Игорь Кузнецов, Рита Кузнецова

Акадак и Лдзаа-ных: к истории гибридных культов в Абхазии

Igor Kuznetsov, Rita Kuznetsova

Akadak and Ldzaa-nykh: Towards a History of Hybrid Cults in Abkhazia

Igor Kuznetsov — Kuban State University (Krasnodar, Russia). igorkuznet@gmail.com

Rita Kuznetsova — Kuban State University (Krasnodar, Russia). ritakuznetsova2015@yahoo.com

Several historical reports, along with our own fieldwork data, cover a long period from the early 17th century until the present time, helping to reconstruct how the sacred site Ldzaa-nykh, *which had been moving between and around Pitsunda Orthodox temple and Lidzava village, gradually took its present location; how families of priests succeeded each other, evolving into a kind of nativist leaders; and how a cult itself transformed into what it is now.* Akadak *as Lidzava annual praying ritual has been one of the last festivities in the whole Abkhazia, which continued to integrate not a few families but all the villagers. For centuries the lands of Pitsunda peninsula attracted new flows of immigrants, the protection of which was provided by the temple, and later the rural shrine spun off from it. The irony of history is that the melting pot that turned hundreds of strangers into "Abkhazians", was a hybrid, non-indigenous cult.* Akadak *praying more and more resembles a ceremony to integrate local community, helping to bring the current project of Abkhaz nationalism to life.*

Keywords: Western Caucasus, hybridity, nativism, ethnography, Abkhazia, Georgia, Pitsunda temple, Orthodox Christianity, neo-paganism.

На заключительной стадии исследование выполнялось на средства гранта фонда *Volkswagen Stiftung*: программа *Between Europe and the Orient — A Focus on Research and Higher Education in/on Central Asia and the Caucasus*, проект № 86427 *Transformation of Sacred Spaces, Pilgrimages and Conceptions of Hybridity in the Post-Soviet Caucasus*.

Кузнецов И., Кузнецова Р. Акадак и *Лдзаа-ных*: к истории гибридных культов в Абхазии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 2. С. 38-66.

Kuznetsov, Igor, Kuznetsova, Rita (2016) "*Akadak* and *Ldzaa-nykh*: Towards History of Hybrid Cults in Abkhazia", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 34(2): 38-66.

Гибридность и гибридные культы

Культурный гибрид, как считает Нестор Канклини, — феномен «сугубо современный [*specifically modern*]… порожденный формами интеграции, которые возникают [с помощью] государств-наций, политического популизма и культурного производства»[1]. Процесс гибридизации ориентирован на инкорпорирование и адаптацию «чужеродных» культурных явлений и в более широкой перспективе выступает как ответ на такие вызовы глобализации, как воздействие западной культуры и сильные тенденции к унификации. Эта позиция находит свое продолжение в размышлениях Хоми Бхабхи, помещающего гибридность в колониальный контекст и определяющего ее именно в качестве стратегии борьбы угнетенных (или *subaltern*) против своих угнетателей[2].

Однако «биологическое прошлое» самой метафоры гибридности послужило стимулом для постановки вопроса о релевантности указанной концепции критиками, до сих пор различающими на теле современной западной социальной науки родимые пятна эссенциализма. К примеру, подобные голоса звучали еще на конференции, имевшей место в 1996 году в Техасском университете (Остин), результаты которой затем опубликовал *Journal of American Folklore* в специальном выпуске, озаглавленном *Theorizing the Hybrid*[3]. И чтобы как-то обобщить итоги той дискуссии, Б. Строссу ничего не оставалось как просто констатировать: «В конце концов, не существует ни “чистых” индивидов, ни “чистых” культур <…>. Конечно, мы можем конструировать их, делая относительно “чистыми”, и фактически так и поступаем»[4]. Недавно подобные же сомнения были снова повторены некоторыми участниками тбилисской конференции «Религия и секулярность на Кавказе: новые соотношения» (июнь 2015 г.). Между тем Бхабха предупреждает против чрезмерно буквального прочтения своих идей и идей своих последователей:

1. Canclini, G.N. (1995) *Hybrid Cultures. Strategies for Entering and Leaving Modernity*. Trans. by C.L. Chiappari, S.L. Lopez, p. xxvii. London; Minneapolis: University of Minnesota Press.
2. Bhabha, H.K. (2007) *The Location of Culture*. London; New York: Routledge.
3. Kapchan, D.A., Strong, P.T. (1999) “Theorizing the Hybrid”, *Journal of American Folklore* 112(445): 240.
4. Stross, B. (1999) “The Hybrid Metaphor: From Biology to Culture”, *Journal of American Folklore*, 112(445): 266–267.

> [К]олониальная гибридность не есть проблема *генеалогии* или идентичности двух *различных* культур <...>. Гибридность является проблематикой колониального представительства и индивидуализации, которые разворачивают эффекты колониалистского непризнания так, что другое, «отрицаемое», знание поступает в доминирующий дискурс и отчуждает от власти саму ее основу — ее правила признавания[5].

В ряду множественных проявлений межкультурных смешений гибридизацию называют в качестве одной из наиболее «продвинутых» форм, в том числе в сравнении с синкретизмом, креолизацией и проч. Это означает не только то, что ее действие приводит к формированию все более и более синтетических сущностей, таких как появляющиеся то здесь, то там религии Нью-Эйдж. В этом смысле невозможно и не нужно проводить границы внутри каждого такого нового порождения, дабы классифицировать одни его элементы как «природные», а другие как «чуждые». Последний подход характеризуют статические по преимуществу модели, как, например, пресловутый эллинистический синкретизм, понимаемый как результат одноактного греческого вторжения в девственные страны, принадлежавшие варварам. Напротив, концепция гибридности возвращает системе динамику, объясняя каждое следующее изменение в ней проявлением неустанного взаимодействия всех действующих сил.

В современном мире религиозные группы за пределами мейнстрима повсюду оказываются в тисках соперничающих друг с другом политических движений, связанных с теми или иными мировыми религиями. Как пишет Бхабха, применительно к ситуации в Индии, «[к]огда туземцы [*natives*] настаивают на индианизации Евангелия, то они используют силу гибридности, чтобы сопротивляться крещению и сделать невозможным проект обращения»[6]. Различные локальные культы все больше и больше играют роль этнонациональных идеологий, при этом основные тенденции их развития также лучше всего описывать как результаты гибридизации.

Насколько все эти идеи применимы к изучению объектов, рассматриваемых кавказоведами-этнографами в качестве пережитков еще живых древних традиций? Особенно, если эти релик-

5. Bhabha, H. *The Location of Culture*, p. 114.
6. Ibid., p. 118.

ты сохраняются в таком регионе, который и глобализацией будет затронут далеко не в первую очередь? Это и есть основной вопрос предпринятого нами исследования, в фокусе которого находится почитание т.н. *Лдзаа-ных* (абх. *Лӡ´ааных*, где *а-ных*(а), букв. святыня, святилище; икона[7]) – вероятно, наиболее известного из святых мест Абхазии. У Лдзаа-ных до сих пор устраивается ежегодное массовое моление, получившее название *акадак* (*ақьадақь*). Святилище находится в селе Лидзава (*Лӡ´аа*), расположенном в Гагрской зоне, рядом с курортным городом Пицунда. На текущий момент население Лидзавы насчитывает около двух тысяч человек. На протяжении веков оно сопротивлялось доминированию, а иногда и прямым завоеваниям соседних государств, которые насаждали здесь вначале христианство, затем ислам и, наконец, снова христианство. Местная история знала множественные волны мигрантов извне. Последние значительные изменения в этническом составе села были связаны с трагическим грузино-абхазским вооруженным конфликтом 1992–1993 годов, превратившим Лидзаву в «подлинно» абхазскую точку на политической карте региона.

Эта статья основана на результатах долговременного включенного наблюдения религиозных практик лидзавцев, на протяжении десятилетий последовательно проводимого авторами, один из которых — инсайдер для этих мест. Кроме того, материалы для нашего исследования составили разнообразные печатные исторические источники, а также серия полуструктурированных интервью, которые были собраны во время двух кратковременных экскурсий, предпринимавшихся авторами вместе со студентами, аспирантами и сотрудниками кафедры археологии, этнологии, древней и средневековой истории Кубанского государственного университета летом 2003 и 2013 годов.

Исторические корни

В литературе широко распространено мнение о том, что святые места, почитаемые абхазами сегодня, возникали независимо от древних центров распространения христианства в Абхазии и даже якобы исторически предшествовали им. В этом ряду, например, находятся такие утверждения: «В большинстве этих свя-

7. *Касландзия В.А.* Аҧсуа-аурыс жәар [Абхазско-русский словарь]. Акәа, 2005. Т. 2. С. 35–36.

щенных мест имеются еще и поныне уцелевшие христианские храмы (Илор, Лыхны, Пицунда) или развалины храмов (Дыдрипш, Лешкендар и др.). По всей вероятности, эти храмы специально возводились в тех местах, которые уже получили широкое признание в народе как обиталища древнейших языческих божеств»[8]. Точно так же Ш.Д. Инал-Ипа, а вслед за ним и целая генерация историков, археологов и этнографов — специалистов в области т. н. абхазского «язычества» были уверены, что византийцы основали Пицундский храм не на пустом месте и что святилище коренного населения, по крайней мере с античного времени, существовало в непосредственной близости с городом, построенным греческими переселенцами:

> Питиунт был основан как греческая колония, существовавшая, по-видимому, уже с VI–V вв. до н. э. Предполагают, что название «Пицунда» происходит от греческого «питиус» — сосна (греческий миф рассказывает, что в Пицунде Пан превратил нимфу Питис в сосну). По-абхазски эта местность называется Лдзаа, причем рядом с городом находилось одно из наиболее почитавшихся абхазами святилищ под этим же именем (Лдзаа-ных)[9].

Недавно была предпринята попытка развить эту позицию на археологическом материале, и она приобрела форму теории, утверждающей, что характерный абхазский религиозный синкретизм в данном регионе представляет собой весьма древнее явление и еще в отдаленнейшие эпохи образовывал здесь целую систему верований:

> Весьма почитаемое традиционное святилище Лдзаа-ныха — одно из семи главных Аныха Абхазии; ныне забытое и не поддающееся локализации святилище Айтарных, очевидно, посвященное культу семидольного божества Айтар, покровителя скотоводства и хозяйства; другие многочисленные священные места на территории мыса составляют с ними единый сакральный комплекс.

8. *Чурсин Г.Ф.* Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1956. С. 27.
9. *Инал-Ипа Ш.Д.* Абхазы. Историко-этнографические очерки / 2-е изд., перераб., доп. Сухуми, 1965. С. 112.

> Данные письменных источников и этнографических исследований также не оставляют сомнения, что местное население придерживается религиозного синкретизма с древнейших времен до наших дней[10].

И все же эти мнения так до сих пор и не подкреплены ничем существенным. Как и в других местах, на Пицундском полуострове не обнаружено никаких достоверных археологических находок, прямо свидетельствующих о бытовании местных «языческих» культов вблизи христианских сооружений и в особенности одновременно с ними. Ни одного такого указания нет и в широко цитируемых по данному поводу исторических источниках. Последние в совокупности позволяют нам охватить длительный период в истории лидзавского культа и святыни Лдзаа-ных с начала XVII века и вплоть до настоящего времени, помогая реконструировать пути, по которым «священное место» перемещалось между Пицундским храмом и селом Лидзава, обретя в конце концов на территории последней свое нынешнее местонахождение; как сменяли друг друга жреческие семьи (*а-ны ́хаҧаа҂ы*), унаследовавшие свои роли от православных (грузинских) священников, покинувших Бичвинту (Пицунду), по-видимому, в конце XVIII века и к настоящему времени переродившихся в своего рода националистических лидеров; и как сам культ вместе со своим центральным институтом — ежегодным молением (*ақьадақь*) — превратился в то, чем он сейчас является.

Так, на рисунке Пицундского храма, выполненном между 1631 и 1651 годами Кастелли, помещены две сценки: на одной — группа людей то ли воздвигает, то ли, наоборот, опрокидывает колонну (подписано, что это — «горцы-сваны»), на другой — две фигурки кланяются еще одной колонне, увенчанной крестом. В этом упоминании можно разглядеть какие-то реминисценции культа Светицховели (груз. სვეტიცხოველი, «животворящий столп»). Как и во многих христианских храмах, в Пицунде имелся, по-видимому, и свой святой источник. Дополнительную информацию об этом культе можно извлечь из описания другого итальянского миссионера Дж. Дзампи:

10. *Барцыц Р.М.* Абхазский религиозный синкретизм в культовых комплексах и современной обрядовой практике. Автореф. дисс... канд. ист. наук. Нальчик, 2008; *Барцыц Р.М.* Абхазский религиозный синкретизм в культовых комплексах и современной обрядовой практике. М.: Изд-во РГТЭУ, 2009. С. 83.

> Рассказывают, что перед этой церковью есть мраморный столб, из которого, по произволению Божьему, изошел кипящий поток воды, когда святой апостол [Андрей. — Авт.] был умерщвлен; течение этого потока остановили некоторые лица, призывая имя святого апостола; поэтому, после такого чуда, народ проникся великим почитанием его и, проходя мимо столба, прикладывается к нему и преклоняет колени. Я рассказываю это со слов одного из наших отцов, отца Христофора Кастелли, который был в Пиччиоте с католикосом и видел почитание (положим, варварское), оказываемое народом столбу, святому апостолу и кресту на груди его[11].

Далее, интересное свидетельство находим у Ксаверио Главани. Будучи французским консулом в Бахчисарае, он на протяжении первых двух десятилетий XVIII века, видимо, посещал кавказский берег где-то по соседству с Абхазией:

> По ту сторону гор находится Мингрелия. Жители ее идолопоклонники и управляются ханом. За ними живут ачикбаши, тоже идолопоклонники. <…> Управляет ими хан. Далее обитают *кадаки* [выделено нами. — Авт.], которые исповедуют христианство по греческому обряду и имеют монастыри и церкви. За кадаками находятся 24 независимых абазских бея. Владения их простираются от Большого моря до залива Гелинджик-лиман в Черкесской земле[12].

Между обширной зоной турецкого влияния на юго-востоке и владениями «независимых абазских беев» (наиболее вероятно, будущими *садзами* — западными соседями абхазов, говорившими на языке, близком абхазскому) на северо-западе располагалась та часть Абхазии (Пицунда и окрестности), где в начале XVIII века еще теплилось христианство. Именно там Главани поместил своих кадаков (*les Kadaks*). В этом упоминании самого их названия мы видим наиболее раннее письменное свидетельство моления *акадак*, постепенно превратившегося из храмового в сельское. Важно, что *кадаки* здесь — именно некая группа, возможно, жреческая, а не религиозная практика или ее атрибут, как могло бы

11. *Шарден Ж.* Путешествие кавалера Шардена по Закавказью в 1672–1678 гг. // Кавказский вестник. 1900. № 6 [1711]. С. 42–43.

12. Glavani, X. *Relation de la Circassie dressée par M. Xaverio Glavani, Consul de France en Crimée et p.(remier) médecin du Khan à Bakche-Seray. Le 20 janvier 1724* / в переводе Е. Г. Вейденбаума // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 17. Отд. 1. Тифлис, 1893. С. 163.

быть, если бы термин заимствовался непосредственно из древнегрузинских библейских текстов, ср. ქადაგი «проповедь». И этнография XIX века действительно зафиксировала в горных частях Восточной Грузии (Тушети, Пшави, Хевсурети и др.) институт таких *кадаги*, которые вполне подходят нам в качестве прототипа. Наиболее красноречиво их прорицательскую деятельность, сопряженную с припадками и погружением в экстатическое состояние, описал Р.Д. Эристов:

> Кадаги (ქადაგი) проповедники. Кадагами бывают мужчины и женщины. Последние страшнее своим фанатическим ожесточением. Они вбегают на горы, бьют себя камнями в грудь, кричат, неистовствуют... словом, представляют из себя род Евангельского бесноватого[13].

В дополнение к «островному» термину *ақьадақь*, известному лишь в Лидзаве, появление которого может быть связано с влиянием Пицундского храма, точнее какого-то сложившегося здесь гибридного культа, современная абхазская речь сохранила еще интересный глагол *а-қада́қьра* «болтать, пустословить, трепаться». От него образовано два существительных (разг.): *а-қада́қьра* «болтовня, трескотня, тары-бары» и *а́-қада́қьҽы* «1. болтун. 2 (устар.). оратор»[14]. Последнее обстоятельство наводит на мысль, что такого рода семантический сдвиг должен был отражать идеологическое отторжение самой религиозной практики, стоящей за этим термином, вполне в стиле «туземцев» Бхабхи (см. выше), сопротивлявшихся любому проекту обращения их в христианство.

Столетием позже в Пицундском храме полностью прекратилась служба. Ученый-мхитарист Минас Бжшкян (Медичи), где-то между 1815 и 1819 годами посетивший Бичвинту (Պուճունտա «Буджунда»), оставил описание церкви, короткое, но содержащее важные детали. Вот фрагмент из него:

> Лоскутки [старого] облачения сохранились здесь и используются при исполнении духовных треб старцами, которые при церкви

13. *Эристов Р.Д.* О Тушино-Пшаво-Хевсурском округе // Записки Кавказского отдела Императорского русского географического общества. Кн. 3 (Тифлис, 1855). С. 103–104.

14. *Касланзиа В.* А. Аҧсуа-аурыс жәар. С. 536.

> же и живут и, подобно священникам, заходят в церковь и выходят, и все духовные требы, молитвы и поминки справляют именно они[15].

Место христианских священников заняли некие служители культа, очевидно, не связанные либо лишь косвенно связанные с официальным христианством. Трудно сказать, были ли это кадаки Главани, или же и о них к данному времени уже позабыли, и так стали называть сами мистерии, как поступают в Лидзаве и сегодня. Во всяком случае, в функции старцев, о которых упоминает Бжшкян, должны были входить как такие, которые вполне соответствовали еще обязанностям церковных старост, так и нечто несвойственное порядкам, заведенным представителями официального христианства. Из других источников мы знаем, что пицундское старчество приводило жителей к присяге (клятве)[16], что делало его уже очень похожим на современное «языческое» жречество, сформировавшееся вокруг лидзавской святыни.

По-видимому, еще одним судьбоносным событием в истории лидзавского культа послужил удар в купол храма молнии, имевший место где-то между концом XVIII и началом XIX века. Это природное явление привлекло особое внимание горцев к уже покинутой церкви, и формирующийся вокруг нее местный культ приобрел черты почитания громовержца, известного и в других местах Кавказа, что проявилось, в частности, в начавшихся ритуальных подношениях металлических предметов. В 1833 году следы нового культа обнаружил в церкви, только что занятой русскими войсками, невшательский профессор Дюбуа де Монпере пишет:

> Алтарь и ступеньки на хоры были покрыты старым оружием, стволами ружей, саблями, трубами, петлями, гвоздями, замками, всяким хламом, что накопился, и русские, которые не хотели прикасаться к ним, сложили [их] под сводом, что поддерживает ступеньки. Нет народа, относящегося к предметам [из] церкви, как абхазы и грузины[17].

15. Պատմութիւն Պոնտոսի որ է Սեաւ Ծով. Վենետիկ [*Бжшкян М.* История Понта или Черного моря]. Венеция, 1819. С. 112–113; *Меликсет-Беков Л.М.* Pontica Transcaucasica Ethnica (По данным Миная Медичи от 1815–1819) // Советская этнография. 1950. № 2. С. 169.

16. *Дубровин Н.Ф.* История войны и владычества русских на Кавказе. Т. 1. Очерк Кавказа и народов его населяющих. Кн. 2. Закавказье. СПб., 1871. С. 15.

17. Dubois de Montpéreux, F. (1839) *Voyage autour du Caucase, chez les Tscherkesses et les Abkhases, en Colchide, en Géorgie, en Arménie et en Crimée*: avec un atlas

Анализируя это сообщение, мы ориентируемся, по сути, на тот же методологический подход, что и Марк Леон и Глэдис-Мэри Фрай, исследовавшие различные свидетельства бытования афро-американской религии *conjure* или *rootwork* во время раскопок усадьбы Чарльза Кэрролла в Аннаполисе (шт. Мэриленд), где одно время проживали вместе чернокожие рабы и их белые хозяева. При этом Марк Леон, археолог, обращал внимание на каждую мелочь, связанную с повседневной жизнью домашних Кэрролла, будь то пуговица или булавка, на то, в каком месте жилища (у дверного косяка и проч.) они были найдены, а также на любые нумерологические закономерности, с ними связанные. Затем фольклорист Глэдис-Мэри Фрай работала с пожилыми информантами, которые все еще что-то помнили о былом магическом использовании этих предметов и т.д.[18]

В нашем случае мы можем датировать подношения в виде металлических предметов в Пицундском храме началом 1820-х годов, так как Бжшкян (см. выше) ничего подобного им еще не обнаруживал. Кроме того, даже в 1920-е годы металлические стрелы особого типа продолжали приносить в Илори — другой храм в Юго-Восточной Абхазии. Обворованные кем-то втыкали стрелу либо гвоздь в стену церкви или в дерево, адресуя своему обидчику проклятие[19]. Сохранился его текст: «Как этой стрелой всемогущий Афы [божество молнии и грома у абхазов] раздробляет деревья-гиганты в щепки, так да раздробит Святой Георгий голову вора (обидчика)». Наши лидзавские информаторы до сих пор еще уверены в чудесной силе металлических изделий, якобы способных «притягивать» грозу и дождливую погоду.

О вторичном характере и зависимости культа Лдзаа-ных от Пицундского храма говорил, например, член Сухумской сословно-поземельной комиссии полковник А.Н. Введенский («А-ъ»): «в Лзаа — Анан-лзаа-ных (храм Пицундской Божией Матери)»[20]. Еще более определенен в своих оценках был зоолог и археолог-любитель В. Чернявский: «Абхазцы зовут Пицунд-

géographique, pittoresque, archéologique, géologique, etc. par Frédéric Dubois de Montpéreux, Tome 1. Paris: Libraire de Gide. p. 238.

18. Leone, M.P., Fry, G.-M. (1999) "Conjuring in the Big House Kitchen: An Interpretation of African American Belief Systems Based on the Uses of Archaeology and Folklore Sources", *Journal of American Folklore* 112(445): 381.

19. *Чурсин Г.Ф.* Материалы по этнографии Абхазии. С. 30.

20. *А-ъ.* Религиозные верования абхазцев // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 5. Тифлис, 1871. С. 19.

ский храм Лдзаà-ных (Пицунда — Лдзаà) и поклоняются ему»[21]. К похожим выводам приходил и абхазский просветитель Антон Иванович Чукбар:

> Святыня, несомненно, христианского происхождения <...>. Но это было именно «некогда». <...> В настоящее время для А.[нан] Л.[дзаа] н.[ых] имеется в Лдзаа небольшое деревянное помещение. Ключ от него у особого жреца. Там и происходят все празднества в честь А. Л. н. Там же абхазцы приносят так называемую очистительную присягу <...>[22].

Наши знания об обстоятельствах появления в селе этого «небольшого деревянного помещения» фрагментарны. Во всех отношениях, похоже, что речь надо вести не об одной, а о нескольких постройках, приспособленных под коллективные сельские моления, строившихся в разное время и имевших дочерний характер по отношению к основному религиозному центру в Пицунде. Так, согласно Ф. Завадскому, в Пицундском храме имелся «большой металлический крест в рост человека»[23], которому поклонялись местные, ставили перед ним свечи и принимали присягу. Резонно предположить, что речь идет о надглавном кресте, учитывая его материал и размеры. И якобы после того, как русские заняли Пицунду, горцы перенесли его в часовню, специально выстроенную ими для этого в своей деревне Лыдзаа, ввиду того, что сама церковь для них перестала быть доступной

Часовня, упомянутая Завадским, должна была закрыться после 1864 года, когда бóльшая часть окрестных горцев (мы считаем их *садзами*, т. е. еще не вполне абхазами), разбитых русскими, ушла в Османскую империю. Строительство второй по счету часовни, о которой упоминает Чукбар, видимо, можно датировать точнее. Скорее всего, оно должно было состояться в 1884 или 1885 году. По счастливой случайности почти сразу после это-

21. *Чернявский В.* Записка о памятниках Западного Закавказья, исследование которых наиболее настоятельно // V археологический съезд в Тифлисе. Протоколы подготовительного комитета. М.: Синодальная типография, 1879. С. 20.

22. *Чукбар А.И.* Анан Лдзаа-ных // Сотрудник Закавказской миссии. 1915. № 8. С. 119; № 9. С. 141.

23. *Завадский Ф.* Абхазия и Цебельда // Газ. «Кавказ». 1867. № 59–61, 63; цит. по: Абхазия и абхазы в российской периодике (XIX — нач. XX вв.) / Сост. Р.Х. Агуажба, Т.А. Ачугба. Кн. 1. Сухум, 2005. Кн. 1. С. 353–354.

го (1886) Лидзаву посетила графиня Прасковья Уварова. Вот что она пишет:

> <...> [В]озвращаемся к деревне, и огородами, плетнями, кукурузниками, мимо абхазских домов с обширными дворами и сараями на курьих ножках, пробираемся в укромное местечко, где под тенью пяти огромных развесистых дубов, построена новая деревянная часовенька во имя Пр. Богородицы, часовенька, совершенно похожая на мингрельский домик, и внутри которой мы ничего не находим, кроме маленькой иконки Божией Матери, тканой на шелку. Говорят, что дубы эти считались священными у абхазцев, что и заставило духовенство построить часовню, в которой, впрочем, не служат за неимением священника; таким образом, мы, христиане, освятили языческое место, но оставили дело неоконченным, недоделанным...[24].

Хорошим примером того, как проявляется гибридная природа культа Лдзаа-ных, служит маленький деревянный кубок, до сих пор использующийся во время акадака. И форма сосуда, и то, как именно его применяют во время священнодействия, свидетельствуют, что это, несомненно, церковный потир, предназначенный для евхаристии. Прежде его хранил у себя дома лидзавский жрец Федя Гочуа (1921–2004/05), но недавно, после воссоздания Лидзавского святилища (см. об этом ниже), предмет переместили туда. Если иконы, как и свечи, по-видимому, поставляло вновь прибывшее в Пицунду русское духовенство, вплоть до окончательной советизации региона продолжавшее окормлять окрестную паству, то это не значит, что тем же путем достался лидзавцам и кубок. В часовнях отсутствовал алтарь, а значит, и возможности для совершения литургии. Поэтому совершенно бессмысленно было передавать туда потир.

Вызывает интерес и материал, из которого он изготовлен, — дерево. В православных храмах конца XIX века, тем более в таких важных, как Пицундский, куда более ожидаемо было встретить металлические сосуды. Отсюда очень похоже, что указанный предмет либо изготовили прямо в селе, имитируя церковную утварь, либо взяли из какой-то действовавшей в то время деревенской церквушки, а такие надо искать скорее всего в Мегрелии.

24. *Уварова П.С.* Кавказ (Абхазия, Аджария, Шавшетия, Посховский участок): Путевые заметки. Ч. 2. М., 1891. С. 133–134.

Со слов последней представительницы фамилии Уондырба, прежде тоже претендовавшей на жреческую роль в Лдзаа-ных, некую святыню из Мегрелии мог вывезти с собой кто-то из Гочуа: *«Гучӳаа Агыртәыланҭ рныхаа иааҳий ҳәа рҳәон»* (интервью, 2003). Возможно, что речь идет именно об этой вещи. Похожие деревянные потиры известны и из других кавказских святилищ смешанного происхождения, например, Реком в Цейском ущелье Северной Осетии.



Деревянный потир — лидзавская святыня. Фото Н.И. Кузнецовой, 2013.

Похожую ситуацию, но на ханаанском материале эпохи поздней бронзы уже прокомментировали Луиз Хитчкок и Арен Мэйр: там, среди импорта имелись микенские *кратеры* (вместительные с широкой горловиной сосуды), но нет соответствующих *киликов* (плоских, на коротких ножках), вместе составлявших необходимую часть питейного набора, использовавшегося при священнодействиях в самих Микенах. Отсюда видно, что и кратер на новом месте поменял свою функцию: его стали применять не для

смешивания вина и воды, а в качестве емкости для пива, неизвестного микенским грекам[25]. Все это представляет очень близкую аналогию нашему случаю: упомянутый кубок фигурирует в молениях, проводящихся не в часовне, а рядом с ней, превратившись из привычного церковного предмета в атрибут местного культа Лдзаа-ных.

Наиболее примечательно, что в христианском происхождении Лдзаа-ных до недавнего времени не сомневались даже сами жрецы «языческого» святилища. Об этом свидетельствует, например, интервью с Федей Гочуа (2003):

> Вопрос: *Ну, ты считаешь, что Лдзаа-ныха это — христианская штука, да?*
> Ф. Г.: *А чей?* [смеется]. *Это мусульманское что ли?*
> Вопрос: *Ну, хорошо, тогда почему Ампараа ходят туда? Дбараа ходят?* [фамилии, которые в Лидзаве считаются мусульманскими]
> Ф. Г.: *Ну что скажешь им? Скажешь, не приходи? А он сам не сознает.*

Самое раннее в литературе развернутое описание, а не просто упоминание обряда акадак содержится все у того же А. Чукбара. Зафиксированная им культовая практика отличается от того моления, которое в настоящее время известно у жителей Лидзавы. К причинам образования этих различий мы еще вернемся. Здесь же интересна увязка акадака, как он виделся автору описания, с пасхальным циклом:

> Есть в честь А.[нан] Л.[дзаа] н.[ых] и целые общественные празднества, устраиваемые ежегодно Лдзавцами. Это так. наз. «кадачь». Оно устраивается всегда в четвертое воскресенье после Пасхи на счет трех из жителей Лдзаа, до которых дошла очередь. Каждый из трех очередных покупает по барану или козлу, просо и гоми по раскладке, и заготовляет в нужном количестве вино. Утром баранов режут с молитвой и варят. Из гоми приготовляют мамалыгу, а из проса — айладжь (так наз. мамалыга, сваренная с сыром). Сыр для такой мамалыги, по кружку с дома, доставляется всеми жителями села, чем и ограничивается общее их участие в празд-

25. Hitchcock, L.A., Maeir, A.M. (2013) "Beyond Creolization and Hybridity: Entangled and Transcultural Identities in Philistia", *Archaeological Review from Cambridge* 28(1-Archaeology and Cultural Mixture): 59, 61, 66.

> нестве. <...> Когда уже все бывает готово, глашатаи сзывают народ на моление. Жрец открывает помещение, входит туда, имея в руках трезубец с печенью, сердцем и частью ребер убитых животных. Зажигает свечи, покупаемые в Пицундском монастыре, и говорит молитву. В ней он просит А. Л. н. принять от предстоящих то, что они были в состоянии принести сегодня в жертву, а также заступничества и покровительства. <...> После молитвы все рассаживаются за обед. Последний выливается в обычное абхазское пирование с вином и пр. атрибутами, с той только разницей, что тут это делается в более ограниченных размерах, сообразно с святостью места и времени. <...>[26].

Общий эссенциалистский настрой большинства абхазоведческих работ препятствует появлению моделей, учитывающих меняющийся, динамичный характер местных культов. Что касается вопроса о роли во всем этом жречества, то доминируют взгляды, будто бы нынешние семьи служителей абхазских святилищ исконны и несменяемы, в частности Лдзаа-ных всегда находилось под контролем Гочуа. Нечего и говорить, что этот взгляд отражает идеологию самого современного жречества, а любой иной будет противоречить его интересам. Увы, именно на такую некритичную позицию встал А.Б. Крылов, назвавший даже акадак «ежегодным молением жреческой фамилии Гочуа»[27].

Мнение о том, что культ Лдзаа-ных — всецело дело рук Гочуа, весьма распространено среди современных лидзавцев. Тем не менее еще в 1990-е годы многие из них помнили, что прежде ту же функцию выполняли представители ныне исчезнувшего семейства Уондырба. Приходилось слышать и то, что до Гочуа лидзавскими жрецами являлись Брандзаа, также исчезнувшие. Очевидно, Крылов всего этого просто не знал. Но наиболее полную последовательность жреческих фамилий села, сменявших друг друга, изложила нам ныне покойная Валя Багатурия (интервью, 2003 г.), которая по материнской линии происходила как раз из Уондырба:

26. *Чукбар А.И.* Анан Лдзаа-ных. № 10. С. 146–148.

27. *Крылов А.Б.* Религия и традиции абхазов (по материалам полевых исследований 1994–2000 гг.). М.: Институт востоковедения РАН, 2001. С. 272.

> Как рассказывала сестра нашей матери, сначала были Садзовцы (Сазаа), потом Брандзаа, потом Уондраа. <...> После нашего деда правление взяли Гочуовцы, но мы знаем, что первым был наш дед.

В настоящее время мы располагаем уже многими деталями, помогающими понять, как происходила эта эстафета. Все эти семьи в разное время были на самом деле представлены в Лидзаве, а Гочуа до сих пор живут в ней. И, по-видимому, все четыре семейства действительно не просто имели самое прямое отношение к культу Лдзаа-ных, порой конкурируя друг с другом, но и внесли существенную лепту в его формирование. Например, нам кажется, что именно с активностью семьи Уондырба связано то, что на рубеже XIX и XX веков в Лидзаве приобретает актуальность культ священной дубовой рощи. Далее Крылов называет Гочуа «жреческой династией». Это ни в коей мере не соответствует действительности. Похоже, что со строительством в 1884/85 году в селе часовни, описанной Уваровой, и вплоть до сокрушительного удара по культу Лдзаа-ных, нанесенному в 1937 году властями, здесь установилось даже своеобразное двоеверие: Уондырба практиковали свой «языческий» культ священных деревьев, тогда как Гочуа, стоя куда ближе к официальному христианству, следили за часовней, если не являлись вообще инициаторами ее постройки.

Конструирование абхазской религии

С приходом советской власти, радикально атеистически настроенной, первый удар был нанесен по официальному христианству: в 1924 году разогнали Пицундский монастырь. Затем в полной мере Лидзавы коснулась волна сталинских репрессий. В 1937 году арестовали тогдашних жрецов Лдзаа-ных Жаго Уондырбу и Есыфа Гочуа. Первый пропал без вести, второго расстреляли. Были разграблены и уничтожены предметы церковной утвари, снесена часовня (Крылов считает, что в 1947 году) и вырублена священная дубовая роща. Пустующее место решено было использовать под проект «Абхазпереселенстроя»: прямо на месте бывшего лидзавского святилища построили грузинский переселенческий дом.

Начиная с этого времени все связанные с Лдзаа-ных религиозные практики претерпели драматические изменения. Вначале, после отстранения от святилища легитимных жрецов, всякая жизнь вокруг него затихла, но исподволь продолжала контроли-

роваться родственницами последних. Но поскольку такое активное женское участие в делах культа явно противоречило нормам сложившегося гендерного порядка, включая христианские и мусульманские ограничения, видимо, не сразу, а постепенно лидзавцами были нащупаны компромиссные формы. Так, согласно утверждению Ф. Гочуа, которое приводит А. Крылов, наследницы сгинувших родителей и мужей стали совершать все подготовительные для жертвоприношения действия, передавая затем нож старшему мальчику из своей фамилии, чтобы «жертва через руки маленьких мужчин проходила к божеству»[28].

Эта исключительно новая и необычная ситуация пришлась как раз на 1940-е годы, когда женщины действительно доминировали в экономике и даже общественной жизни села. В начале 1950-х лидзавцы испытали очередной крутой вираж в своем развитии, когда вследствие массированного переселения грузин пространство сельской общины, как экономическое, так и культурное, резко сжалось. После смерти Лизы Брандза, в соответствии с прежним порядком, законными наследниками святилища, наряду с Гочуа, должны были рассматриваться представители смешанной мегрело-садзской семьи Багатурия (семья их матери, Уондырба, происходила, по-видимому, из общества ахчипсы, т. е. была садзской). Но это было уже невозможно в условиях пришедшего в Лидзаву национализма, точнее мобилизации жителей села, считавшихся на тот момент коренными и объединившихся на этнонациональной основе в противопоставлении ко всяким чужакам.

Главными итогами советского периода было то, что почитание Лдзаа-ных, во-первых, полностью оторвалось от христианства, во-вторых, попав под официальный запрет, приобрело эксклюзивный, если не эзотерический характер, и, в-третьих, превратилось исключительно в абхазское дело. Это объясняет, почему в дальнейшем, когда снова встал вопрос о законности прав жрецов Лдзаа-ных, в селе уже почти никто не прислушивался к голосам доживших до 2000-х годов Вали Багатурия и ее родного брата Бори, к тому же не оставившего после себя потомства.

В восстановлении традиции акадака, последовавшем за перерывом, длившимся фактически до хрущевской оттепели, исключительную роль сыграли два человека. Первый — это Маргарита, супруга Нико Гочуа из «жреческой династии». К ней на первых

28. *Крылов А.Б.* Религия и традиции абхазов. С. 268.

порах и перешла обязанность приготовления обрядового сырного пирога (*амгьал*) и организации очистительных присяг и клятв. Известно, что в девичестве ее звали Малед, она была дочерью Мусы Ахбы и происходила из семьи вернувшихся махаджиров. Вторым был Ной Дмитриевич (так уважительно и вместе с тем официально по-русски до сих пор называют его лидзавцы), представлявший совершенно другую ветвь Гочуа. Ной (Ноэ) работал учителем в Пицунде и с энтузиазмом вел общественную деятельность, а именно состоял, как тогда выражались, в активе Комитета по охране памятников культуры Абхазии (с 1954 г.), а затем поддерживал личные контакты с председателем Абхазского совета Общества охраны памятников культуры Грузинской ССР Виаором Панджоевичем Пачулией.

В дальнейшем Ной Дмитриевич сотрудничал с музеем-выставкой Пицундского храма и в 1963 году даже проводил на его территории археологические раскопки вместе с покойным археологом Георгием Кучиевичем Шамбой (в то время работником музея). И в Москве, и в Тбилиси отводили храму и музею исключительную роль в привлечении туристов на только что открытый курорт Пицунда. Причастность к делу государственной важности лишь повышала социальный статус лидзавского краеведа.

Все приведенные детали необходимы, чтобы понять мотивы этого человека, решившегося легализовать культ Лдзаа-ных в глазах официальной власти, и одновременно трудности, с которыми он неминуемо должен был столкнуться на столь скользком пути. С одной стороны, именно такой человек, из уважаемой семьи, вхожий в кабинеты совслужащих и партийного начальства, и мог взять на себя риски, а с другой — те же самые факторы диктовали для него жесткие правила игры.

Прежде всего, в угоду требованиям времени Ной Дмитриевич пустился выправлять абхазский фольклор. В свое время В.И. Немирович-Данченко (брат известного театрального деятеля) опубликовал книгу собственных путешествий по Кавказу «В гостях», где привел одну легенду, в которой говорится о появлении Пицундского храма[29]. Когда же легенда была воспроизведена в культовом для позднесоветских десятилетий компилятивном труде В.П. Пачулии «Падение Анакопии», ее, видимо, из атеистических соображений, очистили от всех деталей церковного характе-

29. *Немирович-Данченко В.И.* В гостях: [Очерки и рассказы]. СПб.: Изд. Эмиля Гартье, 1880. С. 161–162.

ра, включая увязку со строительством Пицундского храма. Упоминание ангелов и Мариям в виде облачка заменили на пассаж «стая огромных горных орлов спустилась из-за облаков». Этот и подобные тексты были объявлены аутентичными, якобы услышанными из уст народных сказителей. И роль такого сказителя играл Н.Д. Гочуа[30].

Точно так же и ежегодные общественные моления в Лидзаве надо было превратить в нечто подобное празднику урожая, в котором при желании можно было бы отыскать больше для прославления крестьянского труда, нежели религиозных суеверий. Очевидно, за образец для нового возрожденного акадака был выбран общесельский праздник *ацуныхәа* (абх. *ацу* «село», правда вышедшее из употребления уже во времена Н. Джанашии[31]; и *аныхәа* «праздник, моление»), отмечать который до сих пор принято во многих населенных пунктах Абхазии. К тому времени его вероятная христианская подоплека, в частности связь с троицкой обрядностью, окончательно забылась, а участие профессионального жречества в молении от засухи, центральном для праздника, что было бы особенно неприемлемо для властей, вовсе не предполагалось. И теперь в результате определенной селекции культовых практик, актуальных не только для этого, но и для других сел, которую, надо полагать, предпринял интересовавшийся абхазской стариной Н.Д. Гочуа, ежегодное моление лидзавцев вторично обрело определенные черты сельской ацуныхуа.

Если Ной Дмитриевич определил, как мы считаем, основной вектор развития акадака, то Маргарита Ахба — место, где он проходил в начале нового периода своего существования. Этим местом стали родовой дом ее мужа (ныне — во владении семьи внука Вадима), а чуть позже — пространство между дворами Гочуа и Мамасахлиси. Как сейчас вспоминают, упомянутая женщина и осуществляла фактическое руководство ритуалом в условиях, когда мужчины по-прежнему побаивались открыто принять на себя жреческую роль.

К началу 1960-х Ноя заместил сын репрессированного Есыфа, Федя Гочуа, в будущем самый известный лидзавский жрец. Он

30. *Пачулиа В.П.* Падение Анакопии (Легенды Кавказского Причерноморья). Сухум, 2009. С. 120–123, 212–213.

31. *Джанашия Н.С.* Абхазский культ и быт. Пг.: Типография Академии наук, 1917 (Отдельный оттиск из Христианского Востока. Т. 5. Вып. 3). С. 163. Прим. 1.

тоже отсидел в норильских лагерях, а, вернувшись, работал лесником и табаководом в колхозе. Доподлинно неизвестно, в какой непосредственно форме проходило тогда ежегодное лидзавское моление. В 1982/83 году оно снова поменяло свое место, еще больше сблизившись с ацуныхуа: люди стали собираться в лесу за селом, рядом с источником. В это время акадак уже устраивали не в 4–5-е воскресенье после пасхи, как в начале XX в. при Чукбаре, а позже — обычно в 1–2-е воскресенье июня, т. е. совсем близко к Троице («июнь, 10–15-го, чтоб совпадала с воскресеньем» — Ф. Гочуа, интервью, 2003 г.).

В июне 1988 года[32] один из авторов присутствовал во время акадака в лесу. В коллективном пиршестве по случаю моления участвовали одни мужчины. Женщины и дети стояли поодаль. Был принесен в жертву бык. Жрец Ф. Гочуа произнес перед собравшимися молитву, держа в руках кубок с вином и нож с кусочками на нем печени и сердца животного. Участвовавшие в трапезе разместились на продолговатом холме, покрытом длинным рулоном бумаги. Сервировали стол вареным мясом, мамалыгой, солью и изрядными объемами вина. Вместо тарелок использовали крупные листья — очередной доминантный символ, отсылающий нас снова к ацуныхуа. После окончания праздника шкуру убитого животного вывесили на дереве. Примерно так же выглядел и «канон» тех лет (Ф. Гочуа, интервью, 2003 г.):

> «Мы режем скот, варим мясо. Печень и сердце варят отдельно. И ложим отдельно с солью, на середину стола — чтобы было лучше, чем в прошлом году. Подхожу я. Это отмечается рано, и произносятся слова, чтобы было лучше, чем в прошлом году. <…> И при этом произносятся слова поздравления. Вокруг меня стоят одни мужчины <…>. Молитвы, клятва, просьба. <…> Я первый пробую с хлебом. <…> Едят все: и дети, и взрослые. Тем временем накрывают стол на земле — ореховые листья и папоротники, из них делается стол; затем, сверху бумага, без тарелок. Мясо, вино и мамалыга, на десерт мамалыга с сыром, а детям сейчас — конфеты, лимонад. Раньше конфеты заменял мед. [Вопрос: «А почему менялось место

32. В предыдущих наших публикациях ошибочно указано «июль»: см. Kuznetsova, R., Kuznetsov, I. (2006) “War, Peace and Community in the Abkhaz Village of Lidzava”, *Bulletin: Anthropology, Minorities, Multiculturalism, New Series* 1(1): 74; *Кузнецова Р.Ш.* Быть абхазом (выбор этничности) // Археология и этнография понтийско-кавказского региона. Вып. 1. Краснодар: Кубанский гос. университет, 2013. С. 102.

проведения, раньше было во дворе, сейчас в лесу?»] Время все меняло. Раньше было около часовни, потом ее поломали.

Любопытно, что Ф. Гочуа вплоть до своей смерти продолжал настаивать на том, что, в сущности, лидзавское моление так и оставалось акадаком, несмотря на все наслоения. В качестве одного из концептуальных отличий его от ацуныхуа он называл А. Крылову тот факт, что остатки еды после общественной трапезы в этом случае нельзя забирать с собой, а надо либо доесть, либо оставить на месте моления[33]. Тем самым жрец подчеркивал сакральный, если не мистический характер церемонии, в утверждении которой сам принял не последнее участие.

К началу 1990-х наметилось стремление, идущее в основном со стороны абхазской интеллигенции, нативистски настроенной, составить единую нормативную абхазскую религию из сохраняющихся еще кое-где локальных культов, таких как Лдзаа-ных[34]. В частности, была сделана попытка наполнить старое выражение *абжьныха* — «семь святилищ» — реальным содержанием, как мы считаем, несвойственным ему изначально. Истоки этой концепции, которой уделяют такое большое внимание современные сторонники неоязычества в Абхазии, восходят к трудам абхазских просветителей и этнографов XIX века. Так, С. Званба[35] упоминает форму «Шасшу абжныха» в качестве эпитета божества кузницы («Точнее: Шашвы абжныха [Шьашəы абжьныха]» — поправляет его Г.А. Дзидзария[36], т. е. «семь святилищ Шашвы»). При этом, однако, умалчивается, о каких именно *ныха* — «святилищах» идет речь.

Стимулом в дальнейших поисках в этом направлении в широком смысле служила борьба за национальный суверенитет, конкретнее — разработка абхазского флага, в левом верхнем углу которого его автор Валерий Гамгия (1944–1992) поместил белые ладонь и семь звездочек на красном прямоугольнике. Ныне изображение это интерпретируется, как указание на число исторических областей Абхазии (либо современных районов и горо-

33. *Крылов А.Б.* Религия и традиции абхазов. С. 273.

34. См. статью А. Агабабян в настоящем выпуске журнала.

35. *Званба С.Т.* Абхазская мифология и религиозные поверья и обряды между жителями Абхазии (Из заметок природного абхазца) // Он же. Абхазские этнографические этюды. Сухуми: «Алашара», 1982 [1855]. С. 34.

36. Там же. С. 87. Прим. 28.

дов), но еще в 1990-е годы ассоциировалось в основном как раз с *абжъныха*.

То, что эта идея пришла сверху, великолепно иллюстрирует путаница, которая до сих пор еще возникает в умах информантов при попытках «припомнить», из чего должна состоять «семерка»: ни у кого не вызывают сомнений лишь Дыдрипш (святилище села Ачандара), Лдзаа-ных, Илорский храм (абх. *Елыр-ныха*) и Лых-ных (лыхненское святилище). Оставшиеся три надо выбирать из тех культов, которые к указанному времени уже давно канули в лету, и о них знают в основном лишь этнографы и национальные просветители. Да и в списках, приводимых экспертами, не все однозначно, в разное время к четырем действующим *ныха* добавляли руины храма Лашкендар около Ткварчели, а также горы: (И)нал-куба (село Псху), реже Адагуа возле Цебельды либо Бытха в Сочи. Крылову, по-видимому, попадались и иные варианты, включающие еще Аергъ-Лапыр-ныха, Напра-ныха, Геч-ныха и Капба-ныха[37].

Спорадические контакты между жрецами разных святилищ имели место и ранее, но 3 августа 2012 года в Сухуми был образован т. н. Совет жрецов Абхазии[38]. Среди инициаторов и разработчиков его устава оказались: политик (депутат Ахра Бжания); целый отряд антропологов и историков, занимающихся религией абхазов (М. Барциц, С. Амичба, В. Авидзба, Р. Гожба), в том числе из Москвы (Я. Чеснов, А. Крылов); а также теоретики т. н. абхазского добиблейского монотеизма (Л. Регельсон, И. Хварцкия). Откликнулись на их призыв объединиться практикующие *аныхапааю* Заур Чичба (Дыдрипш, председатель Совета и «верховный жрец»), Сергей Шакрыл (Лых-ных) и Галтер Шинкуба (Елыр-ныха). От Лдзаа-ных учредительный документ подписал Валера Гочуа (жрец, 2009–2013). Среди первых шагов новой религиозной организации — заполнение вакантных мест в «семерке». Оно началось с возрождения недостающих *ныха* Лашкендар и Псху.

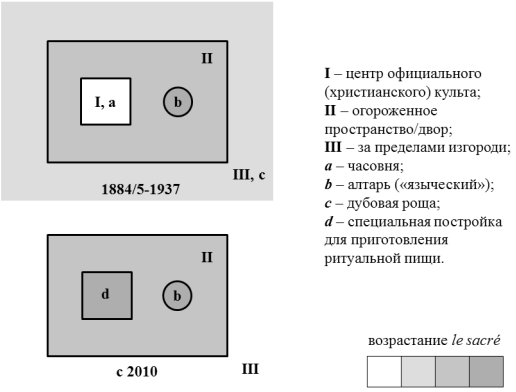
Последние по времени изменения, касающиеся акадака, обязаны подвижнической деятельности еще одного лидзавца — Вахтанга Константиновича («Сашки») Гочуа (1951 г. р.). Этот человек с выраженными творческими наклонностями пишет прозу в до-

37. *Крылов А.Б.* Религия и традиции абхазов. С. 153.

38. В Абхазии создана религиозная организация «Совет жрецов Абхазии» // Государственное информационное агентство Республики Абхазия «Апснышресс». 3.08.2012 [http://apsnypress.info/news/6898.html, доступ от 1.03.2016].

влатовской манере, интересуется живописью и держит художественный салон в Пицунде. Его молодость, в отличие от жрецов старшего поколения, приходилась на зрелый советский период. Он и его сверстники воспитывались исключительно в атеистическом духе и почти не обладают религиозными знаниями. В этом смысле им гораздо проще расставаться с христианством (и с исламом), и они даже еще с большим рвением готовы утверждать «новую абхазскую религию». В середине 1980-х, когда в Лидзаве накалялись страсти, именно В.К. Гочуа со своей группой воспрепятствовали строительству православной часовни.

«Сашка» Гочуа приступил к своим преобразованиям в 2009 году. Святилище вернулось на свое давнее место, рассматриваемое сегодня как исконное. На огороженном с помощью обновленного деревянного забора дворе был восстановлен деревянный алтарь, а прямо на месте разрушенной «уваровской» часовни построен кирпичный дом, одновременно для приготовления ритуального *амгьала* и как хранилище лидзавской святыни (кубка), наряду со всяким скарбом для массовых пиршеств. Эти новшества ознаменовали собой существенные изменения в структуре *ныха*. С одной стороны, она ужалась из-за того, что за забором осталась часть ее территории, раньше занятая под священную рощу. Но, с другой — пространство впервые стало однородным, потому что новая постройка полностью интегрировалась в «языческий» культ, заменив собой часовню, в прежние времена — анклав официального христианства в окружении территории, на которой происходили «языческие» священнодействия:



Другим нововведением В.К. Гочуа стала попытка, вроде бы успешная, восстановить и институализировать социальные сети, поддерживавшие акадак во времена Чукбара, но затем сильно разрушенные в годы советских репрессий. Теперь был введен учет всех принимающих участие в ежегодном молении. Таких по спискам Гочуа оказывается 220 человек.

Еще одной его заслугой является разделение Лидзавы на районы («бригады»), население которых должно поочередно дежурить у Лдзаа-ных. Начиная с 2011 года установился следующий порядок: мужчины одного из районов (первой была улица Адамия с самим «Сашкой» Гочуа во главе) сходятся у святилища, просят у него прощения за то, что потревожили, устраивают короткое ритуальное застолье с мясом и выпивкой, а затем приступают к уборке священной территории и в течение всего года следят там за порядком. Они же и организуют моление, приходящееся на время их дежурства. На следующий год аналогичное производят жители второго района и т. д.

Наконец В.К. Гочуа включился в процесс стандартизации «единой абхазской религии». В частности, он способствовал включению в практику ежегодного моления Лдзаа-ных некоторых доминантных символов (обязательно белый бычок в качестве жертвы, во время жертвоприношения вместо ножа разветвленная палочка и т. д.), известных по другим районам Абхазии, но доселе не имевших хода в самой Лидзаве. В довершение всего он всячески избегает называть ежегодное моление лидзавцев акадаком, убежденный в том, что в действительности перед нами не что иное, как общеабхазская ацуныхуа, правда, совершаемая у уникального местного святилища. Очень похоже, что на этом закончилась и история акадака. Тенденция сближения уникального лидзавского моления с общеабхазской ацуныхуа привела к тому, что он был полностью поглощен и растворился в последней. В сегодняшней Лидзаве уже не принято даже употреблять термин «акадак», и скоро со смертью последних, кто еще его слышал, он полностью забудется. Как и многие другие стороны «традиционной» культуры абхазов, структура самого обряда крайне упростилась и схематизировалась, в нем ничего не осталось, кроме десятка ходов и элементов, стандартных для любого места в Абхазии, что также свидетельствует о смерти традиции, как бы метафорически мы ее не понимали.



Жрец Вова Гочуа во время ежегодного моления акадак держит внутренности жертвенного животного, нанизанные на деревянный трезубец, и потир, наполненный вином. Фото В.И. Колесова, 2014.

Заключение

Итак, у лидзавского святилища — многовековая история. Но с другой стороны, вряд ли является случайностью то, что до сих пор бесплодны поиски материальных свидетельств существования на Пицундском полуострове «языческих» капищ, отдельных от христианских культовых сооружений. Одной из важных стратегий выживания «туземных» культур в условиях подчинения их контролю извне Х. Бхабха считал т. н. колониальную *мимикрию*, которую он понимал как «влияние гибридности — способ как присвоения, так и сопротивления одновременно», когда «навязываемое» (*the disciplined*) в конце концов становится «желаемым» (*the desiring*)[39]. Этот механизм инкорпорирования «чуждого» в свою культурную (религиозную) традицию, наделения новым значением старых символов, представляется довольно характерным и для других районов Кавказа, и в этом смысле вовсе не стоит всюду искать руины «языческих» храмовых комплексов, подобных Гарни, которые, надо признать, являлись здесь скорее всего редчайшими исключениями.

39. Bhabha, H. *The Location of Culture*, p. 120.

Первые достоверные следы гибридного культа, сложившегося вокруг Пицундского храма, отчетливо видны уже в середине XVII века — зафиксированное Кастелли и Дзампи почитание мраморного столба с горячим источником. Примерно в то же самое время, но скорее всего не непосредственно у церкви, а на территории хоры, укрепился, по-видимому, институт кадаги (прорицательниц или прорицателей), выглядящий как попытка окружающего сельского населения использовать в своих целях сакральные ресурсы храма. Обе традиции находили ближайшие параллели в Восточной Грузии и, очевидно, были занесены оттуда, подобно тому, как русские куличи и пасочки, попавшие на Русь в составе гибридной формы византийского православия, восходят не столько к славянскому язычеству, сколько к античному культу Диониса.

Расположенные в приграничье Абхазии земли Пицундского полуострова столетиями притягивали со всех сторон потоки новых переселенцев, покровительство которым оказывал храм, а затем и отпочковавшееся от него сельское святилище. Ирония истории заключается в том, что плавильным котлом, вскоре превратившим в абхазов сотни заезжих «черкесов» (садзов) и мегрелов, оказался гибридный культ, как мы считаем, лишь отчасти местного происхождения. Но начиная с рубежа XVIII и XIX веков он несколько раз полностью отрывался от породившего его храма и сразу же обрастал элементами, доставшимися от культовых практик местных горцев и соседних садзов. В последний раз этот разрыв произошел после окончательного закрытия большевиками культовых сооружений в 1930-е гг. Вектор развития лидзавского святилища, больше не сдерживаемого христианскими догмами, определил, по-видимому, случай — удар молнии в купол Пицундского храма. И от этого события, понятого горцами в контексте культа громовержца, в те времена у них еще сохранявшегося, долго распространялись круги в виде сакрального отношения к изделиям из металла.

Что ждет культ Лдзаа-ных в будущем? Безусловно, поискам национальной идентичности, которыми занято теперь абхазское общество, больше соответствует единая в общенациональном масштабе религия, а не локальные культы, напротив, усиливающие центробежные тенденции, внутренне консолидируя отдельные сельские сообщества. Однако по мере углубления интеграции с Россией можно ожидать и усиления в Абхазии позиций православной церкви, а значит, попыток лишить абхазское неоязычество доминирования. И все это будет очередным вызовом, ведущим к проявлению новых гибридных реакций. Уже сей-

час небольшая группа пицундских адептов проводит ежегодные праздники ацуныхуа на территории Пицундского городища, тем самым в некотором смысле оживляя исходную практику.

Библиография / References

Источники

Абхазия и абхазы в российской периодике (XIX — нач. XX вв.) / Сост. Р. Х. Агуажба, Т. А. Ачугба. Кн. 1. Сухум, 2005.

А-ъ. Религиозные верования абхазцев // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 5. Тифлис, 1871.

В Абхазии создана религиозная организация «Совет жрецов Абхазии» // Государственное информационное агентство Республики Абхазия «Апсныпресс». 3.08.2012 [http://apsnypress.info/news/6898.html, доступ от 1.03.2016].

Джанашия Н.С. Абхазский культ и быт. Пг.: Типография Академии наук, 1917 (Отдельный оттиск из Христианского Востока. Т. 5. Вып. 3. С. 158–208).

Дубровин Н.Ф. История войны и владычества русских на Кавказе. Т. 1. Очерк Кавказа и народов его населяющих. Кн. 2. Закавказье. СПб., 1871.

Завадский Ф. Абхазия и Цебельда // Газ. «Кавказ». 1867. № 59–61, 63.

Званба С.Т. Абхазская мифология и религиозные поверья и обряды между жителями Абхазии (Из заметок природного абхазца) // Он же. Абхазские этнографические этюды. Сухуми: «Алашара», 1982 [1855]. С. 31–42.

Немирович-Данченко В.И. В гостях: [Очерки и рассказы]. СПб.: Изд. Эмиля Гартье, 1880.

Уварова П.С. Кавказ (Абхазия, Аджария, Шавшетия, Посховский участок): Путевые заметки. Ч. 2. М., 1891.

Чернявский В. Записка о памятниках Западного Закавказья, исследование которых наиболее настоятельно // V археологический съезд в Тифлисе. Протоколы подготовительного комитета. М.: Синодальная типография, 1879.

Чукбар А.И. Анан Лдзаа-ных // Сотрудник Закавказской миссии. 1915. № 8, 9, 10, 11.

Шарден Ж. Путешествие кавалера Шардена по Закавказью в 1672–1678 гг. // Кавказский вестник. 1900. № 6 [1711]. С. 34–80.

Эристов Р.Д. О Тушино-Пшаво-Хевсурском округе // Записки Кавказского отдела Императорского русского географического общества. Кн. 3 (Тифлис, 1855). С. 73–146.

Բժշկեան Մ. Պատմութիւն Պոնտոսի որ է Սեաւ Ծով. Վենետիկ [Бжшкян М. История Понта или Черного моря]. Венеция, 1819. С. 112–113; Меликсет-Беков Л.М. Pontica Transcaucasica Ethnica (По данным Миная Медичи от 1815–1819) // Советская этнография. 1950. № 2. С. 169.

Литература

Барцыц Р.М. Абхазский религиозный синкретизм в культовых комплексах и современной обрядовой практике. Автореф. дисс... канд. ист. наук. Нальчик, 2008.

Барцыц Р.М. Абхазский религиозный синкретизм в культовых комплексах и современной обрядовой практике. М.: Изд-во РГТЭУ, 2009.

Инал-Ипа Ш.Д. Абхазы. Историко-этнографические очерки / 2-е изд., перераб., доп. Сухуми, 1965.

Касланзиа В.А. Аҧсуа-аурыс жәар [Перевод на русский]. Акәа, 2005. Т. 1–2.

Крылов А.Б. Религия и традиции абхазов (по материалам полевых исследований 1994–2000 гг.). М.: Институт востоковедения РАН, 2001.

Кузнецова Р.Ш. Быть абхазом (выбор этничности) // Археология и этнография понтийско-кавказского региона. Вып. 1. Краснодар: Кубанский гос. университет, 2013. С. 89–106.

Меликсет-Беков Л.М. Pontica Transcaucasica Ethnica (По данным Миная Медичи от 1815–1819) // Советская этнография. 1950. № 2. С. 163–175.

Пачулиа В.П. Падение Анакопии (Легенды Кавказского Причерноморья). Сухум, 2009.

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

Sources

"V Abkhazii sozdana religioznaia organizatsiia 'Sovet zhretsov Abkhazii'" (2012), in *Gosudarstvennoe informatsionnoe agentstvo Respubliki Abkhaziia 'Apsnypress.'* 3.08.2012 [http://apsnypress.info/news/6898.html, accessed on 1.03.2016].

A. (1871) «Religioznye verovaniia abkhaztsev" [Religious Beliefs of the Abkhaz], in *Sbornik svedenii o kavkazskikh gortsakh*. Tiflis. Vyp. 5.

Aguazhba, R. Kh., Achugba, T.A. (eds) (2005) *Abkhaziia i abkhazy v rossiiskoi periodike* (*XIX — nach. XX vv.*) [Abkhazia and the Abkhaz in Russian Periodicals, 19th — early 20th centuries]. Kniga 1. Sukhum.

Bzhshkean, M. (1819) *Badmuthiwn Bondosi vor e Seaw Dzov* [History of Pontus or Black Sea]. Venice, 1819.

Chardin, Jean (1900 [1711]) "Puteshestvie kavalera Shardena po Zakavkaz'iu v 1672–1678 gg." [A Journey of Chevalier Chardin around Transcaucasia in 1672–1678], in *Kavkazskii vestnik*, 6: 34–80.

Cherniavskii, V. (1879) "Zapiska o pamiatnikakh Zapadnogo Zakavkaz'ia, issledovanie kotorykh naibolee nastoiatel'no" [Note on Monuments of Western Transcaucasia, the Study of Which is Most Needed], in *5th arkheologicheskii s"ezd v Tiflise. Protokoly podgotovitel'nogo komiteta*. Moscow: Sinodal'naia tipografiia.

Chukbar, A.I. (1915) "Anan Ldzaa-nykh" [Ldzaa-nykh], in *Sotrudnik Zakavkazskoi missii*, no. 8, 9, 10, 11.

Dubois de Montpéreux, F. (1839) *Voyage autour du Caucase, chez les Tscherkesses et les Abkhases, en Colchide, en Géorgie, en Arménie et en Crimée*: avec un atlas géographique, pittoresque, archéologique, géologique, etc. par Frédéric Dubois de Montpéreux, tome 1. Paris: Libraire de Gide.

Dubrovin, N. F. (1871) *Istoriia voiny i vladychestva russkikh na Kavkaze. T. 1. Ocherk Kavkaza i narodov iego naseliaiuashchikh. Kn. 2. Zakavkazie*. [History of war and Russian domination in Caucasus. T. 1. Essay on the Caucasus and the peoples inhabiting it. Bk. 2. Transcaucasia]. St Petersburg.

Dzhanashiia, N. S. (1917) *Abkhazskii kul't i byt* [Abkhazian cult and daily life]. Petrograd: Tipografiia Akademii nauk (reprinted in *Khristianskii Vostok*. T. 5. Vyp. 3: 158–208).

Eristov, R.D. (1855) "O Tushino-Pshavo-Khevsurskom okruge" [On Tushin-Pshav-Khevsur District], in *Zapiski Kavkazskogo otdela Imperatorskogo russkogo geograficheskogo obshchestva*. Tiflis. Kniga 3: 73–146.

Glavani, X. (1893 [1724]) "Relation de la Circassie dressee par M. Xaverio Glavani, Consul de France en Crimee et p.(remier) medecin du Khan a Bakche-Seray. Le 20 janvier 1724", in *Sbornik materialov dlia opisaniia mestnostei i plemen Kavkaza*. Tiflis. Vyp. 17. Otdel 1: 178–190.

Nemirovich-Danchenko, V.I. (1880) *V gostiakh:* (*Ocherki i rasskazy*) [Being a Guest (Essays and Stories)]. St Petersburg: Izdatel'stvo Emilia Gart'e.

Uvarova, P.S. (1891) *Kavkaz* (*Abkhaziia, Adzhariia, Shavshetiia, Poskhovskii uchastok*): *Putevye zametki* [Caucasus (Abkhazia, Shavsheti, Potskhov sector): Travel Notes]. Part 2. Moscow.

Zavadskii, F. (1867) "Abkhaziia i Tsebel'da" [Abkhazia and Tsebelda], *Gazeta* "*Kavkaz*", no. 59–61, 63.

Zvanba, S.T. (1982 [1855]) "Abkhazskaia mifologiia i religioznye pover'ia i obriady mezhdu zhiteliami Abkhazii (Iz zametok prirodnogo abkhaztsa)" [Abkhaz Mythology as well as Religious Beliefs and Rituals Among Residents of Abkhazia (From Notes of a Natural Abkhazian)], in Idem. *Abkhazskie etnograficheskie etiudy*. Sukhumi: Alashara: 31–42.

Literature

Bartsyts, R.M. (2008) *Abkhazskii religioznyi sinkretizm v kul'tovykh kompleksakh i sovremennoi obriadovoi praktike* [Abkhaz Religious Syncretism in Cult Complex and Modern Ritual Practice]. Avtoreferat dissertatsii kandidata istoricheskikh nauk. Nal'chik.

Bartsyts, R.M. (2009) *Abkhazskii religioznyi sinkretizm v kul'tovykh kompleksakh i sovremennoi obriadovoi praktike* [Abkhaz Religious Syncretism in Cult Complex and Modern Ritual Practice]. Moscow: Izd-vo RGTEU.

Bhabha, H.K. (2007) *The Location of Culture*. London; New York: Routledge.

Canclini, G.N. (1995) *Hybrid Cultures. Strategies for Entering and Leaving Modernity*. Trans. by C.L. Chiappari, S.L. Lopez. London; Minneapolis: University of Minnesota Press.

Chursin, G.F. (1956) *Materialy po etnografii Abkhazii* [Materials for the Ethnography of Abkhazia]. Sukhumi.

Hitchcock, L.A., Maeir, A.M. (2013) "Beyond Creolization and Hybridity: Entangled and Transcultural Identities in Philistia", in *Archaeological Review from Cambridge* 28(1 — Archaeology and Cultural Mixture): 51–74.

Inal-ipa, Sh.D. (1965) *Abkhazy. Istoriko-etnograficheskie ocherki* [Abkhaz. Historical and Ethnographic Outlines]. Sukhumi. (2nd ed.).

Kapchan, D.A., Strong, P.T. (1999) "Theorizing the Hybrid", *Journal of American Folklore* 112(445): 239–53.

Kaslandzia, V.A. (2005) *Apsua-aurys zhyar* [Abkhaz-Russian Dictionary]. Akya. T. 1–2.

Krylov, A.B. (2001) *Religiia i traditsii abkhazov* (*po materialam polevykh issledovanii 1994–2000 gg.*) [Religion and Traditions of Abkhaz (Based on the 1994–2000 Fieldwork Data)]. Moscow: Institut vostokovedeniia RAN.

Kuznetsova, R., Kuznetsov, I. (2006) "War, Peace and Community in the Abkhaz Village of Lidzava", *Bulletin: Anthropology, Minorities, Multiculturalism, New Series* 1(1): 67–88.

Kuznetsova, R.Sh. (2013) "Byt' abkhazom (vybor etnichnosti)" [To Be Abkhaz (Choice of an Identity)], *Arkheologiia i etnografiia pontiisko-kavkazskogo regiona*. Vyp. 1. Krasnodar: Kubanskii gosudarstvennyi universitet: 89–106.

Leone, M.P., Fry, G.-M. (1999) "Conjuring in the Big House Kitchen: An Interpretation of African American Belief Systems Based on the Uses of Archaeology and Folklore Sources", *Journal of American Folklore*, 112(445): 372–403.

Melikset-Bekov, L.M. (1950) "Pontica Transcaucasica Ethnica (Po dannym Minaia Medichi ot 1815–1819 gg.)" [Pontica Transcaucasica Ethnica (Based on the 1815–1819 Mina Medici' Data)], *Sovetskaia etnografiia* 2: 163–175.

Pachulia, V. P. (2009) *Padenie Anakopii* (*Legendy Kavkazskogo Prichernomor'ia*) [The Fall of Anacopia (Legends of the Caucasian Black Sea Coast)]. Sukhum.

Stross, B. (1999) "The Hybrid Metaphor: From Biology to Culture", *Journal of American Folklore*, 112(445): 254–267.