе, № 275].

Интересно, что подобные параллели встречаются и в любовной и в бытовой лирике:

Сокол любит перепелку, ястреб — охоту.
А ты, если меня любишь, не изменяй своему слову
[Умикашвили, № 788].

Коршун, кто научил тебя летать, ястреба — охотиться,
Крестьянина — работать, князя — пировать?
[Умикашвили, № 295].

Иногда эти параллели утрачивают смысл, что, возможно, говорит об утере первоначальной функции образа. Свидетельством этого является, на наш взгляд, и использование древних образов охотничьего эпоса в юмористических песнях и стихах.

Персонажи и образы охотничьего эпоса: волк, орел, барс, сокол, коршун, ястреб, олень, тур — привлекаются в героических песнях и для метафор и сравнений.

Если в охотничьем эпосе обычно речь идет о самих зверях — барсе, олене, туре и других и мы встречаемся с эпитетами и сравнениями, связанными с ними, в героической поэзии их образы использованы для характеристики человека, героя, для создания художественного образа:

Повернулся, златорогий, герой древних времен... [Умикашвили, № 70].

Малодина * из Бло — волк, гонящий стадо... [Умикашвили, № 151].

За ним Герена * гонится — орел с клетотом орлиным... [Умикашвили, № 19].

Татара *, сын Татараи, — бугай мычит рогатый... [Шанидзе, № 183].

Пришел к Вам, в дом Гиорга, самец олень... [Шанидзе, № 48].

Придет к нему Саканистели *, олень с ржавыми рогами... [Шанидзе, № 183].

* Везде — имена героев.

Анджар *, управитель дастуров, на орла похож высоких гор... [Шанидзе, № 70].

Хтисиа Атабиони *, сокол крылатый... [Шанидзе, № 51].

Джихуа Махинцаури *, джейран ты высоких гор... [Шанидзе, № 531].

Сердцем — лев, быстротою барс, на молнию небесную похож... [Шанидзе, № 267].

Среди молодых убью я Тамарисдзе *, барса голых скал... [Шанидзе, № 524].

Нислаурисидзе Хирчла *, барс скал, когтистый... [Шанидзе, № 251].

Количество подобных метафорических сравнений неисчерпаемо. Иногда вся песня построена на системе подобных сравнений.

Глаза у Тваладжаидзе Джурхи * — ястреба,
 По всему Хевсурети поднимет он шум, с быстротою волка
 Из Гудани придет (на помощь.— Е. В.) раньше всех, станет действовать,
сила гуданского креста,
 За ним Герена * последует, орел с клетотом,
 Бердиа * из Бло пришел, коршун распускает хвост и крылья,
 Хирчла * коня седлает, сел на него горный орел крылатый...
[Шанидзе, № 182].

Часто имя героя не упоминается совсем, его заменяет метафора, свидетельствующая о том, что речь идет о «доблестном муже», герое, молодце: «Сам в Андаки бросился, олень, покрытый инеем... (т. е. старый, седой)» [Шанидзе, № 43]. «Олень, выросший в горах, зачем спускаешься в долину...» — спрашивает царь у горца, прибывшего ко двору [Умикашвили, № 55]. Герой хоронит убитого товарища: «Орел вырыл тебе могилу, с песней опустил в землю» [Шанидзе, № 477].

Часто подобное сравнение или метафора превращаются в традиционные формулы-метафоры, составляющие поэтический арсенал фольклора той или иной местности и понятные лишь аудитории, знающей и помнящей их. Эти формулы в какой-то степени напоминают исландские кеннинги. Без раскрытия или знания их стихи могут произвести впечатление непонятных, утяжеленных, и их прелесть остается скрытой для неискушенного слушателя. Такой поэтической формулой-метафорой является, например, следующая:

С гор пришло известие, барс сорвался скал,
 Как бы кого не поранил он, не разорвал бы когтями [Шанидзе, № 223].

* Везде — имена героев.

«Сорвавшийся барс» означает в данном случае готового к бою героя. Выражения: «Как бы кого не поранил он, не разорвал бы когтями» — развитие этой метафоры.

Устремленность героев в бой передается следующей формулой:

Спускаются вольно барсы бесстрашные по дороге,
К полету готовы их крылья, не зашуршит песок под ногами у них
[Шанидзе, № 164].

Оделись оружием, барсы выпустили когти... [Шанидзе, № 248].

С Пхитурского перевала спустился ты, вольный орел гор...
[Шанидзе, № 225].

Датвис Джвари перешли орлы со свистом... [Шанидзе, № 95].

Неистовость героя во время боя:

На волка похож... [Умикашвили, № 67].

Барс на когти встал... [Шанидзе, № 80].

Насел на него барс когтистый... [Шанидзе, № 118].

Разорвал нас барс когтистый... [Шанидзе, № 182].

Все быстрее носятся черные орлы, черные, черных скал...
[Шанидзе, № 478].

Поражение героя в бою:

Пулей пробили тебя, горный орел, опускаешь ты крылья...
[Шанидзе, № 208].

Эргию, сына Миндии, орла, ранили в плечо... [Шанидзе, № 139].

Потом и его мечом ударили, орлу сломали крыло...
[Шанидзе, № 167].

Подломилось волчье колено... [Шанидзе, № 91].

Смерть героя:

Убили Цхвирегеули, белого старого быка рогатого...
[Умикашвили, № 34].

Под солнцем не ходишь ты больше, вольный орел гор
[Шанидзе, № 539].

Заснул, опершись на рога, словно тур высоких скал...
[Шанидзе, № 223].

Орлу обломили крыло... [Шанидзе, № 167].

Не слышен больше клекот орлов в скалах Чорека —

Они горюют по погибшему воину [Шанидзе, № 167].

Враг в засаде:

Тушин, не ходи в Хошару, Хошара покрыта шипами,
Там три волка гнездятся, все трое с волчатами...

[Умикашвили, № 110].

Угроза врагу:

Подожди, подрастут в Цхаоти остатки волчьего стада...
Они не оставят без мщенья радующегося сегодня врага...

[Умикашвили, № 1495].

В поисках мести волчата по полю рыщут... [Шанидзе, № 477].

Еще подрастут в Алгети волчата,
Так не умрут, чтобы не отомстить врагам...

[Такаишвили, стр. 190].

Сравнение героя с оленем, коршуном, тигром, орлом, туром, волком имеет много вариаций. Герой — это белый олень с ветвистыми рогами, золотыми рогами, могучий олень, гордый олень, ревуший от страсти олень, олень, покрытый инеем, и т. д.; погибший герой — уснувший олень, олень с обломанными рогами, павший на землю олень и т. д.

Наиболее архаичный пласт художественных образов героических песен берет свои истоки в охотничьих песнях.

Глава XI

ТРАДИЦИЯ ИСПОЛНЕНИЯ ОХОТНИЧЬЕГО ЭПОСА

Народное творчество зародилось еще в доклассовом обществе в виде примитивных форм искусства. Своим происхождением оно связано с неразвитыми ступенями материальной деятельности человека. Архаичные формы художественного творчества, частично сохранные в живом бытовании: обрядовая поэзия, охотничьи и аграрные ритуалы, мифы, некоторые трудовые песни — своими корнями уходят в древнейший период развития человеческого общества. Созданные на заре истории человечества, эти памятники служили интересам единого, нерасчлененного на классы человеческого коллектива, были созданы его общими усилиями. Коллективность проявлялась как в идейном содержании, так и в формах их создания, исполнения и бытования.

Первобытный человек был тесно связан с коллективом, не выделял себя из коллектива, которым определялось все его существование.

В родовом обществе, писал М. Горький, даже тогда, когда коллектив выделял из своей среды отдельную единицу в виде жреца или старейшины рода, эта единица полностью зависела от коллектива и питалась его силами и опытом [Горький, стр. 28].

Эта общность коллектива была обусловлена низким развитием производительных сил общества. В борьбе с силами природы один на один человек был бессилен. Он не мог в одиночку противопоставлять себя природе, с которой он вел тяжелую повседневную борьбу.

В. И. Ленин писал о некоторых историках и социологах, идеализировавших прошлое и создавших миф о «золотом веке» детства человечества: «Что первобытный человек получал необходимое, как свободный подарок природы,— это глупая побасенка... Никакого золотого века позади нас не было, и первобытный человек был совершенно подавлен трудностью существования, трудностью борьбы с природой» [Ленин, стр. 103]. Именно трудности этой борьбы и объединяли человеческий кол-

лектив, делая беспомощную единицу неразрывной частью коллектива.

Как проявлялся коллективный характер художественного творчества и каково соотношение коллективного и индивидуального начал во время творческого акта? Материал для ответа на эти вопросы частично дает нам анализ искусства так называемых примитивных народов, а также изучение пережитков пройденных, древних ступеней развития искусства цивилизованных народов.

Андаманцы, негритянское племя, обитающее на Андаманском острове, находились на одной из наиболее примитивных из известных в науке ступеней развития человечества. Они не умели обрабатывать землю и целиком зависели от продуктов леса и моря. До 1858 г. их единственным оружием были лук и стрелы, они не умели приручать скот и лишь позже научились делать копья...

Андаманцы не имели традиционных форм мифологии, так же как и запаса традиционных песен. Каждый андаманец или группы их складывали песни лишь по мере необходимости в них. Эта импровизация имела столь примитивный характер, что впоследствии обычно предавалась забвению.

В создании прозаических преданий наблюдалась известная традиция. Создание и исполнение прозаических преданий было делом так называемого око-юму — «знающего человека» (знахаря, шамана). Каждый око-юму, передавая заранее существовавшее предание, перерабатывал его достаточно свободно по своему усмотрению и в таком виде исполнял его перед аудиторией. Эту традицию продолжали его ученики, новые око-юму, которые также вносили в предание изменения, хотя они были весьма незначительными, и требовалось немало времени для того, чтобы в их представлениях произошли какие-либо значительные сдвиги [Вгоуп, стр. 185—228].

В этом случае свобода индивидуального творчества служит утверждению коллективного его характера. Каждый вносит незначительные изменения в комплекс представлений, созданный при участии и влиянии многочисленных членов коллектива, целого ряда поколений.

Л. Я. Штернберг дал подробное описание племени нивхов (гиляков), среди которых он прожил долгие годы [Штернберг. 1908, стр. I—XVII]. Нивхи (гиляки) составляли немногочисленное (около шести тысяч) племя, живущее на севере Сахалина. Этот полукочевой народ занимался охотой и рыболовством. Религия его была основана на весьма примитивных анимистических представлениях (культе) предков и антропоморфных хозяев природы.

Анализ художественной словесности нивхов показывает, что.

несмотря на довольно низкую ступень общественного развития, они обладают основными, довольно развитыми и оформившимися жанрами прозы и поэзии (исторический эпос, сказка, предание, героическая поэзия, пословицы, загадки, плачи, заговоры; лирика, обрядовые формулы и т. д.). Сведения Л. Я. Штернберга, являющиеся результатом многолетнего стационарного изучения, особенно интересны и достоверны.

У гиляков есть профессиональные сказители, певцы и импровизаторы. По их представлениям, импровизация является результатом деятельности особого духа, живущего на кончике языка импровизатора. Утеря способности к импровизации означает уход этого духа, покинувшего по своей воле сказителя, что является предвестием его кончины. Поэтому сказитель-импровизатор особенно бережно относится к своему дару (надо думать, что он иногда и заранее подготавливает свои импровизации) — вдохновению, которое посещает его в момент возбуждения, экстаза, а иногда и истерического состояния.

Наблюдения Л. Я. Штернберга свидетельствуют о тесной связи индивидуального и коллективного начал, показывают, что индивидуальное начало являлось неотъемлемой частью коллективного творчества.

Термин «кепайнд», которым нивхи называли исторический эпос, дословно означает «события делать» [там же, стр. XIII]. Это лаконичный рассказ о более или менее известных им фактах прошлого (войне, кровной мести и т. д.). Эти предания переходят от отца к сыну, публично их исполнять не принято. Подобные тексты переходят из поколения в поколение, как определенный источник знаний о прошлом.

Наряду с историческим эпосом у нивхов имеются и эпические сказания мифического или сказочного характера, так называемые тылгунды. Они содержат мифы о происхождении мира, о хозяевах явлений природы и зверей, о взаимоотношениях между охотником, божественным зверем или хозяином зверей и др. В этих преданиях сконцентрирована вся сущность мифологических и религиозных представлений нивхов. Передатчиком их является представитель старшего поколения. Их исполнение происходит публично. Сомневаться в подлинности рассказанного или переработки сказания считается грехом.

Героические поэмы — настунды являются изложением в импровизированных стихах содержания тылгунда. Они произносятся стихотворцем-импровизатором в состоянии экстаза и возбуждения. Героем этих поэм всегда является человек. По содержанию они близки к сказкам. Певец-импровизатор — обычно шаман или его ученик. Поэма является его импровизацией. Однако, как тут же замечает Л. Я. Штернберг, окружающие обладают острой памятью, и поэтому поэма, созданная одним.

«в конце концов, переходя из уст в уста, становится общим, народным достоянием».

Лирические песни нивхов носят личный, автобиографический характер и создаются *ad hoc* каждым из них по тому или иному поводу. Но и эти песни впоследствии получают всеобщее распространение, сохраняя следы автобиографического происхождения [там же, стр. XVIII].

Таким образом, знакомство с конкретным материалом убеждает нас в том, что представление об изначальных примитивных формах народного творчества, как о творчестве безличного и безымянного коллектива, — неверно. Творчество коллектива идет путем творческого развития отдельных индивидуумов, но это индивидуальное творчество протекает в рамках коллектива, где единица является олицетворением физических сил одной из частей группы, всех ее знаний и психической энергии [Горький, стр. 28].

Итак: 1. Во время индивидуального творческого акта психика сказителя не выходит за пределы коллективной психической энергии.

2. Сказитель базируется на опыте коллектива и запасе созданных коллективом художественных образов и представлений. В большинстве случаев импровизатор не сочиняет фабулу героической поэмы, а производит творческое, импровизационное оформление существующих сказаний, дает им новое осмысление. В то же время, несомненно, созданная им, заново осмысленная и обновленная поэма оказывает влияние на древнюю традицию.

3. Устная импровизация происходит для коллектива и перед ним, поэтому она проходит контроль художественных вкусов и стремлений коллектива.

4. Как импровизация, созданная для коллектива, так и индивидуальная эпическая песнь сохраняют существование и передаются последующим поколениям только в том случае, если они приняты коллективом; лишь тогда песни усваиваются и могут стать всеобщим достоянием. В противном случае они предаются забвению.

Творчество андаманцев, австралийцев, цейлонских ведов или отсталых в своем развитии народов Севера показывает нам, что схема выделения из «первобытного действия» эпоса, лирики, а затем драмы требует пересмотра. У всех племен, даже стоящих на самой низкой ступени развития, всегда мы встречаем чисто лирические песни, являющиеся выражением непосредственных чувств отдельного человека. Правда, большинство из этих песен предавалось забвению и не было зафиксировано, но их наличие подтверждается рядом наблюдений.

Э. Гроссе на основании анализа многочисленных материалов

пришел к выводу, что примитивные формы лирики, эпоса и драмы с самого начала встречаются в их чистом виде в творчестве многих «примитивных» народов. Большое место занимают здесь индивидуальные импровизации. Например, у ботокудов записана следующая импровизация, исполнявшаяся хором:

Сегодня у нас была хорошая охота —
Мы убили зверя,
Теперь есть у нас пища,
Мясо вкусное,
Водка вкусна...

Иногда вся песня состоит из повторения одной фразы заклинания:

Старший не знает страха!
Старший не знает страха!

Э. Гроссе приводит также связанные с охотой импровизации австралийцев:

Нариньеры идут,
Нариньеры идут,
Сейчас они придут.
Каждый несет кенгуру.
И быстро идут,
Нариньеры идут.

Или же индивидуальную песню:

Кенгуру бежал быстро,
А я еще быстрее.
Кенгуру был жирный,
Я его съел,
Кенгуру, кенгуру... [Гроссе, стр. 219—220].

Подобные импровизации, без сомнения, забывались очень быстро. По мере необходимости создавались новые, которые могли утвердиться в традиции лишь в том случае, если они перекликались с переживаниями коллектива и принимались им. Именно в этом смысле мы писали и ранее, что лирическая любовная песнь возникла не только как результат разложения синкретического действия, зародилась не только в обрядовом весеннем хороводе, а значительно ранее — в индивидуальном трудовом процессе [Вирсаладзе, Лирика, 1958]. Эту точку зрения оспаривает, солидаризируясь с А. Веселовским, Дж. Бардавелидзе: «Не вызывает спора, — пишет он, — что монодическая лирика зародилась в индивидуальной трудовой песне, но разве индивидуальная трудовая песнь существовала раньше, чем хоровая? Исследователи периода синкретизма как в прошлом веке, так и сейчас не подвергают сомнению то обстоятельство,

что песнь вначале была хоровой, а индивидуальная поэзия как трудовая, так и лирическая возникла позднее, в частности тогда, когда из хора выделился корифей и началось разложение поэтического синкретизма» [Бардавелидзе, 1960, стр. 28]. Действительно, А. Н. Веселовский писал: «Если бы у нас не было свидетельства древности хорового начала, мы должны были бы предположить его теоретически» [Веселовский, стр. 281].

Однако В. Ф. Шишмарев признает для древнейшей поры несколько типов исполнения песни: 1) прение, 2) действия, игры и 3) песни без действия (хор или соло). «Едва ли... мы вправе обобщать эту форму исполнения (т. е. хоровое начало.— *Е. В.*) на всю область поэзии,— пишет он.— В эпохи истории, отмеченные особо признаком коллективизма, по необходимости такого рода способ исполнения должен был встречаться очень часто; но строить все исключительно на этом начале не представляется возможным» [Шишмарев, стр. 32].

В нашей работе мы отмечали, что индивидуальная лирическая песня могла появиться значительно ранее разложения синкретизма, в процессе зарождения индивидуального труда, а не только параллельно разложению обрядовых хороводов.

Что может дать с точки зрения исследования ранних форм фольклор цивилизованных народов, имеющих развитую литературу? Как было отмечено выше, грузинский фольклор в этом смысле представляет значительный интерес.

Дошедшие до нас древнейшие грузинские песни коллективны по своему происхождению. Это не значит, конечно, что на древнейших ступенях развития у нас не было индивидуальных песен-импровизаций. Это лишь лишний раз свидетельствует о том, что сохранялись и передавались последующим поколениям, становились народными лишь тексты, усвоенные и переработанные коллективом.

Одно дело — исследование древнейших форм народного творчества, дошедших до нас в живом бытовании, другое — теоретические суждения о том, каковыми были эти формы в свое время.

В создании и последующей обработке коллективной песни или традиционного предания импровизация всегда занимала значительное место. Вместе с ростом и утверждением запаса произведений, принятых и освоенных коллективом, уменьшалась роль непосредственной импровизации, хотя в исполнение и изменение традиционного текста импровизация всегда вносила свою более или менее значительную лепту. Ярким свидетельством этого являются грузинские хоровые песни.

Конечно, уже с первых дней существования устных текстов в создании вариантов значительную роль играли древнейшие представления, а позже их забвение или изменение, но немало-

важное значение имела импровизация. Вариантность — одна из основных черт фольклорного произведения, специфическая форма воссоздания песенного текста. По своей художественной природе устный песенный текст не может быть отражен в одном, неизменном тексте.

Грузинский охотничий эпос дает нам многочисленные формы весьма архаичного исполнения текстов. Одной из наиболее популярных в Грузии, сохраненной в живом бытовании формой является *м р г в а л и* — круглый хоровод. При подобном исполнении круг хоровода условно делится на два полукруга, у каждого из которых есть свой корифей — запевала. Песенную строку, исполненную первым корифеем, полностью повторяет «его полукруг». Затем ту же строку (иногда с небольшой вариацией) повторяет второй корифей, за ним — его полукруг. Таким образом, каждая строка фактически исполняется четыре раза.

При подобном исполнении текст песни поется чрезвычайно медленно, что дает ведущему полную возможность обдумать, сложить следующую строку. Эта форма хоровода и сегодня активно бытует среди горцев Восточной Грузии, а в Западной Грузии — у рачинцев и сванов. Однако здесь, по интересному наблюдению информатора Ивана Гуташвили, уже очень редко бывает, чтобы второй корифей повторял строку первого. Он обычно непосредственно переходит на вторую строку, которую за ним повторяет его полукруг. «Так песнь исполняется быстрее», — говорит Иван Гуташвили. [ФАИ, колл. I, стр. 74, 81]. Это наблюдение свидетельствует, с одной стороны, о том, что «эпическое спокойствие», необходимое для хоровода, уже нарушено и в горах, а с другой, — что новые хороводные песни складываются редко, а старые хорошо знакомы всему коллективу и не требуют времени для импровизации*.

Вторая форма хоровода состоит из двух параллельных рядов, то сближающихся, то отходящих друг от друга. Обе эти формы подразумевают наличие двух хоров (два полухора, полукруга в круговом хороводе или два параллельных ряда). «Соревнование», «борьба» этих двух хоров или их корифеев создает основную музыкальную канву хороводной песни.

В примитивной синкретической песне-игре роль текста была очень невелика. Он являлся либо импровизацией, либо ограничивался одной-двумя фразами. Постепенно роль корифея (запевалы) возрастала. Корифей стал организующим элементом хора. Вначале роль хора должна была быть весьма простой. Такова, например, хороводная песнь мтиульцев «Нотиури», созданная на мотивах охотничьего эпоса.

* В горах, например, так исполняются и относительно новые «песни о мертвом» типа греческих френов.

1-й запевала: Ай, на охоту я пошел, оленей хотел гонять...

1-й полухор: аааа, ааииии...

2-й запевала: Пошел я на охоту, оленей хотел гонять...

2-й полухор: аааа...

1-й запевала: Вай, как трудно на охоте приходится...

1-й полухор: ааааииии, ааииии, ааарало, ариалалоо...

2-й запевала: Вай, как трудно, оказывается, видеть высокие скалы...

2-й полухор: аааао...

Эта песнь записана Г. З. Чхиквадзе на фонографе в 1934 г. [ИНРЛИ, № 1741]. Это двухголосная песнь, где песнь запевалы сопровождается примитивным вторым хором. Песнь эта напоминает хевсурские плачи. Фраза, поющаяся запевалой, состоит из 16 слогов. Так же исполняется и другая песнь «Не убивай меня, Алимамад», записанная там же. В Мтиулети нами фиксировано исполнение песни «Кузнец Папа из села Думацхо», где полухор лишь повторяет фразу запевалы, и ту же фразу поет 2-й запевала со своим хором.

Однако в других песнях видна все растущая роль хора. Накопление в коллективе запаса традиционных песен, усиление активности членов хорового коллектива, развитие песенной и хореографической традиции делают возможным участие всего хорового коллектива в исполнении песни. И здесь перед нами уже не соревнование двух запевал-корифеев, а соревнование двух хоров или хора и запевалы.

Своеобразны по своему метру некоторые варианты песни охотничьего цикла «Женщину некую». Как по содержанию, так и по форме она должна быть признана одним из древнейших образцов грузинской народной песни. Этот величественный гимн, исполнявшийся хороводом весной, включает просьбу к женскому божеству о даровании крылатого щенка, чудесного птенца ястреба или ворона, приносящего охотнику счастливую охоту и богатую добычу. Фиксированная в Сванети З. Палиашвили эта песнь, исключая запев и восклицания — междометия, девятисложна:

За п е в а л а

Х о р

hau — hoio
hau — hoio

Женщину некую звали Шрушаной
Калса висме эрква Шрушана [Палиашвили, № 2].

Из 29 известных нам вариантов этой песни в 18 — девятисложная строка.

Особенно важно, что эти записи сделаны известными специалистами-музыковедами: текст III, 18с записан З. Палиашвили, III, 18е — Д. Аракишвили [Аракишвили, 1908, стр. 122]. Сделанные нами песенные записи также фиксируют девятисложную строку.

Алалоли, алалалео,
Женщину некую звали Шушани,
На пяти пальцах кольцо у ней надето.

Алалоли, алалалео,
Калса висме, эрква Шушани
Хутса титса эцва бечеди...

Нужно думать, что девятисложная, нерифмованная строка этой песни наиболее архаична.

Известно, что А. Шанидзе первый обратил внимание на девятисложный размер хевсурских, гудамакарских и пшавских нерифмованных песен покоса, сравнив его с аналогичным размером грузинских народных плачей. «В подобных песнях, надо думать, мы имеем один из образцов древнейшего грузинского стиха, что весьма и весьма интересно для истории грузинской метрики»,— писал А. Шанидзе в 1931 г. [Шанидзе, стр. 021—022]. Им же высказано предположение, что аналогичные этому метру формы должны найтись и в других районах Грузии как в горах, так и в долине, что явилось бы свидетельством их древнейшего и общегрузинского характера.

Исследования последних лет подтвердили верность этих предположений. Еще в 1951 г. нами были фиксированы десяти- и девятисложные нерифмованные песни покоса и жатвы в Горной Раче, схожие по своей тематике с хевсурскими.

В нашей монографии [Вирсаладзе, 1964] мы указывали, что размер этот характерен и для некоторых охотничьих песен, в том числе и для ритуальной хороводной песни «Женщину некую звали Шрошани». Автор работы «Стихотворство в Хевсурети» [Гогочури, стр. 157—168] указывает еще на ряд хевсурских текстов различных жанров (в том числе и охотничьих), имеющих девятисложную, нерифмованную строку. Отсутствие рифмы характеризует и сванское стихосложение.

Сохранение в охотничьих хороводных песнях нерифмованной девяти- и десятисложной строки говорит об их древности.

Десятисложная строка встречается в ряде других архаичных эпических песен. Таков, например, размер песни «На ту гору спустилась»; десятисложна и строка плача о Курше. Обе эти песни, как мы видели выше, исполнялись в виде «соперничества», переключки двух хоров или корифея с хором.

Анализ этих песен не только позволяет говорить о древности их формы, но и является интереснейшим материалом для вскрытия генезиса и установления национальных корней некоторых поэтических форм, в том числе и высокого и низкого шаири, достигшего столь высокой ступени развития в гениальной поэме Руставели.

Как известно, восьмисложный стих эпоса об Амирани имеет

две вариации, так называемые высокий и низкий шаири. Первый состоит из двух равных сегментов 4+4 (или 2+2, 2+2), второй из неравных сегментов 3+5 или 5+3.

Стихотворные фрагменты эпоса обоих метров встречаются сегодня как в чтении их стихами, так и в мелическом исполнении (хором и сольно). Анализ показывает, что более 90% всех стихотворных фрагментов эпоса в сказании об Амирани представлены диалогами и тяготеют здесь к логоэдическому низкому шаири. Анализ песенного исполнения фрагментов говорит о том, что эти два метра в сказании об Амирани обусловлены своеобразием их исполнения в хоре, с которым они были связаны с самого начала.

Большой интерес представляет эпизод охоты Амирани и его братьев, записанный в исполнении хора на фонографе проф. Ш. Асланишвили в 1928 г. в Раче, а в 1958 г. также на магнитофоне экспедицией Государственной грузинской консерватории под руководством О. Чиджавадзе.

Песнь носит форму соревнования двух полухоров (двух половин хороводного круга) без участия корифеев. Восьмисложный метр в хоровом исполнении становится шестнадцатисложным (8+8), а если учитывать и междометия «да», то и восемнадцатисложным, что, как указано в специальной литературе, соответствует ритму движений участников хоровода:

- 1-й полухор: Амиран и слуги его,
 2-й полухор: Амиран и слуги его, да...
 1-й полухор: Амиран и слуги его, да, на охоту поехали...
 2-й полухор: На охоту поехали, да, олень впереди их выскочил...
 1-й полухор: Олень впереди их вырвался, да, золото рога его, да...
 2-й полухор: Золото рога его, да, встал на колено, да, выстрелил я,
 1-й полухор: Встал на колено, да, выстрелил, да, там и остался след
 лишь его, да...
 2-й полухор: Там и остался след лишь его, да, за ним я пошел.

На этом текст, записанный Ш. Асланишвили, обрывается [ИНРЛИ, № 1741].

Текст, записанный О. Чиджавадзе в 1958 г., звучал так:

- 1-й полухор: Амиран и слуги его...
 2-й полухор: Амиран и слуги его
 1-й полухор: На охоту поехали,
 2-й полухор: На охоту поехали, с оленем повстречались...
 1-й полухор: С оленем повстречались, золото рога его,
 2-й полухор: Золото рога его, встал на колени он и выстрелил...
 1-й полухор: Встал на колени он и выстрелил, не пролилось
 ни капли крови,
 2-й полухор: Не пролилось ни капли крови, день за ним
 следовал я, ночью стоял,
 1-й полухор: День за ним следовал я, ночью стоял, не потерял
 его следа [Кабинет музыки].

С первого взгляда может показаться, что форма нарастающего повтора, встречающаяся в этих записях, чужда грузинскому фольклору, однако на этом же поэтическом приеме построены две архаичные десятисложные (5+5) грузинские песни. Одна из них — верхнерачинская героическая песнь «На ту гору спустилась», другая — некоторые варианты песни «Женщину некую звали Шрошани» — хорошо нам известный ритуальный гимн, посвященный Курше — щенку, вылупившемуся из яйца в гнезде коршуна. Интересно, что и здесь пятисложная строка нарастает в десятисложную, которая также является соединением двух равных сегментов.

- 1-й полухор: На ту гору спустилась,
 2-й полухор: На ту гору спустилась,
 1-й полухор: На ту гору спустилась птица необычная,
 2-й полухор: Птица необычная, белокрылая,
 1-й полухор: Белокрылая, с красным хвостом,
 2-й полухор: С красным хвостом, войско несметное,
 1-й полухор: Войско несметное, осы и двалы,
 2-й полухор: Осы и двалы из Паикоми,
 1-й полухор: Из Паикоми со всем Двалети,
 2-й полухор: Со всем Двалети бой начался,
 1-й полухор: Начался в предрассветный час,
 2-й полухор: В предрассветный час, на заре,
 1-й полухор: На заре, при восходе солнца,
 2-й полухор: При восходе солнца, молний полыхание,
 1-й полухор: Молний полыхание, мечей взмахи,
 2-й полухор: Мечей взмахи, копий удары,
 1-й полухор: Копий удары, копий обломки,
 2-й полухор: Копий обломки в небо взлетали,
 1-й полухор: В небо взлетали, на третий день вниз падали...
 2-й полухор: Вниз падали шеломы,
 1-й полухор: Шеломы с горы катились,
 2-й полухор: С горы катились мечи обоюдоострые,
 1-й полухор: Мечи обоюдоострые в крови плавали,
 2-й полухор: В крови плавали те два брата,
 1-й полухор: Те два брата из Нижнего Двалети...

Для этой баллады также характерен прием нарастающего или восходящего повтора, создающий своеобразие ее метра. Некоторые исследователи считают его переходной формой от древнейших песен к лиро-эпическим [Ярцева]. Грузинский материал наглядно свидетельствует о том, что происхождение этого приема связано со специфической формой исполнения песни в процессе переклички, «соревнования» двух хоров. Форма нарастающего повтора — результат единого коллективного творческого акта двух хоров.

Иван Джавахишвили отмечал, что песнь «На ту гору спустилась» — антифонная, исполняемая двумя хорами. «Всегда запекает второй голос, а за ним первый, высокий голос, и бас.

Так же поют,— пишет он,— и песнь «Женщину некую звали Шрошани» [Джавахишвили, 1938, стр. 201].

Д. Джанелидзе, говоря об исполнении песни в хороводе, отмечает, что во многих двухорových хороводных песнях начинает первый полукруг, а второй, повторяя последние слова первого, продолжает их. Затем опять начинает первый полухор, повторяя последние слова второго полухора и продолжая их. По его же верному наблюдению, подобное исполнение представляет собой более сложную ступень развития, нежели четырехкратное повторение одной строки двумя полухорами «круглого» хоровода [Джанелидзе, стр. 158].

Во второй записи этой песни, сделанной также Ш. Асланишвили в Раче в 1958 г., мы видим еще более осложненную форму. Здесь уже происходит «соревнование» не двух хоров, а хора с запевалой.

Запевала

В Жгеле собралось,
О, в Жгеле да собра
Великое войско

Запевала вместе с хором

— о, в Жгеле собралось,
— лось, в Жгеле собралось,
— о, в Жгеле собралось великое
войско [ИНРЛИ, № 1697].

Аналогично исполнение хором другой, уже нам хорошо знакомой охотничьей песни «О моя Курша», также записанной Ш. Асланишвили.

Запевала

О, о, черная Курша, оо
Ои, черная Кур

Хор

— оио, да, черная Куршаоимео, да!
— шаоио, черная, да!

Хор и запевала вместе

Оио, черная Куршаоо, ои, черная Курша, да.

Запевала

Оо, шао Куршаоо
Ои, шаво Кур

Хор

— оио, да, шаоо Курша оимеода
— шаоио, Куршао, шавоида!

Хор и запевала вместе

Оио, шао Куршаоо, ои, шао Курша, да! [ИНРЛИ, № 1697].

Тут также хор сначала слушает спетый запевалой текст, затем повторяет его, а в следующей строке вмешивается в партию запевалы и затем поет ее с запевалой от начала до конца.

Таким образом, анализ текста в условиях его естественно-го, мелического исполнения выявил древнюю форму исполнения фрагментов эпоса об Амирани, показывающую, что эта стихотворная форма, сохраненная и в верхнерачинской героической

песне «На ту гору спустилась...», была распространена в грузинском фольклоре значительно шире, чем нам казалось до сих пор. Изучение показывает тесную связь этой формы стихосложения с исполнением ее в хороводе, как соревнования двух полухоров хоровода или же запевалы и хора*.

При исполнении этого текста стихами повторы отпадают, и мы имеем распространенный ныне стихотворный текст:

Амирани и слуги его
 На охоту поехали,
 С оленем повстречались.
 Золото рога его.
 Встал на колено он и выстрелил,
 Не пролилось ни капли крови,
 День за ним следовал, ночью стоял я,
 Не потерял его следа.

Две восьмисложные строки в стихотворном исполнении иногда объединяются, образуя шестнадцатисложную строку высокого шаири.

В 1953 г. от замечательного сказителя И. Гуташвили нами записан в песенном исполнении тот же стихотворный фрагмент (И. Гуташвили исполнял роль и запевалы и хора.)

Запевала: По полю-полю ехали мы...
 Хор: Ехали мы, ехали мы...
 Запевала: Амиран и братья его,
 Хор: Братья его, братья его...
 Запевала: Впереди олень вскочил,
 Хор: Вскочил, вскочил...
 Запевала: Золото рога и тело его,
 Хор: Тело его, тело его...
 Запевала: Амиран стрелу пустил,
 Хор: Стрелу пустил, стрелу пустил...
 [ФАИ, колл. 1, стр. 73—75].

Здесь уже идет не смена, борьба или «соревнование» хоров, а хор лишь повторяет последние слова запевалы в виде рефрена. Эта форма исполнения данного фрагмента упоминается и Георгием Каландадзе [Каландадзе, стр. 83—84].

Отаром Чиджавадзе зафиксирована еще одна чрезвычайно интересная форма исполнения того же эпизода охоты из эпоса об Амирани, записанная им от 86-летнего жителя высокогорного села Уцери Д. Метревели, исполнявшего ее соло, под аккомпанемент чунури. Прозаические части эпоса он рассказывал, а стихотворные фрагменты пел речитативом, аккомпанируя себе на чунури. Интересующий нас фрагмент звучит в его исполнении следующим образом:

* Интересно отметить, что подобное строение стиха является характерным для абхазского стихосложения и адыгских песен.

Амирани и слуги его на охоту пошли,
 Впереди них олень выскочил, золото были его рога.
 Опустился я на колени и выстрелил, ни капли крови
 он не пролил,
 День преследовал его я, ночь стоял,— не потерял его следа.

Здесь уже нет места повторам одной и той же строки. От подобного исполнения — один шаг до произнесения стихов без аккомпанемента.

В исполнении соло высокий шайри, созданный на основе соревнования двух хоров, сохраняет то же число слогов в строке (16), но строится в строфе без повторов.

Низкий шайри, которым, как было сказано выше, в эпосе об Амирани передаются все диалоги, в мелическом исполнении, как правило, исполняется с рефреном:

Сюда пойдн, Амиран, вохолелие лев да Тамаро,
 Где самые высокие скалы, вохолелие лев да Тамаро,
 Дверь подвешена тут железная, вохолелие лев да Тамаро,
 Засов ей под стать, вохолелие лев да Тамаро.

Первая половина строки, содержащая текст, имеет восемь слогов, припев — десять. Таким образом, мы имеем здесь те же восемнадцать слогов, которые необходимы для его исполнения в хороводе и которые в высоком шайри достигаются вставными междометиями «ои», «да» и т. д.

Естественно, что вне мелического исполнения, при утрате рефрена, строка низкого шайри также делалась восьмисложной, однако наличие обязательной рифмы в конце второй и четвертой строк (слова «скалы» и «под стать») объединяло две восьмисложные строки в одну шестнадцатисложную, где они звучат следующим образом:

Акет цамоди Амиран сад умаглеси клдения,
 Кари абиа ркиписа, сагдоли имис периа...

Сюда пойдн. Амиран, где самые высокие скалы,
 Дверь подвешена тут железная, засов ей под стать.

Весьма любопытная форма исполнения охотничьих песен сохранилась в Сванети. Эта форма зафиксирована В. Тепцовым в 1887 г. [Тепцов В., стр. 72—73]*. «Есть множество песен, — пишет он, — где хор сванов без слов вторит солисту. Наиболее част припев «hola». Такова песнь под № 3. В ней описывается геройство сванского охотника, который погнался за турами на ледник и попытался подняться на вершину Ушбы**». Песнь, по

* К сожалению, нотные записи В. Тепцова, исполненные на слух, недо-
 стоверны [Д. Аракишвили, 1950, стр. 17].

** Согласно преданиям, вершина Ушбы считалась обиталищем Дали. Нужно думать, что этот охотник аналогичен другим героям ритуальных песен — Беткену, Кале, Чорле и др.

описанию В. Тепцова, начинается в медленном темпе с припевом и постепенно переходит в быструю пляску... Танцует только певец, стоящий в центре, хоровод исполняет лишь припев «hola», сопровождая его мерными ударами в ладоши.

Хороводом такого типа является и записанная нами песнь о Таби Гоштелиани, упомянутая выше. При исполнении этой песни певец стоит в центре хоровода, положив руку на кинжал. Каждая строка песни исполняется под аккомпанемент хора. Постепенно певец начинает прибегать к мимике и жестам. Иногда исполнителей двое, один певец изображает охотника, другой — барса. «Убив» барса, охотник оплакивает его. Каждая строка сопровождается ударами в ладоши и припевом «раша орера ра!..» Постепенно темп убыстряется, и «барс» вместе с «охотником» пускается в пляс.

Исполнение в Сванети песен балладного типа, также называемых сванами «шаири», подтвердили как проф. Г. З. Чхиквадзе, зафиксировавший их в 1947 г., так и лингвист М. Калдани, добавивший, что исполнителем подобных песен избирается особо известный певец, так как здесь часто имеет место импровизация [Вирсаладзе, 1951, стр. 389—390].

По свидетельству проф. С. Каухчишвили, в древнегрузинском слово «мошаире» означало исполнителя песен, сопровождавшего их мимикой [Каухчишвили, стр. 368].

Таким образом, охотничьи песни в живом бытовании исполняются как в «круглом» хороводе («соревнуются» два хора или корифей с хором), так и залевалой, сопровождаемым хором; встречается также сольное их исполнение под аккомпанемент струнного инструмента. Лучшие образцы охотничьих песен продолжают бытовать в живой традиции и в форме песен и в виде стихов без музыкального сопровождения.

ТЕКСТЫ

1. ОХОТА

1. О львы, не одолеет вас голод, как далеко
ни паслись бы олени,
Вас ваши луки прокормят, острия ваших стрел..
Знать бы, кто вы? Чьи вы? Куда держите путь?
2. Погляди-ка на ту гору,
Туман по ней стелется,
Охотник взобрался на нее,
В руках колчан у него, со стрелами.
Тур на вершину скалы укрылся,
Слышен кашель его..
Ему ничто уже не поможет,
Пронзен он стрелою.
3. Врагу пожелаю — пусть станет, мать моя,
Охотника женою..
Дома постелена ему теплая постель,
А он в скалах ночует.
Полуночная звезда предрассветной звездой
ему кажется.
4. Увы, как тяжело быть охотника женою..
Утром ранним он встал, с черной горой
предпочел делить ложе...
5. Жалею тебя, о охотник..
Застрявшего у Цверот-дзири
С ружьем и подзорной трубой.
Коротаешь ты холодную ночь,
Рукой копаешь себе в песке
Холодную постель,
Хлеба и того есть не можешь,
Иней из него сыплется.
6. Добычу, о охотник,
Пойдешь в горы — дарует тебе судьба.
Сегодня не убил —

Завтра убьешь...
Не позор то охотнику.

7. Охотник Буча ¹,
Снегом покрылись горы,
Юноша, торопись, там, где ты охотился раньше,
Уже охотятся другие.
8. Бушту ¹, не ходи
В места охоты Галаи ¹
Засел Галаи на твоём пути,
Заставит он лить слезы жену твою и мать.
9. Дичи настролял охотник,
Сложил на холодке,
Послал он юношей в село,
Сидел, ожидая вина.
10. Досталось мне нести караул
Высоко на вершине Матури.
Пришлите мне пороху
Засыпать в ружье,
Или убью я самца оленя,
Или тура заставлю сложить рога.
11. Высоких гор ты охотник,
Украшает тебя длинный меч,
Все не наладуются на тебя,
И господин и его слуги.
Оплакала бы тебя горячо,
Да боюсь моего мужа.
12. Люблю юношу смелого, спорого ¹,
Ловко пускающего стрелы.
В небе птицу не пропускает он,
В лесу зверя — не убив.
Люблю дичь, им настролянную,—
Капли сока на шашлыке.
13. Коли прославленного ты юноши мать,
Пораньше корми его обедом...
Или враг ненароком наскочить может,
Или зверь пробежит по горе.
14. Счастлива мать прославленного юноши,
Того, кто исполнит обещанное,
Пойдет на охоту,

Тура убьет, примчит его,
Накормит друзей, обрадует свою семью...

15. Что находишь в охоте хорошего?

Проскочит мимо лань —
Вернешься ни с чем,
Мокрый, продрогший.

16. Пораньше встань, мать моя,
Пораньше собери нам еду,
Или на бой призвать нас могут,
Или зверь выбежит из лесу.

17. Отпусти меня, мой дядя,
Хочу поохотиться в лесу...
— Я советую тебе, племянничек,
Сплести хоть одно *коди*...
— Все равно уйду, все равно,
Хоть ругай меня, поноси...
Должен сбить я самца оленя,
Начинка нужна для *хинкали*.
Дам попробовать тебе, что значит пост
и разговорение...
Тебе, выросшему на чесноке да соли.

18. Причитал Апшина блоелец¹,
Ветерок доносил его плач:
— Погляжу на наши охотничьи угодья,
Так станет грустно на сердце.
Многие стали их жертвой,
Многих накрыли черные скалы.
И нам суждено¹ то же самое,
Давай, наполни лучше нам чарку!

19. Сено таскаю я вилами¹,
Захотелось и мне отдохнуть.
Погляжу я вниз на Амга —
Мое село на склоне горы,
Вокруг него — гор вершины,
Словно вал каменный.
Многих охотников видел я,
Ходящих по скалам по краю неба,
В погоне за турами
Многие потеряли жизнь,
Но многие завоевали славное имя,
На *джари* сидят в почете.

20. На скале Арши барса я изрубил —
Схватки с тремя это труднее,
Единоборство героя со зверем —
Смерти труднее.
21. Кажется, барса ты убил,
Барса пестрого?
Должно быть, то гиена (рысь) была,
Барс уж больно свиреп.
22. Туман лежит в Саирме.
Солнце, зачем не светишь мне?
Сброшенный барсом,
Несчастный, погибаю я в пропасти...
Зачем ты каркаешь надо мною, о черный ворон?
Разве для тебя мое тело?
Еще оседлаю я Лурджу¹,
Еще скользну по ее крупу,
Еще примчусь к моей матери,
Если не оставит меня бог.
23. Где был ты, самец-олень,
Где омылся ты кровью?
— С Алгети иду я, батоно,
Гору перевалил я в тумане,
Нанесли мне рану Хатутидзе¹,
Стрелу несу я ввысь.
24. Утром ранним
В оленя пустил я стрелу.
Через гору перевалил он высокую,
Окрасил песок под собой...
Где-то он умер, несчастный?
Где-то сложил свои рога?
25. Благоразумный олень
Затемно встанет,
Пройдет по холмам, жуя траву,
Потом заляжет в укрытие.
26. В горах — олени, там их приют
Лишь по воду они спускаются
под вечер и утром...
27. Олень оленю весть принес:
— Папрадзе¹ болен, говорят,
Не слышно грохота ружья,
Может, и нет его в живых.—

Загрохотало тут ружье,
И вскинул ноги наш олень...
— Коли Папрадзе нет в живых,
Чье же ружье грохочет так?

28. Друг другу звери радостную весть несут —
Калахеурские кишхеурским:
— Лук переломился у Мисрии¹...
29. Гляжу на поле в Караязах,
Два оленя пасутся...
Я выбрал того, что крупнее,
Лучше б меньшего я выбрал¹.
30. Олень, ревуший в горах,
Зачем ты спустился в долину?
— Супругу свою потерял я,
Брожу одиноко с тех пор.
Если увидите ее, скажите,
Как бы далеко я ни был,
Примчусь к ней, приласкаюсь,
Соединюсь с ней поскорее.
31. В горах выросший олень,
Что привело тебя в долину?
— Враг убил мою супругу,
Брожу одиноко с тех пор.
32. Олень, любимец гор,
Зачем спустился ты в долину?
— Хорошую ищущи себе супругу,
Хожу из дома в дом.
33. Самец-олень, не ходи
В Чаргали мимо дома Мисрии,
Не то пустят в тебя стрелу Мисриани¹,
Выточенную пшавом².
34. Гляжу в сторону Квацвери, показалось стадо оленей,
За ними Мамука¹ гонится, преследовал его Мацили².
Загрохотало ружье, упал трехлетний бык тонкорогий.
35. — Куда идешь ты, белый олень,
Раскидисторогий, ветвистый?
— Чего тебе, лошадь злосчастливая,
Со связанными ногами?
— Тогда посмеешься надо мной, олень.

Когда зазвонят рядом с тобой мои подковы,
Примчу к тебе своего господина,
Завертится кинжал над тобой.

36. Олень с берегов Акушо, спустишь
вниз по туману,
Нету дома Коликишвили¹,
Нечего бояться, таять от страха.
37. Турами хоженные скалы
Коли увидишь, удивишься ты;
Там, где лежали они и стояли,
Снег и тот не держится.
Коли поскользнется несчастный тур,
За скалу рогами зацепится.
Юношу, преследующего их,
Что может ждать хорошего?
38. — Тур печальный,
Что привело тебя вниз со скал?
— Стрела с красным острием,
Лук из моего же рога,
С одной вершины горы на другую
Безусым юношей пущенная стрела.
39. — Тур печальный,
Что побудило тебя покинуть лежбище?
— Юноша безусый
Обошел меня по гребню,
Лук, сделанный из моего рога,
Громом грянул, зашатался я,
Стрела красноперая
Под мышкой пронзила меня.
40. — Туры печальные,
Что побудило вас спуститься с черной скалы?
— Подобный вам, бесшабашный юноша
Обошел нас с краю,
Пустил в нас стрелу,
Под мышкой она прошла,
Испугались мы, бросились со скалы,
Ворон над нами вьется.
41. Гляди-ка на этих туров,
Как хороши они...
Рога перевили с рогами,
В прохладе стоят, в тени.

Хотят — на зеленой траве пасутся,
Хотят — в тени отдыхают.

42. Снег идет, тур бьет ногою о землю,
Сердце обрывается у охотника.
— Тур, не убить мне тебя, проклятый,
Не пролить твоей крови...
Не смог я сбить тебя со скалы,
Упереть рогами в землю,
Нечем похвастаться мне среди сверстников,
Нечем порадовать сердце.
43. Поглядите на высокую гору,
Туры стоят на скале.
Рога перевили с рогами,
На влюбленных они похожи.
Пошевелись, о тур, пошевелись,
Пошевелись, не то рассветет,
Заметит тебя охотник,
Грянет его ружье,
горько тебе придется.
44. Тура лишь тур убьет,
С бессильным и олень справится.
45. Кто из вас пойдет к вершине,
Пять взрослых самцов туров там лежат.
Рога с рогами перевиты,
На влюбленных они похожи.
Иди, иди туда, охотник,
Подобраться к ним так легко.
46. В Катхеви говорят туры:
— Уснули охотники,
Сюда, чтоб поспать, они пришли, некого бояться нам!
47. Юноши, зачем так любо вам жителей гор высоких,
Туров и оленей, убивать, в ряд складывать их рога?
48. Гамбердис Эхи, к подножию скал,
Испачканных кровью туров,
Пришел к тебе, охотник я,
Болят у меня плечи от тяжести туров,
Голоден я очень,
Должен зажарить шашлык,
Оставайся же, мясо, на вертеле,
Зачем падаешь в огонь?

49. О тур, на Саджихве беги, не то светает,
На твоём пути охотник, от холода заоченевший.
Еще не рассвело, пеленою прикрыт ты тумана,
Сошел туман — огненная искра летит к тебе¹.
50. Пошел я по следам дичи,
Дичи — туров.
Касру прокляли туры;
— В Киртишо пусть иссохнет соленый источник.
Потянет нас к соленой воде —
Длинным окажется путь...
Засядут в пути враги,
Останемся мы насовсем на том пути,—
А в Чанахи говорят туры:
— Куда подевались наши убийцы?
Поднимались за нами в Бурджуми,
Попадали со скалы.
51. Выстрелом сбил я самца тура,
На дне ущелья загремели его рога.
К речке Вамухи вылетел он,
Окрасил под собою песок...
Где погибает он, несчастный?
Где лежат его рога?
Где радуется он воронье?
Где застанет его луч солнца?
52. В горах похвалялся кабан:
— Немало у меня заготовлено нор,
Ни снега я не боюсь,
Ни осеннего дождика,
Так наточу свои клыки —
Никто не устоит против меня!
53. Высоко, на высокой скале
Стояла лужа заячьей крови.
Припали к ней два орла,
Пили, насытиться не могли.
54. Заяц, не порть мне ниву, много в нее труда я вложил,
Не то спущу гончих, тогда не вини уж меня.
55. Заяц молвил: «Мал я ростом,
Пробежал большое поле,
На селе услышал шум я,
Красавцы — красивые охотники
Ружьем — доспехами снаряжались.

Красавицы — красивые гончие
На коготки от нетерпения становились...
На такое поле меня выгнали —
Глазом не окинуть его,
В такие заросли меня загнали —
Коршуну туда не залететь,
Хлынул поток крови —
Лодка по нему поплыть могла бы».

56. Молвил волк: «Свадьбу справлял я,
Вино я пил из винограда, побитого градом,
Пойду к пастуху, выпрошу овцу,
Отдаст или нет, посмотрим, что скажет,
Не даст — отниму силой,
Заплачет — стану вторить ему».
57. Медведь, скажи мне, кто больше воевал с тобой?
— Юноша смуглый врукопашную со мной шел,
Юноша женоликий за гору прятался.
58. Жаловались пастухи: «Медведь нанес большой урон нам,
Много быков он сожрал, много коров молочных,
Много плугов испортил он, много саней с сеном,
И у Гиви¹ сожрал он Будалу² несчастного».
Поднялся Гиви, пошел — орел и коршун он крылатый.
Гиви просит бога: «Боже, дай мне солнечный день,
Дай найти след того, кто уничтожил моего быка».
Тут и повстречал он того, о ком мечтал.
Выстрелил, перебил поясницу, на место упал медведь
каменистое.
— Хочешь, поборемся еще, день велик пока...
Много у меня пуль и пороха, ружье есть у меня.
59. Хумара¹ медведя прикончил,
Грабителя пшавских стад.
Будь благословенна десница
Того, кто дал испить нам кровь врага.
60. Настала ночь, спустились сумерки,
К родне жены бежит парень.
Повстречался ему медведь, очень большой.
— Садись, Дато¹, покушаем вместе хлеб-соль,
Заедем ягодами — куркой и кизилом.
— Не предлагал бы мне такого ты,
Если бы при тебе был лук со стрелами.
На этот раз иди с миром,
В другой раз берегись меня.

61. Уже «бессильным» стал седой старик —
В рукопашной схватке убил медведя, грозитя
дэву теперь...
62. Черный дрозд жаловался,
Старейший из дроздов, главный:
— Снег выпал на горе,
Пути-дороги нет уж мне,
Может, где и есть плющ,
Да много там западней.
Вдруг опускаюсь, присяду, попадусь,
Пропала душенька тогда.
63. Снегом покрыты горы и доли,
Не пройти пешеходу...
А вот внизу, у каменистого берега реки,
Дерево высокое растет.
Западня на нем устроена...
Птица птице говорит:
— Иди, птица, садись на дерево,
Душа — богу, мясо — врагу!
64. Сокол был у меня любимый,
Уснул я, и ушел он, скрылся,
На мосту в Сачхере он присел,
Зазвенел бубенчиками ¹.
От звона его бубенчиков
Города рушились...
65. Сокол был у меня любимый,
Уснул я, и ушел он, скрылся,
Сел на ветку тополя,
Укрылся туманом.
66. На гору поднимусь,
Гору высокую,
Поставлю там красный шатер,
Перепелкам западню поставлю,
Повадилась туда женщина,
Повадилась западни портить...
Женщина, не ломай западни,
Не то пожалеешь об этом ¹.
67. Взметнулся коршун, взметнулся,
На Арагви полетел охотиться.
Во Мцхете унес он наседку,
Над Авчалой, ой, пыль лишь вьется.

68. На вершине горы коршун охотится,
У подножия горы — орел.
— Пусти меня вниз, — кричит коршун.
— Не пущу, — отвечает орел.
69. С черной скалы черный ворон
Слетит вниз, бросится,
Бросится, падалью насытится,
Наверх подняться не захочет он.
70. О ты, скала, радость туров,
Гнездо орлиное.

II. ОХОТНИКИ

1. Говорят, с Тропет Гиголи¹
Барс не справится.
Какая мать вырастила
Героя, ему подобного?
В Кизляре волка задушил он,
Разорвал его, выбросил,
Двадцать напало на него разбойников,
А ему все нипочем.
2. В Кишхеви перебил я козу и козлят,
Самцов в Бороле стонать заставил.
Туши тащить не смог один я,
Из Магаро кликнул встречных в помощь,
Встретили меня юноши...
3. Заголосило воронье
В Хопи и Бежани лесах:
— В Хопи и Херхемели
Кровавый источник перестал бить¹.
Послали за зверьем гонца:
— Спускайтесь вниз с гор.
Пусть зверье не боится больше,
И рыба не трепещет в водах.
Нет уже юноши — сына Кусты,
Не стреляет больше его ружье,
Олень пасется в его огороде,
Свинья роется в развалинах его дома.
4. Тур, нелегко у тебя на душе,
Что привело тебя со скал в долину?
Юноша безусый

Отрезал тебе путь,
 Лук, сделанный из твоего рога,
 Грянул и засвистел.
 Стрела с красным острием
 Пробила тебе бок,
 Попала в сердце, дошла до колен,
 У колен застряла, не прошла дальше.
 Тур, на турью гору
 Спешу, не то светло станет,
 На пути твоём засел охотник,
 От холода весь застыл.
 Ещё не успела взойти луна,
 Туман ещё стелется.
 Рассеялся туман,
 Словно огонь зажегся.
 Поднимайся, подкова луны,
 Освещай скалы.

5. Снег идет на вершинах скал,
 Ветер дует неукротимый
 Стоит там Индоура¹,
 Всегда неугомонный.
 Стреляет, сбрасывает туров,
 Что значит сесть, незнающий.
 — Спускайся, Индоура,
 Скал не заполняй трупами.
 Оглушает нас, охотников,
 Карканье черных воронов.
6. Увы, горе вашему Бердии¹, о туры,
 Постарел я, ослабли глаза.
 Стемнело, сгустился туман.
 Не найти мне дороги.
 Не то еще дал бы вам послушать
 Звук моего *харими*,
 Еще заставил бы растрясти
 Ранним утром росу на траве.
7. Трижды Шете¹
Азари закончил,
 На четвертый раз пошел —
 Сочтены его дни.
 Уж не опоясан он
 Мечом *прангули* острым.
8. — Тала¹, где сын твой юный?
 Тушин², на тушинских обычаях выросший?

- В Сперацмо послала его,
Много перебил он зверя,
Жеребцов просил прислать,
Отвезти домой туши.
9. Перья *канджари* хороши, за ними — царя птиц,
Если уж нет других, тогда — перо коршуна.
10. Ружье молвило: «У моего хозяина
Нет ничего дороже меня.
Выстрелив с этого берега,
На тот посылал он пули...
Тур повис на скале,
Семь пядей длиною рога его».
11. Ружье у тебя гулкое, юноша,
Порох хорошо просушенный,
В горах звери жалуются —
Нет от тебя у них жизни.
12. Стар стал я, бросил лук,
Где-то в горах лежит он.
Сгинет он, кора сойдет с него
Или высушит его солнце.
13. Царским охотником я был,
Хорошо разил мой меч.
Врагу, грозившему царю,
О камень разбивал я голову!

III. МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕСНИ И ПРЕДАНИЯ.

1. Дали в скалах рожает

а

Дали в скалах рожает,
Рожает в белых скалах...
— Дитя твое ты уронила,
Уронила со скалы.
Внизу волк его караулит,
Внизу волк ухватил его пастью,
Помчал его по полю вниз.
Оказывается, по горному хребту охотник идет,
Охотник Меписа идет.

Охотник Меписа приметил это,
По горному хребту идет, оказывается, охотник,
По полю волк бежит.
Подкараулил его охотник Меписа,
Подкараулил в нужном месте,
Ружье грянуло ему прямо в лоб,
Дали дитя заставил его охотник выронить.
Дали дитя он поднял.
Волка шкуру за пояс заткнул.
Дали в скалах причитает,
Еще громче скалы причитают.
Охотник Меписа подошел,
Подошел к подножию белой скалы
— Мать моя, спусти мне косу!
— Да будет с тобой благо материнское,
Нет у меня никого, кто назвал бы меня матерью.
Того, кто называл меня матерью, зверь у меня похитил!
— Я твое дитя!
— Кто же спаситель твой?
— Спаситель мой — охотник Меписа.
— Из трех предоставлю ему выбор:
Хочет — мы каждый день
Горного козла ему будем давать,
А не то, так в сентябре
Девять туров ему даруем,
А не то, так ляжет со мною.
— Я не смею разделить твое ложе,
Девять туров даруй мне!
Вывела она ему девять туров,
Одного златорогого к ним примешала.
Охотник в златорогого нацелился,
Тот пулю отвел,
Охотнику в лоб ее вернул.
Охотника Мепису она наземь уложила!

б

— Мать моя, *генацва*, на дорогу [хлеба] испеки мне:
На диких коз и ланей захотелось мне поглядеть.
Вот печег лепешки мать
Охотнику, своему любимому сыну.
— Утром рано поднялся я,
Поднялся на гору;
Завтракать только собрался,
Горестный вопль услышал,—

Не обратил я внимания,
Вторично вопль я услышал:
Будь я проклят, коли не узнаю,
Что это за вопли!
Наверх взглянул — белая скала.
В скалах Дали рождает,
У подножия волк сторожит.
У Дали дитя со скалы упало,
Тот волк его умчал.
Охотник к подножию скалы подошел,
Заговорил с Дали:
— Слава тебе, пребывающая там,
Скажи мне, кто ты, очень прошу!
— Я Дали скал,
Мое дитя волк похитил!
— Об этом не горюй ты;
За коварным волком я погонюсь.
Волк по горным хребтам быстро бежал трусцой,
Дали дитя он в пасти держал.
— На одном из хребтов примерился я,
На другом прилег бесшумно,
Загрохотало мое ружье,
Разинутой осталась пасть у волка,
Дали дитя освободил я;
На плечи посадил и так принес
Матери его — Дали скал.
— Мать моя, сбрось косу!
Дали со скалы вниз взглянула,
У подножия горы дитя свое увидела.
Сбросила ему золотую косу,
Свое дитя наверх подняла.
— Да пребудет моя священная сила
Со спасшим тебя охотником.
Ты, охотник, какую награду хочешь,
Ту у меня проси:
Хочешь, я матерью тебе буду,
Хочешь, сестрой и возлюбленной!
— Да пребудет слава с тобой,
Не решусь я на это!
— Нет, так буду давать каждый сентябрь
Тура с рогами в три *мткавели*,
В начале декабря — семь туров,
Мелких серн — каждую неделю.
Живи вечно,
В твоём роду все охотниками будут
С правого плеча¹ я им всегда сопутствовать буду.

с

О счастливый охотник!
На охоту ты идешь темным ущельем,
На плече у тебя ружье,
Повстречался тебе разбойник-волк,
Волк младенца в зубах держал.
— Волк, младенца мне отдай!
— Живым никому не отдам!
— Твоя смерть — дело легкое...
Загремел своим *кутхва*.
Волк младенца выронил;
Охотник взял его, завернул в полы одежды,
Пошел вниз по полю.
В конце поля у подножия скал
Горький причет услышал он.
— Что случилось с тобой? По ком причитаешь?
— Я Дали скал.
Вчера удалена, оказывается, она была ¹,
Волк, оказывается, младенца ее украл,
— Благости полный, добрый охотник,
Того волка не видел ли?
— Того волка я убил.
Дали рассмеялась громко,
Спустила ему сверху золотую косу,
Младенца наверх подняла.
Потом спустила ивовый прут,
Охотника в скалы подняла,
Спрятала его в шерсти туров.
Вечером Авсати ² пожаловал:
— Матушка, человеком пахнет!
Дали Авсати рассказала:
— Вчера удалена, мол, я была,
Волк, оказывается, младенца моего украл,
Охотник волка убил,
Младенца мне вернул, мол.
— Где же тот охотник?
Дали раздвинула шерсть зверей туда-сюда,
Охотника к Авсати вывела.
— Что предпочитаешь ты, чем пожаловать тебя?
— Всему лопатку тура предпочитаю я.
— За подобное удальство
За мною сентябрьские туры.

d

Дали в скалах рождает...
Дитя со скалы у нее упало,
Внизу волк его ждал,
Потащил в поле.
Наверху по горам охотник идет,
Прицелился, и раздался грохот его ружья.
Зубы оскалены у волка были,
Глаза открытыми остались.
— *Шени чириме*, чье ты дитя?
— Дали я дитя!
— Где твоя мать пребывает?
— Моя мать в скалах пребывает.
Спустила свою косу,
Подняла на вершину скалы
Охотника и свое дитя.
Теперь говорит Дали охотнику:
— Захочешь — ляжешь со мной,
Захочешь — стадо диких коз дам,
Захочешь — стадо туров.
— Лежать с тобою не хочу я,
Я хочу только стадо туров.
Тогда благословила она охотника и отпустила.

e

Дали на скале рождает,
Вороны сторожат у белой скалы.
Внизу волк поджидает.
Дали ребенка уронила,
Схватил его волк в свою пасть.
Мать его плачет по нем,
Скалы и те роняют слезы.
Нет еще следа зубов [на ребенке],
Волк не смеет его есть.
Мепсай-охотник с горы на гору идет,
В трубу подзорную увидел охотник...
Ружье у него на плече...
Выстрелил в волка, пальнул;
У волка зубы оскаленными остались.
Сына Дали пучеглазого
На правое плечо посадил он.
— Предпочтешь, может, моим сыном стать,—
говорит сыну Дали охотник.
— Мать очень ждет моего возвращения.

Пошли.
 Пришли к подножию скалы.
 — Мать моя, спусти косы.
 Спустила золотые косы,
 Подняла младенца,
 Во второй раз подняла Мепсай-охотника.
 Из трех выбор тебе дам я:
 Хочешь, женой тебе стану, а нет — так
 В сентябре сто диких коз,
 А нет — так каждую неделю по туру?
 — В жены тебя брать не осмелюсь,
 Каждую неделю по туру мне дай!

f. Хороводная

Дали на скале рождает,
 Рэ, рашав да, раша сан...¹
 Рождает в белой скале,
 Рэро, рашав, рашав сан...
 Внизу волк жадно ждет.
 Рэ, рашав да, раша сан...
 Сверху вороны сторожат.
 Рэро, рашав, рашав сан...
 Дали дитя выронила...
 Рэро, рашав, рашав сан...
 Внизу волк ухватил его пастью.
 Рэро, рашав, рашав сан...
 Помчался по горе,
 Реро, рашав сан...
 Богом благословенный Мепсай-охотник,
 С горы на гору он идет.

g. История Дали и Беткена

Как взглянула Дали на Беткена, привела его в свою пещеру. Чего возжелала она, сделал Беткен, и сбросила она его потом со скалы. На второй день, говорят, там Дали дитя уронила — с той скалы. Это увидел волк, схватил его в пасть и унес в поле. Когда играл тот волк с ребенком, взял Беткен ребенка и подал его Дали.

Дали на скале рождает,
 Внизу волк дожидается,—

поют в хороводе.

2. Охотник Гахута

Гахута пошел на охоту. В кустах засел он и приметил туров. Как взял он их на прицел, всполошились туры и в Бетлеми¹ успели спрятаться. Раньше обычай был: коли зверь успеет в Бетлеми скрыться, охотник не убьет его больше.

Опечаленный Гахута ушел охотиться в другое место. У подножия Мкинвари² увидел он стадо туров. Засел он за камнями. Видит — волк подкрадывается к турам. Не знает Гахута, что делать, — бить волка или туров. Убьет волка — туров спугнет. Убьет тура — волк убежит. Наконец решил он убить волка. Прицелился и убил. Думал, что туров спугнет, но туры не убежали. Вдруг видит он, перед ними стоит молодая женщина с пастушьей палкой в руках, пасет туров. Женщина подошла к Гахуте и сказала: «Раз спас ты туров от волка, в награду тура убей». Только сказала она это, исчезли и туры, и та женщина. Опечаленный, Гахута взвалил тушу волка на плечи и пошел домой. Как спустился он в лес, сел возле источника и начал свежевать волка. Глядит на верхушки скал и видит — туры идут по гребню. В самого крупного выстрелил и сбил его со скалистого гребня. Подтащил он тура к источнику и продолжал свежевать тушу волка. Оглянулся охотник, видит — тура нет на месте.

Взглянул на скалу и видит — стоит та женщина, которая пасла туров. Та женщина сказала ему: «Я же велела тебе убить тура, а ты в меня стрелял». Тот тур, оказывается, и был этой женщиной. Трое сыновей было у Гахуты, и как вернулся он с охоты, за три месяца все трое умерли. И сам он болеть стал и перед смертью рассказал эту историю.

3. Беткил

а

Баил, Беткил¹, жалкий, Беткил несчастный!

Баил илба, илба баил²,

Баил, Мулах-Мужал³ собрался,

Баил илба, илба баил,

Баил, завели они в Лентехи хоровод,

Баил илба, илба баил.

Баил, выскочила, говорят, белая лань;

Баил илба, илба баил,

Баил, пробежала, говорят, меж ног Беткена,—

Баил илба, илба баил,

Баил, то Беткила рок, должно быть!

— За нею кто гнаться будет?

— За нею Бетки гнаться будет.

Беткил подвязывает *бандули*,
 Идет по ее следам.
 Впереди путь проторенный будет,
 Назад взгляни, на пройденный им путь —
 Его следов не видно уже,
 То Бетки рок сбудется.
 Поднялся в черные скалы,
 В царство владычицы Дал.
 — Добрый день, владычица Дал!
 — Каков будет «добрый день»,
 Я тебе покажу!
 Зачем изменил моему условию?
 Даренные мною бусы куда дел?
 — Они в изголовье моей постели остались лежать.
 — Так же, как лежат они в изголовье твоей постели,
 Так же верну я тебя домой!
 Владычица Дал пропала,
 Беткил на скале остался.
 Правой рукой лишь за что держаться есть,
 Правой ногой лишь на что опереться есть.
 Беткил бедный, Беткил несчастный!
 — Как же вернусь я назад?
 Моим сверстникам накажите:
 Беткила пусть не забывают.
 Матери моей накажите:
 Ею печенные *хачапури* и *чишдвари*
 День и ночь пусть жертвует на помин моей души.
 Моей жене накажите:
 Никого пускай не предпочтет мне!
 Беткил со скалы прыгает,
 Сверстники его подбирают.

b

Шехиди Мулах, ил ба илба, илба баил
 Беткан во время охоты сорвался...
 Из Тотани пришла лань
 На гумно, где хлеб молотят:
 Мулах-Мужал там собрался.
 — Кто эту лань подстрелит,
 Тот будет хорошим охотником!
 Беткан оставил гумно,
 Пришел к своей матери:
 — Мать моя, радость моя, ружье мне дай!
 — Все дни материнской жизни к твоей пусть
 прибавятся,

Вчера дурной я сон видела,
Не советую туда идти!
Беткан ружье взял,
Так погнался за ланью!
Впереди лань, за ней вслед Беткан,
Как до скалы Тотани дошли,
Беткан оглянулся, говорят, назад:
Впереди расстилается санный путь,
Позади, за ним, — скалы отвесные.
Так звала она тебя в непроходимые скалы,
Назад пути возврата нет тебе.
Бедный Беткан, о несчастный Беткан!
Грохот твоего ружья
Был слышен до Рача — Лечхуми,
Визг твоих гончих
В ущелье был слышен до Лахамули.

Мулах-Мужал узнал о том,
Стали все идти, подниматься!
Кто шел, нагруженный войлоком,
Кто нес веревок груз,
Кто на плечах нес лестницы.
Пришли они до подножия непроходимых скал.
Вниз постелили войлок,
Сверху веревки спускают —
Со всех сторон встают скалы.
Бедный Беткан, несчастный Беткан!
— Даром не тратьте усилий!
Грех мой да падет
На Тамар, мою невестку!
Нечистым отпустила меня на охоту¹.
Моему отцу скажите:
Пусть часто приносит на помин мне голову лани.
Моим братьям скажите:
Пусть отпустят бороды в знак скорби по мне.
Матери моей скажите:
Пусть громко оплакивает меня
Каждую неделю.
Бедный Беткан, несчастный Беткан!
Волосы, твои волосы
Орлы несут в свои гнезда;
Мясо с твоих костей
Вороны несут своим птенцам.
Беткан со скалы падает,
Мясо на скалах осталось,
Кости катятся вниз.

с

Бетки бедный, Бетки несчастный,
 Баил илба, илба баил.
 Лентехцы сплели хоровод,
 Баил илба, илба баил.
 В это время выпрыгнул белый заяц,
 Баил...
 Меж ног Бетки проскочил
 Баил...
 Ради этого не путайте хоровод,
 За ним Бетки пойдет
 Баил...
 Заяц поле перебежал,
 Бедный Бетки, несчастный Бетки,
 Лежбища туров достиг,
 Баил...
 Белого тура то лежбище было...
 Грех его да падет на его невестку Тamar!
 Вверху на правой руке висит он,
 Снизу на левой висит!
 — Пусть пожалеют меня сверстники,
 Деду моему скажите:
Рахи и вино пусть освятит на мое имя,
 Матери моей скажите:
Хачапури и *чишдвари* пусть освятит на мое имя!
 Жене моей скажите: пусть детей хорошо растит.
 Моим братьям скажите: пусть доспехи мои почистят.
 Моим сестрам скажите: пусть отрежут косы свои.
 Моей возлюбленной скажите: много слез пусть
 прольет надо мной.
 Моим сверстникам скажите: пусть встретят
 меня на перевале,
 И *зари* пусть громко споют...
 Моим односельчанам скажите: пусть гроб
 сколотят хороший.
 Бедный Бетки, несчастный Бетки...
 Бетки с *Лаквари* сорвался —
 День и ночь расстаются...
 Внизу медведь сторожит, должно быть, мяса Бетки
 хочет отведать;
 Сверху ворон каркает, должно быть, глаз Бетки
 ему надо,
 Бетки с *Лаквари* сорвался...

d

Беткан во время охоты сорвался со скалы...
Лань в Тотани скрылась.
— Кто убьет ее,
Мулах-Мужал награду даст тому!
Ее Беткан убьет...
И вошел он в дом за ружьем и доспехами,
Взял ружье и доспехи,
Впереди лань, за ней Беткан,
Впереди дорогу прокладывала,
Сзади дорогу запирала
И заманила его в пещеру.
Бедный Беткан, несчастный Беткан!
Обернись, назад нет тебе пути!
Бедный Беткан, несчастный Беткан!
Его плач, оказывается, до Лахамули слышен.
Бедный Беткан, несчастный Беткан!
Визг твоих гончих собак
Слышен в Рача — Лечхуми.
Мулах-Мужал весь с места снялся,
Кто нес веревки груз,
Кто на спине нес бурок груз,
Кто лестницы взгромоздил на плечи.
Внизу бурки ему стелят,
Сверху веревки спускают,
Снизу лестницы подставляют;
Сверху скала обваливается...
Бедный Беткан, несчастный Беткан...
Его жене передали [Беткана слова]:
— Детей пусть не оставит сиротами;
Матери его передали:
— *Хачапур* и *чвишдири* пусть освятит,
На его невестку Тамар
Пусть грех падет навеки,
Нечистым отпустила на охоту.
Бедный Беткан, несчастный Беткан...
Беткану глаза закрывала.
Спрыгнул Беткан со скалы,
Бедный Беткан, несчастный Беткан...
Некоторые кости вниз докатились,
Некоторые застряли по пути.

e

Беткен, на туров охотясь, сорвался...
Из Тотани бежит лань.

Беткен на гумне молотит,
 Все собрание Мулаха там...
 Вот сверху лань бежит.
 — Кто убьет ее,
 Мулах-Мужал наградит того!
 — Ее Беткен убьет!
 Выскочил он с гумна,
 Зашел за ружьем и прочим оружием [в свой дом].
 — Мать моя, чем ты занята?
 Мать моя, лань пробежала передо мною,
 Ружье и оружие мое нужно мне!
 Погнался за нею я, Беткен.
 — Да не погибнешь ты у матери!
 Вчера дурной сон приснился мне:
 Три зуба выпало у меня.
 — Да не погибнет мать у меня,
 Но от охоты сегодня я не откажусь.
 Впереди лань, за ней Беткен.
 Впереди путь — широкая дорога,
 Позади — дороги стираются.
 Идет он по дороге.
 Грех да падет навеки
 На Тamar, его невестку:
 «Нечистым отпустила меня на охоту!»
 Поднялся на скалу Тотани,
 На зубцы Тотани взошел.
 Впереди лань, позади Беткен,
 Бедный Беткен, несчастный Беткен!
 — Отцу моему передайте:
 Мозг лани пусть жертвует на помин души моей.
 Матери моей передайте:
Хачапури и чишдвари пусть жертвует на помин
 души моей.
 Моей жене передайте:
 В красное пусть красит *лечаки* ¹¹!
 Бедный Беткен, несчастный Беткен!
 Вой твоих гончих
 Слышен до Рачи и Лечхума,
 Вой твоих гончих
 Доносится до Эцери и Лахамули.
 — Несчастливым Беткеном тогда назовите,
 Когда мужальцы господами моими станут!
 Кто нес груз веревок,
 Кто нес груз войлока,
 Кто нес груз лестниц.
 Снизу лестницы приставляют,

Башня² вверх тянется.
Сверху веревки мне спускают,
Башня вниз спускается.
Бедная моя Курша! Что делать нам?
Свою Куршу зарезал он,
Не смел ее мяса отведать,
Спрыгнул он вниз с башни.

f

Собрался Мулах-Мужал,
Дружно ведут хоровод.
Белая серна прыгнула в круг [танцующих].
У Беткена меж ляжек проскочила.
За нею кто погнался бы?
Кто погнался бы — да Беткен.
Впереди серна, за нею Беткен,
Соперничали в пути.
Впереди — проложенная санями дорога,
Сзади, оказывается, замедает ее.
Пришли они да к бездонной скале.
Там Дали его ждала.
— Беткен мой, с миром пришел,
Как живешь, как чувствуешь себя?
Памятку тебе я дала,
Куда ты дел ее, несчастный, покажи...
— Твоя памятка у меня,
В изголовье моей постели лежит.
— Как сохранил ты ее,
Такое же возвращение домой тебе дарую!..
Правой рукой за что держаться лишь оставила,
Левой ногой на чем стоять лишь оставила,
Беткен на скале повис,
Не видит помощи ни от кого.
Внизу охотник идет...
— Охотник прославленный, взгляни на меня:
Матери моей да скажешь:
Рахи пусть освятит для меня.
Жене моей да скажешь:
Детей пусть не бросит сиротами.
Сверстникам моим да скажешь:
В год раз пусть помянут меня.
Грех мой на Тamar пусть падет,
Тamar, невестку мою,
Нечистым отпустила меня на охоту.
Если вспомнит меня,

Пусть немного сдвинет головной платок¹,
 Ей от этого ничего не убудет...
 Беткен, бедный, да спрыгнул,
 Погиб, разбился в скалах.
 Дали за свой стыд отомстила²,
 Да будет божья благодать да над нами!

g

Собрались в Мулах-Мужале,
 Во дворе Спаса¹,
 Священный хоровод ведут.
 Из Тотани дикая коза вышла,
 У Беткена меж ног проскочила,
 Кто гнаться за ней будет?
 Кто будет, кроме Беткена?
 Взял ружье...
 Впереди коза.
 За ней Беткен,
 Завела Беткена в Тотани...
 Впереди — санний путь,
 Сзади — заметает его.
 — Оглянулся назад я —
 Дорога разрушена,
 Завела та дикая коза его к Дали,
 На скалу подняла.
 Беткен приветствовал ее.
 — Мною дарованное ожерелье куда подевал?
 — Под изголовьем осталось, забыл его...
 — Ну так и я тебя так отпущу!
 Лишь правой рукой есть за что ему держаться.
 — Вверх гляжу —
 Скала растет;
 Вниз гляжу —
 Скала рушится.
 Мать моя, мать, падаю я!
 Кто взвалил груз веревок,
 Кто взвалил груз бурок...
 — Вниз гляжу —
 Бурки стелят;
 Вверх гляжу —
 Вережки спускают.
 Мать, мать моя, падаю!
 Матери моей скажите:
 Каждое утро пусть плачет обо мне,
 Пусть окрасит одежды в черно-красный цвет.

Отцу моему скажите:
Каждую неделю *квицру* пусть приносит в жертву.
Моему брату скажите:
Детей моих не оставит пусть сиротами,
Семью мою не разрушит пусть.
Моей жене скажите:
Пусть окрасит одежды в черный и красный цвет,
Детей моих не оставит пусть сиротами.
Моей сестре скажите:
Пусть наденет красное и черное,
По утрам пусть оплачет меня.
Мать, мать моя, падаю!
Сорвался он со скалы...
Мясо на скалах осталось,
Кости катятся вниз.

h. Беткен

О бедный Беткен!
Собрались все во дворе Спаса, шей,
Священный хоровод в круг вели, шей.
Из пещеры в скале вышел тур, шей,
У Беткена меж ляжек проскочил, шей.
Кто гнаться за ним будет, шей,
Беткен будет, шей.
Впереди тур, за ним — Беткен, шей,
Санная дорога впереди у него, шей,
Глядит назад, дорога скрывается, шей.
Вошли в скалы, шей,
Скала расти стала, шей,
Правой ногой лишь где всгать осталось, шей,
Осталось лишь левой рукой за что ухватиться, шей.
— Мать, матушка, падаю я, шей.
— Беткенила¹, дарованный мной, шей,
Чудесный подарок, — Дали говорит, — где, шей?
— Грех мой на Тamar пусть падет, шей,
Под ее изголовьем остался, шей.
Дали кричит ему, шей:
— Такой же и обратный путь я тебе дарую, шей,
Как ты оценил меня, шей.
Кто нес войлока груз, шей,
Кто нес веревок груз, шей,
На плечах — лестницы, шей,
Сверху вяжут веревки одну с другой, шей.
Скала расти стала, шей,
Внизу войлок стелют, шей, —

Скала рушиться стала, шей.
 — Не помочь мне, что б вы ни делали, шей,
 Еще раз священный хоровод покажите мне, шей,
 Жену и детей моих приведите, шей,
 Взгляну на них раз, шей,
 И спрыгну вниз, шей,
 И костей моих не собрать.

i

Беткен хоровод собирает,
 Собрался священный хоровод,
 Собрался на площади.
 С громом и грохотом ведут священный хоровод.
 Выскочил белый туренок, сын тура.
 Пролез меж ляжек Беткена.
 — За ним в погоню кто пойдет?
 — За ним в погоню Беткен пойдет.
 Беткен хоровод покидает,
 Ружье и все оружие берет,
 Гончих с собой берет.
 Впереди тур бежит,
 Сзади Беткен по следу бежит,
 Впереди — санный путь у него,
 За Беткеном путь исчезает.
 Заманил его тур в высокие скалы,
 Оставил его на скале охотиться,
 Начал стрелять из ружья Беткен.
 Треск его выстрелов
 Внизу слышен до Луха-Лахамули,
 Гончих его визг
 Слышен был за Мулахом.
 Услышали то мужальцы,
 Кто понес лестницы на плечах,
 Кто нес веревок груз,
 Кто нес бурок груз.
 Внизу подвязали лестницы —
 Скала расти начала;
 Сверху привязали веревки —
 Скала в бок отходить стала.
 За веревку не мог ухватиться Беткен.
 — Впустую зачем стараетесь?
 Грех мой падет пусть на Тамар, мою невестку:
 Нечистым отпустила за турами.
 Соберитесь в хороводе священном,
 Тамар, мою невестку, во главе поставьте,

— Я бы с радостью договорился бы,
Да жена и дети у меня.
— Им от этого не убудет,
Только нигде об этом не говори;
Как только беда с тобой приключится,
Помяни мое имя,
Рядом с тобой стану,
Туров и серн немало у тебя будет.
Сегодня ложатся они спать вместе,
Радости и наслаждений много их ждет.
На другое утро встают,
Мангур домой идет.
О проклятые савы²,
Напали на тебя со всех сторон,
Со стрелами и кинжалами,
Началось побоище — сеча.
— Биться и рубиться, как надо, я вам покажу.
Обнажил он свой меч,
Восемь — девять убил он,
Восемь — девять раз, увы,
И его ударили.
Подкосились колени у Мангура.
— А ну, Дали, где ты у меня?
Савы меня убивают!
Выскочила из скал
Дали, Мангура возлюбленная,
Ясеневою ветвь держала в руках,
Уничтожила савов,
Даже вестника не оставила,
Чтоб отнести известие о поражении.
По Мангуру крылом повела,
Все раны вылечила,
Исцеленного домой послала.

5. Охотник Чорла

а

Хороший охотник Чолаи¹,
Пошел ты на охоту,
Подкрался к турьему стаду,
В первый раз самого лучшего тура убил,
Но потом не достало тебе, пожадничал,
Второго тура также убил,
Опять одолела жадность, и третьего тура ты убил.

Трех туров он убил... И четвертого бы
прикончил, да

Успели Дали связать его.

— Останешься здесь на скале, держась [за скалу]

Лишь правой рукой и правой ногой.

Гончая сопровождала Чорлу.

— Гончая моя, не можешь пойти домой?

Братьям моим снести весть.

Пусть придут ущельем Твибери.

Ружье и охотничье снаряжение

Мои сохраняют,

Кости мои домой отнесут.

Собака пошла по дороге к дому.

Святой Георгий повстречался ей на дороге:

— Куда ты идешь,— Гвемлу² спросил.

— Как же куда? Мой Чорлан,

Чорлан мой на скале застрял.

Его братьев должна я привести,

Чолаи кости домой они возьмут,

Оружье и охотничье снаряжение сохраняют.

— Возвращайся, пойдем наверх,

Я сам, святой Георгий, с тобой пожалуйю,

К Твибраши и я поднимусь,

Пред Дали ходатаем буду,

Чолаи освобожу.

Гвемлаи к Чола пришла:

— Чолаи, бедный, крепись,

Сам святой Георгий сюда идет.

Святой Георгий на гору пожаловал,

К Дали ходатаев послал:

— Как-нибудь освободите Чола.

Дали нипочем не сочли [эту просьбу].

Вновь вернулись ходатаи к Дали:

— Чолаи много раз верную службу мне сослужил,

Не пропадет за мною его служба.

Двенадцать сум переметных свечей для меня

он сжег,

А если нет, ведь за Чола

Три тысячи убитых туров числится,

А туренков не счесть.

Верните мне их живыми сегодня же.

Или Чола освободите, или тех туров верните мне.

— Откуда же мы столько возьмем,—

Дали ему отвечали,

Чолаи трех убил туров молодых,

Уже лучше Чолаи мы освободим,

Лишь правое плечо сломаем ему на память.
Отпустили [они] Чола, а на память правое плечо
ему переломили.

Святой Георгий, господин, внизу его ждет.

Чола идет, спотыкается.

— Чола мой, как ты?

— Как же мне быть, не ждал я того.

Верно, жив остался,

Да правое плечо мне переломили они.

— Спускайся ко мне,

Трех туров свяжу я вместе,

Как вскинешь их на плечо, так и охотиться
сможешь.

Трех туров связал он вместе,

На плечи Чола положил.

— Пойдешь, теперь я поведу тебя.

Коли на гору подняться сможешь,

То и охотиться сможешь тогда.

Пошли они, идут.

Немного осталось до перевала.

— Чола мой, взгляни-ка назад,

Я тебе веселое зрелище покажу...

В Твибраши град шел,

Обвалы и потоки воды сокрушали все,

Всех Дали понесли потоки.

— За то, что переломили тебе плечо, пускай
им это будет.

А сейчас твое желание исполню:

В день одного тура тебе даю,

Маленьких турят же без счета.

Пока хочется тебе, так живи,

Когда умереть захочешь,

Тогда воссядешь с нами,

Дарую тебе это благо³.

b

Охотник Чорла все ходит,

Так обошел он Мулах-Мужал,

Не может найти себе товарища.

Взял с собой, оказывается, твою Саклу¹ ты,

Свое *кутхви* на плечо вскинул,

На дорогу взял три *хачапури*.

Пока вышел на дорогу,

Девять скал прошел.

Следов ничьих ты не встретил,
На десятую скалу поднялся,
Заглянул в глубокое ущелье:
Полно оно серн и туров.
Снял с плеча *кутхви*,
До начала стрельбы
Сто двадцать уже ты [там] уничтожил
Туров и серн всех вместе.
Одна хромая коза уцелела,
Бежит, хромая, мучается.
Добежала до скал Дали,
Подбежала к пещере Дали,
Дали все выскочили вон,
Очень дурную весть узнали:
«Туров и серн всех перебил
Этот кровопийца Чорла!»
Выскочило войско целое этих Дали.
— Чорла, а ты, оказывается, туров свежуешь?
Связали крепко-накрепко,
Подвесили на высокой скале
За левую руку и левую икру.
Тут Чорла плач
И твердый камень заставил бы слезы ронять,
Тут Саклы вой лесные листья колышет.
— А ну, моя Сакла,
Пойди к моим братьям,
Ружье и доспехи [мои] пусть [здесь] не оставят,
Мои кости домой пусть возьмут!
Пока на дорогу вышла,
Девять скал она перешла,
Визжать не переставая,
Добежала почти до дому.

Оглянулась ты [Сакла] тут в сторону крепости,
Видишь, справа старик идет.
Поравнялся с тобой...
— Сакла моя, куда ты бежишь?
Где твой хозяин?
— Хозяин мой где?
На высокой горе крепко подвешен!
— Сакла моя, не бойся,
Дали ведь этому причиной.
Дали мне подвластны.
Сакла впереди, святой Георгий за ней,
Достигли скал Дали.
Одна Дали в стороне сидит,

Она много мне добра сделала,
Многих замерзших согрела,
Многих голодных накормила,
Умоляю, господин мой,
Эту Дали не станем топить.
— Чорла мой, не станем ее топить.
Как умрешь ты,— Дали он говорит,— так
и он умрет.
Ваше потомство — миллион пусть будет.
Идут по дороге,
Подошли близко к дому,
Господин святой Георгий сказал Чорле:
— Чорла мой, недосуг мне,
В долину белая оспа пожаловала.
Одна женщина там,
Как ты, мой Чорла,
Много свечей и ладана жгла.
Один у нее сын,
Черные *каджи* спешат,
Хотят его душу своему господину отнести.
Сегодня голубь ко мне прилетел,
Слезы лил горячие-горячие:
— Господин святой Георгий, из долины я лечу,
Каджи душу у юноши вынимают!
Голубя тотчас обратно я вернул:
— Обнадежь женщину от моего имени!
Сына, скажи, твоего оживлю я,
Каджей ударю я черной нагайкой,
Теперь, Чорла, туда я тороплюсь!
А ты чего хочешь, Чорла мой:
Всю неделю серн
Обильно и щедро
Или одного тура каждый день?
— Господин мой, не сердись на меня:
В день — одну голову тура!
Тут они расстаются:
Святой Георгий — вниз, в нижние ущелья,
Чорла — в свой дом.
Здесь Чорла женщина встретила,
Женщина-блудница;
Встала она на пути Дали скал —
Упала Дали скал бездыханная.
— Ты, блудница, жена моя,
Не лучше ль было мне живому быть? —
Тут Чорла дух испустил.

Дом и место наше не изведи!
Что же было нам делать, господин наш Георгий:
Каждую неделю в ружейном дыму мы были.
Коли не изведешь наш дом и наше место,
Твоему Кала подарок сделаем:
В конце сентября крупные туры,
Мелкие серны без счета пусть будут
У охотников его рода всегда.
Пусть так благословенно это собрание!

7. Уча

Было двое охотников-юношей. Один из них привел жену. У второго, оказывается, была дома мать и невестка. Говорят ему: «Почему не женишься?»

Как-то ночью спит этот юноша. Подкралась его невестка и достала из-под подушки чемодан. Там лежал головной шелковый платок. Хочет она уложить его обратно, да не уместается он,— половина снаружи осталась. Утром проснулся юноша — увидел все это.

На вторую ночь опять пришла невестка, достала чемодан — там патроны ружейные битком набиты. Достала она. Стала класть обратно, и половина не уместилась. На следующее утро идет этот юноша на охоту со своим товарищем. Сказал он товарищу: «Нет у меня желания охотиться».

Пошли на охоту вдвоем. Один по одному ущелью всходит на гору, другой — по другому. Условились: «Если поднимемся и не встретимся, подождем другого или кто первый поднимется, пусть ищет опоздавшего». Поднялся его товарищ первым. Не видать нигде того юноши. Спустился он по тому ущелью с другой стороны и видит обвал; на месте обвала сверху заметил он шапку товарища. Начал копать, и в том снежном обвале откопал своего товарища. Сделал все, что можно, прибрал покойника, поохотился еще немного и пошел домой. Рассказал он все родителям юноши и принес его домой.

На другой день снова на охоту пошел. Подстрелил дичь. Когда стал жарить шашлык, слышит, кто-то кричит с горы. Он отозвался. Оказывается, то Дали кричала своей сестре: «Спроси у того юноши, когда хоронят охотника?!»

Оглянулся охотник и сам ответил ей: «В такой-то, мол, день».

Дали попросила его: «Дай нам время, устрой так, чтоб мы могли оплакать его».

Пришел день плача по мертвому. Тот юноша заготовил напитки и устроил поминки. Накрыл он во дворе столы. Осталась

только мать покойника в доме, оказывается, накрылась плетенкой. Кроме нее, никого не осталось дома. В то время и вошли Дали — сестры. Обмыли, оказывается, покойника, в шелка его одели; что было на нем, все сняли с него. В конце и обувь сняли и стали надевать новые сапоги. На одну ногу натянули — на другую натягивают. В это время вздохнула мать — не выдержала она. Исчезли, оказывается, те Дали. На левой ноге так и остался сапог наполовину надетым. С тех пор повелся обычай «уча» в честь того юноши. И теперь родственники покойного перед оплакиванием мертвеца заносят во двор накрытые столы, а на левую ногу обувь не надевают полностью.

Во время «уча» все выходят во двор, кроме самых близких родных. Это они вспоминают, как друг выманил людей во двор, накрыв там столы, чтобы Дали могли проститься с мертвым охотником.

8. Дали

Дали двух родов бывают: есть богиня, есть и *каджи* — злой дух. Та, у которой естественной надобности нет, она и не ест. И на двор не выходит, та Дали-богиня.

Некоторые говорят: Дали-богиня и Дали-каджи враждуют между собой.

9. Геги Маргиани и Дали

Моим другом был Геги Маргиани, прославленный охотник. Любила его Дали.

— Не хотел унижаться я перед ней, — говаривал Геги, — не то сколько б ни попросил, давала бы мне всегда она дичи.

Уводила его Дали в свои скалы и там ставила ему условием, чтоб не проговорился нигде Геги об их отношениях. Животное, которое Геги не имел права убивать, имело определенный знак. То был знак Дали, и Геги должен был это блюсти всегда. Когда убивал он дичь, сердце и печень всегда приносил в жертву Дали. Да и вообще так это принято. Проходили охотники по тем местам, где шла охота в Сванети, и сердце и печень приносили в жертву «матери места» — Дали скал. В первую очередь ее упоминали в молитве, никакое другое божество. Только ангела места охоты и пастыря зверей — Дали.

Геги, видать, не удержался и изменил Дали. Однажды повстречалась ему Дали и сказала:

— Ты нарушил наш договор, и нет тебе радости с этого дня. С тех пор наслала она на него страшную болезнь — дрожали руки у него — и запретила охотиться.

10. Дали и охотник Гау

Был рассвет, и охотник Гау напрасно бродил с луком и стрелами в руках по горным склонам. Ничего не дала ему судьба в этот день. Только собрался он возвращаться, как подошел к одной отвесной скале; бросил он *гуду* и бурку и ползком взобрался на вершину. Вдруг видит ланей, которые спокойно щиплют траву. Вожаком стада была белая как снег лань. Гау затаил дыхание, кровь прилила к сердцу, не мог отвести он глаз от снежно-белой лани.

Вдруг со свистом сорвалась стрела и раненая лань, истекая кровью, упала на склоне горы. Подбежал к ней Гау. Только хотел тронуть добычу, как из ближней пещеры вышла наиболее красивая дева Дал. Ангелом ланей она была. Закричала она и схватилась за лань. Провела рукою по ране и исцелила ее: Гау остолбенел.

Дева завела лань в пещеру. Гау пошел вслед за ней. Подошел к пещере, но закрыта была она глыбой камня. Вдруг появилась перед ним огненноликая Дали и крикнула ему:

— Дерзкий, ты переступил запрещенный круг, будь проклят!

Гау, бедный! Только хотел он дотянуться до Дали, как обрушилась большая скала и рухнула на Гау.

Та скала и сейчас там лежит, и стоны Гау и сегодня слышат сваны.

11. Казбек Геловани

Пошел на охоту Казбек Геловани¹. Встретил он Дали. Понравился ей охотник. Остался Казбек с ней на высокой горе, в скалах. Дали подарила ему янтарные бусы и наказала: «Эти бусы не давай никому, никому не показывай, чтоб не касалась их рука женщины».

С того дня удача сопутствовала Казбеку в охоте. Сунула однажды жена руку в карман его *архалука*, вытащила те бусы, перепрятала их. Не вспомнив о бусах, ушел на охоту Казбек. Сопровождали его друзья.

Было одно глубокое ущелье, где всегда водились туры. То ущелье отвела, оказывается, Дали Казбеку для охоты. Начали они стрелять туров. Вдруг падает Геловани бездыханным, а стадо туров топчет его тело и кричит человеческим голосом: «Казбек, Казбек!» Все стадо прошло по его телу.

А всему причиной то ожерелье.

12. День Беткена

В феврале — день Беткена, и водят в тот день хоровод. Агбалигралом зовут этот праздник¹. А хоровод называется сам-

ти чишхаш, что значит священный хоровод. Собрался весь Мулах-Мужал. Вели они хоровод самти. Здесь был и Беткен, и его невестка Тамар. У Тамар на пальце было кольцо, которое, оказывается, подарила Беткену Дал. В круге хоровода был Беткен, но запуталась у него тесемка от *бандули* и поправлял он его. Тут появилась горная коза, пересекла хоровод и проскочила меж ног Беткена.

Говорит тут весь Мулах-Мужал: «Кто же погонится за нею? Поймать ее только Беткен сможет».

Пошел, говорят, Беткен, вслед за ней. Скачет впереди та дикая коза, он — за ней, а позади дорогу заносит снегом, заметает. Обернулась вдруг та коза владычицей Дал, стала выше Беткена. Лишь одну ногу есть ему где поставить, лишь одной рукой есть еще за что держаться. Дал говорит ему:

— Почему не послушался моих советов и куда дел мое кольцо?

Беткен отвечает ей:

— У меня твое кольцо.

Говорит ему Дал:

— Нет у тебя моего кольца, у невестки твоей Тамар оно. Как шла она в хороводе, на пальце у нее было то кольцо.

Начал причитать Беткен и крикнул в сторону Жабеша односельчанам: «Помогите кто-либо, не то Дал лишь для одной ноги оставила мне место, лишь одной руке оставила за что держаться, и отринут я ею. Несите бурки, лестницы и веревки».

Спустили веревки с верхней скалы, но та скала начала расти. Не смогли протянуть Беткену веревку и поставили лестницу снизу, но тут стала расти та скала, на которой стоял Беткен, и вновь он был недосыгаем. Тогда оплакал себя Беткен и крикнул матери:

— *Хачапури* и *чади* с сыром освяти на помин моей души.

Отцу он крикнул:

— Костный мозг дикой козы освяти на помин души моей.

Тамар он крикнул:

— Мой грех да падет на Тамар. Она меня погубила тем, как вела себя.

Мулах-Мужалу он крикнул:

— Напротив, по ту сторону ущелья, лежит плоский, громадный камень — на этом камне заведите для меня еще раз хоровод. Хочу его видеть.

Затем благословил он Мулах-Мужал и крикнул:

— И я к вам иду.

Все заветы его выполнили, а потом постелили внизу бурки, подушки, и Беткен спрыгнул сам, но разбился и погиб.

13. Беткен и Дали

На праздник агбалиграла хоровод был заведен. Тогда двигали высокую снежную башню, и на ней, в два этажа, вели хоровод. Из села Жабеша показалась белая серна, проскочила меж ног Беткена.

— Кто пойдет, серну кто поймает? — зашумел народ.

Снарядился Беткен и пошел за ней. Были у него две гончие, и взял он их с собой. Идет и видит: дорога ширится. Оглядывается назад — дорога вновь сужается. Достиг наконец таких скал, таких теснин, что лишь правую ногу есть где поставить, лишь левой рукой есть за что держаться. Оружие и патроны с левой стороны носил он. Начали выть собаки и вернулись обратно в Жабеша, к дверям каждого дома пришли визжали и так дали знать о случившемся населению Жабеша. Вой собак слышался на запад до Лухы, на восток — до Ушгули. Весь Мулах-Мужал пошел ему на помощь. Лестницы взяли с собой, но не достать его с лестницы, а сверху спущенную веревку он не достает рукой.

На скале Қлиби¹ застрял Беткен. Попросил Беткен у односельчан:

— Против этой скалы по ту сторону села на скале Гварили покажите мне еще раз хоровод.

И еще сказал:

— Грех мой падет на голову Тамар, нечистым отпустила меня на охоту.

Показали ему хоровод, и раскрыл он руки, подпрыгнул и ушел в страну серн².

От тела его ничего не осталось, чтоб отнести в село, размяло его по скалам, нечего было класть в могилу.

14. Балхетский луг

На горе Читхаро¹, что отделяет Сванети от Рачи, полным-полно туров. Часто ходят туда на охоту и сваны и рачинцы, и пастбищами на этой горе пользуются они сообща. Говорят, есть на этой горе пастбища, куда еще никогда не ступала нога человека; есть там один луг, Балхетским его зовут², так как трава там растет зиму и лето. По пояс человеку растет там трава. Неисчислимы стада туров на том лугу. Единственный вход туда узок и неприступен. Не ступала там нога человека. Был, говорят, один прославленный охотник. Однажды совершенно случайно попал он к входу на Балхетский луг. Да вот, оказывается, туры, что пасутся там, по запаху чуют приближение человека, и все стадо со свистом несется к входу, чтоб

сбросить незваного гостя в бездну. И тогда ринулись они на человека, да охотник успел спрятаться за скалу и чудом уцелел. Говорят, много самых различных трав на Балхетском лугу.

15. Дали и Дэв

В Латали, в ущелье Лахла, один человек потерял быков и ищет их, оказывается. Идет. Стемнело. Ружье у него с собой. Вдруг слышит он женский вопль. Вопит женщина, бежит и вопит, а кто-то гонится за ней вслед. К ногам охотника упала хозяйка зверей Дали и взмолилась: «Помоги, дэв гонится за мной».

Крикнул охотник дэву: «Вернись, не то стрелять буду!»

Бежит все же дэв. Второй раз крикнул ему охотник, в третий — дэв взревел и вернулся обратно.

До моста проводила Дали охотника и сказала ему: «Ты спас меня. Что угодно тебе, какого хочешь счастья?»

— Я ни о чем не могу просить тебя, но коли будет на то твоя воля, одари меня!

— Я дам тебе ножницы, храни их получше. С охоты ты никогда не вернешься с пустыми руками. Но смотри, не выдавай никому нашей тайны.

Вернулся этот человек домой. Пока он хранил в тайне те ножницы, счастье сопутствовало ему, но под конец жена узнала о них. Как только стала известна его тайна, так и ушла удача из его рук.

16. Дал и жена охотника

Приблизила к себе владычица Дал одного охотника. Стал он пропадать все дни в лесу и скалах на охоте. С богатой добычей возвращался. Однако не радовало это его молодую жену. Знала она, что то Дал держит его возле себя.

Однажды ночью заметила она свет в житнице. Подошла и видит: владычица Дал соизволила явиться к ней в дом и лежит в житнице в объятиях ее мужа. Разметались длинные косы Дал во сне, не поместились в житнице и упали на землю. Тяжело было молодой жене, но смирилась она перед радостью видеть Дал в своем доме. Бережно подобрала она косы с земли, омыла их и уложила в плетеную корзину. Проснувшись на рассвете Дал, увидела это и в благодарность за гостеприимство навеки оставила охотника, даровав благоденствие его семье.

17. Дали и Амирани

а. Отчего у хажоие усики?

Солнце повернулось и встало. Ушло. Потухло. Луна поднялась, но не видать ее было. Не видать было и видать. И не было луны и была она. В это время — было оно или не было — жил-был один человек. Человек этот был охотником. Жил он в большом лесу. У этого человека была собака. Тапие он ее звал. Собака белая была вся, только один отличительный признак у нее был — одно ухо сверкало, совсем как огонь.

Однажды пошел этот человек на охоту. Прошел он очень много гор и ущелий, убил много зверей и поздно вернулся домой. После этого долго не ходил он на охоту. Пища у него была, и чего было ему бродить где-то!

Спустя много времени пошел он опять в лес. Ходил очень много. Собака устала. Человек до ночи тарашил глаза, как котел они стали огромные, но так не бывать здесь моему врагу, как ничего не смог он найти. В этой ходьбе да поисках стемнело. Человек прилег на лугу, собака села рядом с ним и положила лапы ему на голову. Страсть как темно стало.

Вдруг что-то подобное огню вышло из воды, там же на пень взгромоздилось. Человек обрадовался, думал, огонь то. Пошел — руки хоть погрею, мол. Идет впереди охотник, а тот огонь бежит от него, а по дороге остаются маленькие язычки пламени. Чуть ума не решился тот человек. Подошел наконец, увидел этот огонь, а это женские волосы. Как тронул он, огонь потух. Идет этот человек, следует то ли за огнем, то ли за волосами. И собака за ним идет. Так подошел охотник со своей собакой к одной скале. На вершине скалы огромный огонь горит. Одно только — не жжет он, ничего и не загорается от него, ничего.

Потом тихо спустился этот огонь вниз. Поглядел человек, видит: тот огонь — волосы женские, больше — ничего. А сверху сидит на скале женщина, как луна, улыбается ему и зовет:

— Наконец попался ты мне, Амирани²,
Человек, растущий не по дням, а по часам.
Поднимись, присядь на скалу,
Устала я, посплю немного.
Посторожи меня, пободрствуй возле,
Женщина слабая я, Далила,
Устала бегать я по лесу,
Женщина зверей, Амирани, я.
Искала я тебя, нашла наконец,
Иди, обними меня крепко, Амирани.

Удивился Амирани — что она говорит, мол, — и крикнул женщине:

— Поднимусь я, да что [мне] делать?
Собака со мною Тапие.
Смотрю и хочется на тебя глядеть,
Лицо твое подобно распустившейся розе.
Женщина, скажи, на эту скалу
Зачем и как поднялась ты?
Если ты — женщина зверей, то зачем боишься их,
Просишь помощи у Амирани?

Что-то было в этом, что не понравилось Амирани, да зато женщина ему понравилась очень. А сверху опять она кричит:

— Поднимись, иди по краю,
Я спущу тебе лестницу,
Скоро отпущу тебя, не бойся,
Собака пусть подождет у скалы.
Женщина я, Далила,
День и ночь хожу по лесу,
Ищу и наконец-то нашла тебя,
Женщина зверей, Амирани.

Пошел охотник наверх. А внизу собака Тапие плачет, говорит:

— Не ходи, обманет она тебя:
К краю скалы привяжет,
Дыхание не даст перевести, задушит,
Волосами привяжет к вершине скалы.
Плакать будешь, кричать,
Говорить, что это со мною случилось?

Не послушал ее, пошел наверх. Идет, а лестница за ним исчезает. Еще да еще. Взошел на вершину, да исчезла куда-то женщина, а сам остался он один на вершине скалы. Теперь-то понял этот человек, что с ним приключилось, да уж поздно было! Собака, оставшаяся внизу, чего только ни делала, чтоб освободить своего хозяина, [да он оказался привязан к скале волосами той женщины].

Гремит гром, и сверкает молния —
То Тапие лает,
Дождь льет как из кувшина —
То Тапие плачет.

Но нет, никак не помочь ему, неподвижная скала. Наконец крикнула ему Тапие:

— Что стоишь, Амирани,
Может, ногти у тебя отросли,
Безделие тебя губит
Или зубы точишь с голоду?

Человек крикнул ей:

— **Хотя бы что я видел!**
Видишь, какая западня эта скала!
Помоги мне, собака Тапие,—

стонет Амирани.

Что делать этой собаке? Вечером поднялась она сама на ближайшую скалу. Очень была голодна. Вдруг откуда ни возьмись вылетела птичка хажоие. Голодная Тапие ухватила было ее зубами, да сказала ей птица:

— Собака Тапие, не ешь меня,
Я ни в чем не виновата.
Отпусти, освобожу твоего хозяина,
Вот перо мое в знак того!

— Хорошо,— сказала Тапие и отпустила ее. Хажоие подлетела к скале и стала рвать клювом волосы. Только оторвала она последний волос, рванулся Амирани, и обрушилась скала. Да в это время откуда-то появилась эта женщина. У испуганной хажоие волосы застряли в клюве. Женщина прокляла ее за побег Амирани и сказала:

— Как птица непригодной будь,
С трудом доставай пропитание,
Пусть тобой соколов приманивает
Тот, кого ты освободила, дала упорхнуть от меня.

С тех пор и осталась птица хажоие с усиками. Только и годится она что для ловли соколов. Когда хотят поймать ее, ставят в скалах западню. Если не попадетсЯ она в западню, говорят люди, сегодня Далила проходила здесь к горе Сакорие, обдумывала, как бы поймать ей опять Амирани...

в. Охотник и Дали

Было и не было ничего, был один человек. Человек был охотником. Однажды пошел этот человек в лес и что же он увидел? Что-то стоит посреди воды, подобно солнцу, и светит-

ся. Смотрел этот человек, смотрел и очумел совсем. Потерял он голову, не знает, что делать? В это время раздался вопль. Открыл человек глаза и видит женщину, золотые у нее волосы, в руках она держит кожуру дикого каштана и причесывает ею себе голову. Там и сям из кожи головы сочится кровь. Жалко ее стало этому человеку, двинулся он к ней, думал помочь, но насколько он идет вперед, настолько уходит от него эта женщина и продолжает вопить и кричать. Завлекла она его в лес. Стемнело совсем, а этот человек все идет за ней. Волосы этой женщины освещают дорогу, как солнце.

Вошли они в пещеру. Женщина бросила кожуру каштана и завопила. Испугался тут человек и просит ее:

— Женщина, скажи мне, кто ты,
Кого любишь, с кем спишь?

Подошла эта женщина, стянула ему шею волосами и только принялась душить его, как в это время ребенок, лежавший тут же на земле, встал и крикнул:

— Женщина Дала, Лала,
Где мой нож?

Испугалась женщина и убрала волосы с шеи человека — срежет, мол, мне их ребенок! Это ребенок ее был, но еще страшнее ее. Перевел дух охотник и говорит ребенку:

— Дитя мое, чей ты
И зачем меня спас?

— Я твое дитя, отец. У этой женщины сердце Алкаджи и волосы крепкие, подобно гриве льва. Это те волосы, из которых ты натягивал тетиву своего лука. Когда убежала она от тебя в лес, беременна она была. За то, что ты вырывал у нее волосы, теперь она душит ими всех охотников на зло тебе.

Встала вдруг эта женщина, собрала свои волосы, срезала их под корень, бросила под ноги охотнику и сказала ему:

— На, возьми, эти волосы
И убей старого *дэва*,
Если хочешь, чтоб стала я твоей супругой
И родила бы сына тебе.

— Не хочу я этого, и волосы себе оставь и это дитя, будь в лесу женой охотников. Ничего мне от тебя не надо.

В ту же минуту снова отросли волосы у той женщины — рассердилась она на охотника. Обкрутила его снова своими во-

лосами и спустила с высокой скалы. Так и висит он у нее. И сегодня, когда на небе тучи соберутся и заслонят солнце,— охотник виден с земли; когда появляется солнце и становится жарко — Дали видна. Тогда и охота бывает удачной и зверей много в лесу — так говорит народ.

18. Женщину некую звали Шрошани

а

Женщину некую, женщину некую
Звали Шрошани.
На пяти пальцах, на пяти пальцах
Надето у нее кольцо.
На камне кольца того, на камне кольца
Мурава проросла;
Над той муравой, над той муравой
Ель выросла;
На вершине ели, на вершине ели
У коршуна гнездо было,
Гнездо было, гнездо было
Шелковое.
Яйцо в нем, яйцо в нем
Яхонтовое.
Вылупился, вылупился,
Жемчужный!
Боже, одного, боже, одного
Для меня вырасти,
Вырасти, дай окрепнуть,
Для меня сохрани.
Других тысячи, других тысячи
Для других расти.
На охоту, на охоту
Путь ему проложи,
На охоту пойдет, на охоту пойдет,
Оленя убьет;
Взвалит на спину, взвалит на спину,
Домой принесет.
У того оленя, того оленя
Шерсть пощипи;
Из той шерсти, из той шерсти
Чоху мне сотки.
Из пуха его, из пуха его
Носки-ноговицы.
Муж мой, муж мой,

Лев и герой,
С того тополя, с того тополя
Ветвь отломи;
Из той ветви, из той ветви
Дом мне поставь,
А из щепок, а из щепок
Мельницу и хлев.

б

Женщину некую звали Шрушаной,
На пяти пальцах надеты у нее кольца.
На камне кольца того мурава проросла,
Среди муравы ель выросла,
У ели на вершине гнездо коршуна было,
Гнездо было шелковое,
Яйцо в нем яхонтовое,
Дитя у него жемчужное.
Боже! Одного мне вырасти,
Вырасти в добром здравии,
На охоту путь открой.
Отобедал я, отобедал,
После обеда убил оленя.
— Жена моя, фазан ты пестрый,
У того оленя шерсть пощипи,
Из нее мне *чоку* сотки,
Из остатков — носки-ноговицы.
— Муж мой, лев и герой,
У тополя ветвь отломи,
Из той ветви дом мне поставь,
Из остатков — мельницу и хлев.

с

Женщину некую звали Шуршана,
На пяти пальцах у нее надето кольцо,
Средь кольца огород стоял,
Средь огорода ель выросла,
На ели той коршун гнездо свил.
Гнездо было шелковое,
Яйцо в нем жемчужное,
Дитя у него яхонтовое.

d

Женщину некую, одну некую звали Шрушаной,
 На среднем пальце, на среднем пальце надето у нее кольцо,
 На камне кольца, на камне кольца огород стоял,
 Среди огорода, среди огорода ель выросла,
 На вершине ели, на вершине ели коршуна гнездо было,
 Гнездо было, гнездо было шелковое,
 Яйцо в нем лежало, яйцо яхонтовое,
 Дитя у него было, дитя у него было жемчужное,
 Боже, одного, боже, одного мне вырасти,
 Вырасти в добром здравии, путь ему освети;
 Как пойдет на охоту, путь расчисти ему топором,
 У верховий источника, у верховий источника пусть убьет
 он оленя.

— Жена моя, жена моя, фазан раненый,
 У того оленя, у того оленя шерсть пощипи,
 Ты из нее, ты из нее для *чохи* мне [нитки] ссучи;
 Из остатков пуха — носки-ноговицы.
 — Муж мой, муж мой, лев и герой,
 Под тополем, под тополем ты стоишь,
 Двинь рукой, двинь рукой, ветви оборви,
 Из них, из них дом мне поставь,
 Из остатков щепок — мельницу и хлеб.

e

Вариант не дает ничего нового, однако вместо обращения к жене есть обращение к невестке: «Моя невестка, тополь станом».

f

Женщину некую звали Шушана.
 На пяти пальцах надето у нее кольцо.
 На камне кольца свеча горела,
 На верху свечи огород стоял,
 В огороде мурава проросла,
 Посреди муравы ель выросла,
 На вершине ели коршун гнездо свил,
 Гнездо свил шелковое,
 Яйцо было у него изумрудное,
 Дитя у него было жемчужное.
 Под гнездом, под тем гнездом
 Лев щенка держал,
 Тот лев коршуна молил,
 Молил, упрашивал,
 Боже, одного мне вырасти...

(дальше то же самое, что в предыдущих вариантах).

g

Женщину некую звали Шушана,
На пяти пальцах на одном кольце,
На камне кольца огород стоял.
В огороде ель выросла,
На вершине ели в гнезде коршуна
Гнездо стояло шелковое,
Яйцо там лежало жемчужное,
Птенец был соколиный,
Глаза у него — фиалки и агаты,
Брови у него яхонтовые.
Боже, одного для нас вырасти,
Других тысячи для других вырасти.
Под тем деревом у льва щенята,
Лев на коршуна сердился,
Коршун льву угрожал,
Угрожал — грозил.
Пообедал,
После обеда поглядел я,
На высокою на гору поглядел я,
В оленьем стаде один лучше всех был.
Ударил его, сорвал клоч шерсти,
Послал его жене своей:
— Жена моя, фазан раненый,
Из этого мне *чоxu* сотки,
Из остатков — носки-ноговицы.
— Муж мой, красавец, герой!
Как стояли мы с тобой под тополем,
Ударила топором я, ветвь срубила;
Ты из нее дом мне поставь,
Из остатков — давиленью и хлев,
Из щепок — мельницу.
Мельница, мельница, араса-караса ¹,
Женщина, на, верти прялку,
Я куплю тебе пестрого ситца,
Красно-желтый платок.
За горою женщина мне полюбилась,
Да ходить к ней было лень.
Обнимать-целовать приятно было.

h

Женщину некую, женщину некую
Звали Шрушаной.
На среднем пальце, на среднем пальце
Надето у нее кольцо.

На камне того кольца, на камне того кольца
Ель выросла;
На ели, на ели
У коршуна гнездо было,
Гнездо было, гнездо было
Шелковое,
Яйцо в нем, яйцо в нем
Яхонтовое;
Щенок вылупился, щенок вылупился
Жемчужный.
Боже, одного, боже, одного
Для меня вырасти, закончи
(т. е. преврати в собаку),
Окрепнуть дай!

i

Эйлхо да, женщину некую
Звали Шрушаной.
Эйлхо да вархалале
Алэв делалсо! ¹
Эйлхо, на всех пяти пальцах
Надето у нее по кольцу.
Эйлхо да вархалале
Алэв, далале!
Эйлхода, на камне того кольца
Огород был,
Эйлхода, в огороде
Мурава проросла
и т. д.

j

Женщину некую, женщину некую
Эрхо вархалале...
Звали Шрушаной
Эрхо вархалале.
На среднем пальце, на среднем
Эрхало вархалале
Надето кольцо
Эрхо вархалале... и т. д.

19. Курша

а. Курша и Иване

Курша — щенок орла. У орла, по словам сванов, среди птенцов иногда вылупливается щенок. Орлиха сейчас же поднимает этого щенка высоко в небо и бросает его оттуда, чтоб он разбился о землю, дабы человек не заполучил его и не вырастил. Эту Куршу однажды подхватил в воздухе один охотник и стал ее растить. На лопатках у нее орлиные крылья. Такою она стала, как выросла, что в два прыжка достигала тура. Третий прыжок считала постыдным делать. Так как слишком много туров она извела, как говорят, бог приковал ее рядом с Амирани. Про эту Куршу в народе поется песня, в которой ее хозяин, охотник, потерявший Куршу, горюет о ней:

Курша, о моя Курша!
 Курша исчезла, исчезла
 В полночь, в ночь.
 Увы, вдруг так пришлось тебе, так,
 Купец увез тебя, увез.
 Увы, вдруг так пришлось тебе, так,
Кадж украл тебя у меня, украл.
 У Курши уши и морда
 Из золота отлиты.
 Курши глаза, глаза
 Луне подобны, луне!
 Курши лай, лай
 Грому небесному подобен.
 Курши лапы, лапы —
 С гумно величиной, величиной.
 Курши прыжок, прыжок —
 С великое поле, поле,
 Курше пищей [служат]
 Хлеб белый да мясо рубленое.
 Увы, вдруг уделом твоим [стала]
 Овса шелуха, шелуха,
 Курши питье, питье —
 Вино и *бадаги*, *бадаги*.
 Увы, вдруг уделом твоим [стала]
 Мутная вода, мутная.
 Курши ложе, ложе —
 Одеяло из пуха, пуха,
 Увы, вдруг уделом твоим [стали]
 Соломы немолоченной ошметки, ошметки.
 Курша, о моя Курша,

В гору — лев ты, лев.
Под гору — куропаточка.
На земле — богатырь ты, богатырь.
В море — корабль, корабль.
Моя Курша, Курша,
По Курше плакал я, плакал,
По Курше горевал, горевал
Год целый, целый год.

в. Кварцихский¹ Тебру² Иване

Есть ворон один, два яйца он кладет. Как придет время, вылупится из одного птенец ворона, из другого — щенок собаки, которого зовут Куршей. Как увидит ворон, что непохож на него щенок, возьмет и выбросит его из гнезда. Кто найдет его и вырастит, — чудесная охотничья собака из него получится. Никакой зверь не ускользнет от этой собаки. Одного такого щенка вырастил кварцихский Тебру Иване.

Иване ходил на охоту со своей Куршей и брал с собой двухнедельный запас хлеба. Однажды пошел он на охоту и присел отдохнуть на вершине горы. Вдруг затряслась земля и обрушилось все вокруг. А Иване со своей Куршей невредимым остался на вершине. Не стало пути. Остались они вдвоем в этом пустынном месте. Не видать было помощи, ни сойти, ни спрыгнуть нельзя было. Кончилась у них пища, и стали они голодать. В отчаянии крикнул Иване Курше:

— Лай же погромче, о Курша несчастная,
Черна судьба твоего хозяина.
Или услышит нас пастух,
Или охотник горный.
На горе я вишу, ногой зацепившись,
В *каламани* из кожи коровы.

Начала лаять Курша очень громко. Но никто не пришел им на помощь. Как стало им невмоготу от голода, подала хозяину знак Курша: мол, убей меня и утоли голод. Может, кто придет за это время, поможет тебе. Отказался Иване поступить так, но своя душа сладка. Как стал его мучить голод, заплакал он, попрощался с Куршей и зарезал ее. Высек огонь, сломал свой лук, зажег костер, зажарил мясо и поел.

Увидел брат Иване, что долго тот не возвращается домой, и пошел его искать. Наконец нашел он застрявшего на вершине горы брата и крикнул ему:

— Иване, кварцихский Тебру,
О ты, охотник гор,

Твои стрелы и лук
Таять от страха заставляют *дэвов*
и богатырей!..

[Отвечал Иване]:

И лук я сжег, и стрелы,
Костер разжег я ими.
Зарезал Куршу и съел,
Увы, грех взял на душу!
— Прыгай же, прыгай
В злосчастный день рожденный,—
[крикнул ему брат].

Тогда простился с жизнью Иване, прыгнул и разбился, вслед за ним покатился громадный кусок скалы. Положили на носилки мертвого. Отнесли домой, и брат обратился к невестке с причетом:

— Как полетел Иване со скалы,
Соколу небесному был подобен.
Скалу, что на него рухнула,
И *дэву* бы не выдержать,
По луже крови его, что пролилась,
Лодка могла бы проплыть.

с

О черная Курша, о Курша, черная, да черного ты дня,
В черный день рожденная, черному [несчастному] хозяину
принадлежащая!

Обоих нас голод сморил, нет нам пути-дороги.
Тебя я должен зарезать, о Курша, нет другого средства.
Куршу зарезал я и рядом положил, алмазный нож
на ней лежит;

Нарезал, [куски], а есть не смог...

— Гей ты, брат Иване, что с турами сделал?

Твой лук и колчан зачем отбросил?

(Братья нашли его, повисшего высоко на скале.)

— Пошел я по следу туров, по следам прыжков джейранов;
Там приметил я туров.

Вверх поднялся я по снежным ступенькам.

Стрелами перебил туров, туров черной скалы.

А как вниз идти — растаяло все, пути я не нашел,

Не могу спуститься вниз.

(Привели его возлюбленную.)

— Иване, разве не говорил ты, скал не боюсь, мол,

Почему не спустишься, юноша-герой, неужто
позора не стыдишься?

Иване увидел туров на неприступной скале, взял да и сделал ступеньки из снега, которые полил водой и приморозил их к скале. Поднялся и Куршу поднял, взвалив себе на плечи. При спуске ступеньки растаяли. Иване зарезал Куршу, но есть ее не мог. Братья нашли его и расстелили сено по низу. Говорили ему, прыгни, мол, так как ждала его голодная смерть. Не захотел он. Тогда привели его невесту, и та пристыдила его. Спрыгнул Иване и разбился. Вслед за ним обрушилась огромная скала. Она и сегодня там лежит, недалеко от села Геби. Эту скалу называли «камень-башня» — Квацихе, а Иване зовут Квацихели.

d. Иване Квацихисели

Охотник был из села Геби по фамилии Квацихисели. Пошел он на охоту. Пришел — скалы высокие. Идя по равнине, приметил он след туров, разглядел он тот след, бесстрашный был человек, взял да начал при заходе солнца лепить снежки и бросать их об скалу. После захода солнца примерзли те снежки к скале. По ним и поднялся он, как по ступенькам. Собака была с ним. Куршей ее звали. Стальной был человек! Руками ли, ногами, но поднялся на ту скалу и собаку с собой взял. На другой день, как встало солнце, растопило оно все снежинки и не смог он спуститься. Трудно ему стало. Ничего не смог сделать. Зарезал он ту Куршу да нож рядом бросил. Не посмел есть. Потом стал он громко кричать и услышал народ. Крикнул он народу: «Приведите мою любимую, увидя ее, прыгну я со скалы».

Иване Квацихисели из-за туров-то что содеял...

Свой лук и колчан о скалы разбил,

Вверх-то поднялся по снежкам, вниз и по лестнице сойти
не может.

— Сжег я лук мой и колчан, костер разжег из стрел,
Куршу зарезал я, рядом со мной лежит она, зарезал, есть
не смог...

Нарезал, [куски] есть не смог, не брал греха на душу.

Приведите мою любимую,

С вершины [тогда] прыгну я вниз.

Поглядел я издалека на любимую,

Среди толпы она стояла,

Серьга в ее ухе позванивала на ветру...

Грудь и шею ее я заметил, белели подобно хрусталою.

на ту скалу. И собака пошла за ним наверх. Да оттуда не смог он спуститься. Остался Иване надолго на скале. Проголодался он, взял да и свою собаку зарезал.

Куршу зарезал я, и тут же она лежит,
Заводской нож (sic!) на ней лежит;
Нарезал, есть не смог
Греха на душу не взял.

Дошла сюда весть, что застрял Иване на скале. И мать пришла туда и любимая его. Мать подушки взяла, чтоб помягче было ему падать.

Иване Квадихисели,
Что же ты сделал с турами?
Твой лук и колчан
Возле них ты бросил.
Подняться-то поднялся, лепя снежки.
Спуститься не можешь и вырубая
в снегу ступеньки.

Оказывается, как стал спускаться этот человек, зацепился он и повис на *бандули*. Пришла его любимая и сказала:

— А как же ты говорил, Иване,
Не боюсь, мол, я скал,
Двинься, двинься.

Задвигался этот человек, лопнула тесьма от *бандули*, и полетел он с грохотом вниз.

Где Иване спрыгнул,
Орел слететь бы не смог...
Камень, что за Иване вслед сорвался,
И лев бы не выдержал!
Курша, о черная Курша,
Черная, в черный день рожденная,
Черному, [несчастному], хозяину принадлежащая.

f. Охотник Иване

Иване охотником был, говорят. Была у него любимая, говорят. Женщина сказала ему: «Почему не покормишь меня мясом тура?» Иване пошел, обещав ей: «Вечером принесу тебе тура». С собой он маленькую собаку взял, Куршей ее звали.

Пришел он к одной, похожей на башню скале, которую на-

— Иване, ты ж говорил,
Не боюсь я, мол, скал.
Иване, прыгай, прыгай,
Я подстелю тебе перину.

Прыгнул Иване, но вслед за ним сорвался камень и прикончил его тут же.

h. Иване Квацихисели

В одной скале, такой высокой, что ее вершину глазом не достанешь, была пещера, а в ней много зверья. Мечтали все охотники попасть туда. Решился один охотник Иване Квацихисели: «Поднимусь я, настреляю дичи и сброшу из пещеры вниз».

Пошел Иване. Много он думал и придумал наконец такое: однажды вечером, налепив из мокрого снега снежки, нашвырял он их на скалу, подобно лестнице, один над другим. На второе утро примерзли они все. Подошли охотники, и Иваника¹ решился подняться по той ледяной лестнице. Пошла за ним и его собака. Как поднялся он на ту скалу, заглянул в пещеру. Турами и сернами была полна она. Взял он, перебил всех животных и сбросил их вниз. Две туши лишь оставил себе наверху: на случай, если затянется охота,— на расход.

Задумался он, как же ему спуститься теперь? Взошло солнце, и весь налепленный им снег растаял... Покинула Квацихисели всякая надежда. Сел он, освежевал те туши, вдел шашлык на вертел. Пока хватило, ел он сам и свою Куршу кормил. Как кончился запас дичи, великие муки принял он от голода и наконец зарезал свою Куршу. Зарезал ее, положил перед собой, но съесть не смог. Собрался весь народ из его села, хотят ему как-нибудь помочь и спустить его сверху. Собрали по всему селу постели, ковры, бурки — все, что могли, сложили в кучу, расстелили под горой. Не решился он спрыгнуть. Уговаривали его долго, но нет, никак... Потом один из соседей сообразил: «Не решится он, пока возлюбленную его не приведем сюда». Привели его любимую. Иване юноша был, помолвлен был с ней. Тогда любимая крикнула ему:

— Иване Квацихисели,
Что это надумал ты?
Утром поднялся по снежкам,
А вечером и ступенек вырубить не можешь?
Куршу зарезал и положил перед собой,
Есть не решаешься.
Твоя любимая глядит на тебя издали,
А ты и глядеть на нее не хочешь?

Куршу убил, передо мной лежит, черная,
О Курша черная, о Курша черная.
Мяса отведать не смог я, черная,
Обычаю изменить не смог я, черная,
Жену и детей приведите мне, черная,
Тогда спущусь я, спущусь я, черная,
О Курша черная, о Курша черная.
Внизу постелите подстилки, черная,
Так спущусь я, спущусь я, черная,
Ружье лезгинское направьте на меня, черная,
Тогда спущусь я, спущусь я, черная.
О Курша черная, о Курша черная.

l

Черная Курша, о Курша черная...
Курши глаза, глаза, черная...
С ситом равны мерой, равны мерой, черная...
Курши ноги, ноги, черная...
С гумном равны мерой, равны мерой, черная...
Курши прыжок, прыжок, черная...
С землей равен мерой, равен мерой, черная...

t

Куршу послал я на охоту,
Уж жду ее к обеду.
Моя Курша, вóрона щенок,
За караваном пошла ты, исчезла.
Курши прыжок — громадное поле,
След ноги ее — величиной с гумно.

20. Охотник на скале

a

Рассветай же, не было б тебе рассвета,
Долгая осенняя ночь,
Всходи же, не всходить бы тебе вовсе,
Звезда предрассветная.
Залай же, пес мой, залай,
Черного ты хозяина...
На скале висит твой хозяин,
Тесьмой зацепившись из кожи яловой коровы.
Ночь проводит он, стеная,
В одной рубашке.
Побратиму моему сообщите,

Побратиму, сыну Китидзе.
Он не покинет меня здесь,
Не возьмет сраму на себя,
Перерубит тесьму, сбросит меня мечом *прангули*.

б

Всходи, не всходить бы тебе вовсе,
Звезда предрассветная,
Рассветай, не рассветать бы тебе,
Долгая осенняя ночь.
Спускайся, Курша, лай же,
Черного ты хозяина.
Хозяин твой на скале висит,
Зацепившись тесьмой из кожи яловой коровы.
Рассекут ее, сбросят его
Стрелой побратима.

с

Рассветай, не рассветать бы тебе вовсе
Долгая осенняя ночь.
В Кикобани человек висит,
В ситцевой рубахе.
Говорят, охотник то,
Повисший на тесьме от обуви.
Рвись же, тесьма проклятая,
Ты — из кожи черной яловой коровы.
Домой иди теперь, Курша,
Черного ты хозяина.
Не говори моей матери
О том, что сорвался я в Кикобани.
Белый платок любила она надевать,
В черный станет его красить.
Этот мой пояс и кинжал
Священнику дай, пусть справит обедню.
Мою вдову за такого человека отдай,
Что краше меня будет лицом и станом,
А башню мою и замок
За нее дай в приданое.

д

В Кикобани человек висит в рубашке.
Рвись же, тесьма проклятая,
Ты — из кожи черной яловой коровы.

Иди, пес, без призора оставшийся.
Ты — черного хозяина.
Моей матери не говори
О том, что упал я в Кикобани.
Громко умеет она плакать,
Потревожит всех соседей.

e

Поднимись, посвети мне,
Предрассветная звезда.
Пес, спустись и лай погромче,
О Курша своего хозяина.
На скале ведь висит твой хозяин,
На тесьме из кожи яловой коровы,
Выстрелят, собьют его
Побратима стрелой раздвоенной¹.
Бодрствовал он всю ночь,
Без *чохи* в одной рубахе.

f

Рассветай, не рассветать бы тебе,
Долгая ночь осенняя.
Всходи, не всходить бы тебе,
Звезда предрассветная.
Заплачь, не плакал бы совсем,
Единственный сын матери,
Пес, спустись и лай,
О Курша хозяйская.
Хозяин твой на скале висит,
На тесьме из кожи яловой коровы.
Выстрелят, собьют его
Стрелой побратима.
Так узнала мать про смерть сына.

21. Джарджи

Джарджи, не ходи за *джихви*,
Погубят тебя непутевые.
Уговоров не слушает Джарджи:
— *Джихви* убью я рогатого!
Впереди *джихви*, за ним Джарджи
Со скалы рухнули с грохотом...
— Не говорите матери Джарджи.
Джарджи лежит с лицом, залитым кровью.

В Кикобани человек висит,
 Зацепившись за тесьму.
 Рвись, коли рвешься, тесьма,
 Ты — из кожи черной яловой коровы,
 Теперь беги домой, черноухая,
 Черного ты хозяина,
 Не скажи только моей матери,
 Что сорвался с Кикоби я.
 Любила она белое *лечаки*,
 В черный цвет по мне станет красить...
 Плач поднимет, несчастная,
 Созовет все *тэми*.
 Скоро принесут мне гроб,
 Положат туда твоего хозяина.
 Не смогу я больше, черноухая,
 Тронуть тебя рукой никогда.
 Со мною ты выросла,
 Я тебя учил хорошо,
 А теперь-то умираю я,
 Вот что за утро настало!
 Десять лет хожу на охоту,
 На тебя надеялся крепко.
 А теперь, вот, умираю, черноухая,
 Оставляю тебя здесь.

22. Сестра и брат — хозяйева зверей

Сестра и брат, говорят, хозяйева зверей. По одному году, поочередно, ведают они зверьем.

Когда пасет женщина, зверь откормлен и осторожен — трудно охотнику убить его; когда ведает зверьем мужчина, зверь истощен и глуп, — его легко убить.

23. Хозяйка зверей

Джиджетский охотник из Тианети пошел однажды на охоту в лес, в Свиани. На склоне горного перевала убил он двух медведей, затем перешел в Свиани, видит, лежат два оленя. Однорогим был один из них¹. Пара рогов была у другого. Вполных в однорогого выстрелил охотник. Собственностью хозяйки животных оказался тот олень.

Тотчас же вскрикнула хозяйка: «Однорогого убили! Усталый он был, только с гумна пришел. Да не превысит одного потомство убийцы!» И тотчас же увидел охотник хозяйку зверей. Она держала в руке котелок и стала доить оленей.

Бежал оттуда охотник в испуге. Пришел домой — и что же?

Старший сын его мертв, средний умер после прихода отца, третий — погиб во время похорон своих братьев. Остался самый младший — четвертый. С тех пор так и пошло — по одному лишь сыну выживает у них в роду.

24. Появление месебов

За несколько тысяч лет до нашего времени где-то жил один царь, который владел огромным царством. Счастлив был он во всем, только не было у него наследника, и он очень горевал об этом. Видя, что у этого царя нет наследника, которому бы досталось его обширное царство, соседние цари с нетерпением ожидали его смерти, чтобы воспользоваться смутами и захватить его земли. Бездетный царь видел желания и происки соседних царей, и это еще более терзало его сердце.

Чтобы отогнать от себя мучительные думы, царь часто ходил на охоту вместе со своими приближенными. Однажды он отправился на охоту. Дорогою, сам не заметив этого, он отделился от своих спутников и заехал далеко вперед, так что скоро совсем скрылся у них из виду.

Проехав довольно большое расстояние, царь захотел возвратиться к своим, но заметил, что заблудился и не может найти дорогу. Между тем приближалась ночь. Царь начинал бояться, так как видел, что далеко углубился в какой-то дремучий лес, из которого никак нельзя было ему выбраться, особенно в темноте.

Делать было нечего, скоро он в отчаянии остановился и решил переночевать в лесу. Выбрал он одно более удобное место, взял своего коня за узду, помолился богу и прилег спать. Долгое время ему не спалось, так как он все время думал о своих товарищах-слугах, которые, без сомнения, беспокоились за него. Наконец, утомившись, он впал в глубокий сон.

На другое утро он проснулся чуть свет и быстро вскочил на ноги. Первая его мысль была вновь пуститься искать своих товарищей. Он собрался было уже сесть на коня, но, как только вдел левую ногу в стремя, вдруг увидел, что неподалеку от него стоит какая-то странная фигура, которая по телосложению походила на человека, но волосы у нее покрывали всю спину, борода была до колен, а зубы выходили изо рта, причем коронки нижних зубов, торча кверху, доходили до темени головы.

Увидев такое ужасное существо, царь чуть не обмер от страха и задумал было убежать от него. Но чудовище, обратившись к нему, сказало: «Не бойся, добрый человек! Я никакого вреда тебе не причиню, только стой и спокойно расскажи

мне, кто ты и как забрался сюда!» Царь немного приободрился и открылся во всем. Он рассказал, кто он такой, и пояснил, что у него нет наследника, чтобы передать обширное царство, и соседние цари ожидают с нетерпением его смерти, намереваясь завладеть его землями, что он об этом очень горюет и для развлечения часто ездит на охоту, что он и вчера отправился на охоту, но заблудился, потеряв своих товарищей, и теперь ищет дорогу, по которой можно бы возвратиться к своим.

Тогда чудовище, указывая на какую-то тропинку, сказало ему: «Не бойся, царь! Ступай по этой тропинке, и ты скоро встретишь своих товарищей и благополучно вернешься в свой дворец!» В это же время оно вынуло из своего кармана румяное яблоко и подало его царю, говоря: «Отнеси это яблоко своей супруге, и пусть она съест его и тогда ровно через год родит тебе сына. Но ты не забывай и меня: когда придет время крестить твоего сына, ты призови меня; я буду его крестным отцом и сам дам ему подобающее имя. Я владетель всех лесов и всех зверей, которые только существуют на свете. Мое имя — Мулла. Так смотри же, не забывай меня во время крещения твоего сына; ты пред самым крещением только произнеси мое имя, и я явлюсь тотчас».

Сказав это, Мулла исчез. Царь направился по указанной ему тропинке и действительно скоро нашел своих товарищей, а затем поспешно возвратился домой. По прибытии домой царь тотчас же дал своей супруге яблоко, которое он получил от Муллы. Супруга охотно стала есть, но кусочек яблока выпал из ее рук на пол, и она не обратила на это внимания и не подняла его. Этот кусочек припрятала служанка, у которой тоже не было детей. Она обчистила поднятый кусочек, запыленную корку бросила, а мякоть съела; брошенную корку пожрала собачка, которая находилась тут же при них.

Спустя ровно год действительно в точности исполнилось предсказание Муллы: царица родила сына; в это же время родились дети и у всех тех, которые отведали от чудодейственного яблока: служанка родила сына, а собака — щенка. При этом ребенок служанки настолько походил на царевича, что их нельзя было отличить друг от друга, и, чтобы их не смешивать, их одевали в платье различных цветов. Все трое росли, как великаны, не по дням, а по часам. Через полгода оба мальчика вполне возмужали и уже стали ходить на охоту на зверя, да и щенок за это же время подрос настолько, что сопровождал их на охоту и мог догонять оленя.

Наконец царь задумал крестить своего сына. Стали готовить большой пир, и когда все было готово, царь вышел в поле и, как сказал ему Мулла, там произнес имя этого чудовища. Вдруг все зашумело кругом; небо покрылось тучами; началось

страшное землетрясение, и Мулла, при раскатах грома, появился перед царем. Отправились во дворец и совершили обряд крещения. При этом царскому сыну Мулла дал имя Месиа, сына служанки он назвал Кико, а собачке дал имя Каракачи; в то же время он благословил каждого из них, предопределив царскому сыну, т. е. Месиа, владычествовать над всеми лесами и зверями, а Кико и Каракачи — служить ему верко.

Кроме того, Мулла предсказал, что от Месиа и Кико произойдет народ, который будет называться «месеби», а от Каракачи произойдет порода охотничьих собак. Сказав это, Мулла исчез.

Царь по случаю крестин пировал целых семь дней и семь ночей, а потом построил церковь во имя Муллы.

Когда Месиа вырос, то сделался таким сильным человеком, что все соседние цари страшились даже произносить его имя. Не менее его славился и Кико, который скоро заслужил любовь самого царя. А Каракачи стал собакой с замечательно тонким чутьем. После смерти отца Месиа как единственный и прямой наследник завладел всем его обширным царством, и Кико сделался главным советником Месиа. В царствование Месиа однажды во всем его государстве случилось моровое поветрие, которое никого в целом государстве не оставило в живых, кроме Месиа, Кико и Каракачи с их семействами.

Много лет спустя потомство всех трех чрезвычайно размножилось, причем от первых двух, как предопределил Мулла, произошел народ «месеби», который и владеет ныне всеми зверями на земле.

В мингрельском народе существует поверье, будто «месеби» действительно существуют, но видеть их нельзя. Месеби живут вдоль неприступных берегов морей, и каждый год осенью они отправляются в путешествие и обходят всю сушу; при этом мужчины и женщины путешествуют отдельно, обходя сушу поочередно: женщины в один год, а мужчины — в другой; при том когда путешествуют мужчины (они бывают одеты в черные одежды), то целыми неделями идет дождь, а когда путешествуют женщины (они бывают одеты в белые платья), то бывает ясная погода.

Кроме того, народ верит, что «месеби» охотятся и, убив зверя, поедают его мясо, а потом кости и кожу опять оживляют, и те дикие животные, которых удаётся убивать в лесах, именно из таких, которые были съедены и потом вновь оживлены месебами, и будто их охотники иначе и не могли бы убивать. Эти попавшиеся охотникам звери, так сказать, самими месебами назначены в добычу людям. Кроме того, мингрельский народ полагает, что, чем более размножается род месебов, тем более уменьшается и число хищных зверей в лесах.

25. Мечь Ткаши-мапа ¹

В Джвари жил некогда прославленный охотник. Однажды олень, которого он преследовал, завел его в глубину леса. Здесь встретился он с Ткаши-мапа, которая по обыкновению предложила ему ложе. Он принял предложение, и с тех пор ему выпадало необыкновенное счастье на охоте. Так охотился он много лет, истреблял зверей десятками, и наконец в этих местах не стало дичи.

У охотника была жена красавица. Он ее очень любил. Она дивилась необыкновенному счастью мужа и допытывалась, при помощи каких сил истребляет он так много дичи, если прочие охотники почти всегда возвращаются с пустыми руками. Долго охотник отговаривался, но не вытерпел и выдал жене тайну своей встречи с царицей леса. С тех пор счастье покинуло охотника: он всегда возвращался с охоты без дичи.

Однажды стоял он на своем дворе и раздумывал, почему это его оставило счастье. Вдруг залаяла его собака. Он поднял голову и увидел на расстоянии выстрела несколько оленей. Не медля ни минуты, он схватил ружье, прицелился, выстрелил и промахнулся, чего с ним никогда не случалось. Собаки бросились на оленей. Раздосадованный охотник тоже бросился за ними. Олени повернули на гору Квира² и как бы дразнили охотника: то останавливались, то бежали, не давая ему времени прицелиться. Вот наконец все они достигли вершины горы. Охотник остановился, чтобы прицелиться, но в это время один из оленей обернулся к нему и громко закричал человеческим голосом: «Остановись, не стреляй! Пришел тебе конец! Отвечай: во что желал бы ты обратиться?!» Охотник понял, что имеет дело не с обыкновенными оленями, вспомнил о своей встрече с Ткаши-мапа, вспомнил про жену....

Но раздумывать не было времени — олень требовал ответа. Охотник подумал: «Если скажу — обрати меня в дерево, то пастухи срубят его и сожгут, а камень ведь не сожгут». Он положил ружье на плечо и, направившись в сторону оленя, крикнул: «Обрати меня в камень!» Не успел он еще сказать последнее слово, как вместе со своими собаками обратился в камень.

С тех пор раз в году в этот роковой для охотника день он и его собаки оживают: в лесу раздается лай собак и слышится выстрел охотника.

26. Хозяйка животных и ее приемыш

Стадо туров и горных козлов было у *дэва* меж лесом и высокой скалой. Тут же стоял огромный дом *дэва* с маленькой дверкой.

Случилось раз проходить там охотнику, *дэв* — то была женщина-*дэв*, груди свисали у нее до земли — крикнула ему:

— Смотри, не убей моих зверей, не то заведу тебя в пещеру и съем.

Подкрался к ней охотник потихоньку и коснулся зубами ее груди.

— Мать ты мне, а я тебе сын,— сказал ей.

Тогда она подарила ему все свое стадо. Завела его в пещеру, где две сестры ее сидели родные.

— Зачем тебе христианин,— сказали они.— Давай сожрем его.

Стали они спорить, приемная мать вступилась за своего приемыша, и вдвоем они скрутили двух сестер и бросили их в огонь.

Все стада подарила ему она. Лишь завещала никогда не убивать более десяти туров за одну охоту.

С тех пор живет он счастливо.

27. Лесная женщина ¹

Недалеко от глухого леса, в селе, жили старые муж и жена. Был у стариков единственный внук. Подрос малыш, возмужал. Необыкновенно красив он был.

Однажды сказал старик внуку:

— Я иду в поле работать. Как справишься с работой по дому, иди и ты. Но внимательно выслушай меня и исполни все, что я скажу. В пути тебе может повстречаться лесная женщина — да будет проклято ее имя. Очень она красива, гляди, чтобы не соблазнила тебя, не заговаривай, не отвечай ей, иначе пожалеешь.

Внук и вправду в назначенное время направился в поле. Дорога шла по лесу. Вдруг увидел юноша, как расколосось надвое буквое дерево и из него вышла красивая, черноволосая женщина.

— *Гамарджвеба* тебе! — сказала лесная женщина, с улыбкой подходя к нему.

Парень не произнес ни звука, лишь кивнул ей в ответ.

— Кто ты? — спросила женщина. Парень молчал ².

— Что случилось, чем перед тобой провинилась я, за что не молвишь ни слова в ответ?

Юноша продолжал молчать и попытался уйти. Лесная женщина преградила ему путь.

— Ответь, куда идешь,— сказала она ласково, сгребла белыми руками свои густые волосы и накрыла ими юношу. Потом обняла его и проговорила:

— Брезгуешь? — Тут, отбросив черные волосы на спину, она уставилась на него горящими глазами.

— Знаешь, я кто? Я лесная женщина, владычица леса; птицы, звери и трава — все мне подвластны. Остайся со мною. Я укурю тебя моими волосами и никто нас не найдет. Темной ночью мои зубы будут светить нам. Все у тебя будет, чего захочешь. Удачливым, счастливым сделаю тебя.

Юноша покачал головой в знак отказа. Тогда подняла лесная женщина руки над головой, растопылив десять пальцев в знак того, что просит юношу пробыть с ней десять лет³. Юноша также безмолвно поднял руку и показал ей пять пальцев.

Тогда лесная женщина показала семь пальцев, юноша — три, лесная женщина — пять. Юноша в ответ поднял один, женщина — три пальца, юноша — два. Женщина, наконец, подняла один палец, но юноша ускользнул из ее рук и побежал в поле.

Под вечер дед с внуком вернулись с работы домой. Усталый парень поспешил в постель. Только приготовился он уснуть, как почувствовал рядом с собой что-то холодное. Оглянувшись, он увидел в постели огромную змею⁴. Всю ночь провел он в ужасных муках. Под утро, обессиленный, уснул, и змея заползла ему сонному в рот.

Утром парень встал и начал заниматься по хозяйству, но никто не мог узнать обычно спокойного, вежливого юношу. Он без конца сердился, сквернословил и спорил со стариками. Наконец, он пошел в лес и остался там до вечера. К ночи юноша вернулся, поужинал и лег спать. В постели напоззли на него змеи, мелкие и покрупнее. Как в аду провел он эту ночь. Рассвело, змеи исчезли. Парень встал, ругаясь, умылся, поел и пошел в лесную чащу. Из одной рывины с шипением выползла змея и обвилась вокруг его шеи. Змея повела юношу к роскошному дому. Там, в красиво убранной комнате, на тахте полулежала лесная женщина.

— А, явился-таки, — воскликнула она и велела первой змее покинуть его. Змея с шипением выползла изо рта юноши и уползла прочь. Юноша сразу же будто в себя пришел.

— Теперь ты мой, никуда не уйдешь! — сказала лесная женщина. — Согласен остаться со мной?

— Хорошо, — промолвил наконец юноша.

Прождали дед с бабкой своего внука три дня, а его все не было. Встал дед и пошел искать внука.

Много ли шел, мало ли — зашел он глубоко в лес. Видит, рывина, а за рывиной лесная лужайка, на которой валяется женская рубашка. Посредине, на рубашке стоит бутылка, полная молока⁵.

— Наверняка здесь мой мальчик, под рубашкой он,— воскликнул дед.— Откликнись, внучек мой, отзовись.

Тишина стояла долго. Вдруг бутылка с молоком упала, зашевелилась женская рубашка и из-под нее встала во весь рост лесная женщина. Но видит дед — рядом мужская рубашка лежит. Шевельнулась и она, и встал рядом с женщиной юноша.

— Чего тебе? — крикнул юноша.

— Домой пойдем,— сказал дед.

— Не пойду,— ответил юноша,— с глаз моих уходи и не приходи сюда больше!

— Без тебя не уйду,— ответил ему дед.

— Говорю, уходи...

— И я говорю, уйди,— крикнула лесная женщина.

— Нет, никуда не уйду,— твердил старик.

— Не уйдешь — задую,— закричала женщина.

— Нет, не уйду, пока здесь мой мальчик, не уйду один,— твердил старик упрямо.

Засмеялась лесная женщина и столкнула деда в рытвину, полную воды.

В ту же ночь, как утонул бедный дед, в их житнице, где хранилась кукуруза, появился какой-то свет. Подошла бабушка к житнице и оробела. Весь пол в житнице был покрыт густо стелившимися женскими волосами⁶. Такими длинными и густыми были распущенные косы, что стелились и наружу, до земли. То были волосы лесной женщины. Она с юношей находилась в житнице. Свет ее белых зубов освещал все вокруг. Вернулась бабушка, принесла острый нож, срезала у лесной женщины косы и внесла их в дом. Сейчас же вскипятила она котел воды и опустила волосы в кипяток. Котел наполнился серебряными рублями. Ссыпала деньги бабушка — вновь наполнила котел. Так до утра все сундуки наполнила деньгами.

На рассвете встала лесная женщина. Что-то легка показалась ей голова. Провела она рукой по волосам — вот беда, — волос осталось очень мало.

Разбудила она тотчас юношу.

— Кто остриг мои волосы?

— Я их остриг,— с улыбкой сказал ей юноша.

— Ты?

— Я,— подтвердил юноша. Он пожалел любимую бабушку, догадался, что ее рук было это дело, и решил обратить на себя гнев лесной женщины.

— Ах, раз так, хуже собачьей станет твоя жизнь,— сказала лесная женщина, вошла в дом, забрала свои волосы и с проклятиями исчезла в лесу.

Юноша сошел с ума. И вправду — хуже собачьей стала его жизнь с тех пор.

28. Хоровод Али

В старину, говорят, Али часто встречались одинокому путнику. Заводили они хоровод вокруг него и пели:

— На огне кипит мучная похлебка без соли...
Подобных тебе стариков немало заставляли
попрыгать мы...

Если человек не терял рассудка и мог, собравшись с силами, спеть им в ответ:

— Носки на мне из *эши*, *каламани* из *мэши*,
Святой Георгий да проклянет чертов хоровод...

то при имени святого Георгия Али бросались врассыпную, и человек мог беспрепятственно возвратиться домой.

Мужчины, которым приходилось ходить в ночное время, всегда носили кинжал наполовину вынутым из ножен, иначе Али могли заговорить его.

29. Охотники и Дали

а. Охотник Махутела¹ и Ткаши-мапа

Раньше земля была покрыта лесом, и зверей было много. Был один охотник, который никогда не возвращался с охоты с пустыми руками. Но настало время, когда он каждый день шел на охоту, вставая до рассвета, но не приносил добычи.

У подножия одной горы было глубокое ущелье. Протекал там прозрачный ручеек. Сюда, оказывается, каждый день спускалась женщина, у которой волосы до щиколоток. Вымоет она голову, расчесет, заплетет косы, гребень под скалой спрячет, а сама исчезнет. Охотнику очень понравилась эта женщина, но он никак не мог к ней подойти. Однажды он укрылся в удобном месте. Пришла Ткаши-мапа, расплела косы и стала мыть голову. Подкрался охотник, схватил ее за волосы, намотал на руку, достал ножницы и хотел срезать. Женщина стала умолять: «Не режь волос и получишь от меня все, что попросишь».

Охотник велел ей идти с ним домой. Пошла за ним Ткаши-мапа. Скоро привыкла она к дому. Научилась домашним делам. От одного только не могла отвыкнуть. Если не каждый день, то два раза в неделю ходила она в то ущелье, мыла голову, причесывалась и возвращалась обратно, спрятав гребень под скалой. Муж просил ее: «Мой голову дома, теплой водой», но не мог ее уговорить.

Он решил украсть тот гребень. Пошел, достал из-под скалы гребень и принес домой. Ткаши-мапа, придя, чтобы помыть голову, и не найдя гребня, подняла страшный крик. В его поисках она перевернула все ущелье. Потом пришла домой, созвала детей, одного оставила отцу, другого взяла с собой, а третьего разодрала пополам; бросила одну половину мужу, а другую взвалила себе на спину и уходя прокляла мужа, сказав: «Не плодиться тебе и не вымереть!» С тех пор, действительно, род этого охотника не множится, но и не вымирает. Их называют проклятыми лесной царицей — Ткаши-мапа!

в. Алкала

Красная скала, что у селения Макарта. О ней говорят, что там выбирают себе *дэвы* людей. Женщина-*дэв* Алкала сядет на скале, распустит свои рыжие волосы и большим гребнем расчесывает их. Кричит она и сводит с ума путников. В лесу или на скале сидит так, растрепав, распустив волосы, зовет путника: «Иди ко мне!»

В старину пугала она многих.

30. Бой вешапи

Двенадцать тушин под водительством Мекобаури¹ пошли к лезгинам. Через несколько суток зашли они в такое место, что совсем сбились с пути. Заночевали в каком-то удивительном лесу с развороченными деревьями, в болоте, в котловане. В полночь вокруг спящих тушин кольцом обвился вешапи толщиной со ствол чинары. Голова его лежала на его хвосте.

Увидев ужас на лицах тушин, вешапи стал ластиться к ним, лизать им ноги. Наконец он совсем ушел оттуда и лег поодаль. Успокоились тушины, видя, что вешапи не трогает их. Вдруг вешапи головой дал им знак — следовать за ним. Как только задерживали шаг тушины, — останавливался и вешапи. Подошли они к реке такой бурной, что барс не сравнился бы с ней. Тут вешапи вытянулся и положил голову на противоположный берег реки. Хвост его оставался на этом берегу. Лег он мостом и подал знак тушинам — пройдите, мол, по мне.

Мекобаури встал на хвост вешапи, да сошел обратно — мягок был хвост. Второй раз вступил он на него, покрепче стала спина вешапи, но снова сошел он с нее. В третий раз, как поднялся он, упругой стала спина, и тогда только кликнул он товарищей: «За мной идите!..»

Пошли через реку. Там в котловане озеро стоит и гнездится в нем другой вешапи. Никого из проходивших не пропускал он, оказывается, всех уничтожал...

Вдруг взбаламутилось озеро, содрогнулось, и из него выпрыгнул вешапи величиной с гору. Полтуловища в воздухе у него — так высоко он держит голову, летит как стрела, с воем.

А первый вешапи повернулся и у тушин помощи просит. Потом и он ощерился, поднял голову и ринулся на врага. За ним пошли и тушины. Схватились вешапи, борются насмерть. Вышедший из озера верх берет, теснит другого. Вот-вот убьет его. Сказал тут Мекобаури тушинам: «А ну, тушины, нашему вешапи трудно приходится, не дадим его убить, ударим нашими мечами». Схватились тушины за мечи и напали на вышедшего из озера вешапи, отсекли ему хвост; тут и их вешапи помог, и убили они большого вешапи.

Потом победивший вешапи снова подал им знак — за мной, мол, идите. Пришли они к глубокой норе, где большого вешапи детеныши, оказывается, были. Перебил и их меньшей вешапи. Потом из той же норы достал он ружье *буча*², *прангули* и различные доспехи. Роздал их тушинам и вывел на дорогу. То ружье из вешаповой норы и сейчас по ту сторону гор, в селении Гуро, находится. Тот меч *прангули* тоже у хевсурского героя Мамуки Каландаури³ хранился. Как убили его потом тушины, тогда и забрали его обратно.

С тушинами на охоте какое дело случилось?

Померкло, Мекобаури, в глазах твоих солнце,

Спустились они (охотники) по тропе вешаповой, думали —
то след упавшего дерева...

Вешапи лег мостом через реку, идут по нему тушины.

Вешапи с вешапи бой ведет по божьему велению.

Меч Мекобаури вешапи надвое рассекает.

31. Живая кольчуга

На охоту пошел Торгва¹. В одном месте провалился он в ледяную трещину. Там вешапи находился, оказывается, и упал Торгва ему на спину. От холода и голода погибал он. Жалел его вешапи, доставал свой волшебный камень и давал емулизать. И грел он его и кормил. Побратимами они стали. Тот вешапи подарил Торгве боевую кольчугу — *бегтари*. Такое имела она свойство: в том месте, где приходился удар меча или куда попадала пуля или стрела, все петли кольчуги собирались, сметались в одно место, и никакое оружие не могло принести вред ее владельцу.

Но в конце концов улетела кольчуга... И погиб Торгва от стрелы пшава Чота.

Говорят и так, что ни днем, ни ночью не снимал кольчуги Торгва, и враг никогда не победил бы его, если бы не несчаст-

ный случай. Однажды купался Торгва в теплом источнике. Пока он купался, река унесла лежавшую на берегу кольчугу, и кровник убил его.

Спускались по Андаки охотников восемь.

Торгвай спускался также — олень в весеннюю пору,—

Грустно шагает он, видны на лице следы слез.

— Кольчугу куда ты дел, Торгвай, побратимом дареную?

— На охоту пошел я, выслеживал дичь...

Спустился в Арчило², набрел на теплый источник,

Спустился купаться, сбросил кольчугу...

Тогда и потерял я ее, не усмотрел за проклятой.

Так поплыла кольчуга моя, словно волны реки.

Послал я в погоню за ней, но нигде следов не нашли ее...

Иду я оттуда, что же было делать? Оттого и следы

слез на лице у меня.

32. Сказание о Карахе-Охотнике

В некотором царстве змей жил охотник по имени Карах. Из боязни навлечь на себя гнев царя змей никто не решался охотиться в этом царстве. Право охоты было даровано царем змей лишь одному славному герою Караху, который и получил прозвание Охотника.

Однажды Карах-Охотник отправился на обычную охоту. Вдруг во время охоты он увидел чрезвычайное зрелище: какой-то старый змей совершал грубое насилие над супругой царя змей. Увидев унижение царицы, верноподданный Карах-Охотник тотчас натянул свой лук и пустил стрелу в оскорбителя царской чести. Но, к сожалению, шальная стрела не попала куда следовало, а вонзилась в самое царицу и оторвала у нее часть хвоста. В страшном горе от своей неудачи Карах-Охотник побрел домой, не зная как и быть.

Когда по возвращении царицы домой царь змей заметил, что у его супруги поврежден хвост, он сильно разгневался и, решив, что такую семейную обиду мог причинить ему не кто иной, как Карах-Охотник, который один только и охотился в его владениях, тотчас приказал двум своим слугам-змеям немедленно отыскать его и, тайно проникнув в его жилище, умертвить изменника.

Верные царские слуги, прибыв в родные места Караха-Охотника, в тот же вечер, прежде чем он успел вернуться с охоты, незаметно проползли в его жилище. Отыскав в доме посуду, из которой должны были есть Карах-Охотник и его жена, змеи решили смазать ее изнутри своим ядом. Они думали таким способом исполнить волю царя змей. Обильно смазав посуду ядом,

змеи спрятались тут же и стали выжидать, что будет дальше. Наконец пришел домой и сам Карах-Охотник. Он был очень печален.

— О чем ты так горюешь, мой милый? — спросила его жена.

— Как мне не горевать! Постигло меня несчастье: сегодня на охоте я невольно совершил тяжкое преступление: нечаянно задел стрелой хвост у нашей царицы и изуродовал его, — отвечал Карах-Охотник.

Жена всячески стала успокаивать его. Притаившиеся змеи, подслушав разговор супругов и убедившись, что Карах-Охотник не только ни в чем не повинен, но и, наоборот, вполне предан царю змей, пожелали предупредить его гибель. Они тотчас подползли к отравленной посуде, тщательно слизали с ее стенок яд, а затем отправились к царю и в ту же ночь рассказали ему все, что слышали в доме Караха-Охотника и что там они сделали. Царь был крайне удивлен. Он похвалил своих слуг за то, что они избавили знаменитого Караха-Охотника от незаслуженной смерти, и приказал позвать к нему самого героя: он решил наградить его достойным образом.

Змеи ранним утром пустились в путь и живо прибыли к Караху-Охотнику. Войдя в дом героя, они предстали перед ним и передали ему приказание царя. При этом они не таясь объявили ему все известное им о намерениях царя. Они сказали, что Карах-Охотник должен теперь же отправиться с ними и смело рассказать царю, по какому случаю оторвал он у царицы хвост. При этом они наставляли его: «Предупреждаем тебя, что царь, выслушав тебя, свистнет, и соберутся к нему все змеи со всего его царства. Ты не бойся: ничего не будет худого. Царь повелит тебе указать того самого змея, который дерзнул оскорбить царицу. Ты смело обличи виновника. Царь тотчас убьет его, а потом обратится к тебе и спросит, какую ты желал бы получить от него милость. Советуем тебе, попроси у царя только одного — позволения лизнуть у него под языком. Верь нам, от прикосновения твоего языка к царскому ты получишь такой дар, который составит твое благополучие на всю жизнь».

Получив такое наставление от змей, Карах-Охотник обещал слушаться их во всем и отправился вместе с ними к царю. Царь змей встретил Караха-Охотника очень ласково и спросил его: «А ну-ка, герой, расскажи, как это ты лишил мою жену части хвоста?» Карах-Охотник рассказал всю правду: как во время охоты он увидел, что какой-то старый змей осмелился оскорбить царицу, как он был возмущен виденным и как, намереваясь убить дерзкого змея, к своему сожалению, случайно задел стрелю хвост царицы. Царь обласкал героя и, предупредив, чтобы он ничего и никого не боялся, вдруг свистнул со всею своею страшною силою, отчего тотчас явились перед ним змеи со все-

го его царства. Царь попросил Караха-Охотника показать змея, оскорбившего царицу. Карах-Охотник, зная, что из страха перед царем никто из змей не дерзнет тронуть его, хотя бы он стал топтать их ногами, смело обошел все ряды змей, но среди бесчисленного множества змей не оказалось того, кого он искал. Тогда разгневанный царь спросил собравшихся: «Все ли мои подданные здесь и не отсутствует ли кто?» Змеи ответили, что отсутствует лишь один Седой змей, который отстал дорогой и, верно, скоро прибудет. Наконец вдали показался и сам Седой змей. Завидев приближавшегося змея, Карах-Охотник сразу узнал его и сказал об этом царю. Царь тотчас же убил Седого змея, отпустил остальных змей и сказал Караху-Охотнику:

— Ну, герой, теперь проси у меня чего хочешь, и немедленно твое желание будет исполнено!

Карах-Охотник ответил:

— Царь змей! Я не хочу никакой твоей милости, прошу только позволить провести моим языком у основания твоего языка!

Царя очень удивила просьба Караха-Охотника, и он стал советовать ему попросить чего-нибудь другого, причем он говорил:

— К чему тебе это?! Исполнение твоего желания угрожает тебе смертью.

Несмотря на предостережение, Карах-Охотник упорно настаивал на своем. Тогда царь внял просьбе Караха-Охотника и, дозволив ему лизнуть под своим змеиным языком, отпустил его. Оказалось, что от прикосновения к языку царя змей Карах-Охотник стал понимать язык всякого живого существа и даже растений.

Возвращаясь к себе домой, он стал прислушиваться и к звукам животных, и к шелесту листьев, и во всем этом находил смысл и открывал тайны, недоступные обыкновенному смертному. При этом, по внушению самого царя-змея, он ни под каким видом не должен был раскрывать людям ту тайну, обладателем которой стал, а если бы он позволил себе это сделать, то согласно предсказанию царя-змея должен был погибнуть.

По пути домой Карах-Охотник встретил стоянку баранты и попросился на ночлег к пастухам. Пастухи приняли Караха-Охотника радушно и стали его угощать ужином. Во время ужина, когда пастухи потчевали своего гостя, неподалеку поднялся вой волков, а в ответ и лай пастушьих собак. Разумеется, пастухи, которые привыкли и к волчьему вою и к собачьему лаю, ничего особенного в том не видели; но Карах-Охотник, обладавший способностью понимать язык зверей и растений, начал внимательно прислушиваться. Волки говорили: «Ах! Если бы скорее заснули пастухи, мы бы тогда поели всю баранту!» Со-

баки возражали: «Ах! Если бы наш хозяин догадался накормить нас мясом, тогда бы мы посмотрели, как бы вы взяли хоть одного барана, вот тогда мы бы пугнули вас!» Услышав эти взаимные угрозы и ничего не открыв пастухам, Карах-Охотник упросил пастухов зарезать какого-нибудь барана ради него, их гостя, и накормить своих собак. Не зная побуждений Караха-Охотника, пастухи были весьма удивлены его вниманием к овчаркам, но исполнили его просьбу — зарезали барана и бросили его мясо собакам. Все собаки, кроме одной, с жадностью набросились на мясо и стали его пожирать; одна же почему-то не смела из страха перед другими собаками подходить к мясу и, стоя в стороне, усердно продолжала лаять на волков. Прислушиваясь к ее лаю, Карах-Охотник узнал, что она осыпала волков угрозами, говоря: «Жаль, что я обижена и хозяином и подругами-собаками, а то я бы вам показала, как таскать отсюда баранов!»

Карах-Охотник, ничего не сказав пастухам, взял еду, которая была предложена ему радушными хозяевами, и стал кормить обиженную собаку, чем еще больше удивил пастухов. Наконец кончили ужинать; все легли спать, и скоро пастухи и собаки уснули; не спалось только Караху-Охотнику, который внимательно прислушивался к разным звукам, а также бодрствовала обиженная собака, которая с усердием сторожила хозяйское стадо.

В это время Карах-Охотник увидел, что одна из овец в стаде разрешилась сразу парю ягнят: самцом и самкой. Ягнята стали блеять, и самец говорил: «Я увеличу хозяйскую баранту на сто штук!» А самка говорила: «Я сама принесу хозяйской баранте сто ягнят!» Карах-Охотник запомнил эти обещания ягнят и скоро задремал. Вдруг в полночь все стадо понемногу стало просыпаться и отходить от спавших пастухов в сторону. За барантою последовала только та верная овчарка, не любимая прочими собаками. Скоро это заметили находившиеся вблизи волки и не замедлили броситься на стадо. Баранту стала защищать лишь одна собака, неотлучно сопровождавшая ее. Между этой собакой и стайей волков завязалась ожесточенная борьба. Кровожадные волки окружили несчастную собаку со всех сторон, но та огрызалась с замечательной силой и ловкостью; как кого схватит она своими крепкими зубами за горло, так и подомнет под себя и придушит тут же. Ей удалось придушить девять волков, а когда она сцепилась с десятым, прибежали проснувшиеся пастухи с остальными собаками и убили десятого волка, а стадо без всякого урону пригнали на место.

Пастухи, обрадовавшись спасению своего стада от хищных волков, предложили своему гостю на память об этом случае взять из стада все, что он сам пожелает. Карах-Охотник ничего

не пожелал взять от пастухов, кроме тех двух ягнят, которые появились на свет в эту ночь, и их матки. Пастухи, не зная, как много обещали эти ягнята, были смущены скромным желанием своего гостя; но делать было нечего, исполнили его просьбу и на рассвете распрощались с ним, отдав ему ягнят и матку. Теперь он понял, какое богатство может принести в хозяйстве одна пара ягнят и насколько полезнее бывают загнанные и забитые собаки, чем те, которые благодаря своей пронырливости пребывают в особенной милости у хозяев. Неся в сумке нежных ягнят и погоняя перед собою их матку, наш Карах-Охотник медленно продолжал свой путь домой.

По дороге наш герой увидел жеребую кобылицу, за которой следовал ее жеребенок, на ней ехала беременная женщина с ребенком на руках. Кобылица бежала довольно быстро, и жеребенок шел за ней на значительном расстоянии. Жеребенок догонял свою мать и своим ржанием выражал просьбу идти медленнее. Кобылица на его просьбу отвечала: «Дитя мое! Ты видишь — я кроме себя несу еще четыре души: одну в своей утробе, женщину с ее ребенком на себе и ребенка в утробе женщины. И тебе не стыдно отставать от меня!?» Наконец Карах-Охотник прибыл к себе домой.

Однажды жена Караха-Охотника пекла хлеб. В это время Караху-Охотнику вспомнился слышанный в дороге разговор кобылицы с жеребенком, и он невольно рассмеялся. Любопытная жена пристала к Караху-Охотнику и стала просить его рассказать, отчего он засмеялся. Карах-Охотник отказался удовлетворить ее любопытство, но она стала еще сильнее настаивать. Муж уверял, что не может открыть ей причины, ибо это тайна, открыв которую он должен будет тотчас же умереть; но жена была непреклонна и продолжала требовать открыть ей тайну, хотя бы ему пришлось действительно умереть от этого. Делать было нечего. Мягкосердечный Карах-Охотник уступил своей жене и решил рассказать ей обо всем. Но перед этим сказал своей назойливой жене, чтобы та сделала все нужные приготовления к его похоронам.

— Вот кстати, — сказал Карах-Охотник, — ты печешь хлеб, так приготовь и всякой другой еды, а также пригласи и гостей на тризну; и когда я умру, все у тебя будет готово, и ты можешь с честью похоронить меня! — Жестокая жена стала готовиться к похоронам своего мужа.

Узнав о том, что их любимый хозяин собирается умирать из-за любопытства жены, сильно опечалились все домашние животные и птицы, которые были у Караха-Охотника во дворе, — куры, собаки, ягнята и т. д. Нисколько не тужил о предстоящей смерти Караха-Охотника лишь один петух, который как ни в чем не бывало продолжал увиваться и ухаживать за курами,

весело подбегал и кружился с распушенными крыльями то около одной, то около другой; то погонится за одной, то другую схватит за хохол. Одна из куриц, которую поймал неугомонный петух, обратилась к нему с упреком: «Охота тебе гоняться за нами! Разве тебе не жаль, что ни за что, ни про что погибает наш добрый хозяин?!» На это петух возразил: «Мне ничуть не жаль нашего хозяина! Он слишком глуп и потому становится жертвой капризов своей жены! Ты видишь, какое множество у меня жен — вас, кур, — и как всеми вами я управляю по собственной своей воле, ни одной из вас я не позволял противоречить мне! А ведь у нашего хозяина всего одна жена, и он, такой сильный, не может справиться с ней! Если бы он понимал наш язык, то я бы дал ему разумный совет, как поступить с его женой; но что делать, когда он моего языка не понимает! Взял бы он гибкую палку и, как только жена пристанет к нему, так и начал дубасить ее, тогда посмотрел бы я, как она угомонится!»

Услышав разговор петуха с курицей, Карах-Охотник вдруг опомнился: он понял свою ошибку, понял, что действительно с его стороны весьма глупо слепо слушаться жены, и решился последовать совету петуха. Он поспешно разыскал гибкую кизилую палку и ну этой палкой бить свою любимую жену, как только она снова приступила к нему с расспросами. Карах-Охотник бил свою жену до тех пор, пока та окончательно не покорилась и стала просить у него прощения за свою назойливость. Так научил петух Караха-Охотника, а через него и всех людей вообще исправлять любопытных и непокорных жен.

33. ХЕЧЕЧА

Пошел один охотник на охоту. Заночевал в скалах и развел костер. В полночь слышит он зов чертей. Взял он убитого им тура, освежевал его, достал сердце, легкие и, вдев на вертел, стал жарить на огне.

Будь он проклят, вскочил тот тур и убежал из огня. Говорит охотник:

— Чему же это, столь удивительному, стал я свидетелем?

— Что же тут удивительного? Удивительное Батыр видел, — кричат ему черти.

Повернулся тогда охотник и ушел; пошел и всех стал спрашивать:

— Что же удивительное видел Батыр?

Пришел к самому Батыру, спросил Батыра:

— Что видел ты?

Сказал ему Батыр:

— Такое я видел. В том месте, где заночевал ты, и я был однажды. Развел костер. В полночь услышал я голоса:

— Свадьба у нас, приходи.

— Не могу,— отвечает другой черт,— гость у меня, не могу оставить его.

Снова раздался зов:

— Приходи и гостя с собой забери.

Из темноты кто-то кричит мне:

— Пойдем со мной, на свадьбу нас зовут.

— Чего тебе? Темно, не вижу никого.

— Пойдем,— кричит,— следуй за мной по голосу. Только смотри, не обманись. Не заговаривай первый ни с кем.

Пришли мы. Полным-полно было чертей. Сели на скамью. Тогда только разглядел я всех.

Привели трех туров, зарезали и сварили... Разложили на *таблы* и накормили собравшихся. Кости, какие были, очистили, а мясо поели. Пили водку. Подали и мне. Я не взял. Сказали моему хозяину:

— Почему не пьет твой гость?

— Ждет от вас даров.

— Завтра убьет он тура!

Подали второй рог мне. Не взял я!

— На что обижается твой гость? — сказали моему хозяину. Он также ответил:

— Даров от вас ожидает.

— Да убьет он завтра двух туров!

Тут же подали мне третий раз. Я все же не выпил. Сказали:

— Завтра убьет он трех!

И выпил я водку. И поел.

Собрали очищенные от мяса кости, завернули их в шкуру, ударили по шкуре плетью... Вскочил тур и убежал, тот, которого мы съели! Потом второго кости собрали, нанизали, завернули в шкуру, сказали заклинание. Вскочил тур и был таков.

Говорит тут мне хозяин мой, черт:

— Спрячь одну кость.

Заткнул я за пояс лопатку, спрятал. Начали ее искать. Я молчал, не говорил, что она у меня. Тогда заложили вместо кости деревянную лопатку, завернули в шкуру, сказали заклинание:

— Встань, встань, *хечеча*,
Из дерева твоя лопатка.

Вскочил тур и убежал. Тут напал на меня сон. Утром, как рассвело, встал я, прямо перед собой увидел туров. И вправду, убил я трех. Та лопатка при мне осталась. А как освежевал туров, гляжу, у одного из них лопатка из дерева!..

34. Очокочи ¹

Однажды охотник Гуталиа гнался за оленями по отвесным вершинам гор. Была счастливой у него охота, убил он оленя. Вечером развел он костер и стал шашлыки жарить. Вдруг перед ним появилось какое-то человекоподобное, громадное, косматое существо. Не было на нем никакой одежды и шерсть стояла дыбом. На груди был заостренный выступ, подобный лезвию топора. В руках не держал он ничего. То был очокочи.

Сел он напротив охотника у костра и рукой показал, что голоден. Гуталиа поделился ужином со странным гостем. После этого существо скрылось в лесу. Когда окончательно стемнело, охотник приготовился ко сну.

Гуталиа был мудрым человеком. Взял он седло, всадил рядом с ним кинжал рукояткой в землю, лезвием вверх и накрыл его буркой. Сам же спрятался за деревьями. Свое ружье, заряженное двумя пулями, он прислонил тут же.

Через несколько минут из лесу выскочил очокочи, заметил бурку и мигом навалился на нее грудью. В ту же минуту Гуталиа выстрелил ему в спину. Раздался страшный рев очокочи, которому кинжал, воткнутый в землю, вонзился в сердце. Сделав огромный прыжок, очокочи скрылся в лесу. Охотник взял ружье и хотел пойти по следу его крови. Тысячи мелких тропинок исходил он, но напрасно — того и след простыл.

35. Источник Джамагидзе

Обошел Джамагидзе весь лес, да нигде не приметил дичи. Наступала ночь, а он не решался вернуться домой с пустыми руками. Вот промчалось стадо оленей. Выстрелил он из ружья, олень перевернулся и упал.

Теперь уже нельзя было идти домой. Стащил он оленя недалеко оттуда к берегу Иори, где у дороги был маленький источник. Зажег огонь, нанизал оленьи шашлыки на деревянный вертел и сам подсел к огню.

Через некоторое время раздался треск. Кто-то шел с другого берега, ломая сухие ветви деревьев; перешел вброд Иори, вышел из реки возле Джамагидзе, подошел не спросясь. *Дэв* был это, настоящий *дэв*, покрытый черной щетиной.

— Поддай сюда мне этот шашлык, — сказал *дэв* Джамагидзе.

Джамагидзе молча подал ему один вертел. *Дэв* одним движением пасти снял весь шашлык с вертела — проглотил. За одним вертелом другой, за другим — третий, но брюха все же не наполнил и сердито забурчал:

— Поддай сюда пол-оленя, зажарим его.

Подчинился Джамагидзе. Делать было нечего!

Зажарил он половину оленя. Охотник не успел и глазом моргнуть, как проглотил *дэв* пол-оленя и подтянул к огню вторую половину.

«Он и меня без сожаления проглотит,— подумал испуганный Джамагидзе, и волосы у него встали дыбом,— надо бежать», но как бежать, этого он и сам не знал.

Захотелось *дэву* напиться, и повернулся он к Джамагидзе.

— Где тут вода?

— А вот там источник! — указал Джамагидзе. *Дэв* встал. Джамагидзе незаметно встал за ним и нацелил ружье.

Когда *дэв* нагнулся, стал пить воду из источника, выстрелил охотник и попал ему в лопатку. Выстрелил вторично... *Дэв* упал и скатился в ущелье Иори.

— И третий... — крикнул *дэв*.

— В третий раз пусть святой Георгий стреляет, — крикнул Джамагидзе и бросился наутек домой. Бездыханного *дэва* унесли волны Иори.

36. Охотник, очокочи и ДЭВЫ

а. Охотник Махутела

Махутела был прославленным охотником. Однажды пошел он в лес на кабанов. Поднялся на высокоу́й дуб и начал следить. В час рассвета услышал великий шум и женский вопль. Вопит женщина и кричит: «Махутела дохлый, иди, помоги мне!»

Все ближе раздавался крик, и он увидел женщину в белом. Она бежала и вопила: «Махутела дохлый, помоги!» Увидел Махутела, что гонится за ней очокочи. Взял ружье, прицелился и выстрелил. Заревел очокочи и крикнул: «Добавь, Махутела!»

Да Махутела знал, что если стрелять вторично, так уж надо сорок раз подряд, иначе не умрет очокочи. Не стал стрелять Махутела, и очокочи исчез. Ткаши-мапа, радостная, подошла к Махутела и сказала ему: «Не возражая, исполни то, что я тебе скажу: иди домой, возьми постель, раскрой ее в житнице, и сегодня ночью я приду к тебе». Махутела без слов подчинился ей. Да жена спасла его от лесной царицы. Потихоньку подкралась ночью и помыла ее волосы в молоке. Благодарная Ткаши-мапа оставила ее мужа в покое.

б. Дэв

Из рода Бохеени¹ были жители Геби: Тази, Темур и Ма-муко².

Пошел на охоту Тази, взял с собой сына. Зажгли они ночью костер в лесу. В полночь пришел косматый *дэв* и присел у огня.

У Тази ружье меж колен лежало. Нацелил он ружье и выстрелил. Грянуло ружье, и растянулся дэв на пригорке.

— Еще раз пальни,— говорит дэв Тази.

— Нет, отец не велел в другой раз стрелять...

— Увы, горе моей матери!

Оказывается, если выстрелит он вторично — исцелится дэв³. На второй день спустился Тази в ущелье, обрезал дэву уши. Тот проклял его, говоря:

— Род Бохеени пусть не множится и не вымирает...

И вправду, пока жили они в том селе, никак не множился их род.

37. Бекан Гулбани и Дали

Жил Бекан Гулбани¹. Неженатым он был. Жил в селе Зегани в окрестностях Ипари. Когда шел на охоту, всегда возвращался с добычей, приносил две-три штуки дичи. Оказывается, каждую ночь Дали жаловала к нему в дом и оставалась там.

Все родные его уговаривали жениться, но не привел он жены, так как до того, как полюбил он Дали, должен был оговорить, что хочет иметь и жену. Раз не сказал он ей этого заранее, не имел он больше права жениться или жить с какой-либо женщиной. Если б сказал он заранее, разрешила бы Дали, но после того как сошлись они, не позволила она ему ни жениться, ни любить смертную женщину. До глубокой старости дожил Бекан. Когда умирал, всех близких попросил выйти вон, сказав:

— Оставьте меня одного.

Когда умер он, пришла его возлюбленная Дали, обмыла покойника, одела его, три большие свечи зажгла у изголовья и в ногах и ушла.

38. Охотник на свадьбе у ДЭВОВ

а

Иду я на охоту,
 Туров стану ловить.
 На дэвову свадьбу попал я,
 На страшные их игры...
 И меня туда пригласили,
 Несчастливая моя доля!
 Дэвову молодницу привезли,
 Играют свадьбу Бера¹.
 Пригласите молодежь,
 Сообщите всем, никого не забудьте,

Не сообщайте лишь бодахевцам² —
Собачьи (у) них языки.
Пришла молодежь,
Стали сердито поглядывать в мою сторону.
— А этот кто? Откуда вы его взяли?
На наших ведь он не похож!
Хозяин сердится на них:
Свадьба каждого радует, мол,
Один какой-то осушил посудину,
Взял и грохнул ее об очаг.
Давайте побольше роги —
Пить хочет самец-бугай.
Другой [дэв] подсошник взял,
Положил в огонь, раздувает [огонь],
Достал [подсошник из огня], да еще
Не раскалился он достаточно.
Повернул да ударил первого дэва —
Спалил ему язык.
Разгневался [дэв] Бачичаури³:
— Теперь придется плохо всем вам!
Женщины завизжали,
Не удержать Мамисцверу⁴,
Начался бой страшный,
Щиты и мечи зазвенели.
На дэвову свадьбу попал я,
На страшные их игры...
Я-то в окно вылез,
С дэвами не разобраться мне.
Вай, вдруг гонится кто за мной,
Все оборачиваюсь назад.
Если останусь в живых,
Спасибо всевышнему богу.

б

Пошел я на охоту,
На туров загляделся,
На дэвов свадьбу попал я,
Горе-пляски и пенье,
И меня туда пригласили.
От судьбы не уйдешь!
Зовите молодежь,
Не оставляйте никого.
Пришла молодежь,
Некоторые в мою сторону смотрят.
Некто пришел однорогий,

Хвост был у него, как у лисы,
 Глаз сидит посреди лба у него
 Почти с сито величиной.
 Второй [глаз] — в затылке,
 Позади видит он все.
 Поставили на стол кувшины —
 Не описать их языком.
 За великие дэвовы роги взялись
 Мамлакверу¹ не напоить,
 Выпил он самамкверто²,
 Никак не развеселится,
 Опрокинул кувшин в глотку,
 Выпил, бросил оземь.
 Хлопнул его из Чинигуели дэв:
 — Теперь поплачут твои близкие!
 Откуда-то притащил сошник,
 В угли горячие заложил, раздувает жар,
 Вытащил его тут же,
 Не раскалился он еще, мол.
 Перевернул его, поставил
 Да ударил первого [дэва].
 Поднялся среди них визг,
 Не удержать Мамисцверу.
 Снимает головной он убор.
 Дэвовой ссоры я был свидетелем,
 Звона их щитов и мечей,
 Того, как раздувают они мехи.
 Я-то в окно выскочил,
 Ничего дэвы с меня не взяли.
 За вашу победу я пью,
 Всю правду вам поведал.

39. Оленя я убил

Одного оленя я убил,
 Крестом было отмечено его плечо.
 Бросился наземь, плакал я много,
 О камень головой я бился.

40. Молитва перед охотой

Моему милостивому богу слава! Когда б ни обратился к тебе с просьбой, пожалей меня, Дали скал, слава тебе! Афсати скал, слава! Ты ведаешь зверьем; как приду в твои места, с миром верни меня домой; дай долю в звере, не жалея большой,

не стесняйся малой. По осени с миром верни домой меня и моих товарищей. Что подобает тебе,— прими [от меня] с молитвой, если нет [чего у меня], то и за это не обижайся на меня. Твой я, ты меня должна пожалеть и посочувствовать мне. Дай хорошей удачи, милость к милости добавь. Вовне и в доме, всюду услышь мои мольбы, не лишай твоей милости, да будет благо твое...

41. Обычай перед охотой

Если охотник соблюдает все требуемые обычаи в доме, он должен пуститься в путь до того, как встанет предрассветная звезда¹, т. е. он должен подняться в места охоты до того, как зверь (тур или серна) выйдут пастись. А здесь он должен совершить следующее: разжечь огонь, насыпать горячие уголья на маленький камень и, как только засверкает предрассветная звезда, разломать восковую свечу на кусочки, побросать их на уголья и сказать молитву:

— Слава тебе, звезда зари!

Слава Дали, Афсати слава (нынче упоминают уже святого Георгия).

Помоги мне сегодня, дай убить зверя. Слава тебе!

42. Чучело волка

Делали это больше на масленицу в феврале. Убив волка, делали чучело. Тело набивали соломой. Еще не светало, как загодя выносили это чучело и пели:

— Он сожрал нашу овцу,
Не пожалейте сыра нам...

Народ выносил сациквели — подношение поющим. На моей памяти сделал такое чучело Абесал Хидешели¹. Несравненным был он охотником.

43. Благословение на охоту

Пусть всегда сопутствует тебе победа
Над врагом, над зверем.
Шкура тому — кто убил,
Мясо — всем принадлежит.

44. Заклинание на доброе возвращение охотника

Боже, так подрежь волосы Дали,
Под самый корень, у шеи,
Чтоб отпустила моего человека домой,
Как бы крепок ни был его сон¹.

45. Мечь Дали

В скалах Дали жила, оказывается, в Наквдери. Там город был раньше. И кузница была там. Золото ковали. Говорят, когда ковали золото, в то время минеральный источник бил там. Звери все вокруг него собирались. Как шли туда (к источнику), полно, бывало, там туров. Пошел однажды охотник Орсулан на охоту. Дали в лесу была. Орсулан взял собаку и подстрелил меченого тура. Разгневалась на это Дали, наслала снег и завалила город. С тех пор и не таял там снег. Снизу тает он, а сверху лежит. Золото, что ищут теперь, всех времен, там. В глубину все крупнее оно, а поближе — помельче.

IV. БАЛЛАДЫ

1. Таби Гоштелиани¹

Таби Гоштелиани, все его восхваляют...
На перевале Бечо — Местиа,
В Лехсире, барс скрывался,
Многие стали его жертвой.
Стольких погубил он, что в праздник Угшооба²
Ни одна женщина не выходила,
накрытая белым платком³.
Никак убить его не могли.
Наконец Таби Гоштелиани поклялся то совершить.
— Одно лишь условие ставлю:
Если стану жертвой барса,
За женой моей и детьми село пусть присмотрит,
Если вернусь с победой —
За вами будет благодарность.
Решил он идти и спутников выбрал себе,
Вооружился луком со стрелами и железной палкой
с острием —
Муджирой, кинжалом и ножом. Да с дороги
Шестерых товарищей, сопровождавших его,

В Кабардино-Балкарию отправил он,—
избавился от них.

Добрался Таби до логова зверя,
Подкрался к нему близко.
Зверь в логове разлегся,
Подстерегает путников.
Вот и путник показался, идет по тропинке,
Барс издали его заметил,
Приготовился сгубить его.
Вот-вот должен прыгнуть барс —
Опередил его Таби и пустил стрелу из лука,
Под ухо попала зверю стрела.
Барс пошатнулся.
Тут нож пустил в ход Таби,
В каменное сердце вонзился клинок зверю.
Барс упал.
Пока бы успел он встать, вторично
Отскочил Таби, засыпал его стрелами,
Набросился на него споро и
Муджирой стал бить по голове,
Конец пришел зверю.
В это время и путники подошли,
Разделали зверя, освежевали его.
После того как снял с него шкуру,
По обычаю оплакал его Таби:
— Чем тебя убивать,
Хотя б я сына своего вместо тебя убил!
Чем тебя убивать,
Хотя б я дом свой предал огню!
Чем тебя убивать,
Хотя б родную мать свою я убил!
Чем тебя убивать,
Лучше б покончил я с собой!
Столько оплакивал Таби барса,
Сколько полос было на его шкуре.

2. Как на той горе, на снежной...

а

Как на той горе, на снежной,
Фиалки сеял я, розы выросли;
Оленье стадо туда повадилось:
Хотя б паслись бы, не топтали б!
Зять и тесть поссорились,
Зять и тесть охотились:

Послал стрелу жених — оленя убил,
 Тесть послал стрелу — жениха убил!
 — Дочка, Дареджан, мужа твоего убил...
 — Ты, отец мой, ты, почтенный мой,
 До смерти тебе покоя не знать.
 Дай топорик мне путь прорубить,
 Дай свечу мне путь осветить.
 — Вверх по речке пойди, вниз по речке спустишь,
 Там найдешь своего любимого.
 Вверх по речке шла, вниз по речке шла,
 Там нашла своего любимого.
 Сидел на нем ворон, глаза ему рвал...
 — А-кша, ворон ты безрадостный,
 Не рви ему глаз...
 Однажды то было — глядели они.
 Сидел на нем ворон, рвал ему плечи.
 — А-кша, ворон ты безрадостный,
 Не рви его плечи...
 Однажды то было — обнимала я их.
 Сидел на нем ворон, рвал колени ему.
 — А-кша, ты ворон, не рви колен.
 Однажды то было — обмывала я их.

б

Вот на той горе, на снежной
 Фиалки сеял я, розы проросли;
 Фиалки — по щиколотки, розы — по колено.
 Зять и тесть в лесу охотились:
 Пустил тесть стрелу, зятя-то убил...
 — Дитя, Тамар, как вернусь домой?
 Мужа твоего убил!..

с

Зять и тесть
 Стрелять пошли,
 Пустил стрелу зять —
 Оленя убил.
 — Дитя мое, Дареджан,
 Весть какую я принес:
 Мужа твоего убил,
 Рук на себя не накладывай!
 — Ты, отец мой,
 Почтенный мой,
 Так умри же ты,
 Покоя не видевши.

Дай топор-цалди мне —
Путь себе прорублю,
Дай свечу мне —
Путь себе освещу.
Дай мне ладану —
Путь себе открою (букв. «проясню»).
Может быть, найду
Каплю крови я,
Может быть, отмою ее
Оленьим молоком,
Может быть, высушу
На ветру на том.

d

Вон на той горе, на снежной
Фиалки сеял я, розы проросли.
Рассыпались по ним оленье стада.
Паслись бы на них, зря не топтали бы...
Зять и тесть в горах охотятся.
Пустил стрелу зять — убил оленя,
Пустил стрелу тесть — убил несчастного
(букв. «черного») зятя.
— Дочь, Дареджан, вот весть какую несу,—
Мужа твоего убил, не убивай себя.
— Ты, отец мой, почтенный ты,
Так умри, чтоб покоя не знать!
Дай топор-цалди — путь прорублю себе,
Дай свечу — путь освещу себе.
Должна прийти к нему, все на себе оборвав,
Должна вымыть я его одежды
Оленьим молоком.
Должна развесить их на заборе из змей,
Должна высушить их на ветерке,
Должна сложить их мизинчиком,
Должна уложить их в золотой коробок! ¹

e

На той горе, на снежной
Фиалки сеял я, розы проросли,
Фиалки распустились, розы выросли.
Оленья стада туда повадилось.
Хотя бы паслись только, не топтали бы!
Тесть и зять там охотились.
Зять пустил стрелу — убил оленя,
Увы, тесть убил зятя.

— Дитя, Марина, весть принес тебе,—
 Мужа твоего убил, не убей себя.
 — Ты, отец мой почтенный,
 Мое горе пусть не даст покоя тебе.
 Дай топор-цалди — путь прорублю себе.
 Дай свечу — путь освещу себе.
 Сниму с него окровавленную рубаху,
 Постираю ее в оленьем молоке,
 Развешу ее на золотом заборе,
 Высушу на ветерке.
 Надену на него с поцелуями и объятьями,
 Гроб ему сделаю золотой,
 В прохладную опушу землю,
 В головах у него тополь посажу —
 Пусть тень дает ему в жару.
 В головах сама сяду плакать,
 Слезы ронять ему на грудь!
 Наконец умереть бы мне самой,
 Прильнуть к твоей груди, пробитой пулей.

f

Как на той горе, варалало, на снежной,
 Фиалки сеял я, варалало, розы расцвели.
 Оленье стадо, варалало, повадилось,
 Все поели, все уничтожили.
 Хотя бы паслись только, варалало, не топтали бы.
 Мою жизнь не сгубили бы!

h

Вот на той горе, на снежной
 Фиалки сеял я, розы проросли.
 Оленье стадо туда повадилось,
 Все поели, уничтожили.
 Хотя бы паслись только, не топтали бы,
 Жизнь мою не сгубили бы!

3. Юноша и барс

a

Юноша сказал безусый:
 — Вершины обошел я скал,
 Охотясь, исходил
 Тропинки горные,

Проклятый, как превратил в лохмотья!
Но и ты оказался ему под стать,
Меч твой в бою износился,
Ни барс не дал тебе времени,
Ни ты не стал его ждать,
Ни ты не сумел
В руках твоих бывшим щитом укрыться,
Ни он своих лап не укрыл —
Мечом изрублены кости.
Не буду больше о тебе плакать,
По таким, как ты, не плачут.
Прощай! Крест над тобой.
А вот и дверь могилы.
Одного хоть сына вырастила я —
Бойца с барсами...

То барс, то сын ее
Виделись матери во сне,
То барс сдирает выше пояса кольчугу с сына,
То сын в свой черед
Сбивает барса с ног,
Вот такие сны она видела.

Просыпалась с плачем.
То думала: Без матери
Не растет ведь ни одно дитя,
Может быть, барсова мать
Горше меня плачет.
Пойду, приду я к ней,
Соблезную в горе,
И она мне расскажет о сыне,
И я ей расскажу о своем.
И она горюет, должно быть,
О нещадно зарубленном мечом.

б

См. стр. 165 данной книги

с

Юнец я был безусый,
Верхушки обошел я гор,
Обстрелял я туров —
На дне ущелья гремели их рога!

Нарвался на барса лежащего,
Время было пополудни,
Налетел на меня непутевый,
Ранил, наложил свою метку.
Когда на дне ущелья загрохотало ружье,
Узнал я звук той *сиаты*...
Несчастной матери моей скажите,
Не нужны ей прорицательницы-гадалки,
Пусть соберет моих сверстников,
Обойдут пусть верховья скал,
Мертвого пусть похоронят меня в могиле
Засыпят пусть меня песком.

d

Молодец я, безусый,
Охотясь, обошел я
Гропинки все на верховьях скал.
Из ружья я выстрелил в тура старого,
На дно ущелья — «джах» — рухнули рога

Застала ночь юношу,
Пути не нашел он дороги.
Повстречался барс ему на пути,
Глаза его были полны божьего гнева.
Схватились барс и юноша,
Заколебалась мать-земля.
Целый день так прошел в битве,
Померк солнечный день.
Словно клещами, оборвал он подол
Железной его кольчуги.
Щитом защищается, не защищает он.
Зверь скал быстр.
И юноша ухватил рукоять своего меча,
Тогда лишь разит его *прангули* —
Время ему рухнуть наземь.
Барс у скалы повис,
Красным окрашен песок под ним.
На скале лежит юноша,
Несчастный, дух испускающий.
Скалу окрашивает кровь,
По лицу и голове льющая.

Ходила его мать
Злосчастная, с глазами, полными слез:
— Моему сыну барс в пути повстречался.

Злой, непутевый.
И барс не был малосильным,
И сын мой не был трусом!
Не стану оплакивать тебя.
По таким, как ты, не плачут.
Среди сверстников в бою не заслужил ты
порицания...

А то говорила: Без матери
Разве могло вырасти дитя?
Кто знает — барсова мать,
Может, подобно мне, льет слезы.
Подкрадусь к проклятой,
Скажу ей слова соблезнования о сыне.
И она расскажет о своем,
И она ведь жалеет своего,
Безжалостно покрытого ранами.

е

Юноша сказал безусый:
— Хребты я обошел скалистые.
Прошел, протоптал я
Тропинки горные.
На барса нарвался лежащего,
Время было полуночное.
Вскочил он на борьбу со мной,
Божьим гневом сверкали его глаза.
К краю скал меня он прижал,
Окрасили красным песок мы.
Запястья мои устали рубить,
Обломилась рукоять меча.
Медленно рубит *прангули* —
Время рухнуть мне наземь.
Целиком оборвал он края
Железной кольчуги.
Убил бы он меня, заплакали б
Горные фиалки.
Душ наших ждали черти
Дарьяльских скал...
Моей матери скажите:
Не нужны тебе прорицательницы-гадалки,
Сверстников моих известите,
Пусть обыщут гребни гор,
На берегу речки горной лежу,

Подводным мхом питаюсь.
Сестрам скажите тоже,
Пусть косы обрежут свои...
Пусть расцветают цветами дороги
Овечьих отар и их пастухов,
Они меня из воды вынесли,
Из грушевого дерева построили мост.

f

Было время пополудни,
Когда напал на меня барс,
Божий гнев был в его глазах,
Загнал он меня в теснину,
Окрасил моей кровью песок.

Схватились барс и юноша,
Тогда заколебалась земля.
Скалы обрушились,
Ветви переломились с деревьев,
Щитом прикрывается юноша — не успевает,
Быстр барс скал.
И юноша ухватил
Рукоять своего меча.
Тогда лишь разит его *прангули* —
Время ему рухнуть наземь.
Барс у скалы повис,
Из лап его течет кровь.

И я прилег у подножия скалы,
И я выпускаю дух.
Бедняжке моей матери
Зачем прорицатели и гадалки?
Пусть обыщут мои сверстники
Все горы вокруг,
Может, хоть кости найдут
Красивого юноши!
И сестер моих известите,
Косы пусть пообрежут себе,
Пусть не выходят на сборище сверстниц,
Оплакивают пусть брата.

Жалобно оплакивает мать:
— Сын мой, нет сил у меня,
Прощай! Крест над тобой.
Вот и дверь твоей могилы.

4. Автандил поохотился

а

Автандил, охотясь, объездил горный хребет лесистый,
 Не убил самца он ни самки нигде оленя рогатого.
 Вспрыгнувшего козла горного в бок ударил он стрелюю
 той перистой,
 К седлу привязал неосвежеванного козла он рогатого.
 Под чинарой он спешился, костер разжег он большой;
 Сел, *шампури* он выточил, шашлык нанизал сочный,
 Пока шашлык жарился, Лурджу пустил попасться.
 Разнуздал коня, постелил наземь потник с седлом.
 Лурджа человека увидел, с дальнего пути идущего.
 Вздрогнул конь, заржал: «Недобрый тот человек!»
 «Ты, мой конь, ко мне, доспехи, меня окружите!»
 По крупу погладил коня, вскочил на него живо;
 По узкому ущелью помчал его, по полю того быстрее.
 Обернулся, глянул, неверные толпою гонятся.

Сто стрел я выпустил, сотню убил, один уцелел мне на
 гóре,

Одну стрелу и тот пустил — кровь хлынула потоком,
 На лужу из крови той голуби слетелись без числа..
 Спешился я под дубом, ветвью укрылся, словно щитом,
 Сел и письмо написал я, голубю под крыло подвязал.
 Матери подай то письмо моей — не скоро к тебе вернусь я,
 Любила ты белое *мандили*, в черное покрась по мне.
 Тот кинжал и пояс мой священнику дай, пусть обедню
 по мне отслужит,
 Жену мою за такого отдай, кто краше меня будет обликом,
 Ту башню мою и замок за нею отдай в приданое.

б

Автандил готовился,
 Готовился на охоту:
 — Моих сверстников-друзей приглашу,
 Устрою пир в воскресенье.

Моих сверстников пригласил я,
 Скатерть пеструю накрыл я,
 О путешествии не думаю,
 Время провожу со сверстниками.

Золотая чаша передо мною стоит,
 Золотое *чанги* в руках у меня,
 Играю, пою со сверстниками.

Тинатин, невестка моя,
Печет на дорогу для охоты,
Приготовила, снарядила меня,
Рыжую кобылу взнуздала мне,
Дорожные *хурджины* на седло перевесила,
Золотую нагайку подала мне.
Вскочил я на моего коня,
Нагайкой не тронул его —
Так проскочил поле.

Тут окликнула меня Тинатин, моя
невестка:

— Автандил, подожди меня,
О путешествии не думай,
Одно желание дай мне исполнить.
Подождал Автандил,
Подождал в поле,
Невестка и деверь сошлись,
Поиграли в поле.
Тинатин назад пошла,
Автандил не захотел вернуться назад.
Пустился он в путь,
Поднялся в скалы,
Скалы туров полны.
— Одного я тура убил,
На коня его подвесил.
Пустился в путь,
Еду, еду по лесу и полям,
Устал мой конь.
С коня тура я снял,
С коня седло я снял,
Коня на траву пустил попасться.
Автандил огонь зажег,
Много *шампури* на него возложил,
Пока шашлык зажарился,
Конь заржал громко.
— Гляжу вверх по полю и вниз,
По верхнему краю поля,
Едет, едет на меня сто человек.
— О, бедный Автандил!
Это все изменники.
— Сразу взнуздаю я коня,
Вскочил на моего коня,
Тур в поле остался,
Шашлык сырой остался.
Еду, еду я по широкой дороге,
По широкой дороге быстро я еду,

По узкой дороге медленно я еду,
 Оглядываюсь назад,
 Все ближе те сто человек.
 — О, бедный Автандил!
 Не уйти тебе от стольких врагов,
 — Вскочил я на обочину дороги,
 Спрятался за белым камнем,
 Едет, едет сто человек,
 Сто раз мое ружье выстрелило,
 Сто человек убил я,
 Один черный остался.
 Так выстрелил в меня черный человек,
 Белую грудь красным окрасил.
 — О, бедный Автандил!
 — Нет товарища со мной,
 Один белый голубь со мной,
 Письмо пошлю я матери:
 Белое платье любила она носить,
 Пусть в черное окрасит ради Автандила,
 Одна дочь у меня осталась —
 Пусть за такого отдаст,
 Кто походил бы на меня обликом,
 Мой дом и двор
 За ней в приданое пусть отдаст.

с

Черный берег объехал я, тетерева черного убил я стрелой.
 Сел я, есть его стал, рот мой туманом наполнился.
 Оглянулся, преследуют меня девять неверных гурьбою,
 Девять раз все девять выстрелили, пули гурьбой в меня
 летят,
 Один раз я в них выстрелил, кровь хлынула потоком,
 На кровь, застывшую лужей, голуби спускались,
 Сел я, письмо написал, голубю подвязал под крыло;
 — Голубь, снеси его моей матери, сбрось возле дверей
 моего дома.
 Не придут к тебе больше враги, мать моя, насильников не
 бойся больше,
 Жена моя пусть выходит за такого, кто краше меня будет.

5. Братья Тварели

а

На нас, семерых братьев Тварели,
В горах барс напал,
Семеро по семь раз стреляли мы,
Барса ни одна стрела не коснулась!
Старый выстрелил дядя —
Барс повис на скале.
Ни один не вышел в дядю из нас,
Хоть не иного мы семени.
Эти наши доспехи и луки
На берегу реки на *мурквани* б повесить!
Нас в красивых бы жен превратить,
Дурным мужьям дать нас в руки!
Или же попам подобно, с долины пришедшим,
На шею повесить эпитахи нам,
Или же белыми облаками стать,
Снегом пасть на вершины гор!
Или источником соленым стать,
В Гудани¹ возле Бечени из земли бить бы нам,
Девушки и невестки Чинчараули²
Приходили бы туда умываться!
Или сделаться орлами нам вольными,
Летать над Хахматис-Джвари³!
Или стать стадом жеребцов,
В Балхети⁴ бы нам умчаться.

б

Мы, семеро братьев отважных,
Кому весь мир хвалу возносил,
Преследовали зверя, пустили в него
Стрелу с орлиными перьями,
Угладели Джихватвалу¹.
Неба касались рога его.
Семеро по семь раз стреляли мы —
Ни одна стрела его не коснулась.
Выстрелил старый дед —
Подобно колоколу он повис.
Семерым бы нам стать женщиной,
Чтоб дурные мужья попались нам,
Эти наши стрелы-доспехи
В заброшенном лесу повесить бы...

Кто взял тебя на прицел,
И пуля пропала моя,
Стрелой сбил меня юноша.

b

В Верхнем Бацалиго снег идет,
В Нижнем сохнет он.
У крепости Квирика
Правый угол дал трещину.
Каркает над ним черный ворон,
В камни ее заползает змея.
Квирика из Курдгелаисов¹ умирает.
Мать плачет жалобно.
Сердце ее не согреть ничем.
Сестра того Квирики убивается.
Жена-то Квирики
Свече подобно тает.
Лурджа Квирики
На привязи рвется,
Отец-то Квирики
Волосы и бороду рвет,
Прангули Квирики из ножен рвется.

c

Снег над Верхним Бацалиго,
В Нижнем Бацалиго просыхает он.
У Тинибеговой¹ крепости
Правый угол дал трещину.
Воссел на нее черный ворон,
Под камни фундамента змея вползла...
Курдгелашгчи Квирика
Безрадостно умирает.
Серый конь Квирики
На привязи рвется.
Жена красивая Квирики
Восковой свече подобно тает.
— Не ходи за турами, Квирика
Курдгелашвили, горными!
Завлекут тебя туры обманом,
Разобьют об острия скал.
Нечистого в вышине на тебя напустят,
Порошей занесут снежною,
Не жертвуй ружьем из-за Таниа,
Немало туров убило оно...

Наперво враги наши обрадуются,
 Потом туры падухских скал!
 Узнают митхойцы,
 Обложат данью — барантой.

8. Джарджи

а

Джихви хоженные скалы
 Коль увидишь, удивисься
 Где лежат они, стоят ли,
 Глазом нам не дотянуться.
 Поскользнется непутевый тур,
 На скале за рог повиснет!
 Идущего по их следу юношу,
 Что может ждать хорошего?
 Джарджи¹ глянет на *джихви* —
 Лежат они, — как красивы,
 Рога перевиты с рогами,
 Ангелам они подобны!
 — Джарджи, не ходи за *джихви*,
 Погубят тебя непутевые.
 Уговоров не слушает Джарджи:
 — И мирных пропадало немало!
 Вскинул юноша ружье,
Хирими со слоновой костью,
 Впереди *джихви*, за ними Джарджи
 Сорвались со скалы с грохотом,
 На берег речки Архало вылетели,
 В *архалухи* юноша без *чохи*.
 В ущелье Чабано вылетел
 Юноша с *цриани* на ногах.
 Понесли его наверх мертвого.
 Плачут жены и молодицы,
 Возле дверей уложили
 Истерзанное скалами тело,
 Содранное лицо и волосы,
 Вырванные вороньем глаза.
 На память на могиле Джарджи
 Прибили *джихви* рога.
 С одного краю — ружье-*сиату*,
 С другого края — меч.
 И надпись там сделали:
Джихви Джарджи жизни лишили.

b

Джарджи, не ходи за *джихви*, *джихви* не принесли б тебе
вред!

Уговор не слушает Джарджи: *Джихви* моя радость!

Подкрался к *джихви* Джарджи с *цриани* на ногах,

Вскинул над скалой *мажари* со слоновой костью,

Впереди *джихви*, за ним Джарджи со скалы рухнули

с грохотом.

К воде Варшави¹ вылетел он в орхаотканой рубашке...

Не скажите его матери: «Джарджо окровавил лицо!»

c

Джарджо, не ходи за *джихви*,

Завлекут тебя в скалы там.

Уговор не слушает Джарджи:

— *Джихви* убью я рогатого.

По росе подкрался к ним

Джарджо с *цриани* на ногах,

Впереди *джихви*, за ним Джарджи

Со скалы рухнули с грохотом.

d

Джарджи, не ходи за *джихви*,

Завлекут тебя непутевые,

Уговор не слушает Джарджи:

— Из *джихви* шашлык хочу сочный.

Пронесся по заповедным местам *джихви*

Джарджи с *цриани* на ногах.

Впереди *джихви*, за ним и Джарджи

Со скалы рванулись гремя.

e

Горги, взгляни на *джихви*, как прекрасны они стоят.

Рога переплели с рогами, ангелам подобны!

Горги сказал: Должен пойти я, *джихви* найду рогатого.

— Не ходи, о Горги, *джихви* ведь очень коварны.

На своем настоял, пошел он: *джихви* убью я рогатого.

На острие скалы навел он *хирими* со слоновой костью,

Горги и *джихви* сплетенные со скалы полетели с грохотом,

У холодного родника рухнули. Горги залит был кровью.

f

Джарджи, не преследуй *джихви*,
Сбросят тебя ведь со скалы-то!
Уговоров не слушает Джарджи;
— *Джихви* убью рогатого.
Ранним утром подкрался к ним
Джарджи с *цриани* на ногах,
Над скалами вскинул он
Мажари с прицелом точным.
Грянуло Джарджи *мажари*,
Скалы загрохотали,
К Аршило водам упал он в орхаотканой рубахе.
Кто скажет его матери, что у Джарджи лицо в крови?
— Дитя мое, что растила с хвальбою,
Зачем не вырос ты смиренным!
Прославленного сына вырастившая
Осталась одна, без призора я!
Джарджи положили в землю,
А *джихви* все там же пасутся.

g

В высоких скалах тура пристрелил он,
На берегу реки раздался гром рогов.
Стемнело, пал туман.
Не разглядел уступов скал он
И сам за *джихви* вслед слетел.
Шумел песок, сорвавшийся за ним.
Над ним на скалах рассеялось
Воронье высоких гор.
Пальнув по ним ружьем, он сбил их,
Окрасил кровью их песок.
Раздался грохот по ущелью —
Узнали звук его ружья-*сиаты*!
Пошел и крикнул я ему:
— Сюда подай рога мне туры!

h

Прошелся Джарджи раз
Тропинкой *джихви* утром...
[Джарджи сорвался со скалы]
И мыла кудри ему мать,
Залепленные мозгом.
— Дитя мое, завидовали сверстники тебе,
Теперь пусть сыты будут моим горем.

i

— Зачем ты плачешь, мать Джарджо? Зачем надеваешь траур?
 — Сына оплакиваю, своего Джарджо, *джихви* его умертвили.
 — *Джихви* любил я непутевых, они меня погубили,
 Из рук моих дымящуюся выбили винтовку.

9. Не узнали

Три месяца под обвалом снежным провел я —
 Март, апрель и май.
 Сжег лук и стрелы я,
 Но тем огнем не согрелся я.
 Медведя съел со шкурою и мясом¹,
 Неужто загубил свою душу?
 Повстречались мне сестры в пути —
 Брата не узнали родного!
 У материнского сию очага —
 Сына не узнала родного.

10. Охотник Синдаурисдзе

Не покидают тучи венцов скал,
 На краю скалы лежит Синдаурисдзе.
 Угрожая *джихви*, проводит он до рассвета темную ночь.
 А как же *джихви* вставшие? Или тот барс как на скале
 держится?¹
Джихви на вершинах меж собой говорят: «Не можем подняться
 на скалы,
 На нашем переходе барс когтистый лежит!»
Джихви жалуются скал венцам, скалы — кончику пера,
 Перо напишет письмо, Арагви снесет его в ущелье,
 Придет ответ скалам, вода принесет его с пеной:
 Человека ждет Синдаурисдзе, кто сосчитать сможет *джихви*
 убитых.
 Из шестнадцати убитых туров наилучшего вниз снести кто
 сможет!

Сложивший эту песнь на вершине Джарт-хоха лежит.
 В прежние времена оказывали почет сложившему хорошую
 песнь,
 Теперь же оказывают почет тому, кто раньше других осушит
 рог!

В прежние времена приглашали гостя, за руки его брали,
Теперь же говорят девушкам: «Иди, я за тобой, иду к вам!»
Это стихи сложивший поведал шейке своего *пандури!*

11. Парень я, Бадурашвили

Парень я, Бадурашвили,
Ружье у меня удачливое,
По Ацквери хожу я,
Подобен оленю рогатому.
Медведь ударил меня лапой,
Завертелся я вниз головой...
Жены и девушки плачут надо мной,
Звенят украшения на их груди.
Мать, Мария, о чем ты плачешь?
Зачем причитаешь и стонешь,
Укрой меня своим подолом,
Положи *дзубуни* под голову.

12. Сесиа и Туриа ¹

Ой, Сесиа, Сесиа,
Ты повел меня в лес,
Ты нахваливал мне Наори
На склоне Тетробрани!
Сесиа говорит Туриа:
— Пошли, пойдём в лес,
Кабана покажу такого —
Велик он и черен.
Я обойду поверху,
Ты иди по склонам.
Туриа напал на кабана,
Большой он, черный,
Быстрелил из ружья — не стреляет,
Кинжал всадил ему в бока,
Взмахнул он, ударил клыками
В широкое бедро Туриа...
Сто склонов пробежал (Туриа),
Ни разу не застонал,
Пришел домой, стонет:
— Увы, мать моя, поясница!
— Сын мой, чем тебе мать поможет?
Такова судьба охотника,
Подобных тебе охотников

Немало попортил кабан.
Жена Туриа плакала,
Причитала при свете солнца:
— Увы, горе тебе, наше ружье-сиата,
Заржавеешь, повиснув на стене,
Немало убило ты оленей
В августе месяце!
Для кого же печь теперь хлеба,
Кого снаряжать в лес на охоту?!..

ПРИМЕЧАНИЯ К ТЕКСТАМ

1. ОХОТА

1. Записал Т. Разикашвили в Пшави. Опубликовано: [Разикашвили, 1951, разд. IV, № 148].

2. Записал Т. Разикашвили в Пшави. Опубликовано: [Разикашвили, 1951, разд. IV, № 72].

3. Записал Т. Разикашвили в Пшави. Опубликовано: [Разикашвили, 1951, разд. IV, № 71].

4. Записал Ефрем Кем. Опубликовано: газ. «Иверия», 1891, № 85.

5. Записал Вахтанг Разикашвили, [ФАИ, № 12925].

6. Записал Т. Разикашвили в Пшави. Опубликовано: [Разикашвили, 1951, разд. IV, № 89].

7. Записал Вахтанг Разикашвили в Пасанаури, [ФАИ, № 12925]. Опубликовано: [Вирсаладзе, 1958, № 96].

¹ Буча — имя охотника.

8. Сказитель Ака Георгиевич Апциаури — житель с. Думацхо, Гудамакари; записала Е. Вирсаладзе в 1934 г. Опубликовано: [Вирсаладзе, 1958, № 148].

¹ Бушту и Галаи — имена охотников.

9. Записано в с. Енисели, в Кахети в 1863 г., [ФАИ, арх. Умикашвили, № 1242].

10. Записал Т. Разикашвили в Пшави. Опубликовано: [Разикашвили, 1951, разд. IV, № 95].

11. Записал Г. Натадзе. Опубликовано: [Натадзе, № 62].

12. Записал Винме-Месхи, ФАИ, № 6156.

¹ Спорого — букв. «руко-ного-быстрого».

13. Записал Т. Разикашвили в Пшави. Опубликовано: [Разикашвили, 1951, разд. III, № 69].

14. Записано в горах. Опубликовано: газ. «Иверия», 1885, № 2.

15. Записал Ш. Биланишвили в с. Патардзеули, в Кахети, в 1883--1887 гг. Опубликовано: [Такаишвили, 1914, стр. 119].

16. [Инст. рук., ф. Н, № 1999].

17. Сказитель Бутла Албуташвили — житель местности Тианети [ФАИ, колл. 7-Б, № 78].

18. [ФАИ, колл. К-47, стр. 140], Кахети.

¹ Блоелец — житель села Бло в Хевсурети.

19. Сказитель Гигуа Арабули — житель с. Трони Тианетского района. Записал Ш. Константириди в 1962 г., [ФАИ, К-21, стр. 40—41].

¹ Сено таскаю я вилами — покос и уборка сена на альпийских лугах — одна из самых сложных и тяжелых работ в быту горцев-скотоводов.

20. Записал М. Р. Малсагишвили в с. Ачхоти в Мохевии, в 1936 г., [ФАИ, № 5099].

21. Записал М. Р. Малсагишвили в с. Ачхоти в 1936 г., [ФАИ, № 5130].

22. Записал Т. Разикашвили в Пшави. Опубликовано: [Разикашвили, 1951, разд. IV, № 90].
¹ Лурджа — иссиня-серый в яблоках конь; букв. «синий», распространенная кличка коня.
23. Записал Т. Разикашвили. Опубликовано: [Разикашвили, 1951, разд. IV, № 80].
² Хатутидзе — название рода, фамилия.
24. Сказитель Ал. Бутлиашвили, Тианети; записано в 1956 г., [ФАИ, колл. 7-Б, № 80].
Мотив сожаления об убитом звере характерен для грузинской охотничьей поэзии, см. стр. 170 данной книги.
25. Записал Г. Натадзе. Опубликовано: [Натадзе, № 245].
26. Записано в Мохевии, без паспорта. Опубликовано: [Умикашвили, № 1201].
27. Сказитель С. Дзмиашвили — житель с. Шрома, Кахети. Записала Юлия Дзмиашвили в 1934 г., [ФАИ, № 13999].
¹ Папрадзе — фамилия охотника.
28. Записано в Пшави, [ФАИ, колл. 2/1, № 140].
¹ Мисрия — имя охотника.
29. Сказитель И. Матиашвили, Кахети, [ФАИ, № 3571].
¹ Лучше б меньшего я выбрал — убийство крупного зверя, вожака стада, считалось грехом. По представлениям охотников, он часто был сторожем, «пастырем» стада, его «хозяйкой» или «хозяином». В таком случае убийство этого зверя навлекало несчастье на охотника и его потомство (см. текст III, 2).
30. Записал Винме-Месхи в Месхети. Опубликовано: [Такаишвили, 1914, стр. 451, № 45].
31. Сказитель Ясон Бичашвили — житель с. Глола (Горная Рача). Записала Е. Вирсаладзе в 1953 г., [ФАИ, колл. № VII].
32. Записал Винме-Месхи в Месхети в 1884 г. Опубликовано: [Умикашвили, № 774].
33. Записано в Хевсурети, [ФАИ, колл. 12, № 155].
¹ Мисриани — родичи Мисрии.
² Пшав — житель Пшави.
34. Записал Т. Разикашвили в Пшави. Опубликовано: [Разикашвили, 1951, разд. IV, № 78].
¹ Мамука — имя охотника.
² Мацили — злой дух, персонаж грузинской мифологии.
35. Сказитель П. Обгаидзе — житель с. Тианети. Опубликовано: [Котетишвили, стр. 218].
36. Записано в Пшави, без паспорта, [ФАИ, колл. II—III, № 47].
¹ Коликишвили — фамилия охотника.
37. Записал Д. Хизанишвили. Опубликовано: газ. «Иверия», 1887, № 188.
38. Записал Т. Разикашвили. Опубликовано: [Разикашвили, 1951, разд. IV, № 93].
39. Сказитель Шио Ликокели, Хевсурети. Записал Г. Ломтатидзе, ФАИ, № 17559.
40. Записано в Мохевии. Опубликовано: [Умикашвили, № 499-А].
41. [ФАИ, колл. 2/5, № 261].
42. Сказительница Мария Циклаури — жительница с. Магароскари в Пшави. Опубликовано: [Натадзе, № 150].
43. Записал Т. Разикашвили в Пшави. Опубликовано [Котетишвили, стр. 153].

44. Сказитель Леван Апциаури — житель с. Думацхо в Гудамакари. Запись Е. Вирсаладзе, 1934 г. Опубликовано: [Вирсаладзе, 1958, № 83].
45. Сказитель Шио Ликокели, 80 лет, Хевсурети. Записал Г. Ломтатидзе, [ФАИ, № 17562-а].
46. Сказитель Давид Турманаули — житель с. Гоголаури, Пшави. Записал Дж. Бардавелидзе, 1956 г., [ФАИ, колл. № 10-з-91].
47. Сел. Джуга, Хевсурети. Записал А. Шанидзе. Опубликовано: [Шанидзе, № 505].
48. Самозапись Б. Габуури в Хевсурети. Опубликовано: [Шанидзе, № 508].
49. Самозапись Б. Габуури, Хевсурети. Опубликовано: [Шанидзе, № 507].
¹ Огненная искра летит к тебе — т. е. пуля.
50. Сказитель Иван Гуташвили — житель с. Глола (Рача). Запись Е. Вирсаладзе, 1953 г., [ФАИ, колл. 1-1-100].
51. Сказитель Давид Турманаули — житель с. Гоголаури, Пшави. Запись Дж. Бардавелидзе, 1956 г., [ФАИ, колл. 10-Б, № 73].
52. Записал Давид Хизанишвили, [Инст. рук., ф. Н: № 1999].
53. Сказитель Зурабишвили Степан — житель с. Хизабавра в Месхети. Записал Татишвили Нико, [ФАИ, № 1178].
54. Записано в 1949 г., в Кахети, в с. Вариани, [ФАИ, № 32933].
55. Записал Т. Разикашвили, в Кахети. Опубликовано: [Такаишвили, 1914, стр. 387, № 69].
56. Записал Г. Шетекаури в Кахети, [ФАИ, К-110, стр. 132].
57. Записал Важа-Пшавела в Пшави. Опубликовано: [Такаишвили, 1914, стр. 484].
58. Сказитель Симон Адамович Бучукури, 85 лет, — житель с. Кимбарияни, Мтиулет. Запись Е. Вирсаладзе, 1934 г. Опубликовано: [Вирсаладзе, 1958, № 98].
¹ Гиви — собственное имя.
² Будала — имя быка.
59. Записала Мария Циклаури в Пшави, с. Магароскар. Опубликовано: [Натадзе, № 167].
¹ Хумара — имя охотника.
60. Записал Разикашвили в Пшави. Опубликовано: [Разикашвили, 1951, разд. IV, № 74].
¹ Дато — сокращенное от Датво, обращение к медведю, ср. русское Мишка.
61. Опубликовано: [Умикашвили, № 1021].
62. Записал Гигинейшвили в Гурии, в 1927 г. Опубликовано: [Котеишвили, стр. 202].
63. Записал Г. Ломтатидзе, 1935 г. Литературный музей, № 20025, папка № 332. Популярная старинная охотничья песня.
64. Записал Зотикэ Чиквиладзе. [Инст. рук., ф. А: № 1173, стр. 8].
¹ Зазвенел бубенчиками — соколиная охота была очень популярна в Грузии. На сокола надевали бубенчики, чтобы легче было найти его.
65. Сказитель Шио Меликишвили — житель с. Хахмати в Хевсурети. Записал Н. Иорданишвили, 1963 г., [ФАИ, № 1141].
66. Записано в Раче, в 1895 г. Евсевием Лосаберидзе, [ФАИ, № 4036].
¹ Букв.: «Заставлю тебя измениться в лице» — слова угрозы. Возможно, женщина, портящая западни, — хозяйка, сторож, пастырь зверей. В «Эпосе о Гильгамеше» лесной человек — Энкиду — ломал западни, мешая охотникам ловить зверя.
67. ФАИ, № 1300. Популярная застольная песня, иногда служит зачи-

ном героических песен, символизируя нападение на Грузию вражеских полчищ.

68. Опубликовано: газ. «Иверия», 1885, № 2.

69. Сказитель Иван Тбилашвили, 31 года, житель с. Удэ, Адыгейский район. Записал Г. Асатуров в 1948 г., [ФАИ, № 33802].

70. Сказитель Нестор Алигулович Гавашелишвили — житель с. Геби в Раче. Записал М. Джанелидзе в 1962 г., [ФАИ, № 893-а].

II. ОХОТНИКИ

1. Записал М. Малсагишвили в с. Ачхоти, Мохевия, 1936, [ФАИ, № 5140].

¹ Тропет Гиголи — Гиголи из рода Тропетов.

2. [ФАИ, колл. 2/XI, № 343].

3. Записал Г. Натадзе в Ксани. Опубликовано: [Натадзе, № 247].

¹ Кровавый источник перестал бить — умер охотник, уничтожавший зверей.

4. Записано Т. Разикашвили в Пшави. Опубликовано: [Разикашвили, 1951, Пшави, разд. IV, № 93].

5. Записано Г. Апшинашвили в Пшави. Опубликовано: газ. «Иверия», 1887, № 188, [Котетишвили, стр. 184].

¹ Индоура — имя охотника.

6. Записал Т. Разикашвили в Пшави. Опубликовано: [Разикашвили, 1951, разд. IV, № 79].

¹ Бердиа — имя охотника.

7. Сказитель Бутла Абуташвили, Тианети, [ФАИ, колл. 7-Б, № 87].

¹ Шете — имя охотника.

8. Записал Т. Разикашвили в Пшави. Опубликовано: [Разикашвили, 1951, разд. IV, № 84].

¹ Тала — женское имя.

² Тушины — этническая группа горцев Восточной Грузии.

9. Запись Вахтанга Котетишвили в Картли, [ФАИ, № 1064].

В песне говорится о перьях, необходимых для выделки стрел, что свидетельствует о древности текста.

10. Записано В. Котетишвили в Картли, [ФАИ, № 1064].

11. Сказитель Алушка Шадури — житель с. Степанцминда, Мохевия. Запись Ивана Шадури в 1884 г. Опубликовано: [Умикашвили, № 508].

12. Запись Винме-Месхи в Месхети, [ФАИ, № 6157].

13. Сказитель Ваню Иремашвили, 71 год, — житель с. Кавтисхеви (Картли). Записал Ф. Кулавидзе в 1961 г., [ФАИ, карт. 67, стр. 97].

III. МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕСНИ И ПРЕДАНИЯ

1. Д а л и в с к а л а х р о ж а е т

a. Сказитель Давид Маргиани — житель с. Мужали в Верхней Сванети. Запись Мери Гуджеджани, 1936 г. Опубликовано: [Сванская поэзия, стр. 268—271, сванский текст и грузинский перевод].

b. Сказитель Бязрук Хвинтелиани. Записано в Латали (Верхняя Сванети) Виссарионом Нижарадзе в 1881 г. Опубликовано: СМОМПК, т. X, отд. II, стр. 3—4. Подлинник на сванском языке хранится в архиве ЛО ИВАН СССР, разр. II, оп. 2, ед. хр. 42, 43, текст № XXIX «Далилд». Опубликовано: [Сванская поэзия, стр. 270—273].

¹ С правого плеча — по представлениям грузин, добрая сила — ангел-хранитель — стоит возле правого плеча человека.

с. Записал житель с. Лахамули (Верхняя Сванети) Али Давитиани в 1939 г. Опубликовано: [Сванская поэзия, стр. 275—277].

¹ Вчера удалена, оказывается, она была — это связано с месячным очищением.

² Авсати (Афсати), Авсат — божество охоты: то сын, то отец, то муж Дали.

d. Сказитель Эраст Девдариани — житель с. Джагундери (Сванети). Записано М. Чиковани, [ФАИ, № 8299]; см. также: [ФАИ, № 8036].

e. Сказитель Василий Давидович Ходжилани — житель с. Местиа, пастух. Записано на пастбище Е. Вирсаладзе в 1951 г., [ФАИ, № 35379].

f. Хороводная. Сказитель Василий Леонович Курдиани — житель с. Мулахи (Верхняя Сванети). Записала Е. Вирсаладзе в 1951 г., [ФАИ, № 35396].

¹ Рэро, рашав, рашав сан — припев.

g. История Дали и Беткена. Сказитель Василий Татарович Джапаридзе, 90 лет, слепой, — житель с. Местиа. Записала Е. Вирсаладзе, [ФАИ, № 34408].

2. Охотник Гахута

Сказитель Г. Хуцишвили — житель с. Гергети (Мохевия). Записал Омар Гогичаишвили в 1964 г., [ФАИ, № 1556].

¹ Бетлеми — монастырь в скалах, близ Казбека.

² Мкинвари — бытующее в народе название горы Казбек, букв. «ледник».

3. Беткил

a. Сказитель Тенгиз Дадишкелиани — житель с. Эцери, Бечойского сельсовета (Верхняя Сванети). Запись А. Шанидзе в 1923 г. Опубликовано: [Сванская поэзия, стр. 280—282, сванский текст и грузинский перевод].

¹ Беткил, Бетки — уменьшительное от Беткена (Беткана), имя охотника.

² Баил илба, илба баил — смысл непонятен, причет.

³ Мулах и Мужал — две соседствующие общины в Верхней Сванети.

b. Запись Виссариона Нижарадзе в Сванети в 1875 г. Опубликовано: [Умикашвили, № 1132].

¹ См. стр. 29 настоящей книги.

с. Сказитель Элгуджа Джаджвлани — житель с. Эцери (Верхняя Сванети). Записано в 1872 г. К. Дадишкелиани. Сванский текст с русским переводом. Опубликовано: [А. Стоянов, стр. 28—29] и ЗКОРГО, 1876, кн. 10, вып. II, стр. 466—609.

d. Записано И. Нижарадзе. Сванский текст с русским переводом. Опубликовано: СМОМПК, т. X, отд. IV, стр. 40—43.

e. Сказитель Иване Хачвани — житель с. Жибиани (Сванети). Запись В. Топуриа в селе Ушгули в 1927 г. Опубликовано: [Сванская поэзия, стр. 282—284].

¹ В красное пусть красит — красный цвет у сванов был цветом траура.

² Очень любопытно, что скала-башня, на которой находится Беткен, называется в этом тексте мурквами (сван.). Башнями мурквами называлась и построенная из снега башня, вокруг которой во время весеннего праздника, называемого м у р к в а м о б а, исполнялся ритуальный хоровод с песней о Беткиле. Участники хоровода старались эту башню разрушить, и в зависимости от того, на чью сторону она осыпалась, предсказывались урожай и благополучие в наступающем году. С башней (груз. «цихе») связывается и имя весеннего страстного героя Иване Квацихели (см. настоящее издание, стр. 266—275).

f. Записал М. Чиковани в Сванети в 1953 г., [ФАИ, № 8037].

¹ Пусть немного сдвинет головной платок — сдвинуть платок на голове вправо считалось у сванской женщины знаком траура.

² Дали за свой стыд отомстила — т. е. за измену со смертной женщиной.

г. Сказитель Ремтул Хергиани, 120 лет, исполнил первые семь строк. Текст продолжен его женой Мариам Нигуриани. Записала Ксения Сихарулидзе в с. Местиа, в 1945 г.

Перевод со сванского на грузинский Галины Нижарадзе и Забит Хергиани. Текст исполняется в хороводе. Один из танцующих стоит в центре, поет и сопровождает пение жестами, изображая происходящее в тексте. Остальные вторят, ударяя в ладоши. Исполняется по праздникам, называют этот вид хоровода шаири.

¹ Во дворе Спаса — имеется в виду церковь Спаса.

h. Беткен. Сказитель Василий Давидович Ходжилани — житель с. Местиа, пастух. Записано на пастбище под аккомпанемент смычкового инструмента чунири во время пения. Записала Е. Вирсаладзе в 1951 г., [ФАИ, № 35396].

¹ Беткенила — уменьшительное, ласкательное от Беткена.

i. Сказитель — известный по всей Сванети мастер сказа Давид Маргиани, 85 лет. Записано Е. Вирсаладзе и Яковом Маргиани в сел. Мулахи в 1951 г. Сванский текст, [см. ФАИ, № 35390].

Имеется еще несколько близких вариантов и фрагментов этого текста: [ФАИ, № 35434], записано Е. Вирсаладзе, сказитель Гуледиани Ефрем Арсеньевич; записано в 1951 г. в Сванети, [ФАИ, № 35387], сказитель Виссарион Ватиевич Иоселиани — житель с. Лахвири (Мулахский сельсовет); записано в 1951 г. Е. Вирсаладзе; см. также: Е. Г а б л и а н и. Старое и новое Сванети, Тбилиси, 1925, стр. 211—213 и «Метки», записано А. Шанидзе в Таврари (Чубехеви) в 1923 г. Опубликовано: [Сванская поэзия, стр. 285—289].

4. Белый Мангур

Сказитель Тайсав Удесиани, 94 года, житель с. Ленджер (Сванети). Записал Себи Гуледиани. Опубликовано: [Сванская поэзия, стр. 277—279].

¹ Белый Мангур — имя охотника.

² Савы — древнее название одного из северокавказских племен.

5. Охотник Чорла

а. Сказитель Давид Маргиани, 80 лет. Записала Е. Вирсаладзе в 1951 г. Эту песнь сказитель слышал в детстве от глубокого старика Георгия Декосери — жителя с. Чолуги (Нижняя Сванети).

¹ Чола, Чорла, Чорлан, Чолаи — разные варианты имени охотника.

² Гвемла, Гвемлаи — букв. «темная», «черная» — прозвище собаки.

³ Дарую тебе это благо — песня, видимо, создана в эпоху, когда главным покровителем охотников являлся христианский святой Георгий, перед которым Дали, уже занимающие второстепенное место, ответственны за жизнь зверей. См. стр. 137—145 настоящей книги.

б. Сказительница Софья Шервашидзе — жительница с. Чолиши. Записал В. Топуриа в с. Ипари (Эцери) в 1927 г. Опубликовано: [Сванская поэзия, стр. 288—296].

¹ Сакла — прозвище собаки.

6. Кала

Сказитель Бека Гасвиани — житель с. Халдэ, 70 лет. Записала Мерп Гулджеджиани в 1936 г. Опубликовано: [Сванская поэзия, стр. 302—305].

¹ Курша — прозвище собаки.

7. У ч а

Сказитель Георгий Гигани — житель с. Мулах (Верхняя Сванети) — предание слышал от деда. Записано Е. Вирсаладзе в 1951 г., [ФАИ, № 34393]. Близкий вариант: «Дали и охотник Алмасгил», см.: [Вирсаладзе, 1973, № 16].

8. Д а л и

Сказитель Дмитрий — сын Азнаура Иоселиани, 95 лет, житель с. Лахири (Верхняя Сванети). Записано Е. Вирсаладзе в 1951 г., [ФАИ, № 34372].

9. Г е г и М а р г и а н и и Д а л и

Сказитель Виссарион Иоселиани — житель с. Лахири (Верхняя Сванети). Записано Е. Вирсаладзе в 1951 г., [ФАИ, № 34382].

10. Д а л и и о х о т н и к Г а у

Записал К. Авалиани, сванская легенда. Опубликовано: газ. «Мица», 1920, № 24 (на груз. яз.). Текст литературно обработан.

11. К а з б е к Г е л о в а н и

Сказитель М. Д. Джапаридзе, 63 года, житель с. Местиа (Верхняя Сванети). Записала Е. Вирсаладзе в 1951 г., [ФАИ, № 34315]. Опубликовано: [Вирсаладзе, 1964, стр. 217; Вирсаладзе, 1973, № 13].

¹ Геловани — княжеский род в Сванети.

12. Д е н ь Б е т к е н а

Сказитель Адсул Авалиани, 76 лет, — известный сказитель и прославленный охотник, [ФАИ, № 35360]. Опубликовано: [Вирсаладзе, 1964, стр. 208; 1973, № 14].

¹ Агбалиграл — праздник, справлявшийся в Сванети в феврале. Относится к циклу весенних празднеств. На масленичной неделе в четверг в селе Жабеша возводилась «снежная башня». В центре башни ставилось высокое дерево. Ряд древних обычаев этого празднества связан с фаллическими культами плодородия. Частью ритуала являлось исполнение с а м т и ч и ш х а ш а (см. стр. 114 настоящего издания).

13. Б е т к е н и Д а л и

Сказитель Виссарион Иоселиани. Записано Е. Вирсаладзе в 1951 г. в с. Лахири (Верхняя Сванети) [ФАИ, № 35349]. Опубликовано: [Вирсаладзе, 1964, стр. 207—208; Вирсаладзе, 1973, № 15].

¹ Клиби — остроконечная скала у с. Жабеша, прыгнув с которой, согласно устной традиции, погиб Беткен.

² Страна серн (страна туров) — потусторонний мир, куда уходят души умерших. Там же находятся стада зверей, откуда они приходят к людям по воле хозяйки зверей Дали.

14. Б а л х е т с к и й л у г

Сказитель Е. К. Челидзе, 72 года. Записано О. Ониани в 1968 г. в с. Са-са Лентехского района (Нижняя Сванети). Опубликовано: [Вирсаладзе, 1973, № 26].

¹ Читхаро — гора на границе Сванети и Рачи — двух высокогорных районов Западной Грузии, где хорошо сохранились традиции охоты и связанные с нею обычаи.

² Балхетский луг — в настоящем предании это название толкуется

как «страна трав» (от груз. балахи — трава). Однако в грузинском фольклоре в некоторых вариантах эпоса об Амирани мы встречаемся с толкованием Балхети как страны балхов: «На шатры мы напали балхские». По мнению М. Чиковани, топонимическое название Балхети попало в грузинский эпос под влиянием средневековой грузинской повести «Амиран-Дареджаниани», принадлежащей перу Мосе Хонели, где Балхети — название страны балхов, а балхи — этнический термин [см.: М. Я. Чиковани, 1966, стр. 114, 115, 205].

Страна балхов упоминается еще в Авесте. Представление о мифическом крае, где пасутся стада зверей, в данном случае туров, не случайно. Оно совпало с представлением о некоем крае, где под покровительством хозяйки зверей пасутся стада туров. Охотник может убить их только по желанию хозяйки или хозяина зверей. В одном из приводимых нами текстов (№ 13) потусторонний мир назван «страной серн». «Ушел в страну серн», — говорится там о погибшем охотнике.

По преданиям чукчей, олени, как и любые звери вообще, имеют своего хозяина, который живет в глубоком ущелье и оттуда посылает их людям [см.: Богораз, Чукчи, II]. Аналогичны взгляды коряков. Медведя, убиваемого во время ритуального празднества, шаман просит прислать для хорошей охоты еще медведей из «страны», куда он сейчас уйдет, и т. п.

15. Дали и Дэв

Сказитель Ефрем Арсеньевич Гуледани, 37 лет. Записала Е. Вирсаладзе в 1951 г., [ФАИ, № 34432]. Опубликовано: [Вирсаладзе, 1973, № 27].

16. Дал и жена охотника

Записала Е. Вирсаладзе со слов Ш. Ониани. Опубликовано: [Вирсаладзе, 1973, № 25].

17. Дали и Амирани

а. Отчего у хажоие усики? Сказители Антимоз и Илья Коронадзе — жители с. Саквавистке (Гурия). Записала М. Мжавия в 1971 г., [ФАИ, № 10589].

¹ Хажоие — маленькая птичка, у которой по бокам клюва торчат перышки наподобие усиков.

² Амирани — герой грузинского эпоса. Привлекает внимание название «женщина зверей», заменяющее здесь хозяйку или пастыря зверей. Несмотря на современный обыденный язык, предание сохраняет весьма архаичные и уникальные мотивы (уха собаки, горящее огнем, мотив приковывания Амирани волосами и т. д.). Предание, в этой редакции неизвестное доселе в грузинском фольклоре, записано экспедицией под руководством проф. К. А. Сихарулидзе, передавшей нам эти тексты (см. стр. 109 настоящей книги). Весьма интересен в этом смысле и другой вариант, записанный там же (см. вариант б).

б. Охотник и Дали. Сказитель Вано Ломтатидзе, 75 лет, в молодости охотник, житель с. Земо-Суреби (Гурия). Записано М. Мжавиа, [ФАИ, № 10439].

18. Женщину некую звали Шрошани

а. Запись А. Мирианашвили в 1888 г., см. ФАИ, арх. II. Умикашвили, 1099. Опубликовано: [Умикашвили, № 1099]. Издатель ошибочно приписывает запись Соломону Бочоришвили. Исправлено по архиву.

б. Записано Афрасионом Джапаридзе, Верхняя Рача, 900-е годы. Опубликовано: [Такашвили, 1914, стр. 164].

с. Записано Захарием Палиашвили в Сванети, 900-е годы. Опубликовано: [там же, стр. 165].

d. Записано Датешидзе в Раче. Опубликовано: газ. «Колхида», г. Кутаиси, 1911, № 12.

e. Записано Дм. Аракишвили в Верхней Раче. Опубликовано: [Аракишвили, 1908, стр. 122].

f. Записано Е. Агладзе в Раче. Опубликовано: [Котетишвили, стр. 35—36].

g. Сказитель Соломон Джанхотели — местный учитель. Записано М. Гуджеджиани в с. Лашхети в 1936 г. Опубликовано: [Сванская поэзия, стр. 376—377].

¹ Араса-караса — припев.

h. Сказительница Тереза Амбакоевна Гогибедашвили — жительница с. Цеси (Верхняя Рача). Записала Вирсаладзе в 1960 г.

i. Сказительница Текле Федоровна Гиоргашвили — жительница с. Глола (Горная Рача). Записала Вирсаладзе в 1960 г. Текст записан в песенном исполнении.

¹ Эйлхо да вархалале алэв далалео — припев.

j. Сказитель Кито Махарович Рехвиашвили — житель с. Чиора (Горная Рача). Записала Вирсаладзе в 1960 г.

19. Курша

a. Курша и Иване. Записал В. Нижарадзе. Опубликовано: [Нижарадзе, 1887].

b. Кварцхский Тебру Иване. Опубликовано: журн. «Акакис кребули», 1889, № 1, стр. 21—22 (на груз. яз.).

¹ Кварцхский — искаженная форма, правильнее: квацхский, от груз. ква — «камень», цихе — «башня». Возможно, что здесь отразилась связь с камнем, рухнувшим, согласно некоторым вариантам предания, вслед за Иване и погубившим его.

² Тебру — этимология имени непонятна. Быть может, это рудимент имени матери Иване, играющей роль в предании.

с. Опубликовано: СМОМПК, 1894, т. XIX, отд. II, стр. 135.

d. Иване Квацхисели. Сказитель Гавриил Давидович Бакурадзе, 90 лет, слепой, известный сказитель и певец, — житель с. Глола (Верхняя Рача). Записал А. Цанава в 1948 г., [ФАИ, колл. I, № 2].

e. Иване Квацхисели. Сказитель Михаил Петрович Лобжанидзе — житель с. Геби (Горная Рача). Записала Вирсаладзе в 1960 г., [ФАИ, колл. P-1960].

f. Охотник Иване. Сказитель Василий Федорович Лобжанидзе — житель с. Геби. Записала Л. Рамишвили в 1960 г., [ФАИ, колл. P-1960].

g. Курша. Сказитель Кеония Николаевич Лобжанидзе — житель с. Абары (Верхняя Рача). Записала Вирсаладзе в 1960 г., [ФАИ, колл. P-1962].

h. Иване Квацхисели. Сказительница Софья Иашвили — жительница с. Джинчвиси (Рача). Записала Э. Арджеванидзе в 1946 г.

¹ Иваника — ласкательное от Иване.

i. Курша. Сказитель М. Жижниашвили — житель с. Курта (Картли). Записал А. Мачабели. Опубликовано: «Акакис кребули», 1899, кн. I, разд. III, стр. 12 (на груз. яз.).

j. [Инст. рук., ф. S: № 5293, XIX в.].

¹ В тексте имеются ошибки, свидетельствующие о том, что содержание текста было уже непонятно сказителю или неизвестно лицу, записавшему этот текст.

В тексте: 1-я строка — О моя Курша — ворона щенки, должно быть — ворона щенок; 3-я строка — под гору — кака-

ли, должно быть — как аби — куропатка; 4-я строка — непонятное надир да квали исправлено нами — надир та квали — звериный след, след зверя.

Однако этот текст, как одна из наиболее ранних записей, сохранивших указание на то, что Курша — «щенок ворона», от которого не укроется звериный след, уникален, несмотря на свою фрагментарность (см. стр. 47 настоящей книги).

к. Записал Д. Гиоргобини в 1890 г. Дата поступления в архив — 1955, [ФАИ, № 28046].

л. Сказитель Иакинте Дмитриевич Агладзе — житель с. Мухли (Верхняя Рача). Записала Е. Вирсаладзе в 1960 г., [ФАИ, колл. Р-1960].

т. Сказитель Заал Автандилович Абесадзе. Записал В. Карбелашвили. [Инст. рук., архив В. Карбелашвили, № 78, стр. 23] (Кахети).

Имеются также следующие записи этого текста:

Сказитель Гогна Игнаташвили. Записала Б. Джапаридзе в 1875 г., [ФАИ, арх. Умнкашвили].

Сказитель Дмитрий Метревели — житель с. Уцера (Горная Рача). Записала Вирсаладзе в 1953 г., [ФАИ, колл. I/II-III].

Сказитель Гуташвили — житель с. Глола (Горная Рача). Записала Е. Вирсаладзе в 1953 г., [ФАИ, колл. I/II-95]. Примечание сказителя: «Песнь о Курше пелась в хороводе. Сказание об Иване Квацхели пели под аккомпанемент *чанури*. Говорят, за турами ушел он в горы».

Сказитель Бичиа Ниниевич Лобжанидзе, 73 года, — житель с. Геби (Горная Рача). Записала Е. Вирсаладзе в 1953 г., [ФАИ, колл. I/II-148];

Сказитель Бичиа Лобжанидзе, 28 лет, — житель с. Геби. Записала Е. Вирсаладзе в 1953 г., [ФАИ, колл. I/II-150].

Сказительница Текле Георгиевна Гиоргашвили — жительница с. Глола (Горная Рача). Записала Е. Вирсаладзе в 1960 г., [ФАИ, колл. Р-1960].

Сказитель Бесо Бичиашвили — житель с. Глола. Записала Е. Вирсаладзе в 1960 г., ФАИ, колл. Р-1960.

Сказительница Аграфена Алексеевна Гогричани — жительница с. Геби. Записала Е. Вирсаладзе в 1960 г., [ФАИ, Р-1960].

Сказительница Жужуна Метревели — жительница с. Уцера. Записала Е. Вирсаладзе, [ФАИ, колл. I/II-96].

Сказитель Ясон Бичиашвили — житель с. Глола. Записала Е. Вирсаладзе, [ФАИ, колл. I/II-3].

20. Охотник на скале

а. Запись И. Букураули в Алвани (Восточная Грузия). См. Котетишвили, 1968, стр. 198.

б. Запись Тедо Разикашвили. Опубликовано: [Разикашвили, 1951, разд. IV, стр. 93]. Примечание Т. Разикашвили: «Охотник поскользнулся и повис на скале, зацепившись за выступ тесьмою *бандули*. Это — стих о нем». Тедо Разикашвили — известный собиратель и знаток грузинского фольклора, брат Важа-Пшавела.

с. Сказитель Тедоре Бучукури — житель с. Нагвареви (Мтиулети). Записала Е. Вирсаладзе в 1934 г. Опубликовано: [Вирсаладзе, 1958, № 219].

д. Сказитель Нино Очаури — житель с. Ахиела (Хевсурети). Записала Сихарулидзе в 1944 г.

е. Записала М. Худишвили в Мохевии, ДНТ, инв. 4, № 51, стр. 2.

Примечание сказителя: «Один тушин пошел на охоту, были у него только что приведенная в дом жена и мать. Парень единственный был у матери. Этот охотник свалился во время охоты со скалы — повис на тесьме обуви. Нашли его в скалах и не смогли подойти к нему, чтобы принести домой мертвого. Потом пустили в него раздвоенную стрелу его побратима, перерезали тесьму и сбросили его так. О том знала жена, а мать не знала. Вот молодая и завела песнь, чтоб услышала ее свекровь».

¹ См. стр. 52 данной книги.

f. Сказитель Симон Кабишаури — житель с. Гамарджвеба (Кахети), выселенец из Хевсурети. Запись Дж. Сонгулашвили в 1954 г. Кроме того, имеются варианты: Архив ДНТ, № 13, 1378, запись Дж. Сонгулашвили в Самгори, в 1958 г., [ФАИ, № 17156], запись Дж. Сонгулашвили в с. Дигоми; записано в Тушети им же, [ФАИ, № 21716].

21. Д ж а р д ж и.

Опубликовано: Мохевские народные песни под ред. А. Гомиашвили, Тбилиси, 1939, стр. 87—88 (на груз. яз.).

Имеются и другие варианты: 1. Опубликовано: [С. Макалатна, 1934]. 2. Записано Е. Вирсаладзе в с. Млета в 1950 г., [ФАИ, № 34034]; 3. ДНТ, инв. № 5, текст № 10. Сказитель В. Геладзе — житель с. Гарбани (Мохевия).

22. Сестра и брат — хозяйка зверей

Записано М. Джанашвили в Саингило. Опубликовано: Древняя Грузия, т. II, Тбилиси, 1914 (на груз. яз.); [Вирсаладзе, 1973].

23. Хозяйка зверей

Сказитель Шамиль Чекуришвили — житель с. Кварлицкали (Кахети). Записал М. Чиковани в 1945 г., [ФАИ, № 31417].

¹ Однорогий олень — зооморфный образ хозяйки зверей.

24. Появление месебов

Опубликовано: [И. Степанов, Мингрельские поверья, стр. 1—15].

По примечанию автора статьи, учителя И. Степанова, все материалы составлены им на основании рассказов учеников старшего класса Зугдидского городского училища. «Эти ученики-мингрельцы из Зугдидского и Сенакского уездов».

Предание является явной литературной переработкой, однако по уникальности заключающихся в нем сведений мы нашли возможным включить его в наш сборник. У И. Степанова — «месебы», однако правильнее — месеци.

Первая половина сказания носит явно сказочный характер. Не исключено, что это сказочный сюжет контаминирован с преданием о месепах самим И. Степановым, однако ряд деталей привлекает здесь наше внимание. Во-первых, внешность лесного существа, дарующего плодородие царю, весьма напоминает описание лесной женщины, или очокочи (см. III, 34). Во-вторых, кличка собаки Каракачи созвучна с кличкой Курши. Интересно, что здесь отмечается ее исключительно тонкое чутье, характерное для чудесной собаки.

В СМОМПК есть и другая статья, содержащая интересующие нас сведения о месепах, однако автор неправильно толкует слово «месепоба» как название самого божества. «Месепоба» означает «дни, посвященные этим божествам» или «дни их появления, властвования». «Месепоба» — производное от «месеци».

«„Месепоба“ — все признаки осени налицо: чисты поля, плоды созрели, листья пожелтели и опадают, небо часто облачно, — одним словом, природа уходит отдыхать на зиму. Октябрь на исходе: начинаются частые дожди — первые признаки появления „месепоба“. Само это слово непонятно, а означает — божество, повелевающее всем царством животных, птиц и пресмыкающихся. От этого слова и промежуток времени от 28 октября по 3 ноября носит название „месепоба“. Местом постоянного пребывания „месепоба“ считается море или местность за морем, и поэтому существует выражение:

„Месепоба екиил!“
„Месеци вышел!“

Божество это представляют в виде человека, имеющего душу и тело, так же одевающегося и размножающегося, как и простые смертные, но их никогда не бывает слишком много — всегда не более одной обыкновенной семьи. Кроме того, они никогда не бывают ни старыми, ни молодыми. Они бессмертны.

К концу октября (28) они, оставив дома одного сторожем, берут посох, одну собаку-попутчицу и расходятся попарно и больше в разные стороны. Цель их путешествия — проверить вверенное им царство относительно годичной прибыли или убыли, собрать с него дань на зиму.

„Месепоба“ бывают мужчины и женщины. Появление последних сопровождается сильными дождями в отличие от мужчин, при появлении которых может быть, как и в настоящем, 1902 году, хорошая погода в знак того, что „месепоба“ прибылью доволен и не гневается. Некоторым представителям фауны (рыба, дичь, пернатые) сборным пунктом для проверки предназначены горы, куда они и направляются к концу октября.

Уверяют, что как будто до настоящего времени есть такие люди, которые воочию видели „месепоба“, опирающегося на посох и пропускающего мимо себя целую „гибель“ кабанов. А один старик уверял меня, что ему самому в молодости пришлось лично видеть одну собаку „месепоба“, которая нечаянно заблудилась в лесу и попала в плен одному пастуху.

Собака эта недолго жила и при жизни отличалась большой сообразительностью.

Полагают, что без помощи и разрешения этого божества охотники не в состоянии убить никакой дичи, и потому всякий неудачный выстрел приписывают нежеланию и даже противодействию „месепоба“» [И. Кобалиа, стр. 109—110]; см. стр. 38 настоящей книги.

25 М е с т ь Т к а ш и - м а п а

Записано со слов 90-летнего Джату Шаматава в с. Цаленджиха Зугдидского уезда Кутаисской губернии (Западная Грузия).

Опубликовано: [Я. Тепцов, стр. 14—15]; см. также: [И. Степанов, Народные приметы, стр. 150—151; Вирсаладзе, 1973].

¹ Ткаши-мапа — лесная царица, владычица зверей, леса, скал, вод (у мингрелов). См. прим. к тексту III, 1 «Дали в скалах рожает».

² Квира — название горы. Привлекает, однако, внимание вопрос, не является ли оно эпонимом охотника, не носит ли его имя, что было бы вполне естественно. Квира-Квирик — одно из имен погибшего в погоне за турами охотника в Пшави, являющегося членом божественной пары, возлюбленным владычицы зверей. Вместе с тем Квириа — одно из главных божеств грузинского языческого пантеона, божество плодородия.

26. Х о з я й к а ж и в о т н ы х и е е п р и е м ы ш

Сказитель Матрона Бекаевна Чарселани. Записал в Лентехском районе (Сванети) в с. Ушгули В. Николадзе в 1962 г., [ФАУ, № 320].

27. Л е с н а я ж е н щ и н а

Записано М. Чочия, [ФАИ, № 4908]. Фамилия М. Чочия указывает на мингрельское происхождение этого несколько обработанного записывающим, но очень интересного предания; однако язык его, скорее, указывает на гурийскую среду. В настоящее время в Гурии записано несколько новых вариантов из цикла погибшего охотника, неизвестных ранее. См. [ФАИ, 22а, 22в].

¹ Лесная женщина — та же Дали, или Ткаши-мапа, или Али грузинских преданий.

² К средствам избавления от лесного духа относится и молчание. См.

об этом: Машурко М., Из области народной фантазии и быта, СМОМПК, т. XVIII, отд. III, стр. 358.

³ Тогда подняла лесная женщина руки над головой — существует ряд поверий и преданий о необходимости перехитрить лесную женщину, или лесного духа, пытающегося увести с собой человека. К ним принадлежит и этот безмолвный спор между ней и юношей. Иногда это уже спор словесный, в котором человек побеждает при помощи христианского святого, «переговаривающего» лесного духа: тот говорит «один», — ответ: «один бог», «два» и соответственно идут ответы.

⁴ Змея — в данном предании зооморфный образ хозяйки зверей. Ряд грузинских преданий дает нам образ змеи как носительницы мудрости, плодородия, покровительствующей человеку. В виде змеи является хевсурское хати — божество Шубнури [см. Вирсаладзе, 1973, № 71]. Змея дарует благоденствие семье, согласно преданию № 70 (там же), она же является носительницей мудрости (цикл преданий о змеееде). В данном предании боязнь ее и пагубное влияние на человека (сквернословие и т. п.) — представления позднейшего времени.

⁵ Бутылка с молоком — молоко, а особенно олень, во многих грузинских сказках и древних балладах является магическим средством.

⁶ Волосы лесной женщины — волосы владычицы зверей, фигурируют во всех преданиях. Это золотые или черные волосы, которыми она прикрывает свое тело. Опустив со скалы косу, поднимает она на ней своего упавшего сына или охотника, идущего к ней. Потеря волос Дали в грузинском эпосе об Амирани влечет за собой ее смерть. Иную концовку дает текст «Дали и жена охотника».

О лесной женщине см. Т. Мамаладзе, Народные обычаи и поверья гурийцев, СМОМПК, т. XVII, отд. II, стр. 97—101.

28. Хоровод Али

Записано Анусей (Анной) Каргаретели, [ФАИ, № 23989].

29. Охотники и Дали

а. Охотник Махутела и Ткаши-мапа. Сказитель Пушу Ревия — житель с. Бомботи (Мегрелия). Записала Е. Чубабрия в 1965 г.

¹ Махутела — имя легендарного охотника. Обобщающий образ охотника, вступившего в связь с хозяйкой леса.

б. Алкала. Сказитель Симон Адамович Бучукури, 86 лет, — житель с. Кимбарини (Мтиулети). Записал Г. З. Чхиквадзе в 1934 г. Опубликовано: [Вирсаладзе, 1973, № 29].

30. Бой вешапи

Запись Бес. Габуури в 1914 г. в Хевсурети. Опубликовано: [Шанидзе, стр. 397—398]. Согласно одному из вариантов вешапи преподносит в дар Мекобаури кольчугу, изрыгнутую им из пасти.

Стихи приводятся по варианту «Б» [Шанидзе, стр. 395]. Записано в 1913 г. в Гудамакари от сказителя Котии Чохели.

¹ Мекобаури — герой из Тушети. Вокруг его имени создан большой цикл героических песен и преданий.

² Буча — «гулкое, громкое».

³ Мамуки Калундаури — герой цикла героических песен и преданий.

31. Живая кольчуга

Записал Тедо Разикашвили. Опубликовано: [Шанидзе, стр. 351]. Стихи приводятся по варианту «З». Текст предания после слов: «Говорят и так» — приведен из другого варианта [Шанидзе, стр. 352]. См. [Вирсаладзе, 1973].

¹ Торгва, Торгвай — известный герой хевсурских героических песен и преданий. В них сведения об историческом Торгва — современнике царя Ираклия II, выдвинувшемся благодаря личным заслугам и связям с царским двором и начавшем притеснять своих соплеменников, — переплетаются с древним мифологическим преданием о живой кольчуге. Кольчуга эта, обретенная героем чудесным образом, давала ему неуязвимость. Она была утеряна по недосмотру, подобно траве бессмертия, утерянной Гильгамешем во время сна. Этот сюжет встречается и в цикле, связанном с именем другого героя — Мамуки Калундаури. См. «Меч Мамуки Калундаури» [Вирсаладзе, 1973].

В некоторых вариантах рождение Торгва сопровождается чудесными знаменами. Из земли вырываются снопы искр и клубы нефти: «На лопатке у него был знак креста, справа — изображение солнца, слева — подкова луны...» [Шанидзе, № 44].

² Арчило — местность, где действительно бьет теплый источник, называемый источником Торгва.

32. Сказание о Қарахе - Охотнике

Записал И. Степанов. Опубликовано: И. Степанов, Поверья грузин Телавского уезда, СМОМПК, т. XIX, стр. 72—81.

Мотивы обретения мудрости от змеи см. [St. Thompson, № В 161], от поедания змеи см. [St. Thompson, № В 161; В 165; В 165,1; В 165,2; тип 672 А].

33. Хечеча

Сказитель Г. Чинчараули. Записал Г. В. Церетели в 1925 г. в Барисахо (Хевсурети). Опубликовано: [Шанидзе, № 270; Вирсаладзе, 1973, № 31].

В осетинском «Сказании об одиноком» божество охоты Афсати делает оленю недостающее ребро из ясеня (журн. «Северный Кавказ», 1845, № 14, 16); см. также: А. Кайтмазов, Сказания о нартах, СМОМПК, т. VII, отд. II, стр. 26—30; [С. Шульгин, Из осетинской народной словесности, стр. 63].

43. Очокочи

Самозапись Б. Габуури в 1914 г. Опубликовано: [Габуури], см. также: [И. Степанов, Народные приметы, стр. 151—152].

¹ См. стр. 39—40 настоящей книги.

35. Источник Джамагидзе

Записано В. Бецуклишвили в 1934 г. в с. Магранети Тианетского района (Восточная Грузия) [ФАИ, № 21765]. Опубликовано: [Вирсаладзе, 1973, № 39].

36. Охотник, очокочи и дэвы

а. Охотник Махутела, [ФАИ, колл. С-217, стр. 13—14].

б. Дэв. Сказитель И. Лобжанидзе — житель с. Малое Геби (Ра́ча). Записала Е. Вирсаладзе в 1960 г., [ФАИ, Р-1960]. Опубликовано: [Вирсаладзе, 1970, № 40].

¹ Бохеени — название одного из родов, проживающего в с. Геби.

² Тазн, Темур, Мамуко — имена охотников.

³ К ряду поверий, связанных с *дэвами*, очокочи, лесными духами, относится запрет стрелять в них вторично (иногда в третий раз), нарушение которого может возвратит к жизни смертельно раненного или убитого дэва, очокочи, или лесного духа. К этому же разряду относятся и запреты отвечать им.

Согласно французскому преданию, записанному в Дофине, в Изере, к крестьянину, заночевавшему в пастушеской хижине, вошел усатый человек громадного роста и предложил крестьянину табак. Тот отказался. Великан сказал: «Хорошо, что отказался. Если б ты взял табак из моей табакерки, я бы тебя всунул в свой котел». Великан уснул, и крестьянин стремглав помчался к себе домой [см. Van-Genep, 1932—1933]; указаны параллели у братьев Grimm, Коскена (Лоран), А. Себийо (Бретань).

37. Бекан Гулбани и Дали

Сказитель Адсул, сын Муразбека Авалиани, известный охотник, 80 лет,— житель с. Адиши (Верхняя Сванети). Записала Е. Вирсаладзе в 1951 г., [ФАИ, № 34259].

¹ Бекан Гулбани — имя и фамилия охотника.

38. Охотник на свадьбе у *дэвов*

а. Сказитель Ликокели Георгий, сын Мигела,— житель с. Кобуло (Хевсурети). Записано Шалвой Гозалишвили в 1936 г., [ФАИ, № 33268]. См. также вариант: [Вирсаладзе, 1958, № 104].

¹ Бера — имя новобрачного — *дэва*.

² Бодахевцы — жители села Бодахеви.

³ Бачичаури — имя *дэва*.

⁴ Мамисцвера — имя *дэва*.

б. Сказитель Миндиа Чинчараули. Записала Нино Бендукидзе в с. Барисахо в 1963 г., [ФАУ, № 1217].

¹ Мамлаквера — имя *дэва*.

² Самамкветро — выпившему не в меру человеку старейшины рода (иногда он сам) ограничивают количество вина, которое он может выпить за столом. Самамкветро назначается на определенный срок, а иногда и навсегда. Здесь этот обычай перенесен на *дэвов*.

39. Оленя я убил

Сказитель Вано Иремашвили, 71 г.,— житель с. Кавтисхеви. Записано Тиной Кулавадзе в 1961 г., [ФАИ, Картл. 67, стр. 97].

40. Молитва перед охотой

Опубликовано: [Нижарадзе, 1886, № 238].

41. Обычаи перед охотой

Сказитель Георгий Ониани, 66 лет,— житель с. Саса Лентехского района (Сванети). Записал О. Ониани в 1972 г.

¹ Предрассветная звезда — Венера.

42. Чучело волка

Сказительница Нино Гугешашвили, 48 лет,— уроженка с. Сакао (Верхняя Рача). Записала Вирсаладзе в с. Сева в 1962 г.

¹ Абесал Хидешели — имя и фамилия охотника.

43. Благословение на охоту

Сказитель Хвтисо Чинчараули — житель с. Шатели (Хевсурети). Записала Н. Бендукидзе в 1963 г., [ФАИ, № 1235].

44. Заклинание на доброе возвращение охотника

Сказитель Вано Ломтатидзе — житель с. Земо-Суреби (Гурия). Записала М. Мжавиа, [ФАИ, № 10440].

¹ Когда охотник долго не возвращается с охоты, ночью жена подрезает себе волосы и произносит это заклинание, чтобы облегчить ему возвращение.

45. М е с т ь Д а л и

Сказитель Бесо Самсиани — житель с. Ипари (Верхняя Сванети). Записала К. Сихарулидзе в 1945 г. Опубликовано: [Вирсаладзе, 1964, стр. 218—219].

IV. БАЛЛАДЫ

1. Т а б и Г о ш т е л и а н и

Сказитель Себи Гуледани — житель с. Местиа. Записала Е. Вирсаладзе в 1951 г.

¹ Таби Гоштелиани — в некоторых вариантах Тамби Гоштелиани — имя и фамилия героя.

² Угшооба — празднество в Сванети.

³ Ни одна женщина не выходила, накрытая белым платком, т. е. все были в трауре.

2. К а к н а т о й г о р е , н а с н е ж н о й . . .

a. [ФАИ, колл. II—VIII, № 329]. Сказитель неизвестен.

b. Запись Раф. Эристави. Опубликовано: «Акакис кребули», 1879, № 7 (на груз. яз.).

c. Запись А. Н. Перадзе в 1871 г., [ФАИ, архив Умикашвили], № 348. Опубликовано: [Умикашвили, № 348], но с ошибками. Настоящий текст выработан по подлиннику.

d. Записал Т. Разикашвили в Пшави. Опубликовано: [Разикашвили, Пшави, стр. 267].

¹ Подробно об этом см. стр. 174—180 настоящего издания.

e. Записано в Мтиулети. Паспорт не указан. Опубликовано: [М. Чиковани, стр. 323].

f. Сказительница Нино Гугешашвили — уроженка с. Сакао (Рача). Записала Е. Вирсаладзе в с. Сева в 1962 г., [ФАИ, Р-182, л. 79].

h. Сказительница Кс. Наминдошвили — жительница с. Шрома (Кахети). Записала Ю. Дзамашвили, [ФАИ, № 13432].

3. Ю н о ш а и б а р с

a. Самозапись Вахтанга Разикашвили — жителя с. Чаргали (Пшави). Стихи по происхождению хевсурские. Опубликовано: [Котетишвили, стр. 104].

b. Сказитель Унцруа (Лука) Джабушанури — житель с. Ахиела (Хевсурети). Записал А. Шанидзе в Тбилиси, в 1925 г. [Шанидзе, № 563].

c. Записал Д. Хизанишвили. Опубликовано: Д. Хизанишвили, Пшавские стихи, Тбилиси, 1876 г., стр. 199.

d. Записано М. Циклаури в Пшави. Опубликовано: [Натадзе, стр. 12].

e. Записано Г. Тевдордзе в Хевсурети. Опубликовано: Тевдордзе, Пять лет в Пшав-Хевсурети, Тбилиси, 1930 (на груз. яз.); [Шанидзе, стр. 562].

f. Записано в Пшави, в с. Кацалхеви. Опубликовано: [Шанидзе, № 563].

4. А в т а н д и л п о о х о т и л с я

a. Записано в Тбилиси, в 1864 г. Опубликовано: [Умикашвили, № 14].

b. Сказитель Бека Гасвиани. Записано М. Гуджеджиани в с. Халде, в 1936 г. Опубликовано: [Сванская поэзия, № 102a].

5. Б р а т ь я Т в а р е л и

a. Записал Т. Разикашвили в Хевсурети. Опубликовано: [Шанидзе, № 518, стр. 207—208].

¹ Гудани — общинно-племенное божество; святилище в с. Гудани.

² Чинчараули — род, фамилия.

³ Хахматис-Джвари — общинно-племенное божество, святилище в с. Хахмати.

⁴ Балхети — страна балхов, см. прим. к тексту III, 14, 2.

b. Сказитель В. Чамодари — житель с. Квемокеди. Записано Н. Циклаури в 1962 г. [ФАИ, К-114, стр. 37].

¹ Джихватвала — избранный, меченый тур.

6. Н е у б и в а й , с о з д а т е л ь . . .

Сказитель Бецика Цацкураули — житель Пшави. Записал Т. Разикашвили. Опубликовано: [Разикашвили, 1951, IV-9].

¹ Мегрелат Пунчия — Пунчия из рода Мегрела.

7. Б а ц а л и г о

a. Сказитель сын Хирчла Звиадаури, Хевсурети. Записал Н. Урбнели (Хизанишвили). Опубликовано: газ. «Иверия», 1891, № 90 (на груз. яз.).

¹ Абуделаури — род.

² Квирика Курдгелашвили — имя и фамилия охотника.

³ Кистины, кисты — грузинское название части вайнахских племен, обитавших в пограничных с Грузией районах, а также на территории Грузии (панкисские кисты).

⁴ Митхойцы — жители одной из кистинских общин.

b. Записал Т. Разикашвили. Опубликовано: [Шанидзе, № 516-г].

¹ Курдгелаисы — род.

c. Записал А. Шанидзе в с. Барисахо (Хевсурети) в 1911 г. Опубликовано: [Шанидзе, № 516].

¹ Тинибег — имя.

8. Д ж а р д ж и

a. Записала Тамара Мачавариани в Хевсурети (30-е годы). Опубликовано: [Котетишвили, II].

¹ Джарджи — имя охотника.

b. Записал Т. Разикашвили в 1884 г. в с. Гударехи (Пшави). Опубликовано: [Разикашвили, Пшави, разд. IV, стр. 94]. Близкая к варианту 8a запись опубликована в газ. «Иверия», 1887, № 188. Записал Хизанишвили в Пшави.

¹ Варшави — речка Аршило (искаженная форма).

c. Сказитель Бучукури — житель с. Гвидаке (Мтиулет). Записала Е. Вирсаладзе, [ФАИ, № 32164]. Опубликовано: [Вирсаладзе, 1958, № 90].

d. Записал Т. Разикашвили, [ФАИ, № 12830]. Опубликовано: [Вирсаладзе, № 90].

e. Сказитель Леван Апциаури — житель с. Думацхо (Гудамакара). Записала Е. Вирсаладзе в 1964 г. Опубликовано: [Вирсаладзе, 1958, № 89].

¹ Горги — имя охотника.

f. Сказитель Георгий Марцвалашвили — житель с. Укана-Пшави. Записано Гур. Барновым в 1956 г., [ФАИ, колл. № X-21].

g. Записал Т. Разикашвили. Опубликовано: [Разикашвили, 1951, разд. IV, стр. 97].

h. Записал В. Разикашвили, [ФАИ, № 12829]. Опубликовано: [Вирсаладзе, 1958, № 12].

i. Сказитель Вахтанг Балиаури. Записал Габр. Наврозаули в 1931 г. в Тбилиси. Опубликовано: [Шанидзе, № 614].

9. Не узнали

Записал Т. Разикашвили в Пшави. Опубликовано: [Разикашвили, 1951, разд. IV, стр. 99].

¹ Медведя съел — некоторые части туши медведя считались табу.

10. Охотник Синдаурисдзе

Записано Давидом Цискараули в 1931 г. Опубликовано: [Шанидзе, № 671]. В примечании указан второй вариант, записанный в 1930 г. Там же отмечено, что в Хевсурети и сегодня указывают скалу, где, по преданию, погиб Синдаурисдзе, называемую «вершина Синдаурисдзе». См. стр. 68—69 настоящей книги.

¹ Тот барс как на скале держится — речь идет об охотнике, повисшем на скале по воле хозяйки зверей, разгневавшейся на него за убийство шестнадцати туров.

11. Парень я, Бадурашвили...

Сказитель Фома Степанович Гоголадзе. Записано Г. Асатуровым в 1948 г. в с. Хизабавра Аспиндзского района, [ФАИ, № 33759].

12. Сесиа и Туриа

Записал З. Биланишвили в с. Патардзеули (Кахети) в 1883—1888 гг. Опубликовано: [Такаишвили, 1914, стр. 119—120].

¹ Сесиа и Туриа — имена охотников.

ГЛОССАРИЙ К ТЕКСТАМ

- азари* — срок, обет, в данном случае сто «чистых» (парнокопытных) животных, убив которых охотник должен был дать «отдых» ружью или проделать над ним очистительные церемонии, чтобы снять с него «грех».
- архалук* — груз. ахалухи — мужская одежда из тонкой ткани, поддеваемая обычно под шерстяную *чоху* (см.).
- бадаги* — кипяченый до густоты виноградный сок.
- бандули* — специальная обувь для хождения по горам. Подметки ее были сплетены из кожаных ремешков.
- батону* — господин, форма обращения к старшему.
- бегтари* — боевая кольчуга.
- вешапи* — дракон, земноводное чудовище.
- гамарджвеба* — приветствие при встрече; букв. «победа». Приветствуемый должен ответить: «Гагимарджос», что значит: «Будь победителем».
- генацва, генацвале* — любовное обращение, букв. «да заменю я тебя в горе», т. е. возьму его на себя.
- гуда* — кожаный заплечный мешок.
- дзубуни* — вид одежды.
- джари* — сборище на храмовых празднествах.
- джихви* — горный тур, козел
- дэв* — косматое, рогатое чудовище, злой, но глупый великан грузинских сказок.
- зари* — коллективный траурный плач, исполняемый мужчинами.
- каджи* — злой дух в грузинской мифологии.
- канджари* — птица из семейства соколиных.
- каламани* — обувь из цельного куска кожи, стянутого на ремешке вокруг ноги.
- квеври* — большие глиняные сосуды для хранения вина, врытые в землю.
- квицра* — лань.
- коди* — в данном случае плетеный сосуд, стенки которого изнутри вымазаны глиной.
- комбали* — посох, палка пастухов.
- курка* — мелкая лесная ягода.
- кутхва* — по-свански ружье.
- лечаби* — прозрачный головной платок типа фаты, часть женского головного убора.
- мажари* — вид старинного ружья.
- мандили* — женский головной платок.
- марани* — помещение, где находится давяльня для винограда.
- мткавели* — мера длины, равная ширине раскрытой ладони.
- муджра, муджира* — род альпенштока.
- мурквани* — вид кустарника.
- мэши* — кожа барана.
- орхао* — особый вид ткани.

прангули — название хорошего меча, букв. «франкский меч».

пандури — старинный щипковый инструмент.

сиата — род старинного ружья.

табла — деревянный переносный столик.

тэми — община.

хачапури — лепешки с начинкой из сыра.

хечеча — деревяшка.

хинкали — род галушек с мясной начинкой.

хирими — род старинного ружья, букв. «крымское».

хурджини — переметная сума из ковровой ткани.

цалди — топорик.

цриапи — железные «кошки», надеваемые поверх обуви для ходьбы по отвесным скалам.

чади — лепешка из кукурузной муки.

чанги — струнный инструмент типа арфы.

чвишдири } — ритуальные хлебцы.

чишдвари }

чикила — см. *лечаки*.

чоха — мужское верхнее платье из шерстяной ткани.

чианури } — народный смычковый инструмент.

чунури }

шени чириме — ласковое, любовное обращение, букв. «твою болезнь, горе — мне».

шампури — вертел.

эши — грубая шерсть.

ПЕРЕЧЕНЬ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ, УПОМИНАЕМЫХ В ТЕКСТАХ

- Авчала — селение в Восточной Грузии, недалеко от Тбилиси.
Акушо — село и речка в Восточной Грузии.
Алгети — ущелье в Восточной Грузии.
Амга — селение в Хевсурети.
Андаки — местность в Хевсурети.
Арагви — река в Восточной Грузии.
Арши — гора в Восточной Грузии, в Мохевии.
Арчило, Аршило — местность в Пшави.
Архало — речка в Пшави, в Восточной Грузии.
Ацквери — местность в Месхети, в Южной Грузии.
Бацалиго — селение в Хевсурети.
Бежани — название местности.
Бечени — село в Сванети.
Бечо — селение в Сванети.
Бечойский перевал — в Сванети.
Борола — гора в Восточной Грузии.
Бурджуми — гора в Раче, в Западной Грузии.
Вамухи — речка в Пшави, в Восточной Грузии.
Гамбердис Эхи — скала в ущелье в Хевсурети.
Геби — село в верховьях реки Риони, в Западной Грузии.
Гудани — селение в Хевсурети.
Гуро — селение в Хевсурети.
Двалети — страна двалов.
Джвари — село в Мегрелии на границе со Сванети.
Джиджети — селение в Кахети, в Восточной Грузии.
Жабешы — селение в Сванети, входившее в состав Мулахмужальской общины.
Жомо — село в Сванети.
Зегани — село в Сванети.
Иори — река в Восточной Грузии.
Ипари — село и сельская община в Сванети.
Кала — село в Сванети.
Калахеви — ущелье в Восточной Грузии.
Карязы — долина в Восточной Грузии.
Касра — гора в Раче, в Западной Грузии.
Катхеви — ущелье в Восточной Грузии.
Кахети — область в Восточной Грузии.
Квацвери — скала в Пшави.
Квира — гора в Западной Грузии.
Кизляр — кизлярская степь.
Кикобани, Кикоби — скала и ущелье в горах Восточной Грузии.
Киртишо — гора в Раче, в Западной Грузии.
Кишхеви — ущелье в Восточной Грузии.

- Клиби — остроконечная скала у с. Жабешы.
Лагодехи — районный центр в Кахари (Сванети).
Лаквари — скала в Сванети.
Лахамули — селение в Сванети.
Лентехи — селение в Сванети.
Лехсир — местность в Сванети.
Лечхуми — горная область Западной Грузии, граничащая с Рача и Сванети.
Луха — селение у западной границы Сванети.
Магаро — селение в Пшави, в Восточной Грузии.
Макарта — село в Пшави.
Митури — гора в Пшави.
Местиа — селение в Сванети.
Мулах-Мужал — Мулахмужальская сельская община, в состав которой входили несколько сел.
Мцхета — древняя столица Грузии, в настоящее время районный центр.
Наквдери — местность в Сванети.
Наори — местность в Кахети.
Падухи — скала и местность в Пшави.
Паикомы — селение в Северной Осетии.
Рача — горная область Западной Грузии.
Саджихве — гора в Хевсурети, букв. «турье лежище».
Саирме — местность в горах Восточной Грузии.
Сакорне — гора в Гурии.
Сачхере — селение в Западной Грузии.
Сванети — область в горах Западной Грузии.
Свиани — местность в Кахети.
Сперацмо — название местности в Тушети, в Восточной Грузии.
Таниа — скала, местность в Хевсурети.
Твибери, Твибраши — ущелье в Сванети.
Тетробидани — местность в Кахети.
Тианети — селение в Восточной Грузии.
Тотани — скала в Сванети.
Ушгули — селение в Сванети.
Хахмати — селение в Хевсурети.
Херхемели — название местности.
Хопи — название местности.
Цверот-дзири — гора в Пшави, в Восточной Грузии.
Цвирми — село в Сванети.
Чабано — ущелье в Пшави, в Восточной Грузии.
Чанахи — гора в Раче, в Западной Грузии.
Чаргали — селение в Пшави.
Чинигуели — местность в Пшави.
Читхаро — гора на границе Сванети и Рачи.
Чиола — селение в Сванети.
Шхара — снежная вершина в Сванети.
Эцери — селение в Сванети.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Ленин.— Ленин В. И., Аграрный вопрос и «Критики Маркса»,— Полное собрание сочинений, т. V, М., 1972.
- Маркс, Энгельс, 1957.— К. Маркс и Ф. Энгельс об искусстве. Сост. М. Лифшиц, М., 1957, т. I.
- Энгельс.— Энгельс Ф., Происхождение семьи, частной собственности и государства,— Маркс К., Энгельс Ф., Собрание сочинений, изд. 2, т. 21, М., 1961.
- Энгельс — Марксу,— Маркс К., Энгельс Ф., Собрание сочинений, т. 30, М., 1963.

Исследования

- Абаев, 1949.— Абаев В. И., Осетинский язык и фольклор, Л., 1949.
- Абаев, 1957.— Абаев В. И., Проблемы нартского эпоса,— сб. «Нартский эпос», Орджоникидзе, 1957.
- Абашидзе.— Абашидзе С., Некоторые вопросы грузинской мифологии, автореферат канд. дис., Тбилиси, 1973.
- Адыгейские сказки.— Адыгейские сказки, Майкоп, 1957.
- Алавидзе.— Алавидзе И., Лечхумская устная словесность, Тбилиси, 1951 (на груз. яз.).
- Амиранашвили.— Амиранашвили Ш. Я., История грузинского искусства, М., 1950.
- Аракишвили, 1908.— Аракишвили Д., Сравнительный обзор народной песни и музыкальных инструментов Западной Грузии, М., 1908.
- Аракишвили, 1950.— Аракишвили Д., Сванские народные песни, Тбилиси, 1950.
- Аракелян.— Аракелян Б., Находка урартской надписи в Гарни,— «Историко-филологический журнал», Ереван, 1966, № 2.
- Арсеньев.— Арсеньев Н., Плач по умирающему боге. К сравнительному изучению некоторых натуралистических мифов древнего мира,— «Обозрение», кн. X, М., 1912.
- Бардавелидзе, 1939.— Бардавелидзе В. В., Календарь сванских народных празднеств, I новогодний цикл, Тбилиси, 1939 (на груз. яз.).
- Бардавелидзе, 1951.— Бардавелидзе В. В., Из истории древнейших верований грузин, IV, Ян децеш,— сб. «Материалы по этнографии Грузии», I, Тбилиси, 1951 (на груз. яз.).
- Бардавелидзе, 1953.— Бардавелидзе В. В., Образцы грузинского (сванского) обрядового графического искусства, Тбилиси, 1953 (на груз. яз.).
- Бардавелидзе, 1957.— Бардавелидзе В. В., Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тбилиси, 1957.

- Бардавелидзе, 1974.— Бардавелидзе В. В., Традиционные общественно-культурные памятники горной Восточной Грузии, т. I, Пшави, Тбилиси, 1974 (на груз. яз.).
- Бардавелидзе Дж.— Бардавелидзе Дж., Вопросы изучения грузинского народного стихосложения, Тбилиси, 1960 (на груз. яз.).
- Берже.— Берже А. Б., Чечня и чеченцы, Грозный, 1859.
- Берзенов.— Берзенов Н., Али, Кавказский календарь, 1857.
- Богораз.— Богораз—Тан В. Г., Чукчи, т. II, Л., 1939.
- Бромлей.— Бромлей Ю. В., К вопросу о сущности этноса,— «Природа», 1970, № 2.
- Букураули.— Букураули Ив., От Тбатани до Цита,— «Моамбе», 1897, № VIII.
- Важа-Пшавела, 1930.— Важа-Пшавела, Поэмы, Собр. соч, т. III, 1930.
- Важа-Пшавела, 1950.— Важа-Пшавела, Собр. соч., т. II, под ред. А. Абашели и А. Шанидзе, Тбилиси, 1950.
- Важа-Пшавела, 1956.— Важа-Пшавела, Пшавы (их различные обычаи, суеверия и божества), Собр. соч., т. VII, Тбилиси, 1956.
- Василевич, 1930.— Василевич Г., Некоторые данные по охотничьим обрядам и представлениям тунгусов,— СЭ, 1930, № 3.
- Василевич, 1959.— Василевич Г., Ранние представления о мире у эвенков,— «Труды Института этнографии АН СССР», новая серия, LI, М., 1959.
- Вахушти.— Вахушти Багратиони, Описание грузинского царства, под ред. Т. Ломоури и Н. Бердзенишвили, Тбилиси, 1941.
- Веселовский.— Веселовский А. Н., Эпические повторения как хронологический момент, Поэтика, изд. II, Л., 1940.
- Вирсаладзе, 1953.— Вирсаладзе Е. Б., Краткий отчет о командировке в Верхнее Сванети,— Лит. раз., т. VIII, 1958 (на груз. яз.).
- Вирсаладзе, Лирика, 1958.— Вирсаладзе Е. Б., Основные жанры грузинской народной любовной лирики,— Лит. раз., т. VIII, Тбилиси, 1958.
- Вирсаладзе, Из истории..., 1958.— Вирсаладзе Е. Б., Из истории грузинского охотничьего эпоса,— «Краткие сообщения Института этнографии АН СССР», 1958, т. XXIX.
- Вирсаладзе, 1959.— Вирсаладзе Е. Б., Народное поэтическое творчество грузин-горцев. Мтиулет, Гудамакари. Исследование, тексты, примечания, Тбилиси, 1958 (на груз. яз.).
- Вирсаладзе, Некоторые особенности..., 1959.— Вирсаладзе Е. Б., Некоторые особенности грузинской эпической традиции,— Лит. раз., т. XII, Тбилиси, 1959 (на груз. яз.).
- Вирсаладзе, 1963.— Вирсаладзе Е. Б., Грузинский охотничий эпос, автореферат на соискание ученой степени доктора филологических наук, Тбилиси, 1963.
- Вирсаладзе, Грузинская весенняя, 1964.— Вирсаладзе Е. Б., Грузинская весенняя хороводная поэзия, М., 1964.
- Вирсаладзе, Тбилиси, 1964.— Вирсаладзе Е. Б. Грузинский охотничий эпос, Тбилиси, 1964 (на груз. яз.).
- Вирсаладзе, 1965.— Вирсаладзе Е. Б., Грузинский охотничий эпос,— «Europa et Hungaria. Congressus ethnographicus in Hungaria», Budapest, 1965.
- Вирсаладзе, Тезисы, 1965.— Вирсаладзе Е. Б., Деде-Коркуд и вопросы грузинского эпоса (тезисы),— см. «Материалы сессии, посвященной итогам археологических и этнографических исследований 1964 года в СССР», Баку, 1965.
- Вирсаладзе, 1969.— Вирсаладзе Е. Б., Нартский эпос и грузинские охотничьи сказания,— сб. «Сказания о нартах—эпос народов Кавказа», М., 1969.

- Вирсаладзе, 1973.— Вирсаладзе Е. Б., Грузинские народные предания и легенды, М., 1973.
- Вязьмитина.— Вязьмитина М. И., Ранние памятники скифского звериного стиля,— СА, 1963, № 2.
- Габлиани.— Габлиани Е., Сванети, Тбилиси, 1936 (на груз. яз.).
- Габуури.— Габуури В., Хевсурские материалы, под ред. А. Г. Шанидзе,— «Ежегодник грузинского лингвистического общества», I—II, Тбилиси, 1923—1924 (на груз. яз.).
- Гебели.— Гебели, Война жителей с. Геби с дигорцами и предание об Иване Квацихели,— газ. «Иверия», 1890, № 74.
- Гигинейшвили — Топуриа.— Гигинейшвили И., Топуриа В., Кавтарадзе Е., Грузинская диалектология, I, Тбилиси, 1961.
- Глонти.— Глонти А., Грузинская народная новелла, Тбилиси, 1963.
- Гогочури.— Гогочури Д., Стихотворство в Хевсурети, Тбилиси, 1975 (на груз. яз.).
- Гониашвили.— Гониашвили Т., Лексические сходжения чеченского с картвельскими языками,— ВИЯИМК, V—VI, Тбилиси, 1940.
- Горький.— Горький М., Разрушение личности,— Собр. соч. в 30 томах, т. 24, М., 1952.
- Греческие песни.— Греческие народные песни, М., 1957.
- Гринцер.— Гринцер П. А., Две эпохи литературных связей,— сб. «Типология и взаимосвязи литератур древнего мира», М., 1971.
- Гроссе.— Гроссе Э., Происхождение искусства, М., 1899 (пер. с нем.).
- Гулисашвили.— Гулисашвили З., Триалети. История Али,— газ. «Иверия», 1902, № 118.
- Гумилев.— Гумилев Л. Н., Этногенез и этносфера,— «Природа», 1970, № 2—9.
- Гурамишвили.— Гурамишвили Д., Давитиани, изд. II, Тбилиси, 1955.
- Далгат.— Далгат Б., Первобытная религия чеченцев, Владикавказ, 1843.
- Дама из Ладжани.— Дама из Ладжани. Ответ на заметку «Сахалхо газеты», 1911, № 283 (на груз. яз.) (см. Да-ни С.).
- Да-ни С.— Да-ни С., Маленькая заметка,— «Сахалхо газеты». 1911, № 281.
- Джавахишвили, 1937.— Джавахишвили И. А., Наши задачи в области языкознания и истории культуры,— ВИЯИМК, I, 1937 (на груз. яз.).
- Джавахишвили, 1938.— Джавахишвили И. А., Основные вопросы грузинской музыки, Тбилиси, 1938 (на груз. яз.).
- Джавахишвили, 1950.— Джавахишвили И. А., Введение в историю Грузии, кн. I, Историко-этнологические проблемы Грузии, Кавказа и Ближнего Востока, Тбилиси, 1950.
- Джавахишвили, 1960.— Джавахишвили И. А., История грузинского народа, Тбилиси, 1960 (на груз. яз.).
- Джаджу.— Джаджу, Каменная баба из Мегрелии,— «Сахалхо газеты», 1911, № 168.
- Джанашвили, 1870.— Джанашвили М., Ингило, Кахский св. Георгий,— «Мнатоби», 1870, II (на груз. яз.).
- Джанашвили, 1914.— Джанашвили М., Саингило,— сб. «Древняя Грузия», т. II, Тбилиси, 1914.
- Джанашиа, 1889.— Джанашиа Н., Абхазия,— «Акакис кребули», Тбилиси, 1889.
- Джанашиа, 1915.— Джанашиа Н., Религиозные верования абхазов.— «Христианский Восток», 1915, т. I—IV, вып. I—II.
- Джанашиа С.— Джанашиа С., Труды, т. II, Тбилиси, 1952.
- Джанелидзе.— Джанелидзе Д., Народные истоки грузинского театра, Тбилиси, 1948.
- Дирр.— Дирр А., Божество охоты и охотничий язык у кавказских горцев,— СМОМПК, 1915, т. 44, отд. IV.

- Добролюбов.— Добролюбов Н. А., О степени участия народности в развитии русской литературы,— Избранные философские сочинения, М., т. I, 1945.
- Ефименко.— Ефименко П. П., Первобытное общество. Очерки по истории неолитического времени, Л., 1938.
- Жгенти.— Жгенти С., Гурийский говор, Тбилиси, 1938 (на груз. яз.).
- Звонков.— Звонков А. П., Очерк верований крестьян Елатомского уезда,— «Этнографическое обозрение», 1889, кн. 2.
- Зеленин.— Зеленин Д. К., Очерки русской мифологии, вып. I, Пг., 1916.
- Иванов.— Иванов В., Дионисий и прадионисийство, Баку, 1923.
- Ирландские саги.— Ирландские саги, пер., вступит. ст. и коммент. А. А. Смирнова, М.—Л., 1933.
- Иштванович.— Иштванович М., Проблема генезиса грузинской локальной редакции сказочного типа «перемена пола», авторефер. канд. дисс., Тбилиси — Будапешт, 1959.
- Кабардинский фольклор.— Кабардинский фольклор, Л., 1936.
- Каган.— Каган М., Из мингрельских сказаний (поверья, легенды, сказания и сказки), 1897.
- Кагаров.— Кагаров Е., Культ фетишей, растений и животных в древней Греции,— ЖМНП, 1913, № III.
- Казбеги.— Казбеги А., Пастырь, Избр. соч., Тбилиси, 1946 (на груз. яз.).
- Какабадзе.— Какабадзе С., Исторические документы, IV, Тифлис, 1913 (на груз. яз.).
- Каландадзе.— Каландадзе Г., Грузинская народная баллада, Тбилиси, 1957.
- Картлис цховреба.— Картлис цховреба («История Грузии»), текст установлен по всем основным рукописям С. Каухчишвили, т. I, Тбилиси, 1955 (на груз. яз.).
- Каухчишвили.— Каухчишвили С., История греческой литературы, Тбилиси, кн. I (на груз. яз.).
- Кекелидзе, 1945.— Кекелидзе К. С., Священный всадник в грузинской литературе, Этюды, II, Тбилиси, 1945 (на груз. яз.).
- Кекелидзе, 1955.— Кекелидзе К. С., Вновь открытый ритуал охоты, Этюды, III, Тбилиси, 1955 (на груз. яз.).
- Кисляков.— Кисляков Н. А., Охота таджиков долины реки Хингоу — в быту и фольклоре,— СЭ, 1937, № 4.
- Книга моего деда Коркута.— Книга моего деда Коркута, Огузский героический эпос, перевод акад. В. В. Бартольда, изд. подготовили В. М. Жирмунский, А. Н. Кононов,— «Литературные памятники», М.—Л., 1962.
- Кобалиа.— Кобалиа И., Из мифической Колхиды,— СМОМПК, т. XXXII, 1903.
- Колчин.— Колчин А., Верования крестьян Тульской губернии,— «Этнографическое обозрение», 1889, № 3.
- Копалиани.— Копалиани, Праздник в Кахети,— газ. «Дроеба», 1973, № 193 (на груз. яз.).
- Корзун.— Корзун В. Б., Фольклор горских народов Кавказа, Грозный, 1966.
- Косвен.— Косвен М. О., Очерки по истории первобытной культуры, М., 1953.
- Котетишвили.— Котетишвили В. И., Народная поэзия, Тбилиси, 1961.
- Куфтин.— Куфтин Б., Триалетская культура, Тбилиси, 1946.
- Лавров.— Лавров Л. И., Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев,— «Труды института этнографии АН СССР», новая серия, LI, 1959.
- Лосев.— Лосев А. Ф., Античная мифология в ее историческом развитии, М., 1957.
- Макалатиа, 1934.— Макалатиа С., Хеви, Тбилиси, 1934 (на груз. яз.).

- Макалатиа, 1938.— Макалатиа С., Культ Джеге-Миссарона в Грузии, Тбилиси, 1938 (на груз. яз.).
- Макалатиа, 1941.— Макалатиа С., История и этнография Мегрелии, Тбилиси, 1941 (на груз. яз.).
- Марр, 1901.— Марр Н. Я., Боги языческой Грузии по древнегрузинским источникам,— ЗВОРАО, 1901, т. XIV, отд. VI.
- Марр, 1901.— Марр Н. Я., Вишапы,— «Извлечение из доклада, читанного в русском археологическом обществе 17.XII.1910» (публ. ЗВОРАО, 1910).
- Марр, 1912.— Марр Н. Я., Фрако-армянский Sabadios и сванское божество охоты,— «Известия имп. Академии наук СПб.», 1912.
- Марр, 1915.— Марр Н. Я., О религиозных верованиях абхазов.— «Христианский Восток», 1915, т. IV, вып. I.
- Марр, 1931.— Марр Н. Я., Смирнов В. И., Вишапы, Л., 1931.
- Маргиани.— Маргиани Д., Сванети, Некоторые черты быта,— СМОМПК, 1890, т. X.
- Мачабели.— Мачабели Д., Нравы грузин,— «Цискари», Тбилиси, 1964, № 5 (на груз. яз.).
- Мачавариани.— Мачавариани, Абхазия. Этнографические статьи,— газ. «Дроеба», 1885 (на груз. яз.).
- Материалы по этнографии Грузии.— Материалы по этнографии Грузии, Изд. АН СССР, т. I—XVII, 1938—1972, Тбилиси.
- Мелетинский, 1957.— Мелетинский Е. М., Предисловие. Мифологический и сказочный эпос меланезийцев,— «Океанийский сборник», М., 1957.
- Мелетинский, Нартский сборник, 1958.— Мелетинский Е. М., Место нартских сказаний в истории эпоса,— Нартский сборник, Орджоникидзе, 1958.
- Мелетинский, ВИМК, 1958.— Мелетинский Е. М., Предки Прометея. Культурный герой в мифе и эпосе,— ВИМК, 1958, № 3.
- Мелетинский, 1963.— Мелетинский Е. М., Происхождение героического эпоса, М., 1963.
- Мелетинский, 1971.— Мелетинский Е. М., Мифы древнего мира в сравнительном освещении,— сб. «Типология и взаимосвязи литератур древнего мира», М., 1971.
- Меликишвили, 1954.— Меликишвили Г., Древневосточные материалы по истории народов Закавказья, Наирн — Урарту, Тбилиси, 1954.
- Меликишвили, 1959.— Меликишвили Г., К истории древней Грузии, Тбилиси, 1959.
- Меликсет-бек.— Меликсет-бек Л., Мегалитическая культура в Грузии. Материалы для древней истории монументального искусства, Тбилиси, 1938.
- Месхи К.— Гварамадзе.— Месхи К.— Гварамадзе, Джавахети — Южная Грузия,— «Джвари Вазиса», 1906, № 18 (на груз. яз.).
- Мещанинов, 1925.— Мещанинов И. И., Змея и собака на вещевых памятниках Кавказа,— «Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее», РАН, т. I, Л., 1925.
- Мещанинов, 1939.— Мещанинов И. И., Циклопические сооружения Закавказья, 1939.
- Мижаев.— Мижаев М. И. Мифологическая и обрядовая поэзия адыгов, Черкесск, 1973.
- Миллер, 1922.— Миллер А. А., Изображение собаки в древностях Кавказа,— «Известия Российской Академии истории материальной культуры», т. II, Пг., 1922.
- Миллер, 1876.— Миллер Вс., Значение собаки в мифологических верованиях, М., 1876.
- Миллер, 1888.— Миллер Вс., Археологические экскурсии в горские общества Кабарды.— МАК, 1888, вып. I.

- Миндели.— Миндели И., Селение Сори,— СМОМПК, 1894, т. XIX, отд. I.
Натадзе.— Натадзе Г., Народные песни и сказки, Тбилиси, 1950 (на груз. яз.).
- Нижарадзе, 1886.— Нижарадзе В. (псевд. Тависупали Свани), Четыре дня в верховьях рек Энгури, Цхенисцкали и Риона,— газ. «Иверия», 1886, 237, 238, 240, 241, 245, 247, 257, 258, 262, 264, 266 (на груз. яз.).
- Нижарадзе, 1887.— Нижарадзе В. (псевд. Тависупали Свани),— Сванские легенды,— газ. «Иверия», 1887, № 212 (на груз. яз.).
- Нижарадзе, 1902.— Нижарадзе И., Сванетские тексты,— СМОМПК, 1902, т. XXXI.
- Никольский.— Никольский Н. М., Этюды по истории финикийских обшинных и земледельческих культов, Минск, 1948.
- Новикова.— Новикова К. А., Эвенкийский фольклор, Магадан, 1958.
- Нуцубидзе, 1945.— Нуцубидзе Ш., Вступительная статья,— Амирани, Мифологическая поэма, Тбилиси, 1945 (на груз. яз.).
- Нуцубидзе, 1960.— Нуцубидзе Ш., История грузинской философии, Тбилиси, 1960.
- Окрошидзе.— Окрошидзе Т., Трудовые песни. Текст подготовила, снабдила предисловием и лексиконом Т. Окрошидзе, Тбилиси, 1961 (на груз. яз.).
- Очиаури, VII.— Очиаури Т., Из хевсурской мифологии (деревянная лопатка),— «Материалы по этнографии Грузии», VII, (на груз. яз.).
- Очиаури, 1970.— Очиаури Т., Мифологические предания горцев Восточной Грузии, Тбилиси, 1970 (на груз. яз.).
- Палиашвили.— Палиашвили З. (Палиев З.), Грузинские народные песни (Сванети, Лашхети), № 2, Пг., 1910.
- Панцхава.— Панцхава Л., Колхидский топор с изображением оленя,— «Вестник Государственного музея Грузии, XXIX-В», Тбилиси, 1972.
- Пекарская, Цветкова.— Пекарская Э. К., Цветкова В., Очерки быта присаянских тунгусов,— СЭ, 1936, № 5.
- Песнь.— Песнь о юноше и барсе,— «Картули мцэрлоба», Тбилиси, 1927, № 3—4 (на груз. яз.).
- Пиотровский, 1939.— Пиотровский Б. Б., Вишапы, Л., 1939.
- Пиотровский, 1944.— Пиотровский Б. Б., Археология Закавказья, 1944.
- Померанцева, Минц.— Померанцева Э. В., Минц С., Хрестоматия, М., 1956.
- Померанцева, Л., 1970.— Померанцева Э. В., Народные верования и устное народное творчество,— сб. «Фольклор и этнография», Л., 1970.
- Померанцева, т. 19, 1970.— Померанцева Э. В., Русский фольклор,— Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae, Budapest, 1970, т. XIX.
- Пропп.— Пропп В. Я., Русский героический эпос, Л., 1955.
- Путилов.— Путилов Б. Н., Русский историко-песенный фольклор XIII—XVI вв., М.—Л., 1960.
- Разикашвили, 1909.— Разикашвили Т., Сказки, собранные в Кахети и Пшави, Тбилиси, 1909 (на груз. яз.).
- Разикашвили, 1951.— Разикашвили Т., Народные песни, записанные в Пшави и Тушети. Народная словесность, III, под ред. М. Чиковани, Тбилиси, 1951 (на груз. яз.).
- Робакидзе, 1941.— Робакидзе А., Пережитки коллективной охоты в Раче, Тбилиси, 1941 (на груз. яз.).
- Робакидзе, 1948.— Робакидзе А. И., К вопросу о некоторых пережитках культа рыбы,— СЭ, 1948, № 6.
- Сахокиа, 1950.— Сахокиа Т., Путешествия, Тбилиси, 1950 (на груз. яз.).
- Сахокиа, 1956.— Сахокиа Т., Этнографические работы, Тбилиси, 1956 (на груз. яз.).
- Сванидзе.— Сванидзе Г., Грузинские народные песни и связанные с ними предания, Тбилиси, 1957 (на груз. яз.).

- Сванская поэзия.— Сванская поэзия. Песни собрали и переложили на грузинский язык А. Шинидзе, В. Топуриа, М. Гурджеджиани, Тбилиси, 1939.
- Сихарулидзе, 1949.— Сихарулидзе К. А., Грузинская народная историко-географическая словесность, Тбилиси, 1949 (на груз. яз.).
- Сихарулидзе, 1956.— Сихарулидзе К. А., Хрестоматия. Грузинская народная словесность, I, Тбилиси, 1956 (на груз. яз.).
- Сказки чеченцев.— Сказки чеченцев, Владикавказ, 1882.
- Смирнов.— Смирнов Я. П., Фригийский культ месяца,— «Сборник в честь Ф. Ф. Соколова», СПб., 1895.
- Сталь.— Сталь, Этнографический очерк черкесского народа,— «Кавказский сборник», Тбилиси, 1900, XXI.
- Стеблин-Каменский.— Стеблин-Каменский, Мир саги, Л., 1971.
- Степанов, Народные приметы.— Степанов И., Народные приметы, разные способы гадания и некоторые поверия мингрельцев,— СМОМПК, 1903, XXXII, отд. III.
- Степанов.— Степанов И., Из мингрельских преданий,— СМОМПК, 1898, т. XXIV, отд. II.
- Стешенко-Куфтина.— Стешенко-Куфтина В., Древнейшие инструментальные основы грузинской народной музыки, I, флейта Пана, Тбилиси, 1936.
- Стоянов.— Стоянов А., Образцы сванетской поэзии,— СМОМПК, 1890, т. X, отд. II.
- Тандилава.— Тандилава З., Предания и легенды рыбаков в мингрельском фольклоре,— «Тезисы IX республиканской конференции научного совета по фольклору», Тбилиси, 1966.
- Такаишвили, 1900.— Такаишвили Е., Источники грузинских летописей,— СМОМПК, 1900, XXVII.
- Такаишвили, 1902.— Такаишвили Е., Описание рукописей общества распространения грамотности среди грузинского населения,— СМОМПК, 1902, т. XXXI.
- Такаишвили, 1914.— Такаишвили Е., Устная словесность, под ред. Е. Такаишвили, Тифлис, 1914 (на груз. яз.).
- Тепцов В.— Тепцов В., Сванские мотивы и песня о Кансаве Кивиани,— СМОМПК, 1890, т. X, отд. II.
- Тепцов Я.— Тепцов Я., Из быта и верований мингрельцев,— СМОМПК, 1894, т. XXIII.
- Токарев.— Токарев С. А., Религиозные верования восточнославянских народов в XIX — начале XX вв., М., 1957.
- Топуриа.— Топуриа В., Шинидзе А., Сванские прозаические тексты, Тбилиси, 1939.
- Тронский.— Тронский И., История античной литературы, I, Л., 1946.
- Тушинские песни.— Тушинские песни,— газ. «Квали», 1897, № 17 (на груз. яз.).
- Умикашвили.— Умикашвили П., Народная словесность, сб. под ред. Ф. Гогичайшвили, Тбилиси, 1937.
- Услар.— Услар П. К., Этнография Кавказа,— «Языкознание», т. I—VI, Тифлис, 1887—1896.
- Франк-Каменецкий.— Франк-Каменецкий И. Г., Иштарь в Библии,— сб. «Тристан и Изольда», Л., 1932.
- Фрезер, 1924.— Фрезер Дж., Аттис. Фригийский культ Аттиса и христианство, М., 1924.
- Фрезер, 1928.— Фрезер Дж., Золотая ветвь, Л., 1928—1931.
- Фрейденберг.— Фрейденберг О. М., Тристан и Изольда в мифологемах Средиземного мира, Л., 1932.
- Хан-Гирей.— Хан-Гирей (Х. Г.), Вера, нравы, обычай, образ жизни черкесов,— «Русский вестник», 1842, № 1.

- Хидашели.— Хидашели М. Ш., К истории художественной металлообработки в античной Грузии, Тбилиси, 1972 (на груз. яз.).
- Хизанашвили.— Хизанашвили Н. (Урбнели), Этнографические работы. Новогоднее, Пшав-Хевсурети и др., Тбилиси, 1940 (на груз. яз.).
- Цанава.— Цанава А. В., Вопросы грузинской народной словесности (по материалам, записанным в Мегрелии), Тбилиси, 1970 (на груз. яз.).
- Цередиани.— Цередиани Д., Основные жанры сванской народной поэзии, автореф. канд дисс., Тбилиси, 1971.
- Чавчавадзе.— Чавчавадзе Н. З., О некоторых особенностях художественного отражения действительности, Тбилиси, 1955.
- Чиковани.— Чиковани М. Я., Прикованный Амирани, Тбилиси, 1947 (на груз. яз.).
- Чиковани VI.— Чиковани М. Я., Герой, борец с вешапи,— «Труды Тбилисского педагогического института им. А. С. Пушкина», Тбилиси. VI (на груз. яз.)
- Чиковани, 1955.— Чиковани М. Я., Давид Гурамишвили и народная поэзия, Тбилиси, 1955 (на груз. яз.).
- Чиковани, 1956.— Чиковани М. Я., История грузинской народной словесности, Тбилиси, 1956 (на груз. яз.).
- Чиковани, 1966.— Чиковани М. Я., Народный грузинский эпос о прикованном Амирани, М., 1966.
- Чиковани, 1971.— Чиковани М. Я., Сюжет ищущего бессмертия юноши в древнем фольклоре и литературе,— сб. «Вопросы греческой и грузинской мифологии», Тбилиси, 1971
- Чиковани, Шаманадзе Н.— Чиковани М. Я., Шаманадзе Н., Грузинская народная поэзия, т. I, кн. 1, Тбилиси, 1973 (на груз. яз.).
- Читая. 1937.— Читая Г., Этнографическая экспедиция в Имерети,— «Труды института языка и материальной культуры грузинского филиала АН СССР», Тбилиси, 1937, т. II, вып. 3 (на груз. яз.).
- Читая.— Читая Г., Аджарская Датва-боква,— «Вестник музея Грузии», т. X-V, Тбилиси, 1942.
- Чубинашвили.— Чубинашвили Г. Н., Грузинское чеканное искусство, Тбилиси, 1959.
- Шанидзе.— Шанидзе А., Грузинская народная поэзия. I. Хевсурская. Тбилиси, 1931 (на груз. яз.).
- Шарашенидзе, Топуриа.— Шарашенидзе Д., Топуриа К., Шумеры и их культура,— «Цискари», 1973, № 2 (на груз. яз.).
- Шенгелая, 1944.— Шенгелая Д., Три мира,— «Статьи», Тбилиси, 1955. Впервые опубликовано в 1944 г. (на груз. яз.).
- Шенгелая, 1945.— Шенгелая Д., Прыжок оленя,— «Статьи», 1955. Впервые опубликовано в 1945 г. (на груз. яз.).
- Шенгелая, 1947.— Шенгелая Д., Вокруг Амирани,— «Статьи», Тбилиси, 1955. Впервые опубликовано в 1947 г.
- Шенгелая, 1948.— Шенгелая Д., Истоки грузинского театра,— «Статьи», Тбилиси, 1955. Впервые опубликовано в 1948 г. (на груз. яз.).
- Шишмарев.— Шишмарев В. Ф., Избранные статьи, М.—Л., 1905.
- Штернберг, 1908.— Штернберг Л. Я., Материалы по изучению гияльского языка и фольклора, составленные и обработанные Л. Я. Штернбергом, т. I, Образцы народной словесности, ч. 1, СПб., 1908.
- Штернберг, 1936.— Штернберг Л. Я., Лекции по эволюции религиозных верований,— Штернберг Л. Я., Первобытная религия в свете этнографии, Л., 1936.
- Штоль.— Штоль В., Мифы классической древности, пер. с нем., М., 1865.
- Шульгин.— Шульгин С., Из осетинской народной словесности, Авсаты, — СМОМПК, 1900, т. XXVII, отд. III.
- Эпос о Гильгамеше.— Эпос о Гильгамеше (О «все видевшем»), пер. с аккадского И. М. Дьяконова, М.—Л., 1961.

- Эристави.— Э р и с т а в и Р., О тушино-пшаво-хевсурском округе,— ЗКОРГО, III, Тифлис, 1855.
- Эсхил.— Э с х и л, Прометей прикованный, пер. С. К. Алта,— Эпос о Гильгамеше (О «все видевшем»), М.—Л., 1961.
- Юго-Осетинский.— Юго-Осетинский фольклор, Цхинвали, 1954.
- Яковлев.— Я к о в л е в Н. Ф., Культура кабардинцев и черкесов по данным словаря,— см. «Ученые записки кабардинского научно-исследовательского института», 1947, т. II.
- Ярцева.— Я р ц е в а В., Проблема баллады в англо-американском фольклоре,— «Советский фольклор», № 4—5, Л., 1937.
- Вауманн.— В а у м а н н Н., Afrikanische Wild-und Buschgeister, Berlin, 1939.
- Вроун.— В р о у н, The Andamanes Islander a Study in Social Anthropology, 26, Cambridge, 1922. Перевод см.: «Религии наименее культурных племен»,— «Сборник этнографических материалов», сост. проф. В. К. Никольским, М. В. Бердоновым, М., 1931.
- Burgmann.— B u r g m a n n A r n o, Neuere Forschungen über den Herrn der Tiere,— «VIII Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, Abstracts sectional Meetings», B-616, 1968.
- Dundes.— D u n d e s A l a n, The Study of Folklore, University of California at Berkley, 1965.
- Deutsches Jahrbuch.— Deutsches Jahrbuch für Volkskunde, 1969, Bd 15, t. 1.
- Frazer.— F r a z e r I., Le Totemisme, Paris, 1898.
- Friedrich.— F r i e d r i c h A., Die Forschung über das frühe Jägertum, 1941.
- Güldenstedt.— G ü l d e n s t e d t, Reisen durch Russland und in caucasischen Gebürge, Bd II—2, St.-Pbg, 1787—1791.
- Hasler.— H a s l e r J u a n A., Existe-t-il le maitre des bois en Argentine,— «Fabula», 1971, Bd 12, Ht 2/3, 245, Freiburg.
- Herskovitz.— H e r s k o v i t z M e l v i l l e, Folklore after a Hundred Years. A Problem in Redifinition,— «Journal of American Folklore», 1946, vol. 59.
- Heusler.— H e u s l e r A., Lied und Epos in des germanischen Heldensage, 1905.
- Istvanovitz.— I s t v a n o v i t z M., Elena Wirsaladse, Kartwel Mtielta Sepirsitkwiereba, Tbilisi, 1958,— «Acta Ethnographicae Academiae Scientiarum Hungaricae», Budapest, 1958, № 1—3.
- Jensen, 1949.— J e n s e n A d. E., Das religiose Weltbild einer Frühen-Kultur, Stuttgart, 1949.
- Jensen, 1951.— J e n s e n A d. E., Mythos und Kult bei Naturvölkern, Wiesbaden, 1951.
- Jensen, 1906.— J e n s e n P., Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur, I, Strassbourg. 1906; II, Marbourg, 1928.
- Jochelson.— J o c h e l s o n W., The Koryak, pt Religion and Myths, ch. VIII—XIV, New York, 1905.
- Lang.— L a n g A., Mythes, Cultes et Religions, Paris, 1896.
- Olrik Axsel.— O l r i k A x s e l, Epic Laus of Folk Narative,— см.: D u n d e s A., The Study of Folklore, University of California at Berkley, 1965.
- Pomeranceva.— P o m e r a n c e v a E., Der Wassermann in der russischen Volksdichtung,— «Deutsches Jahrbuch für Volkskunde», Bd 15, Budapest, 1969.
- Preller.— P r e l l e r R., Griechische Mythologie, I—II, Berlin, 1860.
- Radde.— R a d d e G., Berichte über die biologisch-geographische Untersuchungen in den Kaukasusländern, Tiflis, 1866.
- Reinach.— R e i n a c h S o l o m o n, Cultes, Mythes et Religions, Paris, I, 1905; II, 1908.
- Revue archeol.— R e v u e a r c h e o l o g i q u e, 1848, pl. 100. Цит. по: Reinach.
- Roscher.— R o s c h e r N. H., Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie, Leipzig, 1884—1890.
- Rörich L.— R ö r i c h L., Die Sagen von Herrn der Tiere, Kiel—Berlin, 1961.

- Saintyves.—Saintyves Pol, Manuel de Folklore, Paris, 1936.
- Seignole.—Seignole Clode, Le Folklore du Languedoc, Paris, 1966.
- Schmidt.—Цит. по: Jensen, 1949.
- St. Thompson.—S. Thompson, Motiv-index of Folk-Literature, A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, vol. 1—4, Copenhagen-Bloomington, 1955—1958.
- Van-Gennep, 1924.—Van-Gennep Arnold, Le Folklore, Paris, 1924.
- Van-Gennep, 1932—1933.—Van-Gennep Arnold, Le Folklore du Dauphinée (Isère),—«Etude descriptive et comparée de psychologie populaire», I, II, Paris, 1932—1933.
- Von Wilamovitz.—Von Wilamovitz-Mullendorf Ulrich, Der Glaube der Hellenen, Bd. II, 1932.
- Wirsaladze, 1961.—Wirsaladze Elena, Die Amiranisage und das grusinische Jagdepos,—«Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae», Budapest, 1961, t. X.
- Wirsaladze, 1972.—Wirsaladze Elena, Le cultes des eaux en Georgie,—«Rad XVII kongressa saveza undruzenja folklorista Jugoslavie», Porec—Zagreb, 1972.
- Wirsaladze, 1973.—Wirsaladze Elena, The Masters of Animals, Woods and Waters in Caucasian Folklore,—«IX-th International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences», Chicago, 1973.
- Zerries.—Zerries Otto, Wild und Buschgeister in Südamerika,—«Eine Untersuchung jägerzeitlicher Phänomene in Kulturbild Südamerik Indianer», Wiesbaden, 1954.

Источники, рукописи

- Инст. рук.—Институт рукописей им. акад. К. С. Кекелидзе АН ГрузССР.
- Минеи — Минеи Давид-Гареджийского монастыря,—Институт рукописей им. акад. К. С. Кекелидзе АН ГрузССР, фонд А, № 186.
- ИНРЛИ — Фонограммархив Института русской литературы АН СССР.
- ФАИ — Фольклорный архив Института истории грузинской литературы им. Ш. Руставели АН ГрузССР.
- ФАУ — Фольклорный архив при кафедре фольклора Тбилисского государственного университета.
- Кабинет музыки — Фонограммархив кабинета грузинской музыки при Тбилисской консерватории им. Вано Сараджишвили.

УСЛОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

ДНТ	— Дом народного творчества в Тбилиси
ВИМК	— «Вестник института мировой культуры», Москва
ВИЯИМК	— «Вестник института языка, истории и материальной культуры Грузинского филиала АН СССР», Тбилиси, 1937
ЖМНП	— «Журнал Министерства народного просвещения», СПб.
ЗВОРАО	— «Записки Восточного отделения (имп.) Русского археологического общества», СПб., Пг.
ЗКОРГО	— «Записки Кавказского отделения Русского географического общества», Тифлис
Лит. раз.	— «Литературные разыскания. Труды Института истории грузинской литературы им. Ш. Руставели АН ГрузССР», Тбилиси
ЛО ИВАН СССР	— Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР
МАК	— «Материалы по археологии Кавказа», М.
МКАЭН	— Международный конгресс антропологических и этнологических наук
РАН	— Российская Академия наук
СМОМПК	— «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа», Тифлис
СЭ	— «Советская этнография», М.

SUMMARY

Evidence of the importance of hunting in the history and culture of the Georgian races is present in numerous historical records, ancient books, ethnographical material, and specialized research.

The discovery, in the territory of present-day Georgia and neighbouring districts, of archeological bronze and iron relics from aeonological times, serves to illustrate the particular significance of hunting in the life of the races that once inhabited these regions. Hunting scenes and drawings of animals abound in examples of ancient Caucasian art in fact they constitute its principal theme.

The study of hunting folklore reveals a group of poetical works dedicated to this—one of the oldest forms of Man's domestic activities, and helps to shed light on the earliest period of creative folk poetry.

A characteristic of culture and art in Georgia is the marked persistence and stability of ancient forms carefully preserved in a living tradition. Oral art forms, even of the oldest type, possess a still vital existence parallel to the latest and most highly-developed forms of creative poetry.

It is possible to trace, on the basis of the single ethnic material afforded by a comparatively limited territory, the various stages of development through which people's ideas and imagery—still potent in a living tradition—have passed; this has proved to absorbing interest.

According to the old beliefs, sylvan and mountain animals had a patron or protector of their own, upon whom the hunter's «success» mainly depended. This patron might exist in the form of a tiger, deer, bird or snake.

Anthropomorphism eventually led to the personification of a protectress watching over wild life. The most widespread conception was that of a beautiful golden-haired (or, occasionally,

dark-haired) woman, whose skin was of a dazzling whiteness. Known in Svanetia as «Queen Dal», in Mingrelia as the «Tsaritsa of the Forest»; in other parts she was simply the mistress or the keeper of the wild creatures. In central regions of Georgia, where the influence of the Christian church was felt, a new interpretation was given to this personification, and it became an evil woodland spirit, or something resembling a water-sprite, that frightened away the solitary traveller, the sick or pregnant women.

As the matriarchate concept declined, the protectress of wild beasts was accompanied by a man, either son, brother, father or husband. Gradually, as the motivation of the male hypostasis increased, the functions of the protectress of animals became more limited. At the same time, the idea of astral personification gained ground.

Analysis of ancient customs and concepts has proved helpful in elucidating a series of images often recurring in many subjects and motifs in the hunting epos.

A typical mythological theme found in Georgian folklore is sexual choice or some other form of mutual relations between the sovereign and the hunter, who has been of service to her, receiving in return a wonderful gift, that had been lost by transgressing a taboo.

One of the central images found with the hunter — hero in the oldest cycles of the Georgian epos is the patroness of wild creatures. Another is the magic hunting-dog, Kursha. Their relations with mortal hunters formed the theme of numerous cycles of those epic songs and legends on which we term the dead—hunter-man theme. The basis of this is the age — old concept of a redemption—sacrifice, a dying, then resurrected, animal, and, subsequently, a vegetative deity.

In Georgian folklore material ample support may be found for conclusions known to science, namely, the idea that from the protective spirits of certain natural phenomena the hunting deity was later evolved but was never regarded as a supreme deity. Nevertheless, it represented many god-like functions; it was the protector of wild animals, of hunters; it was the deity of fertility, and also of the weather—among other things. Its relations with mortals afforded subjects for a grand cycle of ritual chants and legends.

The cult of Dal still survived during the Christian epoch, but the name of the Christian saint, George, was now associated with hunting.

Existing material on Georgian hunting poetry includes, on one hand, archaic works reflecting links with ancient concepts and relics of magic work—rituals. On the other hand, among

these are found masterpieces of lofty poetic thought such as «The Ballad of the Youth and the Tiger», «Lament for Betkile», «The Mountain Violet», «Snow Falling on Zenbatsaliga», and «Djarji».

From the standpoint of historical poetics, analysis of the imagery and the traditional performance of the ancient hunting epics assumes special importance; it shows the prominent part taken by this epos in creating the rich imagery of Georgian songs, such as were sung at daily toil, at weddings, as well as in the laments, heroic and lyrico-epic ballads.

СОДЕРЖАНИЕ

От редколлегии	5
Введение	6
Глава I. К истории вопроса	19
Глава II. Народные традиции охоты в Грузии	29
Глава III. Цикл песен и преданий о погибшем охотнике	46
Глава IV. Чудесные дары	70
Глава V. Охотничий эпос и «Сказание об Амირани»	92
Глава VI. Опыт типологического и сравнительного анализа сюжета о погибшем охотнике	113
Глава VII. Представления о хозяевах животных в христианскую эпоху и их отображение в охотничьем эпосе	134
Глава VIII. Художественные образы грузинского охотничьего эпоса	152
Глава IX. Охотничьи баллады	163
Глава X. Традиции охотничьей поэзии в жанрах грузинского фольклора	181
Глава XI. Традиция исполнения охотничьего эпоса	197
Тексты	213
I. Охота	215
II. Охотники	225
III. Мифологические песни и предания	227
IV. Баллады	302
Примечания к текстам	324
Глоссарий к текстам	342
Перечень географических названий, упоминаемых в текстах	344
Библиография	346
Условные сокращения	356
Summary	357

Елена Багратовна Вирсаладзе

ГРУЗИНСКИЙ ОХОТНИЧИЙ МИФ И ПОЭЗИЯ

Утверждено к печати Редколлегией серии «Исследования по фольклору и мифологии Востока»

Редактор *Т. М. Швецова*. Младший редактор *Р. Г. Стороженко*. Художник *Л. С. Эрман*
Художественный редактор *И. Р. Бескин*. Технический редактор *Э. С. Теплякова*
Корректор *Л. Ф. Орлова*

Сдано в набор 20/IV 1976 г. Подписано к печати 21/X 1976 г. А-13206. Формат 60×90^{1/16}
Бум. № 1. Печ. л. 22,5. Уч.-изд. л. 22,81. Тираж 5600 экз. Изд. № 3626. Заказ № 332
Цена 1 р. 53 к.

Главная редакция восточной литературы издательства «Наука»
Москва К 45, ул. Жданова, д. 12/1

3 я типография издательства «Наука» Москва Б-143, Открытое шоссе, 28