

Тема номера: «Кавказские антропологии:
методологическое многообразие “Горы языков”».

Ответственные редакторы: Левон Абрамян,
Эльза-Баир Гучинова, Игорь Кузнецов.

Посвящается памяти Сергея Александровича Арутюнова
(1 июля 1932 г. - 21 дек. 2023 г.)

© В.А. Чирикба

Абхазский культ грома и молнии и его северо-кавказские параллели

Ключевые слова: абхазская мифология, мифология народов Западного Кавказа, культ грома и молнии, кавказский союз мифологических систем

Статья посвящена обзору практиковавшихся ранее в Абхазии, на Западном Кавказе и в Осетии ритуалов, связанных с культом грома и молнии, а также обсуждению сопряженного с этим культом загадочного термина «чоп(п)а» и его фонетических вариантов, часто использовавшихся в песенном сопровождении обряда погребения жертв молнии. Ставится вопрос о возможности постулирования кавказского мифологического союза (по модели предполагаемого кавказского языкового союза), а также локальных союзов мифологических систем народов Кавказа.

Кавказский мифологический союз?

При анализе мифологических систем народов Кавказа возникает вопрос: возможно ли, по примеру предполагаемого кавказского языкового союза (см. *Chirikba* 2008), выделить кавказский мифологический союз, с присущими ему характерными чертами — общими или схожими ритуалами, обычаями, мифологическими мотивами, сюжетами, воззрениями, наличие которых объяснялось бы не универсальными типологическими чертами, присущими культурам разных народов мира, а именно контактами, диффузией, взаимопроникновением и взаимовлиянием. В статье «Между христианством и исламом: языческое наследие на Кавказе» (*Chirikba* 2015) я высказал предположение о возможности постулирования таких союзов мифологических систем, распределенных по конкретным географическим зонам. В статье приводится комплекс общих черт, которые могли бы характеризовать кавказский мифологический ареал.

Идея некоего общекавказского мифологического, или шире — фольклорно-мифологического ареала, не нова. Еще в 1915 г. известный русско-немецкий ученый Адольф Дирр писал: «...Приведенные факты указывают на то, что те же самые мифологические представления существовали когда-то у многих народов Кавказа. Нам удалось констатировать наличие существования особых покровителей дичи у абхазцев, сванов, черкесов, осетин, мингрельцев, цахурцев, чеченцев и у сарыбашских лезгин.

Чирикба Вячеслав Андреевич – старший научный сотрудник отдела кавказских языков ИЯз РАН chirikba@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-8967-2767>

Для цитирования: Чирикба В.А. Абхазский культ грома и молнии и его северо-кавказские параллели // *Антропологии/Anthropologies*. 2023. № 2. С. 5-25. <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-2/5-25>.



Я не сомневаюсь в том, что более подробное ознакомление с фольклором кавказских народов обнаружит нам существование подобных мифологических существ также у других кавказцев. Вообще, при изучении древнейших мифологических представлений и верований кавказцев нельзя отринуть от мысли, что когда-то на Кавказе существовала одна религия, которая впоследствии была затемнена и отчасти вытеснена историческими религиями; но она сохранилась еще у многих кавказских народов в виде пережитков, суеверий и в фольклоре» (Дирр 1915: 13). Схожие идеи высказывались другим известным кавказоведом, этнологом Григорием Чурсиным (Чурсин 1957: 63).

Очевидно, что помимо постановки вопроса об общекавказском фольклорно-мифологическом макро-ареале, что, несомненно, нуждается в тщательном обосновании, еще более правомерным представляется постулирование локальных фольклорно-мифологических зон, соответствующих тем или иным историко-культурным и географическим областям. Так, можно выделить такие отдельные области, как Западный Кавказ (Кабарда, Балкария, Карачай, Черкесия, Адыгея, Абхазия, историческая Убыхия), Центральный Кавказ (Чечня, Ингушетия, Осетия), Дагестан, Грузия, Армения, Азербайджан. Наряду с этим, можно выделить и переходные зоны, например, Сванетию, как переходную зону между Грузией и Западным Кавказом, Осетию — как переходную зону между Центральным и Западным Кавказом и т. д.

С точки зрения исторической перспективы, хотя современная Осетия *sensu stricto* не является частью Западного Кавказа, тем не менее, до XIII–XIV вв., т. е. до нашествий монголов и Тимура, опустошивших средневековую Аланию, аланы/осетины в течение длительного времени населяли значительные области Западного Кавказа, непосредственно гранича с адыгами и абхазами и составляя с ними близкий этнокультурный ареал. С той же точки зрения подлежит уточнению место в обозначенных ареалах такой мифологической системы, как ногайская.

Постулирование фольклорно-мифологических ареалов предполагает выявление присущих им специфических черт, отличающих их от других этногеографических областей. Среди таких черт ярчайшей манифестацией фольклорно-мифологической общности, объединяющей народы Западного Кавказа, включая осетин, является, несомненно, нартский эпос, имеющий очевидную мифологическую подоснову.

Данная статья посвящена обсуждению другого интересного феномена в постулируемом западнокавказском мифологическом ареале — культа грома и молнии, широко распространенного в прошлом на Западном Кавказе, включая Абхазию, Черкесию, Карачай, Балкарию и Осетию. Хотя ряд черт культа молнии имеет общекавказский и даже более широкий характер, именно на Западном Кавказе он характеризуется специфическими особенностями, связанными с ритуалом, который зовется почти аналогично во всех местных культурах. У абхазов это Чопа или Атлар-чопа, у кабардинцев — Шопа, у карачаевцев — Чоп(п)а, у балкарцев — Цоппа, у осетин — Цоппай. Ниже дается краткий обзор особенностей данного культа у названных народов, после чего следуют соответствующие обобщения и выводы.



Абхазский культ грома и молнии

Культ грома и молнии у абхазов связан с божеством Афь́ (*Afǎ́*: абх. *a-fǎ́*, абаз. тап. *сэ* < праабх. **ǰʷǰ* ‘молния’). Абхазы верили, что бог мечет молниеносные удары, чтобы напугать дьявола. Громовой удар — это огромная «пуля». Во время грозы мужчины, находящиеся во дворе, сбрасывали газыри, чтобы в них не спрятался дьявол и тем не навлек на них удара молнии. Черт, преследуемый Афь́, прячется под деревом, поэтому Афь́ часто в них ударяет. Однако под грабовым деревом можно было укрываться, ибо считалось, что в граб молния не бьет, так как мать бога была из рода Хеция, который находился в родстве с грабом, по-абх. *áxǰaǰa* (*áxǰa*).

Удар молнии по дому или человеку означал посещение высшей силой. «Все пораженное молнией становится в глазах абхаза достоянием божества. Зажженный молнией дом нельзя тушить <...>. В доме, в который ударила молния, нельзя жить. Пораженное молнией дерево — неприкосновенно: им нельзя пользоваться. Если таким деревом воспользоваться, например, для костра, нечестивца поразит гром» (*Чурсин* 1957: 55). Удар грома считался проявлением гнева божьего: значит, дух отошел от человека, дав приют дьяволу; поэтому он грешник перед Богом и должен искупить вину жертвоприношением (*Джанашия* 1917: 165). У абхазов существует проклятие: *Afǎ́ úsaam!* (*Afǎ́ wǰ-s-aajt'*) ‘Чтобы тебя поразила молния!’

Подробное описание культа грома и молнии впервые дал первый абхазский этнолог Соломон Званба. Согласно ему, пастухи при подъеме стад в горы и при спуске скота с гор приносят в жертву богу грозы и молнии Афь́ жертвенного барана, прося предохранить стада от громовых ударов. «Если громовым ударом будет убита скотина, то хозяин ее собирает всю деревню, без различия пола, и устраивает на четырех столбах вышку (абх. *ашǰымкǰámt* (*ašʷǰmk'át'*. — В.Ч.) такой вышины, чтобы на нее не могли вспрыгнуть собаки или хищные звери. После приготовления вышки все присутствующие совершают вокруг убитой скотины пляску, напевая следующие слова: одна половина поет хором «Во етла», а другая «Чаупар-оу», причем скотину поднимают на вышку. Там она остается на жертву хищным птицам. После совершения пляски и поднятия трупа убитой скотины хозяин, в знак благодарности богу за его посещение, приносит в жертву другую скотину; однако же в заключении молитвы, читаемой во время жертвоприношения, просит бога, чтобы он пощадил на будущее время как его самого, так и стада его. Из мяса жертвы готовят пищу, раздают ее собранному народу и пир на счет хозяина убитой громом скотины продолжается целый день.

Если гром поразит человека, то и над его телом совершают подобный же обряд. Во время круговой пляски родственники убитого не должны плакать, потому что, по понятию абхазцев, Афь́ поразит всех присутствующих одним ударом. Тело убитого громом человека остается на вышке в гробу до тех пор, пока не останутся от него одни кости. После этого гроб снимают с вышки и предают его с костями земле при обычном обряде погребения и совершают поминки. Описанное суеверие до такой степени вкоренилось в Абхазии, что никто без пляски и песни не решится поднять тело убитого человека или скотины» (*Званба* 1855: 351).



Запрещалось также соприкасаться с предметом, в который ударила молния, без исполнения песни Аф-рашва¹. «Если это дом, то в нем нельзя жить, если — дерево, то ни плодами его, ни им самим нельзя пользоваться, чтобы не вызвать гнев Бога вторично. Если это — животное, то его с почестями нужно «убрать». Убирают где-нибудь на окраине села, в лесу, где строится высокий «ашвамкят» [помост]. Народ с пением, в два хора, «Аф-рашва», несет на руках громом убитую тварь. Первый хор поет: *Waj et 'lar!*, второй: *Ajtar et 'lar!*², первый: *Āṣphar et 'lar*, второй: *Ēt 'lar cōphar* (Джананшия 1917: 165)³.

Помост должен был быть изготовлен из грецкого ореха или лещины. На него клали убитого молнией человека или животное с целью не осквернить трупом «царицы земли», а по объяснению других, чтобы не осквернить саму жертву преданием ее земле (Джананшия 1917: 166). По-видимому, помост символизировал собой мировое древо, а помещение на него убитого молнией могло означать принесение жертвы небесному божеству, обитавшему в верхнем мире.

Для совершения искупительного жертвоприношения прибегали к совету знахарки, которая указывала на требуемые характеристики жертвенных животных и порядок моления. В качестве ритуальной жертвы резали белоснежного холощенного козла, без черных волосинок. Сваренное для моления мясо козла нельзя было класть на землю, его помещали на четырехножный низкий помост. После обряда ножки помоста поочередно ломали и оставляли в таком состоянии, трогать его было нельзя. Мясо жертвенного козла запрещалось брать домой. Рога оставались на месте моления, шкуру отдавали молельщику.

День жертвоприношения семья и однофамильцы из данного села устанавливали в тот же день недели, в котором их постигло горе. Все члены семьи наряжались в белые платья⁴, в знак покорности их шеи были оббиты надочкажными цепями. При закалывании жертвенного животного все стояли на коленях позади животного. Молельщик произносил краткую молитву и закалывал животное. Стоящий полукругом позади «виновных» народ пел в два хора «Аф-рашва». «Виновные» три раза оборачивались справа налево и крестились, если они были христианами. Грустить при гибели от молнии человека было запрещено, напротив, все должны были выражать веселье от посещения божеством. Целый день веселились и пели «Аф-рашва». Когда жертвенное животное было готово, начиналось моление. На помост *ашвамкят* клались лучшие куски туши, а также ритуальные лепешки *акуакуар* по числу «виновных», и один хлеб (*ача*) за весь род. «Виновные» с цепями

¹ *Ajtar* (*Ajtar*) — божество скотоводства и природы, чье имя представляет собой фонетическую деривацию из греч. Ἁγίος Θεόδωρος ‘святой Теодор’.

² Вариант песни приводит Х. Хорасани: старик-жрец поет: *Ой, атла чопа*. Круг людей вторит: *Ой, очоупара!* Старик: *Атла Чоупа, Темургуара!* Круг: *Воса-амара!* (Хорасани 1873: 2).

³ Подобным же образом поступали с убитыми молнией животными и некоторые народы Сибири. Так, качинские хакасы делали три столба, на которых помещали убитого молнией животного и оставляли его до тех пор, пока он не истлеет или его не съедят волки или птицы. Они считали благодатью свыше, если домашнее животное будет убито молнией. У сагайских хакасов не ели мяса коровы или лошади, убитой молнией, их хоронили на лабазе на четырех столбах (см.: Чурсин 1957: 57; Алексеев 1980: 87, 89).

⁴ У монголов убитого молнией человека клали в вырытую яму, и 9 тайджи (знатные люди) на белых лошадях и в белых одеждах ездили кругом и кричали (Потанин 1883: 140).



на шею стояли возле помоста, а народ окружал их полукругом. Молельщик с печенью и сердцем животного, нанизанными на вертеле, произносил молитву. По ее окончании трижды пелась песня «Аф-рашва», начинал ее молельщик. Происходило возлияние вина на сердце и печень. «Виновные» крестились и молились. После этого под песню «Аф-рашва» исполнялся хороводный «Божий танец», причем посреди круга стояли «виновные»; иногда их тоже заставляли танцевать с цепями на шее. Затем народ садился на землю и пировал. Танцы и веселье продолжались до вечера. Цепи затем снимались.

День недели, в который произошло несчастье, оставался для семьи особым: в этот день нельзя было работать, оплакивать или хоронить своих покойников, выносить сор со двора, даже огня нельзя было никому отдавать. Жертву по данному случаю в семье приносили раз в три года (*Джанашия* 1917: 167).

Выжившие после удара молнии люди считались посещенными божеством и часто становились прорицателями. Как писал Х. Хорасани, «Если пораженный молнией а-псуа (абхазец) приходит в сознание и минует смерти, то народ приписывает ему различные сверхъестественные качества: думает, что он может лечить всякую болезнь и предсказывать будущность. Такие прорицатели известны у абхазцев под именем а-цзавю»⁵ (*Хорасани* 1873: 2).

Пляска Святого Витта

Помимо обряда, связанного с ударом молнии, песня *Атлар-чона* (*At'lar-č'óna*) исполнялась также во время ритуала, связанного с исцелением людей с неврологическим расстройством, известным как хорья (ненормальное непроизвольное двигательное расстройство) или, иначе, пляска Святого Витта, называемым на абхазском *аршышра* (*a-ršəšra*) 'лихорадка' (подробнее см.: *Акаба* 1984: 71).

В случае подобного психического заболевания приглашали авгура (*ахэ́цъа*), который подтверждал, что семью посетил «великий владыка Аффы», и давал рекомендации по лечению. Затем проводили посвященный Аффы ритуал, который состоял в молитвах, заклинании белого козла, его поедании участниками процедуры, исполнении «песни богов» *Анцэа рашэа* (*Anc'a raš'a*), возведении высокого шеста с прикрепленной на нем шкурой забитого козла и священного хоровода с одетыми в белые одежды людьми, прыгающими и кружащимися влево и вправо (*Инал-ина* 1965: 532–533)⁶.

Култ грома и молнии у адыгов

Схожий культ божества грома и молнии Шибле⁷ существовал и у адыгов. Немецкий автор конца XIV — начала XV в. Йоханн Шильтбергер писал, что у черкесов есть обычай помещать убитых молнией в гроб, который вешали

⁵ Точнее: ацаафы (а-с'аај'э), букв. 'вопрошающий'.

⁶ Интересно, что верхоянские якуты для излечения психических больных пользовались грозой: во время сильной грозы больного (судорожного, припадочного, сумасшедшего и др.) вывели на открытое место, и больной должен был вздрогнуть одновременно с сильным ударом грома, тогда дьявол болезни, прогнанный громом, выскочит из больного и произойдет исцеление (см.: *Алексеев* 1980: 84).

⁷ Ад. шыблэ, каб. шыблэ < праадыг. *š^hə-ble; во второй части – *ble 'гореть, сиять', первая часть неясна.



на высокое дерево вплоть до разложения трупа. Приходящие соседи пировали, плясали и веселились в течение трех дней, полагая, что человек, пораженный молнией, святой (*Шильтбергер* 1984: 45).

Французский автор Тебу де Мариньи (середина XIX в.) писал, что у черкесов гром «в большом почитании; говорят, что это ангел поражает тех, кого отличило благословение Творца; тело убитого торжественно хоронят, и, оплакивая усопшего, его родичи поздравляют себя с отличием, которого только что удостоилась их семья» (*Taitbout de Marigny* 1836: 80).

Согласно Л. Люлье, «для того, кто убит громом, смерть такая считается блаженством, и его предают земле на том самом месте, где он убит. Замечательно, что в торжественных напевах, в подобных случаях, часто повторяются имена *шибле* (гром) и *Ялия* (искаженное имя Илии)» (*Люлье* 1862: 128). Люлье оставил описание обряда, совершаемого по поводу гибели от молнии трех коз, очевидцем которого он был. Вокруг убитых коз составилась круг и началась пляска с напевом, в котором повторялись слова *шибле* (бог грозы и молнии) и *ялий* (св. Илия). В лесу нарубили жердей, из которых соорудили высокий помост, защищающий от хищных зверей, на него водрузили погибших коз и накрыли их листьями. Из деревни принесли еды, а также пару коз, которых тут же принесли в жертву с обрядом возлияния, а головы их надели на высокие шесты, воткнутые возле помоста. Останки коз оставались на помосте вплоть до полного их истления. Пока готовилась ритуальная пища, молодежь обоих полов плясала, выражая радость и воодушевление. Пир продолжался в течение трех дней. Если молнией был убит человек, то его хоронили на том же месте, где он погиб, и пир продолжался в течение семи дней (Там же: 132–133). Участник этнографической экспедиции к шапсугам в 1939 г. Б. Ан писал: «Убитого молнией человека не жалели и не оплакивали. Наоборот, даже гордились, что выбор Шибле пал именно на члена данного рода, а не на другого. Такого покойника хоронили с большими почестями и торжественностью на том месте, где его поразила молния. Его могила считалась родовой святыней» (*Ан* 1940: 16).

Обряд почитания Шибле сопровождался групповым танцем *Шыбле-удж*, исполнявшимся без шапок и босиком. Если молния попадала в дом, вся семья его владельцев в течение года не работала и содержалась обществом. Их деятельность ограничивалась танцами и пением. В качестве жертвенного животного в ритуалах Шибле чаще всего приносили белую козу.

Деревья, отмеченные ударом молнии, считались священными. Их нельзя было рубить, под ними проводили общественные собрания и молитвы. Такое дерево называлось *тхьач'эгъ* (божье дерево), на него при молнии развешивали цветные тряпочки, и как оберег оставляли металлические предметы — кресты, оружие. Кусочки такого дерева считались амулетами для больных малярией. В такие деревья вбивали металлический гвоздь, символ культа небесного кузнеца Тлепша (*Штыбин* 2020: 8–9). Как и у абхазов, у адыгов существуют проклятия «Да ударит тебя [божество грома и молнии] *Шибле!*», «Да поразит тебя *Шибле!*» (*Шортанов* 1982: 64). Термин *чопа* у адыгов плохо сохранился. Как писал Е. Шиллинг (1931: 48) в отношении кабардинцев, о «его существовании в прошлом говорят воспоминания стариков, которые знают, что при грозе пелась особая песнь: «еле-еле, елери шопа». Каб. *шопэ*



восходит к более старой фонетической форме *чопэ. М. Кантариа (*Кантариа* 1982: 208–220), подробно осветившая данный ритуал у кабардинцев, цитирует рефрен сопровождающей ритуал песни как *cop'aj, elari, ilia*, где, как полагает К. Тьюит, *elari* соответствует осет. *aɛldar* ‘господин, князь’, а *ilia* — святому Илие (*Tuite* 2004: 147).

Кульг Чопа у карачаевцев и балкарцев

Схожий культ существовал и у тюркоязычных соседей кабардинцев — карачаевцев и балкарцев. Когда человека поражала молния, вокруг умершего устраивали ритуальную процедуру, сопровождаемую песней, которая содержала слова «*џорра*»⁸ или «*Elliri џорра*» (*Чурсин* 1957: 61). В конце ритуала священник резал козу, ее приготавливали и съедали все участники обряда. Голову и шкуру козы подвешивали на дереве, где она оставалась до истления.

В Карачае имеется священная роща, которая называется *Чоппа-чила* «[принадлежащая] исполнителям танца чоппы», которую чтят жители Чегемского ущелья. Известны также священные камни, называемые *чоппани таши* ‘камень чоппа’. Как сообщал Чурсин, у карачаевцев ежегодно весной устраивался всенародный праздник около священного камня чопы. Там ставили из жердей козлы и к поперечной перекладине подвешивали за ноги серого козленка. Его раскачивали за рога, а молящиеся мужчины и женщины устраивали вокруг него хоровод, вприпрыжку бегая вокруг камня, и схватившись за руки, кричали: «Эллири-Чоппа, Эллири-Чоппа». По окончании церемонии козленка резали, варили и съедали. Шкуру набивали соломой и клали на «священный» камень (*Чурсин* 1957: 88).

Как и у абхазов, у карачаевцев обрядовая песня *чоппа* исполнялась также и вокруг сумасшедшего (*Каракетов* 1995: 45). Кроме того, в период затмения Солнца или Луны, в попытках «спасти» их от чудовища Желмауза, обращались с мольбой о помощи как к Тейри (верховному богу), так и к Чоппа.

Кульг Цоппай у осетин

У осетин имелся весьма схожий с описанными выше ритуал, который состоял в танце вокруг жертвы, пораженной молнией, и в исполнении хоровой песни «цоппай», содержащей следующие слова: «*O, Elia, Elia, aɛldari џоррај*»; Элия — Святой Илья, а *aɛldar* означает ‘господин, князь’. Нельзя было выказывать никаких признаков горя, так как это разозлило бы Элию. Гроб жертвы ставили на помост и держали там 8 суток. В ритуале торжества в честь грозового божества Уациллы фигурирует набитое травой чучело козла (*Абаев* 1958: 314).

Интересное описание обряда вокруг убитой молнии женщины оставил офицер русской армии Леонтий Штедер, посетивший Осетию в 1781 г. «После удара [молнии] те, которые с ней шли, издали крик радости, стали петь и танцевать вокруг убитой, все полевые работники, так же как и все жите-

⁸ У Хабичева приведены формы *џорра*, *џоррај* для карачаевского, и *сорра*, *соррај* для балкарского; последние варианты отражают характерное для балкарских диалектов цоканье (*Хабичев* 1980: 60). Некоторые карачаевцы произносят это слово как *џорра* (*Каракетов* 1995: 119, 150), возможно, под влиянием кабардинского, где обычна спирализация аффрикат.



ли селения, собралась вокруг танцующего круга, невзирая на то, что гроза продолжала бушевать. Их простым и единственным напевом было: «О Елай! Елдаер чопей — слова, которые никто не мог мне объяснить, поскольку они сами не знают языка, из которого были взяты эти слова. Кружась в хороводной пляске, повторяли они в такт эти слова, <...> и до самой ночи продолжались беспрерывные танцы. Ее родители, сестра и муж танцевали, пели и представлялись настолько довольными, как будто бы это было какое-то празднество потому, что их печальные лица оценивались бы как наказуемый грех против Ильи. Это празднество тянулось 8 дней». В течение этих дней воздерживались от всяких работ. Погибшую положили в гроб и выставили на 8 дней на помост. На восьмой день ее положили в новую арбу, которую должна была вести пара быков с белыми пятнами; «...им позволили идти, куда они хотели; там, где они сами останавливались, и должна была быть похоронена убитая. На этот раз быки остановились у ближайшей травы; сейчас же выложили четырехугольник из камней, на возвышении в несколько футов поставили гроб и заложили его кругом и сверху камнями, высотой в сажень. Рядом с этой кучей камней, воздвигли шест с натянутой козьею шкурой и головой; рядом на более маленьком шесте повесили лучшие одежды усопшей и поели сообща у могилы собранные подарки. Скот убитой (так ее благодарили) был отпущен в степи, где он получил свободу и оставался непо потревоженным. Этому скоту привязывался значок и, если он приближался к пастухам, его снова отгоняли» (Штедер 2016: 91–93).

Уцелевшие после удара молнии часто становились гадалками и прорицателями. Штедер отмечает, что осетины «верят, что все, пораженные молнией, но оставшиеся в живых, становятся служителями и провозвестниками воли Ильи» (Там же: 92).

Кроме того, осетины связывали термин *цоптай* (*сoppaj*) с навязчивыми движениями (Абаев 1958: 315), что напоминало поверья, связанные с проявлениями болезни хорея у абхазов.

Кульť *Ändir-Šopaj* у ногойцев

У ногойцев Западного Кавказа засвидетельствован термин *Šopaj* в словосочетании *Ändir-Šopaj*, обозначающем куклу, используемую в ритуале вызова дождя. Это напоминает соответствующий карачаевский и осетинский ритуал вызывания дождя во время засухи с использованием песни *šoppa* или *сoppaj* (Чурсин 1957: 61). В первой части сочетания, *Ändir*, А.А. Ярлыкапов предполагает какую-то связь с именем Индры, индийского бога войны, бурь и дождей (Ярлыкапов 1998: 44). Однако более вероятно усматривать в ног. *Ändir-Šopaj*, как и в абх. *Атлар-чона* (см. выше), фонетическое видоизменение осетинского словосочетания *ældari coppaj* ‘господин цоппай’. Шипящий *š* в ногойской версии восходит к аффрикату *č*, что отражает диалектную осетинскую форму *šoppaj*.

Связь культа молнии с пловияльной магией

Почти во всех западнокавказских традициях, а также у осетин, очевидна связь культа молнии с обрядами вызывания дождя.



По описанию С. Званба, у абхазов во время летней засухи производится ритуал прошения дождя, к которому допускаются только мужчины. «Каждый принимающий участие в обряде приносит с собою гомию [пшено] и кувшин вина. Когда все соберутся, тогда один из деревенских стариков, взяв в руку веревку, надетую на рога жертвы, снимает шапку и произносят следующую молитву: «О, повелитель грома, молнии и дождя! Сжался над нами, бедными: наши посевы засохли, трава выгорела; скот издыхает без корма и нам самим угрожает голодная смерть. Повели скопиться дождливым тучам; повели грому загреметь, молнии засверкать и пошли обильный дождь для спасения погибающего народа» <...> После этого закалывают жертву, мясо ее варят, а из гомии готовят крутую кашу с сыром <...>. Когда сварится мясо, то раскладывают его на плетни, приготовленные вместо столов, и старик, читавший прежде молитву, повторяет ее еще раз; присутствующие располагаются в тени деревьев и пируют целый день, воспевая песню в честь Афы» (Званба 1855: 351).

У шапсугов во время засухи сельчане вместе с родственниками убитого молнией шли к его могиле просить божество о ниспослании дождя. Убитый молнией считался как бы святым, через которого можно было просить дождь у Шибле (Ан 1940: 16).

В Кабардино-Балкарии у каменной глыбы, стоящей близ могилы убитой молнией девушки, в засушливое время собирались люди, обмывали глыбу молоком или водой и устраивали хороводные танцы и купания в одежде. По завершении обряда откалывали молотком кусочек от камня и бросали его в реку. В другом обряде вызывания дождя в течение семи дней женщины поливали молоком то место, куда ударила молния⁹. После того, как полили молоком землю, они становились в круг друг за другом, три раза обходили политуую молоком часть земли, пели песни, пританцовывая и держа правую руку за поясом, а левой рукой били друг другу в ладоши. Считалось, что после этого должен был пойти дождь (Лакунова, Тайсаев 2016: 84).

У осетин помимо ритуала, связанного с молнией, песня *цоппай* исполнялась при обряде вызывания дождя во время засухи. Группа людей обходили с пением селения, и каждая строфа молитвы о ниспослании дождя оканчивалась словами: «Хой, Цоппай! Хицау Цоппай» (Чурсин 1957: 61); осет. *хуыцау* означает 'бог'.

Карачаевцы, помимо почитания молнии, обращались к божеству Чопа также с молитвой о дожде. У ногайцев *Şopaj* в словосочетании *Ändir-Şopaj* использовалось для обозначения куклы в ритуале вызова дождя, хотя и вне связи с культом молнии.

По сообщению А. Ламберти (XVII в.), мегрелы обращались к повелителю грома, молнии и облаков Илье, когда желали прекращения дождя: «обра-

⁹ У монголов при первом громе поливали молоком на юрту и производили камлание на белом войлоке; в предупреждение несчастья от грома над белым войлоком брызгали молоком (Потанин 1883: 140–141). Алтайцы-теленгиты весной во время первого грома лили в очаг на огонь молоко, а тувинцы выносили из юрт молоко и лили его на решетку юрты; тувинцы-тоджинцы при громе и молнии обходили три раза по ходу солнца вокруг юрты, брызгая молоком (Алексеев 1980: 86, 91).



щаются к св. Илье, которому и жертвуют козу. Мясо этой козы кушает священник, шкуру набьют соломой и потом вешают на самом высоком дереве в окрестностях» (цит. по: Чурсин 1957: 62).

Общие черты культа молнии на Западном Кавказе

Сравнительный анализ ритуалов, связанных с культом молнии, дал Г.Ф. Чурсину основание утверждать, что «у значительной части кавказских народов, по обоим склонам Главного хребта, включая сюда и картвелов, некогда существовали однородные религиозные представления, связанные с почитанием грома и молнии, с одинаковыми формами культа» (Чурсин 1957: 63).

Термин *чона/цонпай/шопа* в связи с культом молнии существовал у абхазов, осетин, карачаевцев, балкарцев и маргинально у (восточных) адыгов. У ногайцев, использующих схожий термин, представлена модификация данного культа, связанная с плювиальной магией — обрядом вызывания дождя.

Помимо наличия сходного термина, Г.Ф. Чурсин отмечал также единообразный характер и однородность форм этого культа у ряда кавказских народов (Чурсин 1957: 89). Он включает следующие элементы: а) труп убитого молнией животного или человека помещается на помост; б) вокруг помоста исполняются хороводные пляски; в) в процессе ритуала запрещается выражение скорби, напротив, выражается радость от посещения убиенного божеством; г) в жертву приносится козел или козленок; д) мясо жертвенного козла/козленка помещается либо на помосте, либо на жердях с перекладинами; е) шкура жертвенного козла, либо его рогатая голова помещается на высоком шесте; ж) ритуал завершается пиршеством.

Помимо народов Западного Кавказа и Осетии, также ингуши и чеченцы убитого молнией считали блаженным и погребали совершенно отлично от других покойников, при этом оплакивать убитого молнией строго воспрещалось (Там же: 84).

Интересно отметить очевидную амбивалентность отношения к жертве удара молнии в кавказских традициях — с одной стороны, погибший считался отмеченным благодатью от посещения божеством, а с другой стороны, определенно просматривается и тема его виновности или греховности, а удара молнии как проявления гнева божества. Это очевидно из представленных выше описаний культа грома и молнии у народов Западного Кавказа и Осетии.

Схожая двойственность отмечается и в других регионах Кавказа. Так, у одной части аварцев считалось, что молния убивает грешных, а у другой, напротив, убитых молнией считали святыми. Такое же отношение к убитым молнией наблюдается у ахвахцев: убитый молнией — грешник, и в то же время он — избранник высших сил. Жертву удара молнией ахвахцы хоронили не сразу, а через два-три дня. Гинухцы полагали, что гром и молнию Бог посылает в наказание людям за их грехи. У аварцев-андалальцев и у даргинцев-сюргинцев существовало мнение, что молния убивает святых, безгрешных людей. В то же время у андалальцев имеется проклятие: *Цадул члор реччлаг!* 'Чтоб тебя поразил огненный луч /молния!/' У даргинцев-цудахарцев



молния рассматривалась как божья кара, убивающая грешников. У них сохранилось проклятие: *Глу цабла барттале кавиц!* ‘Да поразит тебя дождевой топор /молния/!’. У лакцев погибшие от удара молнии люди считались жертвами гнева божества. У табасаранцев в отношении убитых молнией в разных селах приводятся различные доводы: «Убитый молнией приравнивается к *«шагьиду»* (убитому за веру), который после смерти попадет в рай» (ср. Кужник, Чувек), «Убитого молнией адский огонь не коснется» (с. Хараг), «Таким образом бог забирает к себе лучшего» (с. Нижний Ярак), «Молния убивает грешника» (ср. Хив, Ничрас), «Если бы был хорошим человеком, молния не ударила бы» (с. Татиль) (см. *Сефербеков* 2005: 67, 71, 72, 74).

Лингвистический анализ терминов и возможные внешние связи

В абхазском языке зафиксированы различные фонетические формы названия культовой песни, исполняемой при описанных выше ритуалах вокруг убитого молнией: *č'op'a, č'opa, č'owpa, at'lar-č'owpa, at'lar-č'opa, atlar-č'opa, otlar-č'opa, etlar č'owpar*. Вибрант *-r* в *č'owpar*, вероятно, происходит из-за аллитерации с *at'lar*. Вариант с начальным *o* (*ot'lar*), по-видимому, обусловлен наличием препозитивного вокативного междометия *wa: wa/o, at'lar* ‘О, Атлар!’

Слово *at'lar-č'opa* состоит из двух компонентов: *at'lar* и *č'opa*. Часть *at'lar* // *atlar* правдоподобно объясняется В. Абаевым как осетинское *aeldar* ‘господин, князь’, а все слово прямо соответствует осетинскому словосочетанию *aeldari coppaj* ‘господин Цоппай’ (*Абаев* 1958: 316). Осетинский припев в ритуальной песне по поводу убитого молнией — *O, Elia! Aeldari coppaj* ‘О, (святой) Илия! Господин Цоппай’ (Там же: 314) соответствует абх. *Wo, et'la č'owpar* — припев песни во время ритуала чопы. Как отмечает В.И. Абаев, «Как в русских народных верованиях, библейский пророк Илья после христианизации [алан] воспринял черты старого языческого бога-громовика» (*Абаев* 1989: 31). Если абх. *etla* (*et'la*) передает осет. *Elia* (святой Илия), не вполне ясна передача сонанта *l* через комплекс *t'l* в абхазском; здесь не исключено посредство адыгских языков, так как в заимствованиях из адыгского, адыгский звонкий латеральный спирант *ʒ* обычно передается в абхазском посредством комплекса *dl*.

Что до термина *чопы* и его вариаций, ни на одном языке Кавказа он не имеет явной этимологии¹⁰. Близкие формы этого слова обнаруживаются и за пределами Кавказа, однако и там его происхождение остается неясным. Так, обращает на себя внимание курдское *č'ōrī, č'ūrī* ‘массовый танец, участники которого танцуют, взявшись за руки и образуя круг или полукруг’ (*Цаболов* 2001: 244)¹¹. Важно отметить ритуальный характер данного танца у курдов: *č'ōrī-čamar bastin* ‘образовать кольцо вокруг мертвого тела для исполнения траурного танца’, а также с метатезой *čamar-č'ōrī* ‘траурный групповой танец, исполняемый вокруг тела умершего женщинами вместе с мужчинами’ (Там же).

¹⁰ Попытка Хабичева предложить тюркскую этимологию для термина *čop(p)a* (из *čop* ‘трава’ и *vaj* ‘божество’) (*Хабичев* 1980: 60) не выглядит убедительной.

¹¹ Сходство кавказского термина *čop(p)a* с названием курдского хороводного танца *čōrī* было замечено мной в 1976 г., а впоследствии независимо также К. Тьюнтом (*Tuite* 2004: 152) и Р. Цаболовым (*Цаболов* 2001: 244).



Р.Л. Цаболов отмечает неясность происхождения курдского слова. Он увязывает его как с приводимыми выше кавказскими фактами, так и с такими иранскими формами, как белуджское *šār* ‘танец’, ‘плясать, прыгать’, персидское *šūrī* ‘танец с платками, распространенный в западной части Ирана, исполняется мужчинами и женщинами, ставшими в круг’, луристанское *šūrī* ‘местный лурский танец’, бахтиари *šūrī* ‘траурный обрядовый хоровод’, лакки *šūrī* ‘траурная мелодия’. Приводя этот ряд, Цаболов указывает предположительно на санскр. *sópati* ‘двигается, шевелится’, также неизвестного происхождения.

За пределами Кавказа, как отмечает М. Каракетов, ритуал призыва дождя, называемый *чупке-киджу* (в переводе «пролившаяся вода на Чупке»), зафиксирован среди ветви волжских татар, известной как *кряшены* (т.е. «крещеные»). Кроме того, схожий ритуал *чуп-боткасы* был известен среди другой группы православных татар, нагайбаков, которые живут на Урале и считаются потомками либо ногайско-кыпчакского племени, либо казанских татар. Засвидетельствован также ритуал *Алтын Шаппа* (золотой Шаппа) у шорцев, тюркского народа юго-восточной части Западной Сибири (Каракетов 2015: 102, 266–267).

М. Каракетов предполагает древнетюркские истоки образа божества молнии чоппа, где он ищет генезис и таких терминов, как карач. *elliri*, ног. *Āndir*. Однако, как показано выше, источником ног. *Āndir*, скорее всего, является осет. *ældar* ‘господин’ (Каракетов 2015: 267). С другой стороны, Г. Чурсин считал карач. *elliri* видоизменением имени св. Илии (Чурсин 1957: 61).

Неясно, как соотносить с именем божества *чоп(н)а* термин *csap* в венгерском, который относится к описанию как удара молнии, так и ритмичных танцевальных движений в венгерских народных танцах (Raoul Weiss, устн. сообщ.). Слово это, вероятно, оноματοпоэтического происхождения и имеет связи в других финно-угорских языках, ср. удм. *чаб кыны*, коми *тишан кыны* ‘ударять’.

В итоге, следует констатировать, что как тюркские, так и иранские связи кавказского термина *чопа* и его вариантов остаются невыясненными. К. Тьюит (Tuite 2004: 152), перечисляя схожий звукотип *šop/šar* и его вариации в значении ‘удар’ в различных языках Евразии (тюркских, индоевропейских, финно-угорских, монгольском), считает, что его можно было бы рассматривать в качестве своеобразного *Wanderwort*, т.е. бродячего слова, ассоциированного с богом грозы и молнии в среде одного из степных народов, откуда, возможно, оно и могло попасть на Западный Кавказ.

Чопа в древнеармянском тексте «Истории страны Алуанк»

Древнеармянский текст «Истории страны Алуанк» (т.е. Кавказской Албании), приписываемый в своей основной части автору середины VIII в. Мовсесу Каланкатуаци, содержит слово, которое может быть связано с обсуждаемым здесь термином. Ссылаясь на крещение живущих на Северном Кавказе тюркоязычных гуннов (или хазар?) албанским епископом Исраилом, автор упоминает языческое «громогласное кладбище чопы», которое



пришлось снести (см. *Каланкатуац* 1984: 131). Английский перевод этого отрывка, сделанный К. Доусеттом, гласит несколько иначе: «так называемые королевские могилы грома *č'or'ayk'*» (цит. из *Каланкатуац* 1984: 213). Более поздний перевод Р. Бедросяна читается так: «Могилы грома-*č'or'ayk'* // царские могилы грома-*č'or'ayk'*»¹².

В армянском оригинале это слово употреблено в форме родительного падежа множественного числа (*č'or'ayicd*), что, по словам Ш. Смбатян (см. его комментарий в *Каланкатуац* 1984: 213) предполагает использование единственного числа «чопай». Армянские комментаторы этого отрывка, включая Смбатяна (там же), объясняют слово *č'or'ay* как относящееся либо к черепу лошади, либо к голове, коже и костям лошади, принесенной в жертву священным деревьям.

Божество Ку(в)ар и Темыр-Куар

Другой загадочный мифологический термин, содержащийся в книге Каланкатуац, который может иметь отношение к обсуждаемой теме, — это языческий бог грома и молнии Ку(в)ар, которому, как сообщает Каланкатуац, поклоняются гунны. Ср. соответствующий отрывок из его «Истории албан»: «Если громогласное огненное сверкание молнии, обжигающее эфир, поражало человека или другое животное, то они считали, что это жертва, посвященная богу *Куару*, и служили ему (*Каланкатуац* 1984: 124). Среди комментаторов этого отрывка нет единого мнения относительно этимологии имени Ку(в)ар. П. Голден (*Golden* 2007: 131, прим. 38) предполагает, что это либо искаженное иранское слово *xwar* ‘солнце’, либо тюркское **köger* < *kök* ‘небо’ и *er* ‘человек’.

Разительной параллелью к имени гуннского бога-громовержца является загадочная фраза *temər q'wara* в абхазской ритуальной песне, исполняемой в процессе захоронения погибшего от молнии: *at'lar-č'o(w)pa, temər q'wara*. Первая часть сложения — это, по-видимому, тюркское *temir* ‘железо’, т.е. ‘Железный Квара’; название металла, вероятно, использовалось как эпитет. Далее, весьма соблазнительно связать хуннское *Ku(w)ar* из труда Каланкатуац с абхазским *q'wara*, поскольку последнее используется в ритуальной песне, где также фигурирует термин *č'ora*, параллельный гуннскому *č'oray*.

Х. Хорасани дает ценную информацию о значении этого ныне забытого слова у абхазов: «Молнию и гром, по понятиям горных абхазцев и самурзаканцев, производит божество, называемое у них Темургвара [*Temər-q'wara* — В. Ч.]. Оно является в фантазии народа в виде почтенного седого старца, сидящего на крылатом коне, который топотом своих мощных копыт производит гром, а обнаженный извилистый меч ездока сверкает молнией. Абхазский громовержец вечно преследует злого духа, беспрепятственно перелетающего с предмета на предмет в образе мухи, а если случится, что он сядет на человека, то извилистый меч Темургвары не пощадит и его, хотя и произвольно. Пораженный молнией, как жертва божества, если он умер, счита-

¹² Movses Dasxurants'i's "History of the Aghuans". Translated from Classical Armenian by Robert Bedrosian // Sources of the Armenian Tradition. Long Branch, New Jersey, 2010; см. <https://www.atalus.org/Armenian/md14.htm>.



ется блаженным, в противном же случае его приводят в сознание следующим образом» (*Хорасани* 1873: 2). Затем следует описанный выше ритуал Чопа.

Хотя лексический аналог гуннскому *Ku(w)ar* и абхазскому *temər q'wara*, кажется, не засвидетельствован в осетинском языке, его можно предположительно усматривать в карачаевском божестве грома *Qauar-xan // Kürüju // Krüu // Kürüu-xan* (*xan* 'господин'), имя которого используется в обрядовой песне, адресованной божеству ветра Гориджу. Божество Чоппа просит божество не греметь, не сверкать молниями и прогнать Старуху-Засуху (*Каракетов* 1995: 96). В Дагестане параллель карачаевскому божеству грома *Qauar-xan* можно усмотреть в имени лакского божества Квара (*Сефербеков* 2009: 34). Н. Джидалаев высказал предположение о связи лакского Квара с грузинским божеством урожая *K'viria* и урартским божеством *Quera* (*Джидалаев* 1970). Однако сближение всех этих теонимов носит все же слишком гипотетический характер.

Другим, несколько менее убедительным, объяснением части *temər* в абх. *temər q'wara* могла быть искаженная передача абхазами карачаевского/тюркского *tejri / tengri* 'бог', то есть 'бог *Q'wara*' (?). Бог Тенгри упоминается и у Каланкатуаца: «И еще почитаемому ими идолу какому-то, огромному и безобразному богу *Тангри-хану*, которого персы называют *Аспандиат*, приносили в жертву коней на кострах» (*Каланкатуаца* 1984: 124).

Моя информантка И.М. (род. в 1939 г. в с. Звандрыпц Гудаутского района Абхазии) вспоминала песню, исполняемую во время ритуала вокруг пораженного молнией человека, с несколько отличными от цитируемой выше фразы словами: *ót'lar č'óp'a, temər q'wara* <...>, *ót'lar č'óp'a, ssir t'ap'ánč'a* «Отлар Чопа, Темыр Куара <...>, Отлар Чопа, чудесный пистолет». Она подсказала, что под «пистолетом» подразумевалась молния¹³. Мне не удалось отыскать фразы *ssir t'ap'ánč'a* в других фольклорных текстах, но она вполне может представлять собой остатки старой песни, в которой фигурировало божество (?) «железный Куара». Семантической параллелью метафорическому описанию молнии как оружия может служить абхазское выражение *Šaš'ə r-x'ətp'al* 'стрела [бога кузни] Шашвы', которое, согласно В. Ардзинбе, обозначает молнию (*Ардзинба* 1988: 277). Ср. также у ногайцев *джасин ок* (*ок* 'стрела') 'молния как огненная стрела небесного божества' (*Ярлыканов* 1998: 45).

Заключение

1. Одной из основных манифестаций культа грома и молнии, общего для большинства народов Западного Кавказа, является ритуальный хороводный танец вокруг убитого молнией человека или скотины, сопровождаемый песней, в которой фигурирует загадочное слово *чоп(н)а*.

¹³ Препозиция прилагательного *ssir* во фразе *ssir t'ap'ánč'a* нехарактерна для абхазской речи, нормой является постпозиционный порядок: *at'ap'ánč'a ssir*, но такая ситуация может отражать либо (альтернативный) более старый порядок слов, либо отклонение от нормальной речи, разрешенное в жанре народной магической поэзии. Препозиция прилагательного, хотя и редко, но все же встречается, ср. *a-bza-k'ar'an* 'живой вес', *á-xaa-č'əs* 'пирожное' ('сладкая-еда') и др.



2. Дериватами данного ритуала являются:

а) ритуал вызывания дождя у абхазов, адыгов, осетин, карачаевцев и ногойцев.

б) культовая пляска вокруг больного хореей (пляска Св. Витта), в песенном сопровождении которой фигурировал термин *at'lar-č'ora* у абхазов, обрядовая песня *čorra* вокруг психически больного у карачаевцев, либо ассоциация термина *čorraj* с произвольными спазматическими движениями у осетин.

3. Чертами, сближающими западнокавказский культ *чона* с культовыми танцами иранских народов (курдов, иранцев и др.), являются как название танца у иранцев, так и его хороводный и обрядовый, преимущественно траурный характер. При этом за пределами Западного Кавказа хороводный танец *чони*, несмотря на свой ритуальный характер, лишен какой-либо специальной связи с культом молнии. Специфична для Западного Кавказа и связь данного культа с обрядами, связанными с психосоматическими заболеваниями или схожими недугами.

4. Культовый термин *чона* до сих пор не имеет убедительной этимологии ни на языках народов, практиковавших связанный с ним ритуал, ни на иных языках, напр. тюркских или иранских.

5. Как писал В.И. Абаев, «Обряд, с которым связан термин *čorraj*, и само это слово являются достоянием всего западнокавказского этнографического мира» (Абаев 1958: 314). Действительно, культ молнии *чона* является одной из ярких манифестаций существования особого этнокультурного и мифологического ареала в географических границах Западного Кавказа, объединяющего разные народы, живущие или исторически проживавшие в данной области — абхазов, адыгов, карачаевцев, балкарцев, ногойцев и осетин. Именно о такой общности говорили также выдающиеся кавказоведы — этнолог Григорий Чурсин и лингвист Адольф Дирр. Продемонстрировать реальность западнокавказского ареала предполагаемого общекавказского мифологического союза и являлось целью данной статьи.



Литература

- Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.; Л.: Издательство АН СССР, 1958. Т. I. А — К'.
- Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л.: Наука, 1989. Т. IV. У — Z.
- Акаба К. Х.* Исторические корни архаических ритуалов абхазов. Сухум: Алашара, 1984.
- Алексеев Н. А.* Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1980.
- Ардзинба В. Г.* К истории культа железа и кузнечного ремесла (почитание кузницы у абхазов) // Древний Восток: этнокультурные связи. М.: Наука, 1988. С. 263–306.
- Б. Ан.* О пережитках родовой религии шапсугов // Религиозные пережитки у Черкесов-Шапсугов. Материалы Шапсугской экспедиции 1939 г. Сборник научных студенческих работ / под ред. С.А. Токарева и Е.М. Шиллинга. М.: МГУ им. М.В. Ломоносова, 1940. Вып. 17. Этнография. С. 11–18.
- Джананшия Н. С.* Абхазский культ и быт (В пределах Абжу[а]) // Христианский Восток. Пг.: Типография Академии наук, 1917. Т. 5, вып. 3. С. 157–208.
- Джидалаев Н. С.* К вопросу об исторической общности кавказского и переднеазиатского мира // Доклады АН Азербайджанской ССР, Баку, 1970. Т. XXVI, вып. 3. С. 83–84.
- Дирр А.* Божества охоты и охотничий язык у кавказцев // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис: Издание Управления Кавказского Учебного Округа, 1915. Вып. 44. Отдел IV. С. 1–16.
- Званба С. Т.* Абхазская мифология и религиозные поверья и обряды между жителями Абхазии (из заметок природного Абхазца) // газ. «Кавказ». 1855, 15 окт. № 81. С. 351–352.
- Инал-ипа Ш.Д.* Абхазы (Историко-этнографические очерки). Второе переработанное, дополненное издание. Сухум: Алашара, 1965.
- Каланкатуаци М.* История страны Алуанк / пер. с древнеармянск., предисл. и коммент. Ш.В. Смбатян. Ереван: АН Армянской ССР, 1984.
- Кантариа М.* Из истории кабардинского сельскохозяйственного быта. Тбилиси: Мецниереба, 1982 (на груз. яз.).
- Каракетов М.Д.* Из традиционной обрядово-культурной жизни карачаевцев. М.: Наука, 1995.
- Каракетов М.Д.* О гуннском Чопа-Даркунанде из описания албанского епископа VII в. // *Albania Caucasica* / отв. ред.: А.К. Аликберов, М.С. Гаджиев. М.: ИВ РАН, 2015. Вып. I. С. 260–268.



- Лакунова Д. Р., Тайсаев Д. М.* Адыгские обряды вызывания дождя в культе обоготворения мертвых // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. Кемерово, 2016. Т. 37. С. 82–86.
- Люлье Л.* Верования, религиозные обряды и предрассудки у Черкесов // Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. Тифлис: В типографии Главного Управления Наместника Кавказского, 1862. Кн. V. С. 121–137.
- Потанин Г. Н.* Очерки северо-западной Монголии. Результаты путешествия, исполненного в 1879 году по поручению Императорского Русского Географического Общества членом-сотрудником оною Г.Н. Потаниным. СПб.: Типография В. Киршбаума, 1883. Вып. IV. Материалы этнографические.
- Сефербеков Р. И.* Верховные боги (громовержцы) народов Дагестана // История, археология и этнография Кавказа. Махачкала, 2005. № 4. С. 66–92.
- Сефербеков Р. И.* Пантеон языческих божеств народов Дагестана (типология, характеристика, персонификации). Автореф. дис... к.и.н. Махачкала, 2009.
- Хабичев М. А.* Взаимовлияние языков народов Западного Кавказа. Черкесск: Карачаево-Черкесское отделение Ставропольского книжного издательства, 1980.
- Хорасани Х.* Сухум // газ. «Кавказ». 1873. № 150. С. 2.
- Цаболов Р. Л.* Этимологический словарь курдского языка. М.: Восточная литература, 2001. Т. I: А — М.
- Чурсин Г. Ф.* Материалы по этнографии Абхазии. Сухум: Абхазское государственное издательство, 1957.
- Шиллинг Е. М.* Черкесы // Религиозные верования народов СССР. Сборник этнографических материалов. М.; Л.: Московский Рабочий, 1931. Т. II. С. 41–54.
- Шильтбергер И.* Путешествие по Европе, Азии и Африке с 1394 года по 1427 год / пер. со старонемецкого Ф.К. Бруна. Баку: Элм, 1984.
- Шортанов А. Т.* Адыгская мифология. Нальчик, 1982.
- Штедер Л. Л.* Дневник путешествия из пограничной крепости Моздок во внутренние местности Кавказа, предпринятого в 1781 году / сост. Г.И. Цибилов. Владикавказ: СОИГСИ ВНЦ РАН, 2016.
- Штыбин В. В.* Культ грома у Причерноморских адыгов-шапсугов в прошлом и современности // Сборник статей магистрантов факультета истории, социологии и международных отношений (ФИСМО). Краснодар: Кубанский государственный университет, 2020. С. 391–395.
- Ярлыкапов А. А.* Традиционная хозяйственная культура ногайцев: обряд вызывания дождя // Научная мысль Кавказа. Ростов н/Д, 1998. № 1. С. 43–48.



- Chirikba V. A.* The Problem of the Caucasian Sprachbund // Pieter Muysken (ed.). From Linguistic Areas to Areal Linguistics. Studies in Language Companion Series (SLCS). John Benjamins Publishing Company: Amsterdam; Philadelphia, 2008. Vol. 90. P. 25–93.
- Chirikba V. A.* Between Christianity and Islam: Heathen Heritage in the Caucasus // Studies on Iran and the Caucasus. Presented to Prof. Garnik S. Asatrian on the Occasion of his 60th Birthday. Edited by Uwe Bläsing, Victoria Arakelova and Matthias Weinreich. With the assistance of Khachik Gevorgian. Leiden; Boston: Brill, 2015. P. 145–191.
- Golden P. B.* The Conversion of the Khazars to the Judaism // P.B. Golden, H. Ben-Shammai, A. Róna-Tas. The World of the Khazars. New Perspectives. Selected Papers from the Jerusalem 1999 International Khazar Colloquium. Leiden; Boston: Brill, 2007. P. 123–162.
- Taitbout de Marigny J. V.E.* Voyages en Circassie par le chevalier Taitbout de Marigny. Avec Vues, Costumes, etc. Odessa; Simphéropol: Librairies de D. Mieville, Editeur, 1836.
- Tuite K.* Lightning, Sacrifice, and Possession in the Traditional Religions of the Caucasus // *Anthropos* 2004. No. 99 (1). P. 143–159.

СОКРАЩЕНИЯ

абаз.	абазинский	осет.	осетинский
абх.	абхазский	праадыг.	праадыгский
ад.	адыгейский	праабх.	праабхазский
каб.	кабардинский	санскр.	санскритский
карач.	карачаевский	тап.	тапантский диалект
ног.	ногайский	удм.	удмуртский

Research article

Chirikba V.A. The Abkhazian cult of thunder and lightning and its North Caucasian parallels [Abhazskii kult groma i molnii i ego severokavkazskie paralleli]. *Anthropologies*, 2023, no 2, pp. 5-25, <https://doi.org/10.33876/2782-3423/2023-2/5-25>

© Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Chirikba V. A. | chirikba@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-8967-2767> | **D.I. Gulia** Abkhazian Institute of Humanitarian Studies, leading researcher; Institute of Linguistics of the Russian Academy of Sciences, senior researcher



Abstract

The article is devoted to a review of rituals previously practiced in Abkhazia, the Western Caucasus and Ossetia associated with the cult of thunder and lightning, as well as a discussion of the mysterious term chop(p)a associated with this cult and its phonetic variants, often used in the song accompaniment of the burial ceremony of lightning victims. The question is raised about the possibility of postulating the Caucasian mythological union (according to the model of the supposed Caucasian language union), as well as local unions of mythological systems of the peoples of the Caucasus.

Keywords: Abkhazian mythology; mythology of the peoples of the Western Caucasus; cult of thunder and lightning; Caucasian Union of mythological systems

References

- Abaeв, V.I. 1958. *Istoriko-etimologicheskii slovar' osetinskogo iazyka* [Historical and etymological dictionary of the Ossetian language]. M.; L.: Izdatelstvo AN SSSR, 1, A — K'.
- Abaeв, V.I. 1989. *Istoriko-etimologicheskii slovar' osetinskogo iazyka* [Historical and etymological dictionary of the Ossetian language]. L.: Nauka, 4, U — Z.
- Akaba, K.H. 1984. *Istoricheskie korni arhaicheskikh ritualov abhazov* [Historical roots of archaic rituals of Abkhazians]. Suhum: Alashara.
- Alekseev, N.A. 1980. *Rannie formy religii tiurkoiazыchnyh narodov Sibiri* [Early forms of religion of the Turkic-speaking peoples of Siberia]. Novosibirsk: Nauka.
- An, B. 1940. O perezhitkah rodovoi religii shapsugov [About the remnants of the ancestral religion of the Shapsugs]. *Religioznye perezhitki u Cherkesov-Shapsugov. Materialy Shapsugskoi ekspedicii 1939 goda*. Eds. S.A. Tokarev, E.M. Shilling. Sbornik nauchnykh studentcheskikh работ. M.: MSU, 17: 11–18.
- Ardzinba, V.G. 1988. K istorii kulta zheleza i kuznechnogo remesla (pochitanie kuznicy u abhazov) [On the history of the cult of iron and blacksmithing (the veneration of the forge among the Abkhazians)]. *Drevnii Vostok: etnokulturnye svyazi*. M.: Nauka: 263–306.
- Chirikba, V.A. 2008. The Problem of the Caucasian Sprachbund. Pieter Muysken (ed.). From Linguistic Areas to Areal Linguistics. *Studies in Language Companion Series (SLCS)*, 90. Amsterdam; Philadelphia: J. Benjamins Publishing Company: 25–93.
- Chirikba, V.A. 2015. Between Christianity and Islam: Heathen Heritage in the Caucasus. *Studies on Iran and the Caucasus. Presented to Prof. G.S. Asatrian on the Occasion of his 60th Birthday*. Eds. U. Bläsing, V. Arakelova and M. Weinreich. With the assistance of Kh. Gevorgian. Leiden; Boston: Brill: 145–191.
- Chursin, G.F. 1957. *Materialy po etnografii Abhazii* [Materials on the ethnography of Abkhazia]. Suhum: Abhazskoe gosudarstvennoe izdatelstvo.
- Dirr, A. 1915. Bozhestva ohoty i ohotnichii iazyk u kavkazcev [Deities of hunting and the hunting language of the Caucasians]. *Sbornik materialov dlia opisaniia mestnostei i plemen Kavkaza*, 44, 4. Tiflis: 1–16.



- Dzhanashiiia, N.S. 1917. Abhazskii kult i byt (V predelah Abzhu[a]) [Abkhazian cult and way of life (Within Abzhu[a])]. *Hristianskii Vostok*, 5, 3: 157–208.
- Dzhidalaev, N.S. 1970. K voprosu ob istoricheskoi obshchnosti kavkazskogo i peredneaziatskogo mira [On the question of the historical community of the Caucasian and Near Asian world]. *Doklady AN Azerbaidzhanskoi SSR*, 26, 3. Baku: 83–84.
- Golden, P.B. 2007. The Conversion of the Khazars to the Judaism. P.B. Golden, H. Ben-Shammai, A. Róna-Tas. *The World of the Khazars. New Perspectives. Selected Papers from the Jerusalem 1999 International Khazar Colloquium*. Leiden, Boston: Brill: 123–162.
- Habichev, M.A. 1980. *Vzaimovliianie iazykov narodov Zapadnogo Kavkaza* [Mutual influence of the languages of the peoples of the Western Caucasus]. Cherkessk.
- Horasani, H. 1873. *Suhum* [Sukhum]. Kavkaz, 150: 2.
- Iarlykapov, A.A. 1998. Tradicionnaia hoziaistvennaia kultura nogaicev: obriad vyzyvaniia dozhdia [The traditional economic culture of the Nogais: the rite of causing rain]. *Nauchnaia mysl Kavkaza*, 1. Rostov-n-D: 43–48.
- Inal-ipa, Sh.D. 1965. *Abhazy (Istoriko-etnograficheskie ocherki)* [Abkhazians (Historical and ethnographic essays)]. Second revised, expanded edition. Suhum: Alashara.
- Kalankatuaci, M. 1984. *Istoriia strany Aluank* [The history of the Aluank country]. Transl. from Ancient Armenian, preface and comment. by Sh.V.Smbatyan. Erevan: AN Armianskoi SSR.
- Kantaria, M. 1982. *Iz istorii kabardinskogo selskohoziaistvennogo byta* [From the history of Kabardian agricultural life]. Tbilisi: Mecniereba. In Georgian.
- Karaketov, M.D. 1995. *Iz tradicionnoi obriadovo-kultovoi zhizni karachaevcev* [From the traditional ritual and cult life of the Karachai people]. M.: Nauka.
- Karaketov, M.D. 2015. O gunnskom Chopa-Darkunande iz opisaniia albanskogo episkopa 7 v. [About the Hunnic Chop-Darkunand from the description of the Albanian bishop of the 7 century]. Eds: A.K. Alikberov, M.S. Gadzhiev. *Albania Caucasicca*, 1. M.: 260–268.
- Lakunova, D.R., Taisaev, D.M. 2016. Adygskie obriady vyzyvaniia dozhdia v kulte obogotovreniia mertvyh [The Adyghe rites of causing rain in the cult of deification of the dead]. *Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta kultury i iskusstv*, 37: 82–86.
- Liulie, L. 1862. Verovaniia, religioznye obriady i predrassudki u Cherkesov [Beliefs, religious rites and prejudices among Circassians]. *Zapiski Kavkazskogo otdela Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva*, 5. Tiflis: 121–137.
- Potанин, G.N. 1883. *Ocherki severo-zapadnoi Mongolii. Rezultaty puteshestviia, ispolnennogo v 1879 godu po porucheniiu Imperatorskogo Russkogo Geograficheskogo Obshchestva chlenom-sotrudnikom onogo G.N. Potaninym* [Essays on Northwestern Mongolia. The results of a trip performed in 1879 on behalf of the Imperial Russian Geographical Society by a member-employee thereof G.N. Potanin]. 4, Materialy etnograficheskie. SPb.



- Seferbekov, R.I. 2005. Verhovnye bogi (gromoverzhcy) narodov Dagestana [Supreme gods (thunderbolts) of the peoples of Dagestan]. *Istoriia, arheologiya i etnografiya Kavkaza*, 4. Mahachkala: 66–92.
- Seferbekov, R.I. 2009. *Panteon iazycheskikh bozhestv narodov Dagestana (tipologiya, harakteristika, personifikacii)* [Pantheon of pagan deities of the peoples of Dagestan (typology, characteristics, personifications)]. Abstract of the PhD dissertation. Mahachkala.
- Shilling, E.M. 1931. Cherkesy [Circassians]. *Religioznye verovaniia narodov SSSR. Sbornik etnograficheskikh materialov*, 2. M.; L.: Moskovskii Rabochii: 41–54.
- Shiltberger, I. 1984. *Puteshestvie po Evrope, Azii i Afrike s 1394 goda po 1427 god* [A journey through Europe, Asia and Africa from 1394 to 1427]. Transl. from Old German F. K. Brun. Baku: Elm.
- Shortanov, A.T. 1982. *Adygskaia mifologiya* [Adyghe mythology]. Nalchik.
- Shteder, L.L. 2016. *Dnevnik puteshestviia iz pogrannichnoi kreposti Mozdok vo vnutrennie mestnosti Kavkaza, predpriniatogo v 1781 godu* [Diary of a journey from the border fortress Mozdok to the interior of the Caucasus, undertaken in 1781]. Comp. G.I. Tsibirov. Vladikavkaz: SOIGSI.
- Shtybin, V.V. 2020. Kult groma u Prichernomorskih adygov-shapsugov v proshlom i sovremennosti [The cult of thunder among the Black Sea Adygs-Shapsugs in the past and present] *Sbornik statei magistrantov fakulteta istorii, sociologii i mezhdunarodnykh otnoshenii (FISMO)*. Krasnodar: 391–395.
- Taitbout de Marigny, J.V.E. 1836. *Voyages en Circassie par le chevalier Taitbout de Marigny. Avec Vues, Costumes, etc.* [Travels in Circassia by the knight Taitbout de Marigny. With Views, Costumes, etc.]. Odessa; Simphéropol.
- Tsabolov, R.L. 2001. *Etimologicheskii slovar' kurdsogo iazyka* [Etymological dictionary of the Kurdish language]. M.: Vostochnaia literatura, 1, A — M.
- Tuite, K. 2004. Lightning, Sacrifice, and Possession in the Traditional Religions of the Caucasus. *Anthropos*, 99, 1: 143–159.
- Zvanba, S.T. 1855. *Abhazskaia mifologiya i religioznye poveria i obriady mezhdru zhiteliama Abhazii (iz zametok prirodnogo Abhazca)* [Abkhazian mythology and religious beliefs and rituals among the inhabitants of Abkhazia (from the notes of a natural Abkhazian)]. *Kavkaz*, 81. 15 okt.: 351–352.

