

Адыгейский республиканский институт
гуманитарных исследований им. Т.М. Керашева

А.С. Куек

**МИФОЭПИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ
МИРА В АДЫГСКОЙ
(ЧЕРКЕССКОЙ)
НАРТИАДЕ**



Майкоп
2018

УДК 398(=352.3)
ББК 82.3(2=602.2)
К88

*Издается по решению Ученого Совета АРИГИ
от 12.04.2017 г. № 2.*

Рецензенты: **А.А. Схаляхо,** доктор филологических наук,
профессор
Е.Б. Бесолова, доктор филологических наук,
профессор
А.М. Казиева, доктор филологических наук,
профессор

Кук А.С.

К88 Мифоэпическая модель мира в адыгской (черкесской) Нартиаде
/ А.С. Кук. – Майкоп : Изд-во АГУ, 2018. – 434 с.

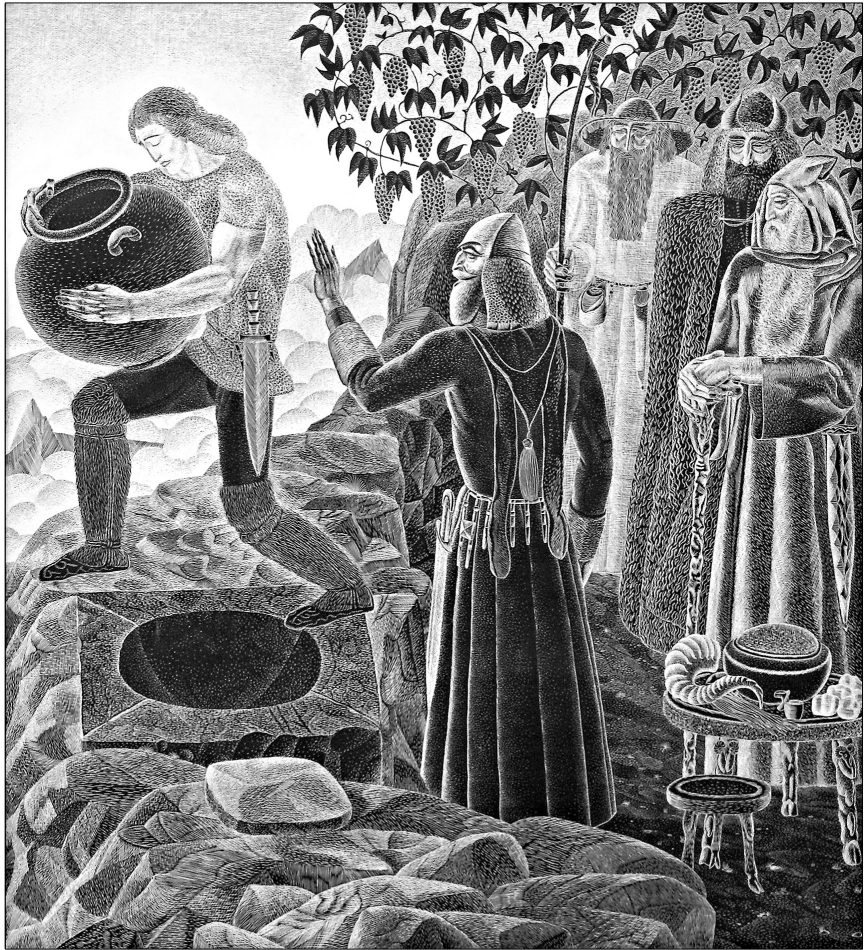
ISBN 978-5-85108-319-8

Монография А.С. Кука посвящена актуальной для адыгской фольклористики проблеме – мифоэпической модели мира в адыгской (черкесской) Нартиаде, которая понимается как часть общекавказского культурного наследия. Автор исследует образы, культы, мотивы, персонафикации адыгской мифологии и нартского эпоса; проводит параллели с героическими эпосами кавказских народов. Книга рассчитана на специалистов-филологов и читателей, интересующихся фольклором, в частности, адыгской мифологией и нартским эпосом народов Кавказа.

УДК 398(=352.3)
ББК 82.3(2=602.2)

ISBN 978-5-85108-319-8

© Кук А.С., 2018
© Оформление. Изд-во АГУ, 2018



Гай-уаеу, сиевэлэрэ нэдэнэу
Кыккы. Асфар!

Ситхылэу о зэбэлэрэ, зэхэнэрэ
адыгэ нартэ зноски
встагэ илу дэлаворси
мын фсэида,

Нартэ зноски жахли вэжэвэлэу
нхилэу ситхэу
нхилэу доктор ухэу
мэжэ касаново земл,
Жыбэи уйхэлэу
кэдыкыу.

Квадэжэу ситхэлэу!

Оноу, адыгэ Асфар!
Дукагэ тэжэ дэжэ кэжэу
но мин еганд!

Автор. У. Д. Д. Асфар.
Апрель и 30.04.08.

А. Д. Д. Асфар

Уай-уай¹, мой давний друг,

Асфар Куюко!

Мою новую книгу тебе,

изучающему, исследующему

адыгский нартский эпос

и успешно работающему с ним,

преподношу в дар.

Я надеюсь на то, что ты и впредь будешь

плодотворно продолжать работу

по исследованию нартского эпоса –

надеюсь на скорую защиту

твоей докторской диссертации.

Дай Бог тебе счастья!

Надеюсь, что Бог поможет тебе издать

большую содержательную книгу,

которую ты подаришь мне!

Будь здоров и счастлив, Асфар!

Пусть твоей семье всегда сопутствует

мир и счастье тысячу лет!

Автор Аскер Гадагатль.

30.04.2008 года

¹ Возглас почитания.

Введение

Героический эпос «Нарты» по праву относится к великим духовным творениям. В нем аккумулирована жизнь разных народов, ищущих и сейчас «свои» генетические корни. А.А. Петросян отмечала, что «эпос отражает всю совокупность исторической жизни народа, его мироощущение, нравы и обычаи, мечты и чаяния, его духовный мир, сложившийся на протяжении большого исторического времени» [177, с. 207].

Смысловое содержание адыгского нартского эпоса требует своего изучения в силу того, что понимание самого народа, его жизненных устремлений, его ценности в развитии определяется этим содержанием. И здесь важно, что модель мира реализуется, как «сочетание разных семиотических воплощений, ни одно из которых не является независимым: все они скоординированы между собой и образуют единую универсальную систему, которой и подчиняются» [243, с. 161].

Как подчеркивает известный эпосовед В.И. Чичеров «первоначально эпос о нартах был творчеством народа, вмещавшим в себя познание окружающей действительности, бывшим кодексом поведения человека, племен, из которых формировались народы, вместе с тем знанием и руководством в действиях, имевшим огромную воспитательную силу» [247, с. 13]. В нартском эпосе утверждаются идеалы любви к своей земле, к человеку, стремление сделать его жизнь лучше, воспитание в молодежи человечности, добра, беззаветной храбрости для защиты данных ценностей.

Нартский эпос, порожденный действительностью, отраженной в многочисленных мифоэпических мотивах и есть познание мира древними адыгами. «Нартский эпос, как любой иной эпос опирается на интерпретацию исторических реалий, – отмечает З.Н. Малиева, – а поэтическая форма интерпретации предполагает эстетическое воплощение сути событий в символических образах» [137, с. 49].

Известный эпосовед В.И. Чичеров отмечал, что «нартские сказания дают ценнейший материал для разработки сложных вопросов истории эпоса в целом, его генезиса, эпических форм, характерных для этапов развития культуры, национального своеобразия эпических сказаний...» [247, с. 5–13].

Стадиальными этапами культурного развития нартского общества можно определить такие, как добывание огня, выращивание проса, разведение животных. У нартгов появляются кузнецы, выплавляющие из руды железо, изготавливающие орудия труда и прекрасное оружие. Мир, в котором они жили, окружающая природа, духовные ценности мировосприятия, трудолюбие нартгов давало им возможность быть самодостаточными – они проводили время в пиршествах, где пили богатырское вино, произносили хохи-тосты за своих богов и покровителей, исполняли обряды и ритуалы, связанные с ними.

Со временем составными элементами адыгского нартского эпоса стали персонафицируемые небесные светила, мифологические образы адыгских божеств космоса, различные мифические существа, а также древние культы (аграрные культы, культы огня, воды, дерева, камня и др.), обряды (обряды вызывания солнца, дождя и др.), мотивы (мотив добывания / возвращения огня, мотив богоборчества, мотив уязвимого места на неуязвимом теле, мотив умирающей и воскресающей природы (мотив единства и борьбы противоположностей в природе), мотив неминуемого наказания за грехи и др.), магия (магия предсказания, магия связывания, магия перевоплощения и др.).

Изучение традиционных воззрений адыгов имеет большое научное значение, и они нашли определенное освещение в трудах адыгских ученых – фольклористов, этнологов, культурологов, языковедов А.И. Алиевой, С.Ш. Аутлевой, А.Т. Шортанова, А.М. Гадагатля, П.У. Аутлева, Н.Р. Иванокова, Ш.Х. Хута, М.И. Мижаева, А.А. Схаляхо, М.А. Кумахова, З.Ю. Кумаховой, Б.Х. Бгажнокова, А.М. Гутова, А.А. Ципинова, Х.С. Братова, М.А. Шенкао, Г.М. Шенкао, Х.Г. Тхагапсоева, М.А. Хакуашевой, З.Ж. Кудаевой, К.Н. Паранук, Ю.М. Тхагазитова и др. Научные труды данных авторов послужили основой для изучения и реконструкции мифоэпической модели мира адыгской (черкесской) Нартиады.

Однако исследованное не отражает полной картины мифоэпической модели мира, многие аспекты остаются неизученными. Например, не выявлены закономерности становления исторических, социально-экономических условий жизни и способов отражения ее в мировоззрении и миропонимании нартгов, не определены жизненно важные ценности народа, обеспечивающие сохранение и их дальнейшее развитие, ареал зарождения, формирования и бытования

нартского эпоса, иерархия мифоэпических мифологем, не даны характеристики ряда системообразующих образов и др. В этой связи, исследование мифоэпической модели мира в адыгской (черкесской) Нартиаде, где модель мира не относится к эмпирическим понятиям, а рассматривается во взаимодействии человека и среды обитания, представляется актуальным.

В данной монографии исследуются персонализируемые небесные светила, мифологические образы богов, покровители, предсказатели и провидцы, мифические существа, в том числе и демонологические образы, сакральные объекты, различные мифологемы (магия, мотивы, обряды, ритуалы и т.д.) и их эволюция в процессе социально-общественного развития адыгского общества как среды, в которой возникли, формировались и продуктивно функционировали сказания нартского эпоса как явления народного словесного искусства.

Историческая судьба каждого этноса неповторима, сложна, многогранна, религиозные представления имеют свою специфику, в том числе и у адыгов (черкесов). Еще с древнейших времен у адыгов были свои языческие верования, которые охватили значительный период времени. Распространение христианства, затем ислама – монотеистических религий, не смогли вытеснить прежние этнические религиозные формы, они проявляли и проявляют известную устойчивость, продолжают сохраняться и сегодня в адыгском обществе. Этнические верования не вошли с ними в противоречие, они приспособились друг к другу, преобразовавшись в «народный ислам». В этом процессе немалую роль играет адыгэ Хабзэ – свод поведенческих правил в адыгском обществе. Он даже доминирует над религиозным сознанием, что свидетельствует о бытовании довольно продолжительно развитых и устойчивых форм религиозного и общественного сознания [Б.Х. Бгажноков, А.А. Ципинов]. Многие исследователи, изучавшие данную проблему [У.Б. Далгат, А.И. Алиева, Б. Ан, П.У. Аутлев, С.Ш. Аутлева, А.Т. Шортанов и др.], отмечали, что в консервации языческих верований немалую роль сыграл патриархально-родовой уклад адыгов (черкесов), особенности менталитета.

Нартский эпос относится к доклассовым эпосам первобытно-общинного строя, он также впитал в себя наслоения последующих

общественных формаций и ему присущ процесс обновления. «Подобные памятники фольклора за долгий период своего бытования в народе изменились как в смысловом, так и в речевом отношении, – отмечал И.В. Мегрелидзе. – Под влиянием новой среды и литературы в них появляются новые наслоения, выпадают некоторые старые моменты, но в уцелевших их частях все же сказываются в какой-то мере взгляды и представления прежних поколений, отличающиеся от современных и потому не всегда понятных нам» [149, с. 9–10].

Изучение закономерностей возникновения, развития и существования традиционных религиозных верований, отражающих специфику духовной культуры адыгского (черкесского) этноса, представляется актуальным и целесообразным. Это вытекает из необходимости сохранения и развития предшествовавших культурных форм, институтов воспитания и регулирования социальных взаимоотношений во взаимосвязи с состоянием современного общества. Исследование данного процесса свидетельствует о значительно возросшем интересе адыгского народа к предшествовавшим религиозным формам и собственной истории, что активизировало социальное мышление его индивидов.

«Ценность историко-познавательной стороны легенд и преданий как словесной формы исторической памяти народа возрастает по мере удаления событий в прошлое, – отмечает Л.Ц. Малзурова. – Они нацелены на то, чтобы убедить слушателя в истинности сообщаемого. В них содержатся отзвук прошлых событий, социальные мотивы, нравственные и эстетические воззрения творцов фольклора. Легенды и предания отражают события, имевшие большую общественную значимость. Конкретная нравственная и эстетическая оценка событий и их участников способствует восстановлению в воображении слушателей подлинных картин прошлого и восприятию их как источников исторических сведений о жизни народа» [136].

Актуальность изучения архаичных традиционных религиозных форм, являющихся составной частью богатой духовной культуры адыгов (черкесов), актуализируется и в связи с появлением в современном обществе несвойственных ранее адыгам ортодоксальных религиозных течений, ратующих за «чистый ислам», резко отрицательно относящихся к практике традиционного «народного ислама». Вызывают тревогу и различные религиозные секты, внедряющиеся

в адыгскую среду, которые меняют мировоззрение и миропонимание адыгов, уводят от своей идентичности и идентификации. «Социальность мышления личности, – отмечает К.А. Абульханова, – раскрывается, прежде всего, через сферу, которая является предметом – областью ее мышления, и через потребность личности как субъекта соотноситься с этой сферой. Поиск и определение личностью своей позиции в этой действительности, в сплетении зависящих и независящих от нее детерминант, своей идентичности и идентификации – все эти жизненно-практические самоосуществления, самореализации озадачивают личность, актуализируя ее сознание, требуя его «работы» [4, с. 88–103].

Северный Кавказ является ареалом зарождения и бытования нартского эпоса, что стало следствием активного взаимодействия различных кавказских культур и которая понимается как часть общекавказского культурного наследия. И.В. Тресков писал, что «по представлениям современной философии культуры, встреча и диалог культур различных типов, пересечение и взаимодействие культурных смыслов и культурных пространств – вот что движет историей, историческими процессами развития человечества. Если подходить с этих позиций, нартский эпос представляет собой уникальный итог длительного диалога, многократного пересечения, активного взаимодействия и реального взаимовлияния самых различных культур» [215, с. 9].

Этот «уникальный итог взаимовлияния различных культур» нашел определенное освещение в науке, однако оно требует дальнейшего углубленного исследования. «Нартские сказания, дошедшие до нас в живом бытовании, – отмечает З.П. Джапуа, – занимают ведущее место в жанровом составе абхазского, адыгского, осетинского и карачаево-балкарского фольклора. И все национальные версии нартского эпоса обнаруживают сходство и отличия в иерархии персонажей, в сюжетно-тематическом диапазоне и поэтико-стилевой системе. Этот вопрос до сих пор остается чрезвычайно актуальным, хотя за время столетней историографии нартского эпоса достигнуто немало результатов представителями нескольких поколений исследователей кавказской эпической традиции» [61, с. 5–12].

Изложенные выше обстоятельства позволяют определить научные противоречия, требующие своего разрешения между социальны-

ми потребностями в знаниях об истоках ментальных представлений, с одной стороны, и невозможность разрешения этой потребности в силу отсутствия знаний. Качественное исследование развития миропонимания адыгского народа и его динамики, его освещение в свете современного научного знания – главная цель и задачи настоящего исследования.

Материальной базой исследования стали опубликованные фольклорные источники, особенно тексты героического эпоса адыгов «Нарты», труды специалистов, архивные материалы и полевой материал, собранный автором. Прежде всего, нужно отметить Адыгэ ӀуэрыӀуатэхэр – Адыгский фольклор [280]; Нартхэр. Къэбэрдей эпос – Нарты. Кабардинский эпос [285]; Нартхэр. Адыгэ эпос – Нарты. Адыгский эпос [284]; Нарты. Адыгский героический эпос (академическое издание) [164]; Нарт пщынальэхэр – Нартские пщынатли [283], архив Института гуманитарных исследований Кабардино-Балкарского научного центра РАН (ФГБНУ «КБИГИ», сокращенно КБИГИ), Адыгейского республиканского института гуманитарных исследований им. Т.М. Керашева (АРИГИ) и др.

Адыгская мифология, нартский эпос, как и весь адыгский фольклор, стали предметом исследования многих специалистов. Адыгские просветители XIX века С. Хан-Гирей, Ш. Ногмов, К.М. Атажукин и др. публиковали материалы об адыгском мировосприятии и нартском эпосе на страницах российских изданий. С. Хан-Гирей написал фундаментальный труд «Записки о Черкессии», вошедший в основной фонд отечественного кавказоведения. Автор уделил особое внимание мифологии черкесских народов, данной теме он посвятил отдельную главу книги. С. Хан-Гирей опубликовал и другие историко-этнографические труды, которые переиздавались несколько раз [233, 234, 235, 236, 237, 238].

По преданиям кабардинцев была написана работа Ш.Б. Ногмова «История адыгейского народа» [171]. Автор исследует различные стороны истории народа, его фольклора, дает характеристики образам, в том числе и мифологическим, приводит описания культов и обрядов. К.М. Атажукин и Л.Г. Лопатинский исследовали сюжеты адыгских сказаний, специфику жанров и формы распространения [17]. М.Е. Талпа дал характеристику основных мотивов и сюжетов, особо выделил *джэгуако* (джэгуако – организатор, ведущий свадь-

бы) и народных певцов, он пытался подойти к вопросу с исторической стороны, изучал социально-экономические условия, ставшие предпосылкой для возникновения того или иного факта [207]. Дореволюционные и советские авторы также писали о проблемах мифа и эпоса в различных трудах, на которые будем опираться в ходе работы над монографией.

Нартский эпос стал достоянием широкой общественности в середине 50-х годов прошлого века, но при этом не все национальные версии нартского эпоса стали одновременно предметом тщательного изучения специалистов. К этому времени больше всего был изучен осетинский нартский эпос, и наука о нартах в основном базировалась на осетинском материале. Более того, генезис нартского эпоса связывался преимущественно с историей именно осетин, считалось, что его на Кавказ принесли далекие предки алан. «Основу, стержень нартских сказаний составляет аланский эпический цикл, принесенный на Кавказ», – писал В.И. Абаев [3, с. 28]. А «появление доказательств о широком бытовании нартского эпоса также и у других народов Кавказа (многочисленные записи на адыгских и абхазском языках, на языке карачаевцев и балкарцев, чеченцев и ингушей) воспринималось как факт культурного заимствования и не более» [Там же, с. 6].

М.А. Кумахов и З.Ю. Кумахова считают, что «истоки нартского эпоса следует искать в материальной и типологической общности некоторых кавказских народов, характеризующихся в основном одинаковыми историческими судьбами в условиях тесного контактирования между ними на протяжении длительного периода. Признание этого тезиса о нартских сказаниях, естественно, не означает, что с повестки дня снимается вопрос о генезисе нартского эпоса. Но споры о национальной принадлежности эпоса ведутся уже несколько десятилетий, а результаты остаются малообнадёживающими. Все дело в том, что спорящие стороны по этому вопросу непременно приходят к взаимоисключающим выводам, согласно которым роль первосоздателя эпоса приписывается тому или другому народу, а остальные народы объявляются заимствователями» [116, с. 81–82].

В связи с этим, утверждения М.И. Абаева о том, что «основу, стержень нартских сказаний составляет аланский эпический цикл, принесенный на Кавказ», замечания А.И. Алиевой о том, что

«поиски первоначального ядра нартского эпоса и ответа на вопрос – кто первым создал эпос, а кто его заимствовал – пройденный этап в истории нартоведения» [9, с. 21], можно считать преждевременными. Наука о нартах еще требует глубокого исследования, много нерешенных вопросов истории, генезиса, ядра нартского эпоса, и многие другие проблемы будут предметом изучения еще не одного поколения нартоведов. Следует подчеркнуть, что «до сих пор остаются нерешенными или спорными многие кардинальные проблемы нартского эпоса. К ним относятся вопросы, связанные не только с первоначальной основой нартского эпоса, но и с происхождением отдельных эпических циклов, их взаимоотношением, относительной хронологией, выяснением многочисленных напластований и др., а также и вопросы происхождения самого термина «нарт» и имен основных героев нартского эпоса» [117, с. 82].

В 1958 году в Берлине, в издательстве «Культура и продвижение в свет» вышла иллюстрированная Г. Госсманом книга «Нарты. Кабардинский эпос». Здесь были опубликованы сказания о нарте Саусэруке, о его необычном мифологизированном рождении, его подвигах. Также описываются героические похождения нарта Бадыноко и пастуха Куйцука, который всегда умудрялся перехитрить иныжей, которые представлены огромными, сильными страшными, но здесь мудрость оказывается сильнее грубой физической силы [275].

Монография А.Т. Шортанова «Адыгская мифология», изданная в Нальчике в 1982 году, является первым фундаментальным трудом по адыгской мифологии. Автор скрупулезно исследует космогонические, хтонические божества (мужской и женский пантеоны) и тератологические типы [262]. Вторая часть монографии «Адыгские культы», вышла в свет в 1992 году [263]. В ней исследование адыгской мифологии, в частности культов, нашло свое продолжение: камня, скалы, горы; огня, очага и воды; священных деревьев и роц; ажагафа; ханце-гуаше; фетишизация креста и др. предметов; культ коня, капщ (чапщ); виды и формы *тхэльъэлу* (обращения к богу). Обе работы были переизданы в книге «Адыгская (черкесская) мифология и культы» в 2016 году [261]. В последнее обобщающее издание был включен отдельный раздел, посвященный «культу головы», где данный культ в период язычества связывался и с солнечной мифологией, затем, в процессе трансформации, «исторически упростился, теряя свой пер-

воначальный сакрализованный смысл, переходя к более простым формам выражения» [261, с. 490–491].

Отмечая фундаментальные труды о нартском эпосе, следует сказать о монографии А.М. Гадагатля «Героический эпос «Нарты» адыгских (черкесских) народов», которая вышла в свет в 1987 году в Майкопе [37]. Как составитель и собиратель свода нартских сказаний в семи томах, А.М. Гадагатль проделал титанический объем работы. Его монография «Память нации. Идеино-тематическое и художественное своеобразие героического эпоса «Нартхэр» адыгских народов» представляет собой обобщающее исследование, посвященное комплексной характеристике идейно-тематического и художественного своеобразия адыгского эпоса «Нартхэр» [39]. Методологической основой, главной концепцией данного труда является исторический подход к нартам, как к общекавказскому явлению, но генезис, ядро эпоса автор считает адыгским (черкесским). В этом ничего удивительного нет, так как и другие ученые, представители других кавказских народов, истоки нартов «находили» именно в своем фольклоре.

Поддерживая концепцию А.М. Гадагатля, И.Н. Колясников пишет, что «в настоящее время наука выработала концепцию, что эпос «Нарты» по своему происхождению – кавказский, его ядро – адыгское. Дальнейшая задача – это установление общих черт различных версий эпоса (адыгской, осетинской, абхазской, чечено-ингушской) – т.е. Нартиады» [100].

Фольклорист М.И. Мижаев опубликовал материалы по изучению образа иныжа в адыгском нартском эпосе [155], о жанровых особенностях адыгских устных рассказов о мифологических существах [152], о космогонических мифах адыгов [153]. Труды М.И. Мижаева внесли посильный вклад в адыгскую мифологию.

Исследованию адыгских (черкесских) нартов была посвящена книга «Мифология и нарты», изданная профессором Ё. Ёзбай в 1990 году в Анкаре. В книге описываются жизнь и деятельность нартских героев (Сэтэнае гуаш, Орзэмэдж, Саусэрук, Шэбатынук, Шауай, Насырэн жач и др.), миропонимание и мировосприятие нартов. В книге много сравнительного материала, используются источники из фольклора разных субэтносов адыгов, а также предания и песенные тексты из абазинского нартского эпоса. Отдельные тексты впервые были введены в научный оборот [277].

В 1993 году в Москве издана монография А.М. Гугова «Поэтика и типология адыгского нартского эпоса». Автор, исследуя типологию и характер мотивов и сюжетов нартского эпоса, охватывает период от первобытно-родового строя до феодализма, прослеживает ступени эволюции. Отметив, что адыгское нартоведение отстает от других северо-кавказских народов, он считает, что «для изучения кавказского героико-эпического фольклора весьма важно выдерживать синхронное научное освоение всех национальных версий. Вполне очевидно, что верные выводы и обобщения по ряду общенартских проблем, в том числе и по проблеме происхождения эпоса, могут быть сделаны только тогда, когда эпические сказания о нартах Кавказа будут изучены досконально» [53, с. 12].

Другая монография А.М. Гугова «Народный эпос: традиция и современность», вышедшая в свет в 2009 году в Нальчике, также посвящена актуальным проблемам изучения народного эпоса. По мнению автора, народный эпос в адыгском фольклоре представлен двумя разновидностями: архаическими сказаниями о богатырях-нартах и комплексными циклами историко-героического эпоса. При изучении выбранной темы автор проводит сравнительно-сопоставительный анализ адыгского народного эпоса с эпосами других народов. «Помимо общей и относительно полной характеристики названных видов адыгского этноса, – отмечается в аннотации монографии, – в работе отдельно рассматриваются вопросы генезиса основного ядра эпических циклов, характера бытования, звуковой организации, типологии и сравнительного изучения адыгского эпоса в контексте этно-фольклорных и общеэпических традиций» [52].

В 1997 году в Анкаре профессор Б. Ёзбек издал книгу под названием «Черкесы», где исследовал труды европейских авторов о кавказцах (Т. Лебел, К. Хан, М. Саркисянц, Н. Геджкенджан, В. Зуррер), в том числе и о черкесах. Были отмечены выводы и заключения ученых о жизни, духовной культуре, истории и миропонимании черкесов, в частности, были указаны свадебные обряды. Б. Ёзбек в своей книге осветил духовный облик соотечественников, проживающих в Израиле, а также адыгов на исторической родине [276].

В своей работе «Нарты»: миф, эпос, культура» М.Г.-Х. Шенкао основное внимание уделит теории мифоэпического сознания адыгов. Он исследует концептуальную структуру мифоэпического со-

знания, ее важные составные части как мифологическое, эпическое пространство и время, богоборчество в мифологическом сознании адыгов. «Общая философская теория мифа, – пишет он, – нужна филологам, лингвистам, чтобы найти новые пласты, новые срезы, новые подходы к исследованию этих же духовных образований и также для разрешения внутренних проблем филологии, лингвистики» [255, с. 6].

В 2000 году вышла в свет книга Х.Г. Тхагапсоева «Нартский эпос как логос кавказского культурогенеза (экзистенциальная реконструкция)». Здесь особое внимание уделяется «социокультурным и коммуникативным механизмам диалога и взаимовлияния кавказских культур (как главного аспекта исследования эпоса)». Нартский эпос трактуется автором как общий логос диалога кавказских культур, «единого культурно-смыслового пространства соотнесения их с внешним культурным миром» [221, с. 180].

Коллективная монография «Мир культуры адыгов. Проблемы эволюции и целостности» вышла в свет в Майкопе в 2002 году (составитель и научный редактор Р.А. Ханаху). Здесь рассматриваются проблемы адыгской духовности и культуры. Диапазон рассмотренных проблем широк – мировоззрение, мифология, эпос, религия и межкультурное взаимодействие. Первые две главы монографии посвящены интересующей нас теме: мировоззрение, мифология, эпос с одной стороны, с другой – религиозное сознание: от истоков к мировой религии. Статьи Н.Г. Ловпаче «Мировоззрение древних атыхов, хаттов»; Х.М. Казанова «Адыгэ или атыхэ?»; М.А. Кумахова, З.Ю. Кумаховой «Социальная организация в нартском эпосе»; А.С. Куек «Мифические образы адыгского эпоса «Нартхэр»; М.И. Мижаева «Космогонические мифы адыгов»; С.Л. Зухба «Модель мироздания в абхазской мифологии»; М.А.Шенкао «Элементы предфилософии в эпосе»; Г.Х. Шенкао «Пространство и время в представлении древних адыгов» вошли в первую главу. Научные исследования Е.А. Ахохова «Природа теонима «Тха» (Бог): базовые гипотезы»; М.Х. Хацуковой «Понятия «Бог», «Дух», «Душа» в адыгском Логосе»; К.Х. Меретукова «Топонимика, связанная с разными религиями»; С.А. Ляушевой «Священное в религиозном сознании адыгов» и др. во второй главе значительно обогатили понятия мифо-эпического сознания адыгов [157].

Монография А.А. Ципинова «Мифоэпическая традиция адыгов» была издана автором в 2004 году. Она посвящена изучению мифоэпической традиции, жанрово-тематического состава адыгской мифоэпики, сказочной прозы, проблеме конфликтов и их разрешений, типологии и эволюции «культурного героя». Также автор исследует миф и ранний эпос, поздний эпос, мифопоэтическую модель мира, мифоэпические схемы в космологических и квазиисторических текстах, категории «пространство» и «время» в преданиях. А.А. Ципинов представил адыгскую мифологическую традицию как воплощение закономерностей общеэпического творчества этноса и отражение национальной истории и этнографии [244].

Теорию мифа исследовал Г.Х.-М. Шенкао в своем труде «Миф и мудрость». Первая глава посвящена историко-философской теории мифа, где автор предлагает оригинальные суждения. Во второй главе монографии автор на базе кавказского фольклора, особенно абхазо-абазинского и адыгского, выявляет историко-культурные предпосылки становления мифоэпической мудрости. «Мудрость как знание первых начал бытия есть система воззрения на миф. Мифоэпическая мудрость – это первые философы раннеклассового общества. Мудрость – свойство чувственно рефлектирующего человека, выходящего из-под власти рода и ставящего разум выше обезличивающего мнение рода. Мудрецы в эпосе выступают как культурные герои, законодатели традиций и обычаев» [255, с. 104–105].

Монография З.Ж. Кудяевой «Мифопоэтическая модель адыгской словесной культуры» посвящена системе мифопоэтических воззрений адыгов через паремии и семиотическому описанию основных закономерностей, параметров и объектов мифоэпической картины мира [109]. Автор выдвигает интересные тезисы и приводит большой полевой фольклорный материал.

Монография Ю.М. Тхагазитова «Эволюция художественного сознания адыгов» рассматривает процесс зарождения и становления (саморазвитие) духовно-культурных основ (героический эпос «Нарты») в соотношении миф-эпос-этикет и мифа, творимого [220].

В 2012 году вышла в свет монография К.Н. Паранук, посвященная мифопоэтике и художественному образу мира в современном адыгском романе. На основе романов Н. Куека, Ю. Чуяко, Х. Бештокова, Д. Кошубаева автор исследует заданную тему, в процессе

работы дает расширенный анализ изучению мифологии, различных школ, особенно западных, рассматривает многие мифологемы и архетипы с позиции мифопоэтики [174].

В монографии И.Ч. Нагоя «Нарты и история» проецируется мифопоэтическое творчество северокавказских народов на исторические процессы, связанные с их генезисом. Автор применяет сравнительный метод исследования адыгских и осетинских вариантов нартского эпоса. Он также предпринимает попытку проследить процесс формирования и развития национального характера адыгов, основные принципы образа жизни и мышления древнего автохтонного народа, отличающиеся своеобразными материальными и духовными феноменами. У И.Ч. Нагоя имеется свой взгляд на этногенез адыгов, их далекими предками считает меотов и синдов. Автор исследует художественное строение нартских повествований, сюжетов, возникновение космогонических и хтонических божеств, персонифицируемых небесных светил, анализирует процессы заимствований [161].

А.А. Схалихо в работе «Не мутнеющий родник» представил аналитическое исследование нартского эпоса. Он подчеркивает такие главные качества нартских героев, как героизм, борьба за свободу нартской земли, стремление соответствовать высокому понятию нарт Хабзэ. Автор анализирует циклы нартских повествований о легендарных нартах, главных образов эпического творчества адыгского народа – Саусэрука, Шэбатынука, Пэтэрэза, Сэтэнае гуащ, мифологическую и обрядовую поэзию «Нартхэр». Отмечая наличие мотивов мировой мифологии в нартском эпосе, А.А. Схалихо сравнивает сказания в «Нартах», особенно о прикованных титанах с мифами о Прометее, сравнивает образы Саусэрука, принесшего нартам огонь, и Прометея, умудрившегося забрать огонь богов для людей. Также автор проводит сравнительный анализ образов нартского кузнеца Тлепша и греческого кузнеца Гефеста, указывает на сходные мотивы уязвимого места на неуязвимом теле на примере образов нарта Саусэрука и греческого Ахилла [202, с. 3–32].

Сравнительному исследованию мифологии черкесов и греков посвящена монография Балкара Сельчука «Черкесская и греческая мифология», изданная в Стамбуле в 2014 году. Автор выдвигает интересные гипотезы бытования разных мифологем в фольклоре чер-

кесов и греков. Автор считает, что главная гора греков Олимпус и Харам гора имеют много сходных определений, самое главное из которых – они не находятся, как принято в историографии нартоведения на земле, а находятся в небе. На Олимпусе жили боги, а на Харам горе – нартские герои как Саусэрук и прекрасные нартские красавицы: Акуанда, Афэмыд, Дэхэнагу, Бэдэф и др. Нарты поднимаются на свою священную гору по лестнице или на своих чудесных конях, которые умели летать. Но не каждый желающий имел право подниматься на Харам гору, а только те, кого приглашали сами боги, живущие на ней. Таковыми были известные нарты из числа самых отважных и храбрых. Они удостаивались божественного вина, дающего бессмертие. Многие из выводов и заключений автора даёт возможность взглянуть по-новому на те или иные аспекты мифологии и эпосоведения [274].

«Избранные труды» Н.Р. Иванокова, изданные в 2015 году, являются фундаментальным вкладом в адыговедение. «Этимологическому анализу по новой методологии, разработанному автором, подвергнуто значительное количество лексических единиц, имеющих важное значение для истории и культуры адыгов, – говорится в аннотации к книге. – Автор убедительно доказывает адыгское происхождение термина «нарт», имен основных героев эпоса «Нарты». Поддающиеся расшифровке на основе языка адыгов географические названия широкого ареала свидетельствуют о значительности, масштабности территории и самого адыгского этноса. Новаторством отличается анализ глагольных устойчивых сочетаний (фразеологизмов), где впервые в адыговедении были применены наряду с традиционным сравнительно-историческим методом и элементы лингвокультурологии. Книга Н.Р. Иванокова открывает новые перспективы для ученых, исследующих язык, историю и культуру адыгов (черкесов), для всего кавказоведения в целом» [77, с. 2].

В данной книге, кроме вышеизложенных заключений, есть и элементы, «помогающие» раскрыть сущность отдельных мифологем. Автор также уделил особое внимание термину «нарт». По Н. Иванокову «форма нартт, состоящая из морфем (на+р+тты) в целом значит «наездник», «рыцарь», *шыулI*, букв. «субстанция, которая живет походной жизнью», «субстанция, которая проводит жизнь в седле» [77, с. 87–88].

Книга «Нарты: Адыгский героический эпос» вышла в свет в Санкт-Петербурге в 2017 году, с комментариями и под общей редакцией А.М. Гутова, с 149 иллюстрациями Х.В. Савкуева [165]. «В фольклоре адыгов (самоназвание адыгейцев, кабардинцев и черкесов) это народный героический эпос, центральные сюжеты которого сохраняют прямую связь с древней мифологией, – отмечается в аннотации к книге. – Ядро эпоса образуют сюжеты о героических подвигах, поединках, борьбе с мифическими существами, добывание блага, необходимого обществу, введении новых гуманистических традиций и пр.» [165, с. 631].

Сопроводительная статья А.М. Гутова «Эпос адыгского народа» посвящена характеристике героического эпоса «Нарты», раскрывает сюжетообразующие компоненты эпических повествований, дает характеристики основным нартским героям, выделяет культурные подвиги: добывание огня, возвращение проса, украденного Емынжэм, изготовлении первого серпа Тлепшем и кузнечных инструментов, упразднение некоторых отживших жестоких обычаев и введения вместо них новых, более гуманных правил (Шэбатынук стал инициатором прекращения сбрасывания немощных стариков с горы) и т.д. По мнению автора статьи «нартские герои в наибольшей степени сохранили свои генетические связи с мифологией как системой мировосприятия, а не как результатом сознательного художественного творчества. Вследствие десакрализации, то есть утраты прямых связей с верованиями и культами, персонажи мифов постепенно превратились в полноправных героев эпоса как явления художественного. Иными словами, мифологические персонажи, которых когда-то почитали как существ, обладающих сверхъестественными свойствами, перестали быть объектами религиозного поклонения и превратились в продукт художественного творчества народа» [165, с. 557].

Как видно, осмысление адыгских мифов, героического эпоса «Нарты» всегда привлекает специалистов разных направлений и круг проблем, который ими охватывается, все больше расширяется. Теоретико-методологические направления в исследовании адыгского нартского эпоса, мифоэпической модели адыгского мира рассматриваются с новых позиций, и время показывает, что адыгская наука о мифах и эпосе значительно шагнула вперед.

Героический эпос «Нарты» и его роль в формировании мифоэпической модели адыгского миропонимания

Нартский эпос, создававшийся еще в глубокой древности на Кавказе, отразил представления об объективном мире. «Кавказ – это живой этнологический музей, где сохранились отдельные образцы и целые пласты различных народов и культур ушедших эпох», – писал Ш.Д. Инал-Ипа [80, с. 24]. И эти «культуры прошедших эпох» отразились в многонациональном эпосе горских народов Кавказа «Нарты», в одном из древнейших и величественных памятников мирового фольклора, дошедшего до нас в живом бытовании.

«Нартский эпос, насыщенный мифологическими мотивами (включая деяния и подвиги архаичных культурных героев – добывание огня, растений, других элементов культуры), по праву считается высокохудожественным образцом древнего героического эпоса, – писали М.А. Кумахов и З.Ю. Кумахова. – Существование многовековой традиции героических нартских сказаний, характеризующихся веками сложившимися и отрабатываемыми формами языкового выражения эпического содержания, оказало значительное влияние на развитие других жанров устно-поэтического творчества, в особенности историко-героического эпоса, хронологически относящегося к более позднему периоду» [117, с. 81].

Нартский эпос, порожденный действительностью, монументально показывает жизнь древних людей, как они познавали окружающий мир, боролись с невзгодами природы. В эпических повествованиях народа утверждаются идеалы храбрости, добра и человечности. Квинтэссенцией и лейтмотивом эпоса «Нарты» является любовь к человеку, стремление сделать его жизнь лучше.

Нартский эпос – один из важнейших исторических источников, откуда черпают сведения фольклористы, лингвисты, историки, этнографы и др. По своему смысловому содержанию, архаичности, значению в формировании миропонимания народа, адыгский нартский эпос стоит в ряду выдающихся памятников мирового значения.

«Эпос «Нарты», пожалуй, самое ценное и самое гениальное из всего, что создано и сохранено народным искусством меото-зихов, – отмечал нартовед А.М. Гадагатль. – Наличие гениальных, величественных образов-символов, высоких идеалов, выражение идей, чувств, взглядов народа, обилие сюжетов и мотивов, совершенство поэтических форм и богатство языка позволяет поставить адыгский народный эпос «Нарты» в один ряд с такими шедеврами, как греческие «Илиада» и «Одиссея», русские былины, киргизский «Манас», армянский «Давид Сасунский», карело-финский «Калевала», грузинский «Амираниани», якутский «Олонхо», калмыцкий «Джангар» [37, с. 142–143].

Эпос «Нарты» отличается высокой аутентичностью. Адыги всегда следовали и следуют непреложному правилу с древних времен: *«Нарт къэбарым хэпхи, халпъхьы хъутэп»* (Нельзя ничего убирать из нартских повествований и ничего в них добавлять). Это знак того, что в сюжет нартского сказания не вносятся изменения сознательно. Однако, данное требование не исключает, что текст мог сохраниться в неизменном виде, некоторые изменения происходят неосознанно, но стремление сохранить в чистоте фольклорный материал всегда было и это дает определенное преимущество перед другими эпосами, которые объективированы в сознательно отредактированной форме.

«По представлениям современной философии культуры, – отмечал И.В. Тресков. – Встреча и диалог культур различных типов, пересечение и взаимодействие культурных смыслов и культурных пространств – вот что движет историей, историческими процессами развития человечества. Если подходить с этих позиций, нартский эпос представляет собой уникальный итог длительного диалога, многократного пересечения, активного взаимодействия и реального взаимовлияния самых различных культур» [217, с. 9].

«Самобытность греческого мифа о богоборце Прометее не вызывает сомнений, – продолжал далее И.В. Тресков. – Но мифа, уже вполне сложившегося и «литературно» отшлифованного, «домысленного» и художественно дорисованного Гесиодом, Эсхилом и другими писателями. А каким этот миф был у своих истоков? В каком месте земного шара пробилась к солнцу и вечности эти чудесные родниковые струи? Многонациональный Кавказ, один из наиболее

благоприятных для жизни, изобильных и благодатных в природно-климатическом отношении мест земного шара и стал, пожалуй, одной из наиболее ранних устно-поэтических родин богоборца Прометей» [215, с. 163–164].

Нарты веками воспевали любовь к своей земле, воспитывали воинов и героев в духе патриотизма и беззаветного служения людям. Нартские герои борются за землю нартов, отражают нападения врагов, часто уходят в походы, совершают подвиги и возвращаются с богатой добычей из набегов. Но те же нарты не только воины, рыцари и неутомимые всадники, прекрасные охотники, они – труженики, добывающие огонь, использующие его для улучшения своей жизни.

Многие нарты наделены сверхъестественными способностями, обладают магической силой. Нарт Саусэрук мог влиять на погоду, вызывать мороз или зной, снег или дождь, перевоплощаться в холм или стальную крепость, сам обладал стальным телом. «Когда наступает засуха, – повествуется в нартском сказании, – рассказывают легенды о Саусэруке. Адыги говорят, что «если расскажешь легенду о Саусэруке – становится дождливо» [284. Т. 7, с. 65].

Нарт Тотрэц, которого Саусэрук победил в поединке на Харам горе, был способен напускать отравленный туман. Светлолокотная красавица Адыиф ночью освещала путь своему мужу Псэпыту, когда он возвращался с набегов. Джынэ ударом плети превращает нарта Шэбатынука поочередно то в петуха, то в собаку, то в коня. Нарт Пэтэрэз обладал обувью, которой можно было идти по глади воды, и короткой плетью, от удара которой накрывался стол. Он мог достать из груди свое сердце и им освещать путь нартов, а мог погибнуть лишь от единовременного взгляда своей наны и пущенной в него стрелы. Нарт Ацэмэз понимал язык всех живых существ, деревьев и растений. А нарт Тлепш умел делать самонаправляющиеся стрелы.

Тлепш символизирует время начала добычи руды и выплавки из нее железа, датируемое VIII–VII вв. до нашей эры. Е.И. Крупнов писал: «Резонно предположить, что именно в ту начальную эпоху железа и зародились основы цикла сказаний о Тлепше, воплотившем в себе древнее высокое кузнечное мастерство» [105, с. 48].

Отмечая значение фольклора, Ф.А. Аутлева пишет, что «адыгские присловья, афоризмы, пословицы, притчи, сказания и исторические песни адыгов помогают убедительно выразить социаль-

ную и антропологическую философию народа. Объединяются все эпические формы мифологемами художественного мира диалогии, создающими национальную модель мира: вода и огонь, солнце, заря, горы, лес, дерево, конь, всадник... Мифологеми представлены в диалогии и диалектике их движения, художественных функций» [20].

Нартские пщынатли и сказания сохранили уникальные меры длины (тхэ), веса (восемь волов еле тацат), высоты (по грудь лошади), *Іэхъомбэбармыкь* (ахомбэбармык – расстояние между большим и указательным пальцами), *куогъу* (куогу – расстояние слышимости крика) и т.д. В нартском эпосе упоминается время, когда люди нашли впервые соль, семена проса, добыли огонь, одомашнили животных.

Рассматривая географию распространения героического эпоса «Нарты», нужно отметить, что по своему бытованию он многогранен, практически охватывает Северный Кавказ и частично Грузию. Нартские сказания в разной степени представлены в фольклоре народов Кавказа – у абазин, абхазов, адыгов, осетин, в карачаево-балкарском фольклоре. Эпос имеет определенное распространение в устном творчестве вайнахов (чеченцев и ингушей), отдельных народностей Дагестана (больше всего у кумыков) и Грузии (сванов и рачинцев). Адыги считают себя потомками нартов и в ареале их существования различные этнические группы сохранили циклы нартских пщынатлей и сказаний.

Отдельные специалисты считают, что корни нартского эпоса уходят и в сторону восхода солнца. «Средство преодоления трудностей, возникающих при изучении нартского эпоса – это его исследование методом исторического сравнения, – пишет А. Налоев. – Следуя этому методу, мы хотим выйти за рамки границ Северного Кавказа, преодолев естественный барьер – стену времени, истоки эпоса искать в древней мифологии, древней Малой Азии и Древнем Египте. Почему мы выбрали именно эти регионы? Потому что современная наука установила носителями нартского эпоса абхазо-адыгов – это потомки хаттов (хеттов), живших в древней Малой Азии, и нам кажется глубоко правомерным в поиске наших потерянных культурных корней обращение к нашим предкам» [162].

Ареал зарождения, формирования и бытования адыгского нартского эпоса

Среда обитания народа порождает самобытное мифологическое восприятие окружающего мира. В связи с этим нужно отметить ареал, где зарождалась, формировалась и существовала Нартиада. В природно-климатическом отношении Кавказ считается одним из самых благоприятных мест на земле, а историческая Черкесия занимала наиболее благодатную часть кавказского континента. Она включала в себя скалистые горы, покрытые снегом и ледниками, субальпийские и альпийские луга, лесные горы, обширные горные долины и нагорные плато, лесные холмистые предгорья, лесостепь, степь, плавни по Кубани. Здесь полноводные реки и их притоки, горные озера различного происхождения, богатый лес. Кавказ, а именно та территория, где располагается Кавказский биосферный заповедник, является одним из центров произрастания реликтовых растений, представителей доледниковых флор.

Адыги считали, что богатая и красивая земля, на которой они живут, дарована им лично *Тхьэшхо* (Тхэшхо – букв. Большой Тхэ, Всевышний). «В то время, когда Бог наделял каждый народ землями, – рассказал нам адыгский соотечественник в Турции Джошкун Баджэ, – адыги опоздали и когда они пришли, оказалось, что все земли распределены. Адыги не могли остаться без земли, и они обратились к Тхэшхо. Тот спросил их: «Где же вы были, когда я распределял земли?» Адыги ответили: «Мы, Великий наш Тхэ, в это время сидели за столом и пили *санэ* (вино – А.К.) в Вашу честь, поэтому опоздали». Тогда Бог сказал: «Я для себя оставил было одну землю, Кавказ, но раз так, отдаю его вам» [310].

Особенности ландшафта, где проживает тот или иной народ, накладывают на людей не только свой специфичный отпечаток, они влияют и на эстетические категории. Так, «если для народов Сибири и Дальнего Востока более типично мифологическое сознание, ориентированное на род, то для адыгов (черкесов), и других северокавказских народов более характерна ориентация на мифоэпическое сознание, ориентирующаяся на народ» [220, с. 188].

«Человек живет не только в природной среде, – писал Д.С. Лихачев, – но и в среде, созданной культурой его предков и им самим. Если природа необходима человеку для его биологической жизни, то культурная среда не менее необходима для его духовной, нравственной жизни, для его «духовной оседлости», для его привязанности к родным местам, для его нравственной самодисциплины» [126, с. 205].

Северо-Западный Кавказ отличался не только прекрасной природой, он сумел сохранить свою идентичность, свой неповторимый облик и оставался самобытным историко-культурным регионом на фоне постоянного смешения религий, рас, культур, что причисляло его к «островам на суше». На кавказском побережье выделялись три «острова» – Черкесия, Абхазия и Мингрелия. Они интенсивно общались друг с другом, а также с Константинополем и Трапезундом. Сам Трапезунд тоже был «островом», который вел чаще космополитичное и полунезависимое существование. Естественно, что все эти «острова» влияли друг на друга. «В истории островов, как в своего рода увеличительном стекле, хорошо видны особенности этой средиземноморской жизни, – отмечал Ф. Бродель. – Пожалуй, эта история очень хорошо помогает понять, как каждая из стран Средиземноморья сумела сохранить неповторимое своеобразие, свой, ни с чем не сравнимый региональный аромат...» [31, с. 208–210].

В античную эпоху керченский и таманский «острова» объединенно назывались «Боспор Киммерийский». Население боспорских городов и сельских территорий было полиэтническим. Во II-I вв. до н.э. сложилась греко-варварская этнокультурная и территориальная общность боспорян, где «греческая аристократия еще в IV веке до н.э. срослась с синдо-меотской (предки адыгов – А.К.) и отчасти скифской знатью и имела свою особую, эллинскую в основе, но варваризованную культуру, свой облик, традиции, черты погребального обряда и т.п.» [107, с. 88]. *Чынты* (синды) были разделены на «верхних» и «нижних». Первые жили на Таманском полуострове вплоть до Дона и входили в царство Гекатея, а последние в Боспорское царство у Черноморского побережья. В нартском эпосе отражены междуусобные войны между родственными племенами. Так «нарт Шэбатынук, выходец их «верхних» чынтов не раз воевал с «нижними» чынтами» [202, с. 17].

В ряде византийских источников VIII-IX вв. Восточный Крым назывался Зихией [40, с. 93–95]. А зихи считались предками адыгов (черкесов). В VII-X вв., восточнокрымские епархии Херсона, Боспора и Сугдеи именовались Зихскими и входили в состав Зихского архиепископата с центром в Никопсисе, а в X веке – в Таматархе [40, с. 95–98, 101–106].

А.А. Формозов утверждал, что древнейшие «каменные бабы» – антропоморфные стеллы эпохи бронзы Северного Причерноморья, самые ранние изображения человека в монументальном искусстве на территории нашей страны, первые скульптурные памятники человека, являются важным источником для изучения культурных связей эпохи бронзы, поскольку близкие их аналоги можно найти и в Средиземноморье, и во всей Европе» [227, с. 177–181].

Кавказ, как «цивилизированный остров», влиял на сопредельные страны и континенты, стал базой для духовного развития всего общекавказского региона. Отмечая значение Северного Кавказа для изучения мировой цивилизации, В. Орлов пишет: «Наш Северный Кавказ – это один из немногих центров мирового значения. И возможно, именно он станет ключом к пониманию самых ранних ступеней того, что мы сейчас называем европейской цивилизацией» [172].

При исследовании возникновения Вселенной (*дунай*), земли, богов и человеческой расы многие исследователи обращались к Северному Кавказу. К таковым относится и специальная экспедиция немецкого Аненербе (Ahnenerbe – «Наследие предков») в горы Кавказского региона Адыгеи в 1941 году. Это была экспедиция самого секретного общества в структуре СС, которое занималось изучением оккультизма и сверхъестественных сил на земле. В наше время в горах Адыгеи были обнаружены чемодан с эмблемой Аненербе и два черепа неизвестных существ, немецкая карта 1941 года, которая отличалась точностью и полнотой отображения объектов региона. Немцы проводили тщательные исследования в горной части Адыгеи, а их цель остается тайной...

Секретная структура Аненербе официально занималась исследованиями археологической и культурной истории арийской расы. Исследователи Аненербе хотели знать обо всем, что связано с таинственным и неизвестным на нашей планете. Они предприняли не-

сколько экспедиций в Тибет, Антарктиду и на Кавказ, интересуясь феноменом НЛО и возможностью абсолютной власти.

Содержание таинственного чемодана не стали разглашать, также, как и два аномальных черепа, которые были найдены в пещере горы Большой Тхач группой исследователей под руководством этнографа Владимира Меликова. По словам В. Меликова, обладатели черепов не были похожи ни на одно известное человеку существо. Загадочной особенностью черепов являлось отсутствие у них черепной коробки и челюстей, а также необычно большие глазницы и некое подобие рогов. Некоторые исследователи немедленно начали утверждать, что эти черепа таинственных древних аннунаков. Вполне возможно, что подобные останки были обнаружены и исследователями из Аненербе, которые сочли их останками инопланетных посетителей, богов и создателей человеческой расы [204].

Рассматривая особенности духовной культуры протоадыгов, надо отметить, что они формировались и развивались не только на мифах и эпических материалах нартского эпоса. Еще в VI веке до Рождества Христова греки, попавшие в число «отсеченных» по причине «лишнего» населения, оказались вне своей исторической территории. Это были в основном люди, бежавшие из Малой Азии (Турции) из-за войны с Персией. Благодаря тесным контактам с ними, древние адыги знали греческий язык.

Контакты протоадыгов происходили и с иудейскими изгоями. Коренное население Иудеи, вследствие завоевания их Римом, стало изгоем, иудейские диаспоры оказались в Пантикапее – столице Боспора, в Антиохи, Дамаске и в самом Риме. В период до Рождества Христова на Боспоре появляется и другой народ – изгой – урарты. Их государство пало в начале VI века до н.э. Народы, населяющие Боспор, смогли найти пути сближения друг с другом (связь «островов» Средиземноморья – А.К.). Здесь появляется образ местного, монотеистического Бога, единого для населения, независимо от национальной принадлежности. В это время религия Рима еще была политеистической, с многочисленными богами и богинями, и она не могла существенно влиять на новую религию. Так появился новый Бог, который приобрел космополитический характер, и он мог появиться именно на Боспоре при непосредственном участии греков с урартами, иудеями и протоадыгами.

Нартские пщынатли адыгов (черкесов) имеют тесную связь с иудейской или раннехристианской псалмодией (возможно и на генетическом уровне). Связь эта – следствие непосредственных контактов протоадыгов с иудейской диаспорой Пантикапея. Семито-адыгские связи глубоки и обширны, о чем говорят связи хаттохуритто-урартского мира с Ассирией, Ближним Востоком. «Сохранившиеся чудом осколки адыгского нартского эпоса с мифологией, включая и свод *адыгагъэ* – «адыгства» (синоним «человечности»), говорят о былой адыгской религии, на синтезированной из языческих и христианских элементов основе, и о богослужении на адыгском языке» [253].

Отражение жизненно важных ценностей народа в мифоэпических воззрениях адыгов

Исследование и сохранение адыгских мифов и эпических повествований, всего народного устно-поэтического творчества, как составной части главных жизненно важных ценностей адыгского народа, является одним из актуальных вопросов дальнейшего развития адыгского этноса. В мифологических сказаниях позднего периода, в эпических повествованиях героического эпоса адыгов «Нарты» древние адыги, аккумулировав свои познания о мире, определили стратегические жизненные ценности для последующих поколений.

Служение людям, своей родной земле, установление принципов социальной справедливости, патриотизм, защита обездоленных, творчество и умножение добра, противостояние злу и насилию во всех проявлениях, экологизм, стремление быть в гармонии с природой, чтобы она помогала человеку, а не противилась – часть свода правил поведения человека, выработанного нартами и адыгами и закрепленного в принципах *нарт Хабз* (нартский этикет) и *адыгэ Хабз* (адыгский этикет).

Адыги считали себя неразрывной частью мира и природы, верили в своих многочисленных богов и никогда не находились исключительно во власти религии, всегда отличались внутренней свободой. Адыгские субэтносы, принявшие христианство еще в V веке

н.э., оставались носителями традиционной этнической культуры, а в XVI–XVII вв., когда ислам уже проник в Черкесию, продолжали почитать священные рощи, торжественно проводили празднества в честь языческих божеств. Ни христианство, ни ислам не смогли вытеснить древний этнический пантеон. Наряду с христианскими и исламскими именами выжили древние мифологические представления и идеи, служившие целям национальной идентификации, сохраняющие в памяти образы национальных героев. Эти ценности, аккумулярованные народным сознанием, смогли пройти тысячелетний путь, обеспечивая единство и целостность, гарантированное существование адыгского сообщества, осмысленную и одухотворенную жизнь его членов.

Этнос базируется на индивидуальном и коллективном сознании, специфических ценностях и культурном наследии, выработанных веками. Сообщество людей, объединенных общей идеей, целями, освященное этнической, классовой, социальной или иной идеологией, может на каком-то жизненном этапе расколоться. Но когда идеология этноса становится основой для коллективного разума, когда она обращена к самому народу, опирается на его традиционную культуру, народ может быть защищен от катаклизмов. Если есть общенациональная идеология, если она опирается на жизненно важные ценности этноса, вырабатывается поведенческий алгоритм, происходит пассионарный взрыв, ведущий к ренессансу. Инстинкт национального самосохранения становится определяющим фактором естественного демографического самовоспроизводства.

«Происходящие перемены в социокультурной действительности современного мира, зачастую обладающие негативным характером воздействия на массовое сознание, мировоззрение и эстетическое мировидение подрастающего поколения требуют выработки каких-либо эффективных механизмов сохранения этнокультурных ценностей, – отмечает А.В. Гучева. – Эта проблема исходит из политики глобализма, стирающей грани и различия между культурами, стремящейся превратить все культурно-историческое многообразие мира в обезличенную пустоту. Это касается и адыгской культуры, испытывающей на современном этапе системный кризис и деконструкцию» [54, с. 108–125].

Сегодня адыгское общество испытывает на себе груз как нависших над всем человечеством глобальных, так и локальных этнических проблем. Современные адыги во многом искусственно отчуждались в советское время друг от друга (они разделены на разные территориальные единицы – Адыгея, Карачаево-Черкесия, Кабардино–Балкария, Краснодарский и Ставропольский край, части исторической родины черкесов, где они проживают и связаны с народами, не имеющими с ними этнического родства). Они также были оторваны от жизненно важных ценностей, которые были определены еще в начале культурной истории как образцы должного и личного и общественно-национального поведения, и сегодня испытывают огромные трудности в борьбе за сохранение своего этноса.

Отсутствие общенациональной идеи, этнической идеологии, атрофирование этнического инстинкта самосохранения, ассимиляционные процессы на исторической Родине и в странах проживания многомиллионной адыгской диаспоры за рубежом, могут привести к исчезновению адыгов как этноса. Глубинное чувство утраты своих жизненно важных ценностей В. Франкл справедливо называл «экзистенциальным вакуумом».

Актуальная во все времена жизненно важная проблематика трансформируется из традиционной проблемы личностного характера в глобальную, из сугубо индивидуальной – во всемирно-историческую. Актуальной становится не разрешение смысловой проблемы личностного характера, а уже всего общества. Исходя из этого, надо видеть этноберегающие факторы отдельного народа и пути сохранения всего человеческого рода. Рассматривая актуальные проблемы адыгского этноса, сохранения его духовного наследия, тем самым одновременно ставятся на другую ступень вопросы разрешения общечеловеческих проблем.

Развивая дальше эту тему, нужно сказать, что, ориентируясь во времени, опираясь на знания, накопленные тысячелетиями, адыги стремились жить в мире, где «все течет и все изменяется» и «шагать со временем». А шагать во времени приходилось в сообществе таких же людей. Наблюдая за Солнцем, Луной, звездами, природными явлениями, окружающим миром, они понимали, что являются частью мирового пространства, где всему и каждому определено свое

место. Это помогало мыслить категориями выше, чем потребность в насыщенной материальными благами жизни, не замыкаться в узком пространстве ареала проживания. *«Адыгэр ихъакIэщ зэрисэу дунаем техъухьырэ-тешилахьырэр ешIэ ало»* (Говорят, что адыг, сидя в своем хачеше (кунацкой), знает, что творится в мире). Это было следствием тесного общения адыгов с разными народами (греками, итальянцами, жителями Османской империи, Крымского ханства и т.д.). Думая о себе, адыг думал и о других. Поэтому и сейчас, обращаясь с благопожеланиями к Всевышнему, адыги просят мира, счастливой и долгой жизни каждой семье, роду, улице, селу, всему адыгскому народу и всем людям, живущим на земле – *дунай*, ведь «они тоже люди, порожденные Тхэшхо».

Существует понятие, что мир меняется и приносит людям проблемы, однако адыгское мировосприятие данную проблему видит в другом ракурсе – *не мир меняется, а меняются люди, это они потом влияют на окружающий их мир, всю природу* (курсив наш – А.К.). Есть органическая взаимосвязь между энергией человечества, отдельного человека и космической энергией. Адыги издревле считают, что жестокость человеческих мыслей и действий может вызвать катастрофу. Целые селения как *Хумэдджый* (Хумэджий) в Адыгее, *Абрагъо* (Абрау-Дюрсо) в нынешнем Краснодарском крае и другие ушли под воду за непослушание Тхэшхо, отторжение правил человеческого бытия. Взаимосвязь энергии человеческих мыслей и космоса порождает или катаклизмы, или созидает мир, все зависит от помыслов: добрых или злых. Энергия благих человеческих мыслей доходит до Творца, поэтому так важно творить и созидать благо не только каждому человеку, но и всем вместе.

Изучение традиционной духовной культуры этноса без учета экологических, культурно-традиционных и этнокультурных факторов не представляется возможным. Чтобы противостоять процессам забвения отдельных элементов быта и духовной культуры под натиском глобализации, нужно всегда опираться на фундамент народа – его жизненно важные стратегические ценности. Исследование адыгского мировосприятия на базе мифологии и героического эпоса, отражающих специфику духовной культуры адыгов, в этой связи представляется актуальным и целесообразным.

Структура и содержание адыгского нартского эпоса

При структурировании нартского эпоса выявляются основные герои, их героические деяния, определяются циклы, посвященные конкретным персонажам, выстраивается иерархия образов. При определении структуры, последовательности образов, их краткой характеристики базовым является издание героического эпоса адыгов (черкесов) «Нарты» в семи томах, вобравшее в себя все известные на тот период времени фольклорные эпические материалы. Свод нартских повествований был систематизирован, подготовлен и прокомментирован А.М. Гадагатлем.

«Семитомник – самое полное издание текстов нартского эпоса. Этим, прежде всего, определяется его большое значение», – отмечали проф. М.А. Кумахов и З.Ю. Кумахова [39, с. 3]. «На арене фольклористики последнего десятилетия издание семитомного корпуса адыгского эпоса «Нарты» – самое солидное», – писал профессор И.В. Мегрелидзе из Тбилиси [Там же].

Семь томов свода адыгского (черкесского) героического эпоса «Нарты» были изданы с 1968 по 1971 годы в Майкопе. В своде более ста имен героев, основными среди которых являются Сэтэнэе гуащ, ее муж Орзмэс (Орзмэдж), Саусэрук, Шэбатынук, Пэтэрэз, Ащэмэз, Тлепш, Тхагэлэдж, Амыш, Исп гуащ и др. Вокруг них выстраиваются структуры и циклы повествований, формируются сюжеты. Другие герои Нартиады, не имеющие своих циклов, сгруппированы по томам. В седьмой вошли отдельные тексты об известных героях, не попавшие в предыдущие циклы и тома.

В первый том (1968 г., 320 стр.) вошли циклы нартских повествований о Сэтэнэе гуащ и ее муже Орзмэдж (36 текстов и четыре песни). Сэтэнэе гуащ является матерью одного из центральных героев эпоса Саусэрука. В образе вечно юной и красивой женщины аккумулированы ум, проницательность, дальновидность, доброта.

Второй том (1969 г., 343 стр.) посвящен Саусэруку (220 песенных, песенно-стихотворных и прозаических текстов и девять песен). Функции нарта Саусэрука разнообразны: он добывает огонь для нартов, возвращает семена проса, украденные Емынэжэм, воюет с

многочисленными врагами нартов, придумывает интеллектуальную игру сэнтращ, заставляет нартов упразднить хабзэ, который требовал убивать немощных стариков. В цикле о Саусэруке представлены материалы, повествующие о его рождении, совершении подвигов и его уходе в мир *Хьадрыхэ* (Хадрыхэ – мир мертвых).

Третий том (1970 г., 354 стр.) посвящен нарту Шэбатынуку, сыну Орзэмэджа (284 текста). Это был благородный нарт чести и долга. В цикле о Шэбатынуке представлены вехи его рождения, воспитания, мужания, совершения подвигов и гибели.

Четвертый том (1970 г., 309 стр.) вобрал в себя циклы о Пэтэрэе, сыне Хымыща (69 текстов), нарте Чэлэхстэне (7 текстов), нарте Тхагэлэдже (11 текстов), нарте Дэхэнагу (3 текста) и нарте Тыришау (8 текстов). Том завершается 6 песнями. Пэтэрээ, один из самых известных героев эпоса, смог вернуть нартам огонь очага, который унес злой бог Пако, а во время похода нартов в подземелье в поисках благо, вынул свое сердце из груди и освещал им путь нартов семь дней.

Пятый том (1971 г. 335 стр.) посвящен сыну нарта Канжа и Нэрыбгей Шэуаю, (25 текстов), нарту Дэгуджу (6 текстов), нарту Алэджу (10 текстов), в доме которого проходили собрания нарт – Хасэ, где он всегда председательствовал, прекрасной светлорукотной Адыиф (20 текстов), нарту Колэсужумуку (9 текстов), умной и мудрой девушке Мэлэчых (14 текстов), нарту Шэуапцу (6 текстов), нарту Инымыко Бабуху (6 текстов).

В шестой том (1971 г., 330 стр.) вошли циклы о первом нартском «композиторе», обладателе волшебной свирели Ащэмыко Ащэмэзе (29 текстов) и последнем из нартов Тэтэршауа, сыне Пако (60 текстов). Завершается том 3 песнями.

В седьмой том (1971 г., 427 стр.) вошли циклы о нарте Насырэне, предводителе нартов в походах и неизменном тамаде в нартских застольях (7 текстов); нарте Албэчыко Тутарыщ, который смог победить грозного морского дракона (6 текстов); нарте Дзэгашт (3 текста); братьях Сэтымыко, геройски погибших в борьбе с врагами нартов, святые холмы которых расположены в Адыгее (9 текстов); нарте Бэуче (4 текста); нарте Жэмадыу (4 текста), который первым нашел соль; цикл о прекрасной Лащын, которая сочинила шуточные песни и дала точные характеристики нартских героев, добывавших-

ся ее руки (4 текста); о красавице Бэдэф, обладавшей магией предсказания (3 текста). В данный том также вошли отдельные тексты о разных героях (65 текстов) и тексты, которые не смогли войти в предыдущие циклы и тома (32 текста и 10 песен).

Каждая этническая группа адыгов отдает свое предпочтение тому или иному нартскому герою, выделяет наиболее близкие ей по духу циклы. К примеру, абадзехи, бжедуги и хатукайцы особо выделяют Тлепша, Шэбатынука, Пэтэрэза, Колэса, Бэуча; шапсуги – Тлепша, Саусэрука, Шэбатынука, Ащэмэза; егерухайцы – Сэтэнай гуащ, Тлепша, Саусэрука и Шэбатынука; бесленеевцы и кабардинцы – Тлепша, Саусэрука, пшы Бадыноко (Шэбатынук), Ащэмэза, Шэуая. Сказители также имели своих любимых героев, они больше всего рассказывали о них, например, Алий Схалыхо – об Ащэмэзе, Хазраил Гойко, Амерхан Хавпачев – о Саусэруке. А вот известные сказители Аюб Хамтаху и Зэфэс Кувай неохотно рассказывали о Саусэруке.

Нужно отметить, что произведения нартского эпоса имеют три формы бытования: песенную (наиболее древнюю), смешанную (песенно-стихотворную) и прозаическую. А многообразие форм эпических повествований соответствовали многообразию жизни.

Иерархия и классификация образов нартского эпоса

Структурирование нартского эпоса базируется на выявлении основных героев, определении циклов, посвященных конкретным персонажам, а также выстраиванию иерархии персонажей эпоса. Иерархия мифологем адыгского эпоса «Нарты» созвучна разделению мира на три составляющих: «верхний», «срединный» и «нижний». По такой же системе располагаются главные мифологемы эпоса – персонифицируемые небесные светила, божества и покровители атмосферных явлений и стихий, окружающего мира и связанные с ними культы и обряды. Мифоэпические образы божеств делятся на две группы: мифологемы космоса и мифологемы земли. Последние также разделены на две группы – женские образы и мужские. За ми-

фологемами предсказателей и провидцев далее располагаются мифические существа.

Классификация мифологем в адыгском нартском эпосе

Солнце (*Тыгъэ*) – главное персонифицируемое небесное светило. В энциклопедии «Мифы народов мира» отмечено, что адыгское «Тхьэ» происходит от «тыгъэ» – солнце. «Т» – это олицетворение Тхьэ – Бога и Тыгъэ – Солнца. (Здесь «Тхьэ» не только понятие Бога, а как *Тхьэихо*, Великого Бога, создателя всего сущего на небе и на земле – А.К.) В фольклорных материалах Тыгъэ предстает «всезнающим» и «всевидающим». Различные циклы времени, связанные с солнечными ритмами сакрализуются, почитание таких ритмов связано с солярными мифами и почитанием солнечных ритмов.

Луну (*Мазэ*) адыги почитали и ставили рядом с Солнцем. «Клянись этим Солнцем, клянись этой Луной», – говорили они. По представлениям древних адыгов, солнце и луна приходятся братом и сестрой. Луна не имеет света, поэтому она берет его у солнца. Они нежно любят друг друга, и когда встречаются – обнимаются, от этого бывают «затмения солнца». В другом варианте благо (*благъо*) хватает не только солнце, чтобы проглотить его, но и луну, что приводит к затмениям. Древние адыги считали, что если луна будет благосклонна, то жизнь наладится. С луной были связаны определенные метеорологические и календарные установления. По состоянию луны древние адыги предсказывали будущее.

Звезды (*Жъуагъохэр*). В жизни древнего адыга звезды играли большую роль, что легло в основу их почитания. По ним ориентировались всадники, определяли погоду, предсказывали будущее, гадали. Каждый человек имел свою звезду, которая была своеобразным отсветом его души. «Когда идешь ночью, разговаривай со звездами, и ты не будешь знать страха», – говорили старшие детям. Было табу, связанное со звездами, – это запрет на пересчет. Считалось, что пересчет звезд ведет к сыпи или высыпанию на теле, сколько насчитано звезд, столько и бородавок.

Тхэшхо, Тхэ (*Тхэшхо, Тхэ* – Большой бог, Всевышний). В адыгском пантеоне божеств космоса и земли самым главным является Тхэшхо. Смысл данного теонима – творец мира и всего, что в нем есть. Он не принимает непосредственного участия в действиях отраслевых божеств и людей, а служит высшей инстанцией при редких спорах и недоразумениях между божествами и подвластными им героями и людьми.

Псэтхэ (*Псэтхэ* – покровитель души) является одним из главных божеств в адыгском пантеоне. Причиной столь значительного преклонения перед ним стала вера в душу человека. Обителью космогонических божеств стала святая гора Ошхэмаф (Эльбрус). Ежегодно земные боги собирались у Псэтхэ на санопитие, куда приглашался один нарт, отмеченный своей храбростью и благородными делами. Предполагается, что Псэтхэ покровительствует душе и на земле, и в загробном мире.

Уашхо (*Уашхьо*), **Ошуатх** (*Ошъуатхь* – бог неба). В нартском эпосе Уашхо представлен грозным и могучим божеством, чьим именем непременно клялись нарты. Уашхо отождествляется с синим камнем и клятва «Уашхо, камень – синевой отливающий кусочек» иногда сопровождалась ритуальными действиями. Отождествление Уашхо и камня породило ритуал обкладывания могил разноцветными камнями, сопровождавшийся специальными причитаниями.

Шыблэ (Громовержец). Космогоническое божество Шыблэ, он же Еллэ (от христианского Ильи), занимает одно из ведущих мест в адыгском пантеоне космогонических божеств. Первоначально Шыблэ воспринимался древними адыгами как божество молнии и огня. Он покровительствовал дождю и в этом качестве с ним были связаны различные ритуальные и культовые церемонии. Самым главным из них был обряд *Шыблэ удж* (танец Шыблэ) – круговой танец, посвященный Громовержцу.

Пако (*Пакло* – тот, кто преграждает путь) часто называют богоподобным. В нартском эпосе он всегда выступает злым, коварным и опасным божеством. Возможно, Пако раньше был одним из самых почитаемых и грозных божеств, ведь в его подчинении «семь Тхэ», железноклювых орлов с огромным их предводителем *Бгъэжъ ябг* (грозный орел), а также повелевание природными стихиями в виде ветра и дождя. Со временем Пако утратил свое влияние, и

нарты перестали его почитать как бога, за что он унес огонь их очага, напустил на них холод. Нарт Пэтэрэз убил всех помощников Пако и обратил его в бегство, вернул нартам огонь и предводителя Насырэна. А следующий нартский герой Орзэмэс убил Пако. Так нарты победили коварного бога.

Псытхэ гуащ (*Псытхьэ гуащ* – псы – вода, тхьэ – бог, гуащэ – княжна, хозяйка). К числу мифологических образов нартского эпоса, имеющих непосредственное отношение к воде, относится Псытхьэ гуащ. Данный образ выражается в культуре почитания моря (*Хы гуащ*), реки (*Псыхьо гуащ*) и всей воды. В адыгских мифопоэтических представлениях вода часто символизирует жизненное начало в обрядах, ритуале, плодородии, использовалась в магических и целебных целях.

Чыг гуащ (*Чьыг гуащ* – чьыгы – дерево, гуащ – хозяйка, княжна). В адыгском пантеоне земных божеств Чыг гуащ выступает символом мудрости, своеобразным адыгским Мировым деревом. Ее крона достигает небесной выси, и она знает все, что находится на небе, корни уходят вглубь земли, и она знает все, что находится под землей». Чыг гуащ родила от Тлепша сына, в которого вложила все знания мира. Он был призван направлять нартов в их дальнейшей жизни, от него зависело их будущее, но нарты не уберегли его, и они ушли с Нартие. Можно предположить, что древние адыги имели допуск ко Всемирному разуму именно через *Чьыг гуащ*, и в этом феномен данного мифологического образа.

Мэз гуащ (*Мэзы гуащ* – хозяйка леса, княжна). Данный образ божества леса предшествовал Мэзитху (богу леса, охоты и диких зверей), но по истечении некоторого времени, после победы патриархата, был им вытеснен. Функции Мэз гуащ превышали привычные представления о покровительстве над лесом, деревьями. Она выступала покровительницей всего растительного мира (функции бога растительного мира Тхагэлэджа), и ее именем вызывали дождь.

Мэзитх (*Мэзытхь*) воплощает собой мужской пантеон мифологием эпоса «Нарты», является покровителем леса, охоты и диких зверей. В адыгском фольклоре сохранился гимн-хох о Мэзитхе. В гимне освещается внешний вид могучего бога, которого боятся жители леса, он «низко клонит вершины дубов», описываются его эки-

пировка, физические качества. С Мэзитхом были связаны определенные регламентации. Охота, которой покровительствовал Мэзитх, сопровождалась целым комплексом культовых празднеств.

Амыш (*Амышъ*) является покровителем скота в адыгском пантеоне божеств. Возможно, раньше Амыш был искусным охотником, и постоянное нахождение в лесу давало ему возможность познать тайны леса и его обитателей. Об Амыше писали и как о легендарном пастухе, который по нартским сказаниям впервые развел овец и организовал овцеводство. Амыш оставил после себя людям не только богатые стада, но и пастбища, обладающие чудесными свойствами.

Тхагэлэдж (*Тхъагъэлэдж*) в пантеоне божеств покровительствует плодородию, изобилию и растительному миру. Он редко выступает один, чаще всего с ним фигурируют Амыш и Тлепш. Они не ссорятся между собой, а живут в согласии и мире, что встречается редко в языческом пантеоне. Весной, с началом подготовки к пахоте, адыги устраивали празднества в честь Тхагэлэджа, где произносился хох (тост) за покровителя земледелия.

Тлепш (*Лъэпшъ*) один из «культурных героев» нартского эпоса, прошедший сложный путь развития. Он унаследовал отдельные реликтовые черты кузнеца Дабэча, со временем сам стал главным кузнецом нартов. Тлепш – демиург, изготавливает сельскохозяйственные орудия, он также оружейник и лекарь. Почитание кузни, кузнеца, наделение их сверхъестественными силами стало причиной объективизации культа железа, а также атрибутов, связанных с изготовлением металла.

Шыузэрещ (*Шыузэрещ*) – покровитель всадников, наездников, а также изобилия. Почитание данного божества было одним из древних культов адыгов, который со временем пережил сложную эволюцию. В его образе усматривают и наличие скотоводческого характера. Возможно, пережив сложную эволюцию, Шыузэрещ стал покровителем всадников. Мифопоэтические представления, связанные с лошадьми, и мотив наездничества рассматриваются в связи с наличием в нартском эпосе образов Шыузэреща и Зекуатх.

Тхэшэрпху (*Тхъэшъэрпхъу*) была матерью известных в нартском обществе провидцев и предсказателей судьбы Усэрэжа и Цэунэжа. Она обладала магией предвидения и колдовства, способностью, граничащей с познаниями потустороннего мира.

Образ **Цэунэжа** (*ЦэЛунэжъ*) амбивалентен. Цэунэж считается нартской провидицей и предсказательницей, при этом она часто помогает врагам нартов. Так, она подсказала Емынэжу, как достать семена проса Тхагэлэджа у нартов. Но к ней также обращались за помощью и нарты. Главная особенность Цэунэжа заключалась в том, что она всегда помогает словом и делом тому, кто обращается к ней за советом, кто бы это ни был.

Усэрэж (*Усэрэжъ*) в нартском эпосе представлен провидцем, знающим мир, мудрым, владеющим магией предсказания. Он безошибочно говорил нартам что делать, и те, кто следовали его совету, практически всегда выходили победителями. И ныне мудрых людей адыги называют Усэрэжэм. Главная особенность Усэрэжа – он всегда говорит, что нужно сделать в том или ином случае, но никогда не спрашивает, почему они хотят сделать так или иначе, не отговаривает нартов и иныжей в их намерениях, плохие эти намерения или нет.

Не только Тхэшэрышху, Цэунэж, Усэрэж, Нэгучица могли предсказывать будущее, таким даром обладали, уд Орсар, Сэтэнэе гуаш, нартская красавица Бэдэф, невеста Саусэрука.

Мифические образы адыгского нартского эпоса представлены испами, иныжами, бгэж-орлом, чудовищем Емынэжем, лесным мужчиной Мэзитлем, благо – драконом, и бздэжнадж – злоносителями.

Испы (*Испхэр*). Считается, что известное племя испов произошло от Нэгучицы, и они являются первоначальниками нартской земли. Это низкорослые люди, фигурирующие в героическом эпосе адыгов «Нарты» довольно широко. Испы в эпосе показаны бесстрашными, волевыми и очень жестокими. Нарты наделяли испов не только отвагой и мужеством, но и считали их обладателями волшебного оружия – стрелы. Стрела могла разрушить небо и ослабить силу земли. Говоря об испах, необходимо отметить необычность их жилища – испьун (дольмен).

Иныж (*Иныжъ*. *Ины* – большой, *жъы* – элемент оттенка пренебрежительности) относится к «культурным героям», принимавшим участие в создании первых людей и мироустройстве нартов. Иныжи, как и испы, считаются первоначальниками нартской земли. Функции иныжей, впрочем, как и испов, не ограничиваются созданием первых людей, они представляются и как обладатели некоторых предметов культуры. Со временем иныжи приобрели эпический образ вечных

врагов нартов, страшных, кровожадных существ. В нартском эпосе нарты всегда побеждают иныжей.

Бгэж (*Бгъэжъ*) в нартском эпосе представлен довольно широко, чаще всего он выступает опасным и злым противником нартов. Бгэж нередко похищает нартских девушек, чтобы вызвать на поединок героев, которые непременно отправляются на поиски похищенной девушки. Мотив вызова противника на поединок, и как следствие, пути разрешения возникающих противоречий между персонажами, относятся к важным структурообразующим элементам конфликтных ситуаций. В адыгской мифологии наличествуют Бзыушхо – большая птица, создатель мира и орел Самгур – Тхэ птиц, который одним глазом видел прошлое, другим – будущее. В честь последнего адыги устраивали праздники и делали ему подношения.

Емынэж (*Емынэжъ*) обладал атрибутами и благо и иныжа, являлся самым грозным и сильным среди демонологических образов в нартском эпосе адыгов. В отличие от других, Емынэж не имел четких очертаний, он обладал способностью перевоплощаться во что угодно. Он вырубил волшебную яблоню нартов, которая была способна омолаживать, украл семена проса у нартов. Эпический герой Саусэрук смог победить его и вернуть нартам семена проса.

Мэзитл (*Мэзыл*), иногда его называют *Мэзылыныкъу* (букв. – половина лесного мужчины). В его образе мало мифических элементов: топор в груди и пламя из ноздрей. Он опасный и коварный враг. Примечательно то, что нартские герои, как и все герои адыгского фольклора, чаще всего побеждают злого Мэзитля.

Образ **Нэгучицы** (*Нэгъучьыц*) занимает важное место в адыгской мифопоэтике. Ее образ балансирует между мифическими персонажами и мифоэпическим существами. Внешне Нэгучица ближе к мифическим существам (она представлена древней старухой с грудями, закинутыми за спину, костлявыми руками, безобразными, неестественно длинными железными зубами), но по мудрости, своей значимости, она не уступает выше рассмотренным образам предсказателей и провидцев. Живет она за далекими морями, у нее волшебный табун лошадей. Примечательно, что в нартском эпосе Нэгучица представлена образом, которому не чужды понятия чести, доброты и красоты.

Благо (*Благъо* – дракон) в адыгском нартском эпосе – это грозное существо, вечный и непримиримый враг нартвов. Он часто выступает хозяином водной стихии, перекрывает путь к водоемам, рекам и за доступ к воде требует платы девушками. Общим для всех мифологий является убийство героем дракона. В сказочном эпосе благо уже не столько мифическое существо, которое причиняет вред, а существо, которому противопоставляется рыцарской доблести герой.

Бзэджэнадж. Мифические персонажи бзэджэнадж (злоносители, злоторители) в адыгском нартском эпосе представлены удами (ведьмы) и джынэ (джины).

Образ уда более характерен волшебному эпосу, нежели героическому, хотя сначала он был мифическим персонажем, затем перешел в нартский эпос, и лишь потом стал сказочным персонажем. В борьбе с ними проявляется противоборство добра со злом, человека с силами, обладающими магией перевоплощения. Уды ежегодно собирались на шабаш в *Сэбэр Ёуашъхь* (Сэбэр уашх – высокий холм – гора). Противостоять удам чрезвычайно сложно, но, в конце концов, победителем выходил человек.

Джынэ, в отличие от удов, делятся на *джынэф* (белый джынэ) – добрых, позитивно настроенных к людям, и *джынапцI* (черный джынэ) – постоянно стремящихся сделать зло. В нартском эпосе редко, но встречаются эпизоды контактов нартвов с джынэф, которые жили среди них, и даже вместе ходили в набеги. Нарт Шэбатынук женился на дочери царя джынэф и привез ее в родное село к нартам, она всегда помогала им. В адыгской мифологии джынэф научили людей выплавлять золото и серебро из руды, обучили их кузнечному и ювелирному ремеслу, а также лечению травами. Джынапц постоянно враждовали с людьми и пытались всегда им вредить. Главным оружием против улы и джынэ было ружье, они боялись выстрелов. В противостоянии людей с джанапц всегда победителями выходили люди.

Сакральные объекты в адыгском народном эпосе представлены культом горы, камня и святых курганов; культом священного дерева, рощи, леса и персонификацией дерева грецкого ореха и его плодов.

Мотивы в адыгском нартском эпосе

В адыгском нартском эпосе наиболее распространенной мифологемой являются мотивы, сопровождающие человека с древнейших времен. «В ашельское время (150–100 тысяч лет тому назад – А.К.), – отмечают П.М. Кожин и Б.А. Фролов, – люди широко пользовались благодатным огнем, защищавшим их от холода, сырости и свирепых зверей. Следы костра обнаружены в Кударо 1, а отдельные угольки – в слое Среднеадыгского поселения. В связи с подобными фактами, ученые предполагают, что мифы о Прометее, доставившем человеку огонь (или Саусэрука, который принес нартам огонь – А.К.) «сложились задолго до возникновения людей современного типа (*homo sapiens*), на стадии неандертальца или питекантропа» [99, с. 39].

Это свидетельствует об архаизме мотивов и древности адыгского (черкесского) нартского эпоса. Каждое новое поколение вносило в него свои мотивы, которые отразили условия жизни и взаимоотношения в обществе. Основными мотивами адыгского нартского эпоса являются мотив добывания / возвращения огня; мотив богорочества; мотив уязвимого места на неуязвимом теле; мотив неперемennого наказания за грехи; мотив умирающей и воскресающей природы; мотив единства и борьбы противоположностей в природе; мотив наездничества; мотив борьбы за ореховое дерево, как за сакральное место; мотив похищения огня, культурных благ; мотив возвращения огня; мотив изобретения первых орудий труда; мотив искусного изготовления оружия; мотив вызова противника на поединок; мотив пленения; мотив проигрыша в противостоянии из-за потери коня; мотив воскресения после вторичного удара; мотив предоставления предсмертного пожелания; мотив смерти от своего оружия; мотив угрозы после смерти; мотив связывания; мотив изоляции; мотив выздоровления родителей после употребления крови убийцы сына; мотив сбрасывания немощных стариков со скалы; мотив тайной связи матери героя с его врагом; мотив подвергания остракизму; мотив борьбы героев с их врагами из подземного мира; мотив рождения умершим от живого или живым от умершего; мотив требования девушки в качестве дани; мотив борьбы героя с благо; мотив победы над благо; мотив охраны святого кургана благо и змеями; мотив борьбы орла со змеей; мотив борьбы героя над ор-

лом; мотив поклонения горе; мотив видения прошлого и будущего и др.

Мотив добывания / возвращения огня. Нартских повествований о добывании огня нартом Саусэруком более двух десятков. Поводом для поиска огня для нартов стал лютый холод, который окутал землю. По одной версии, нарты возвращались из набега, где их застала пурга, и они попросили Саусэрука, которого они встретили в пути, достать им огонь. Саусэрук сбил стрелой звезду, но она рассыпалась и не согрела нартов. Другие сказания повествуют, что это сам Саусэрук наслал на нартов холод за то, что они не захотели поделиться с ним добычей. Нарты остались в поле, а он отправился на поиски огня.

Саусэрук не сразу нашел огонь. Наконец, увидев огонь, он намерился на коне подскочить и забрать его, но огонь находился в круге, что было символично – иньж лежал вокруг костра кольцом, положив голову на ноги. Тогда Тхожий посоветовал Саусэруку взять головешку, и как лиса незаметно подполз к огню, но, когда нарт взял головешку, искры посыпались на иньжа, и он проснулся. Иньж настолько был велик, что, «не сходя с места, обшарил семь дорог, и поймал Саусэрука, похитившего огонь». Так нарт оказался в плену. «Мотив пленения, временного содержания культурного героя-добытчика позволяет говорить о его родстве с солярной мифологией... Наступление холода (от чего нарты начали замерзать) первоначально могло быть связано с пленением Сосруко, как это бывает с солярными героями или божествами. Освобождение знаменует наступление теплой поры... Сказанное позволяет говорить о влиянии солярного культа на формирование образа Сосруко, что еще раз указывает на древность этого персонажа» [52, с. 137].

Иньж грозит нарту, что, если он не расскажет, какими играми тешится Саусэрук, он его убьет. Иньж не догадывается, что перед ним стоит сам Саусэрук. Великан стремится доказать, что он сильнее отважного нарта, о котором он слышал не раз, легко решает задачи, которые предлагает Саусэрук: сброшенную с горы каменную глыбу вновь загоняет наверх, купается в кипятке, пропускает через себя раскаленный лемех, забивает рот стрелами и пережевывает их. Лишь хитростью, приморозив иньжа, герой побеждает его. Когда он подбегает, чтобы снести голову врагу, тот дунул на него, и он

«отлетел на расстояние одного дня». Но нарт Саусэрук «был быстр как молния» и вновь возвращается и наносит удары мечом, но «даже маленькой царапины не смог ему сделать, ни один волосок не смог перерубить». Тогда Тхожий говорит ему, что так одолеть иныжа невозможно, его можно убить лишь его же оружием. Но меч иныжа обладает чудесным свойством поражать тех, кто стремится взять его голыми руками. Тхожий подсказывает, что меч иныжа можно взять щипцами нарта Тлепша. Так и сделал Саусэрук, он перехитрил великана и взял меч за рукоятку. Когда нарт вернулся к великану, тот перед смертью просит его:

*«Я пропал, я это знаю,
Пусть тебе будет удачей моя смерть...
Когда отрубешь мою голову,
Вытащи большую жилу из шеи,
Сделай её себе ремнем.
В тебя перейдут мои силы...»* [284. Т. 2, с. 28].

Когда Саусэрук вытащил жилу по совету Тхожия, бросил ее на камень – она перерубила его. Когда он хлестнул жилой огромное дерево – она и его перерубила. В отдельных сказаниях говорится, что из тела иныжа вышли три жилы, любая из которых была способна поразить того, кто прикоснется к ним. Мотив угрозы и после смерти в данном случае напоминает противостояние грузинского героя Амирани и Бак-Бак дэва. Амирани убивает грозное чудовище дэва, который перед смертью просит витязя не убивать трех червей, которые вылезут из его отрубленной головы. Позже черви превратились в страшных драконов. Как видим, в адыгском и грузинском эпосах, побежденный великан может погубить неосторожного героя.

Надо отметить, что в нартских сказаниях есть варианты, где огонь не похищается нартом Саусэруком (мотив похищения огня у «культурного героя» иныжа, мифического владельца и хранителя огня является наиболее распространенным сюжетобразующим мотивом цикла, посвященного нарту Саусэруку), а иныж сам передает ему огонь. Ведь иныжи до нартов обладали «культурными благами», самое главное из них – это владение огнем, его хранение [164, с. 53]. «Я много слышал о подвигах Сосуко и считал его великаном, а не

таким маленьким, как ты, – говорит иныж нарту. – Ну, бери огня, сколько хочешь» [164, с. 354]. Данный пример, как справедливо отмечает А.А. Ципинов, «...восполняет важное звено в эволюционном развитии представления адыгов о происхождении этого предмета культуры. Понятно, что мотив похищения культурных благ стадильно более поздний, чем простое их добывание, так как само понятие хищения могло сложиться в период разложения общины...» [244, с. 106].

Когда Саусэрук вернулся к нартам, в живых остались те, кто были посередине: снаружи замерзли от холода, те, кто внутри, задохнулись. С этого дня у нартов появился огонь.

К более позднему периоду, несомненно, относится **мотив возвращения огня**, его вторичное добывание, как материального блага: похищение огня у нартов Пако, приковывание предводителя и тамады нартов Насырэн жач к горе, и победа Пэтэрэза над злым божеством. Пако унес огонь нартов за то, что они его «перестали почитать, как бога». Изменения погоды во время похищения огня у нартов Пако сопровождаются гротескным описанием: «Как молодую ветку сгибал ураган вековые дубы, до неба поднимал морские волны, до основания разрушал дома...» [284. Т. 4, с. 154]. Пако не только унес огонь нартов, но и напустил на них холод. Нарты попросили своего предводителя Насырэн жакI (Насырэн борода) вернуть огонь, и он отправился к горе *Юшъхъэмаф* (Ошхэмаф – Эльбрус), где жил Пако. Насырэн спросил, почему он, Пако, «у которого, как считают люди, жалость бесконечна», отобрал огонь очага нартов. Пако рассердился и за то, что предводитель нартов Насырэн жач «посмел» прийти к нему и «осмелился» заявить, что хочет вернуть людям огонь, приковал его к горе.

Нарты, почитавшие своего предводителя, не раз пытались спасти его, но многие из них погибли, а остальные возвращались ни с чем. Лишь Пэтэрэз сумел победить всех помощников Пако, вернуть огонь нартам и освободить Насырэна жач. Вторичное добывание материальных благ: огня и семян проса, возвращенных нартом Саусэруком, свидетельствует о том, что в мифологическом сознании адыгов предметы культуры локализовались в мифическое время у мифических персонажей.

Богоборчество. Противодействие богам. Как видно из нартских сказаний, эпический герой Насырэн жач, защищая интересы людей на земле, начинает противиться богу (Пако). Он делает вызов богу и говорит ему, что «если не вернет огонь нартов, пусть убирается с Ошхэмаф». Насырэн жач первым восстал против злого бога Пако, и он это сделал ради нартов, однако, отдельная часть нартского общества, опасаясь Пако, осуждала Насырэна, Пэтэрэза, затем Орзэмса за то, что они противились воле бога. Не только нарты, но и адыги, позже осуждали героев-богоборцев, считая, что это большой грех противиться богу. Так в сказании «О восставшем против Бога» осуждается Насырэн и говорится, что в адыгских хачецах не приветствовалось рассказывать о Нэсырэне – «старике, посмевавшем выступить против бога». Он, мол, возгордился, посмел противиться богу, и начал вмешиваться в дела бога. Но когда был побежден злой Пако, нарты собрались на санопитие и произнесли тосты в честь победителей.

«Любая религия предполагает, прежде всего, абсолютную веру и абсолютное послушание, что в монотеистических священных книгах прослеживается достаточно четко, однако в мифах, все же, это намек, смысл, – отмечают А.М. Казиева и Б.Д. Шавхелишвили. – На наш взгляд, в мифах непослушание – равнозначно поиску истины, желанию совершить добро. Однако, это прерогатива высшего разума, но не человека» [84, с. 174–178].

Стремление людей послушаться бога воспринималась как посягательство на его величие и могущество. Отголоском этого представления являются сюжеты о прикованных старцах, героях – богоборцах, прикованных цепью обычно в глухих и недоступных пещерах, глубоких горных впадинах. «Дерзнул старик свергнуть владычество Тха, и вот отмщение Тха – вековечные цепи, которыми прикован старик к камню на белой вершине Ошхамахо» [158, с. 91].

Многие богоборцы в адыгских мифоэпических повествованиях представлены получившими наказание за то, что ослушались Тхэ, начали соперничать с ним. Для примера приведем предание, которое в XIX веке опубликовал на страницах газеты «Кавказ» С. Хан-Гирей. «Предание повествует, что на вершине снежного Эльбруса за какие-то грехи прикован один великан, – пишет автор. – Когда он пробуждается от оцепенения, то спрашивает у своих стражей: «Растет ли

еще на земле камыш, и родятся ли ягнята?» Безжалостные стражи отвечают: «Камыш растет, и ягнята родятся». От такого ответа великан приходит в бешенство, рвет свои оковы, и тогда земля дрожит от его движений, цепи брызжут молниями и грохочут громами; его тяжелое дыхание – порывы урагана, стоны – подземный гул; бурная река, вырывающаяся из подножия Эльбруса, – его слезы» [238].

Через сто с лишним лет была записана «Легенда о восставшем против Бога» от сказителя Ибрагима Хушта. Если в первом предании прикованного титана охраняли жестокие стражи, которые не выпускали его, в этом предании титана охраняет собака, которая хочет освободить его и пытается перегрызть цепи.

«Говорят, что наты (нарты – А.К.) выступали против бога, – поведал сказитель. – Легенду о нате, который восстал против бога, слышал я часто. Он стал сквернословить на бога, этого не стерпел бог, и его ангелы приковали, наложив на него цепи... Около ната сидит собака, верная ему, охраняет. Она беспрестанно цепи грызет, бывает, почти перегрызет. Но слышатся удары о наковальню, и железная цепь вновь утолщается. Тогда с криком «ха-хай» нат начинает бушевать – дождь льет, гром гремит. Когда железными цепями о цепь бьет – и молнии блещут, когда с шумом «па-аф» изрыгает воздух – сильный ветер дует, резко встряхнув себя – заставляет гору вздрогнуть, с шумом «пхып-хыпх» камни большие спускает сверху. Люди не хотят, чтобы цепь, которая против тех, кто посмел восстать против Бога, была перегрызена собакой; они боятся и говорят, что, если перегрызет, как Телаль, он явится на землю, уничтожит благочестие Бога, мир перевернется и рухнет» [284. Т. 7, с. 14–15].

Делать трехкратные удары по наковальне, а также по лемеху осталось еще в традициях адыгов. При первом посещении кузни и перед уходом производили удары молотом по пустой наковальне. Адыги имели «*отэо маф*» (день удара молотом), при котором, поочередно произведя удары по наковальне, первый говорил: *лыыгьэкIуат* («подвинь дальше!»), а другой *екIотэх* (спусти ниже!). Всем этим люди хотели «отодвинуть от себя бедствие» [284. Т. 7, с. 14–15]. Еще до недавнего времени проводились чапщ (*кIануц*), и непременно перед кроватью больного раскладывали лемех и молоток. При посещении больного, каждый подходил к лемеху, брал молоток и делал три удара по нему и желал благополучного выздоровления.

Причиной противления Тхэ не всегда была дерзость, попытка свергнуть владычество, скорее это были поиски справедливости и возможности подниматься на гору, как и патронам. Так, бесстрашный и храбрый герой сказания «Гнев Тхэ» решил подняться на Ошхамаф, узнать тайну Тхэ и скинуть его с вершины, потому что там «...жил Тхэ, который не имел никакой жалости к людям. Никто из людей, рожденных на земле, не имел права подняться на вершину горы, где жил Бог. Бог был жестокий и никогда не разговаривал с людьми...» [284. Т. 7, с. 16]. За свою дерзость герой был прикован к скале, его терзал орел, он так провел всю свою жизнь, не раз пытаясь освободиться от оков, но не смог, постарел, и, не выдержав наказания Бога, из его глаз брызнули обильные слезы, которые пробили подножие Ошхэмаф. Люди назвали его слезы нартсан.

В следующем сказании «О джигите, прикованном к горе», опубликованном в военном сборнике в 1880 году, Тхэ наказывает человека, который сделал для людей немало: научил их добывать огонь, железо. Но это его не спасло – за то, что он начал считать себя равным богу, тот его наказал. «Некогда в горах жил сильный человек, – повествуется в сказании. – Все ему удавалось: научил людей высекать огонь из кремня, добывать железо, забыл только Богу молиться, стал думать, что равен ему. За такое вольнодумие Бог приковал его к вершине скалы. Около него два орла летают, по очереди на него садятся и грудь ему клюют» [36, с. 307–309].

Надо отметить, что мотив приковывания титана-богоборца встречается не только в нартских сказаниях и пщынатлях, также и в других жанрах фольклора. Но прикованный уже не человек, а мифическое существо – Мэзитленук. Предания о прикованных титанах известны и другим народам Кавказа, они встречаются у абхазов, грузин, армян и это сходство свидетельствует о родстве кавказских народов, близости их культуры.

Мотив уязвимого места на неуязвимом теле. Мотив уязвимого места на неуязвимом теле в эпосе, прежде всего, связывают с именем Саусэрука. Нарт Тлепш взял плавающего жаром младенца Саусэрука щипцами и окунул его семикратно в кадку с водой. В стальном теле неуязвимого Саусэрука уязвимым стало место, которое держал щипцами кузнец. А какое это было именно место, в нартском эпосе нет единого мнения. В сказании «Рождение Саусэрука» повествует-

ся, что Тлепш железными клещами схватил ребенка за оба бедра и семь раз окунул в воду... сделал семикратную закалку... Тело его стало крепким как сталь. Но его бедра, за которые (он) держал железными клещами, остались мягкими, как у обыкновенного человека» [284. Т. 2, с. 31–32].

В другом сказании по просьбе матери нарт Чэлэхсэт отнес родившегося Саусэрука нарту Тлепшу. Тот «оба колена схватив щипцами, семикратно закалил ребенка» [284. Т. 2, с. 33]. Представители сирийской черкесской диаспоры считают, что «кузнец закалил нарта Саусэрука, взяв его за левое колено» [279]. А в абхазском варианте сказания «Рождение Сасрыква», уязвимым местом неуязвимого тела нарта была правая нога.

Ж. Дюмезиль, побывавший среди черкесов Измита в Турции в 30-х годах прошлого века, и записавший сказание о рождении Саусэрука, тоже считает, что уязвимым местом на теле Саусэрука были колени. Сказители сообщили ему, что конь Саусэрука Тхожий, в тело которого не входили стрелы, имел одно уязвимое место – копыто. «Стрела... ударит лошадь Саусырыко под копыта и... лошадь упадет. Это и произошло» [68, с. 17–18].

Нартские сказания, записанные в Адыгее, подтверждают подобные детали и уточняют, кто предупредил нартов об уязвимом месте в теле Саусэрука и его коня. Это была женщина уд, которая притворившись золотым шлемом, сделала так, чтобы его подобрал Саусэрук, подслушала разговор коня и всадника и услышанное передала врагам Саусэрука.

Убых Тевфик Эсенч Зенфу из убыхского селения Хаджиякуб Турецкой Республики (убыхи один из субэтносос черкесов – А.К.) считал, что «Тлепш кузнечными щипцами взял новорожденного за бедра и окунул три раза в воду» [70].

Эпический мотив уязвимого места в неуязвимом теле имеет сходство с осетинским сказанием о Сосрыко. Уязвимым местом осетинского нарта Сосрыко были «колени, которые были согнуты у новорожденного Сосрыко во время его закаливания» [158, с. 28–35]. У греческого Ахилла, героя Троянской войны, уязвимым местом на теле была пятка, за которую его держала мать – морская богиня Фетида, когда окунала его в подземную реку. Троянский царевич Парис пустил стрелу, а бог Апполон направил его в пятку Ахилла. Так был

убит Ахилл. А на Саусэрука накатили острое железное колесо, и оно отрезало ему ноги, но он остался жив.

Тут нужно обратить внимание на одну важную деталь. Когда Саусэрук упал, к нему подскакал Тхожий и сказал: «Возьми отрезанные ноги, положи их за пазуху и садись на меня!». Саусэрук сел на коня, но, увидев, что конь мчится от врагов домой, крикнул: «Ты куда бежишь? Враги мои там, если мои ноги отрезало, руки остались, я могу держать свой меч!». А Тхожий знал, что Сэтэнай гуащ сможет прирасти ноги Саусэрука к телу, поэтому он хотел доставить нарта к матери. Если в египетской мифологии убитого Осириса собирает шакалоголовый дог Анубис, то в некоторых нартских сказаниях это Сэтэнай гуащ: «... прослышав, что ее сын Сосруко убит, отправляется в путь на поиски сына и вскоре находит части его тела. Она собирает их вместе и, обмыв утренней росой, оживляет сына» [267, с. 128].

Это еще раз подчеркивает чудесные способности Сэтэнай гуащ не только «прирастить» к туловищу отрезанные ноги Саусэрука, но даже оживить умершего.

Но на этот раз Тхожий не смог спасти нарта Саусэрука. Враги уже знали об уязвимом месте Тхожия – они рассыпали острые камни, которые он не смог преодолеть. Тогда он сказал: «Я больше тебе не смогу пригодиться. Убей меня и прикройся моей шкурой, и ты будешь защищен от оружия твоих врагов». Саусэрук семь дней, прикрываясь шкурой Тхожия, оборонялся, и никто из врагов не смог к нему подойти «на расстояние вытянутой руки с мечом». Тогда его закопали живым.

Мотив умирающей и воскресающей природы (мотив единства и борьбы противоположностей в природе). Саусэрука закопали живым и отправили его в Хадрыхэ – мир мертвых, но он там не умер. Он остался в зоне, где «прибывает», все «развивается», продолжается жизнь. И каждую весну, когда «дунай (мир) одевается в зелень и оживляется пением перепелок, слышится голос из-под земли:

*«Когда небо синее,
Когда земля зелена, –
Подняться бы на семь дней, –
Появиться бы на дунай,*

*Глаза моих недругов
Всем я вырвал бы,
На земле стоящий мрак
Я рассеял бы!»* [284. Т. 1, с. 127].

Саусэрук может рассеять мрак, ведь он же имеет эпитеты «солнечный», «соляренный», иногда «огненный» и его имя связано с Солнцем, со светом. Как «солнечный» нарт он способствует вызыванию дождя во время засухи. Его образ амбивалентен. Недруги боятся его воскрешения. Они говорят: «если нарт Саусэрук вернется на наш дунай, земля потеряет свой «жир» (плодородие) [221, с. 146–153].

Мотив умирающей и воскресающей природы наблюдается в сказаниях, где фигурируют нарт Ащэмэз, его невеста Афэмыд, бог плодородия Тхагэлэдж. Ащэмэз, хотя был еще совсем молод, смог отомстить за отца и победить грозного Тлечуц жач. В поединке сильнее оказался Тлегуч жач, он привязал к коню раненого и потерявшего сознание Ащэмэза, и приволок на коне домой. Жена Тлегуч жач втайне от мужа вылечивает нарта. По одной версии, Ащэмэз даже умер, и жена Тлегуч жач камнем-оселком воскрешает его [66, с. 27–34].

Ащэмэз был храбрым и отважным, не раз уходил в походы с нартами, но один случай изменил его жизнь – в пути его застала гроза, и он лег под деревом отдохнуть. Во сне он услышал чудные мелодии – то ветер, проходя сквозь отверстия, прогрызенные червяками на ветке, сбитой с дерева ветром, их создавал. Ащэмэз вырезал из ветки себе *кьамыл* (камыл – своеобразная флейта, свирель) и начал наигрывать все мелодии, создаваемые природой. Он научился понимать язык зверей и птиц, разговаривал с ними, так он сблизился с окружающим миром.

Но не этим камылем он влиял на природу и погоду. У него был камыл, который он получил в дар от бога плодородия Тхагэлэджа. Камыл имел два разных конца – белый и черный. Когда Ащэмэз играл белой стороной, вся природа оживала: русло сухое наполняется рекою, море наполняется водою, травы и лозы, окованные морозом, оживают, распусаются почки.

Когда враги нападали на страну нартов, Ащэмэз начинал играть черной стороной камыла и вся природа «умирала», мороз все сковывал, замерзали реки и моря, дул сильный ветер и врагам ничего не

оставалось, как повернуть назад. Зная о волшебном свойстве камыла Ащэмэза, дракон из подземного царства (здесь налицо и мотив борьбы с врагами из подземного царства – А.К.), воспользовавшись тем, что мужчины нартов ушли в поход, украл невесту Ащэмэза и камыл. Поднявшись в небо, дракон начал дуть в камыл с черной стороны и на землю нартов пришли холод и голод, затем такой зной, что вся вода испарилась. Нартские витязи нашли и убили дракона (здесь наблюдаются мотивы борьбы с благо и мотивы неперемнной победы над ним – А.К.), забрали Афэмыда и камыл. Ащэмэз своей игрой на камыле смог вернуть мир и гармонию нартской земле.

Мотив умирающей и воскресающей природы имел отношение и к Тхагэлэджу. Его чудесная свирель, которая находилась у Ащэмэза, влияла на погоду. Он покровительствовал растительному миру. Деревья «умирали» зимой и воскрешались весной.

Мотив умирающей и воскресающей природы наблюдается и в сказании о Самгуре – орле-титане. Самгур обладал способностью видеть прошлое и будущее. Когда он поднимался в небо, от взмахов его крыльев поднималась буря, волны моря закипали до самого дня и все звери и птицы в панике прятались, а цветы опускали свои головки. Но по велению Тхэшхо природа вновь оживала: небо прояснялось, солнце выходило в зенит, лес наполнялся душистым дыханием оживших цветов.

Мотив неминуемого наказания за грехи. В адыгском мировосприятии прослеживается мотив вечной борьбы добра со злом. Они всегда в бинарном противостоянии. Когда зло поднимается выше, добро опускается, а за этим следуют катаклизмы – это Тхэшхо наказывает виновных. В подтверждение рассмотрим предание об озере Хумэджий.

«Как рассказывают, история *Хьумэджий* (Хумэджий) началась очень давно, – повествует предание. – На месте озера Хумэджий раньше располагалось *чылэ* (село). Оно село отличалось трудолюбием, люди жили сытно, хорошо, в достатке, но как говорится, «когда человек переходит черту, он начинает выходить из своего обличия», они пресытились своей жизнью, зазнались, и начали совершать грехи. Когда сыр из коровьего молока сушили, его клали в саптку с пшеницей, и там он лежал два – три года и ничего с ним не случалось. А здесь его катали как колесо, кусками твердого

сыра играли в хэзнакъ (ханак – национальная адыгская игра, где применяются палки, которыми обычно бьют кусок дерева – А.К.). «Достигай неба, пастэ!» – говорили они, подбрасывая куски круто сваренного проса в небо. Так они начали играть с едой и совершили большой грех.

А одна пожилая женщина не одобряла этого, укоряла жителей. Однажды вечером к ней пришел посланник Тхэ и сказал: «Сегодня ночью будет большое наводнение. Собаки будут выть, коровы мычать, их будет уносить ураган, будет казаться, что мир рушится. Чтобы ни случилось, что бы ты ни слышала, не открывай дверь и не выглядывай». Он предупредил ее и ушел. Кто знает вышедшего от нее – говорят хороший человек, святой. Долго ли всему случится – собаки начали выть, коровы мычать, люди кричать, мир начал рушиться. Не понимая, что происходит, женщина немного приоткрыла дверь и выглянула одним глазом, но, как рассказывают, она ослепла на этот глаз. «Аллах, Аллах, все так, как он говорил!» – воскликнула она и закрыла дверь.

Долго ли это происходило, но чылэ ушло под землю, и на его месте стала вода. Посередине образовавшегося озера осталось два, три гектара суши, и от него была тропа, которую позже назвали «тропой хорошей женщины». Только по ней можно было проходить к суше посередине озера или выходить оттуда, по ней эта женщина вышла из озера, она потом жила в селе Шэбэнхабль еще много лет...» [167].

Озеро Хумэджий, как и соседние адыгские селения, было затоплено Кубанским водохранилищем. На месте нынешнего Абрау-Дюрсо распологалось адыгское чылэ *Абрагъу* (Абраго), которое также ушло под воду за непослушание Тхэшхо [286, 244–255]. Предания о селах, ушедших под землю и превратившихся в озера, учат людей творить добро, быть сострадательными, что непременно будет отмечено Всевышним, если нет – жди возмездия, от которого нет спасения. Такова основа адыгского миропонимания, связанная с Тхэшхо.

Мотив неминуемого наказания за грехи широко распространен в нартском эпосе. Практически в каждом сказании встречаются эпизоды бинарного противостояния добра и зла, где последнее всегда наказывается. Так был наказан иныж Шхабго, который ограбил вдо-

ву нарта Хымыща Исп гуащ. Он знал, что на нартском Хасэ было принято решение охранять и заботиться о постаревшей Исп гуащ, у которой никого не осталось, погибли и муж, и сын Пэтэрэз. Любой, кто обидит ее, будет непременно наказан, и данный грех будет приравниваться к ста грехам. Так и получилось: когда нарты были в походе иныж Шхабго ограбил Исп гуащ, за что сын Тлепша поймал его и привел к нартам, а те жестоко покарали злодея. Также был наказан и сын иныжа Шхабго, который, как и отец, постоянно досаждал нартам, особенно детям, когда они играли, кидал в них деревья, тем самым наносил увечья. Саусэрук и Шэбатынук поймали его, избили, и он поклялся, что пока он жив, никогда не подойдет к нартам [284. Т. 7. С. 105–106].

Мотив неперменного наказания за грехи и мотив неперменного наказания за клятвонарушение прослеживается в противостоянии нарта Ерыщэко и одноухого иныжа на длинном черном коне. Иныж нападает на Ерыщэко с войском, но терпит поражение и погибает от руки героя. Перед смертью иныж говорит: «Кому желаешь добра, скажи, чтобы не причинял зла бедным и слабым. Пусть не делает другому то, что самому себе не желает. Мне эти слова говорил старый нарт и заставил поклясться в том, что никогда больше никого не обижу, но нарушил клятву и навлек на себя беду...» [284. Т. 1, с. 280]. «Старый нарт» – это отец Ерыщэко, который также победил иныжа, отрезал одно его ухо и, заставив поклясться, что больше никому не причинит вреда, отпустил.

В сказании «Как сын старика привез сестру нарта Нэджыко» повествуется о том, что сын Емынэжа причинял людям страдания, как и отец. Так он, воспользовавшись тем, что Тлежуко был в отъезде, отправился к его деду, связал его и держал у себя в сарае и кормил, как скотину на привязи. Вернувшийся домой нарт Тлежуко освободил деда, связал сына Емынэжа, прибил его к земле семью цепями так, чтобы тот мог только наклоняться к пище. Перед тем как отпустить сына Емынэжа, нарт ему сказал, что и впредь на его злодеяние неминуемо последует наказание. Так нарт проучил и наказал сына Емынэжа, чтобы он впредь не причинял вред нартам.

Мифоэпические образы и персонажи

В адыгской мифологии и нартском эпосе много мифологических образов, существ, персонифицируемых небесных светил, культов, обрядов, мотивов, магии, которые несут одну и ту же идейную основу и практически не разнятся. Их сравнительный аспект проводится во время исследования той или иной мифологемы. Есть отдельные обряды и мотивы, рожденные в недрах нартского эпоса, например, *кIапц* (чапц – развлечение больного), начало которого связывается с нартом Тлепшем. Данный обряд не мог появиться раньше, так как в адыгских мифах Тлепш был огненным богом с космогоническими чертами, он еще не был нартским кузнецом. Но таких эпических обрядов или ритуалов единицы, и они не требуют широкого освещения.

Сравнивая в количественном соотношении наличие мифологических образов богов и покровителей, мифических персонажей в адыгской мифологии и нартском эпосе, убеждаемся, что их больше в мифологии. Это связано с тем, что мифы древнее, чем нартские пщынатли и сказания, они легли в основу нартского эпоса. В адыгской мифологии, фольклоре наличествуют много мифических образов, которые не встречаются в нартском эпосе. Знания о них позволяют углубиться в исследование мифоэпического мировосприятия древних адыгов, где одно и то же природное явление имело разных покровителей, часто дублирующих друг друга. Например, покровителями наездников выступают Шыузэрещ, Зекуатх, Аушджэрджий, Хакусташ, отчасти Кодес и др. Функции одних распространялись на всех адыгов, включившись в общеадыгский религиозно-мифологический пантеон, другие замыкались в конкретном субэтносе, или даже роде. Рассмотрим мифологические образы, которые не встречаются (или встречаются в единичных случаях) в нартском эпосе.

Космогонический образ **Гобжогоша** (*Гъуэбжэсгъуэщ*) – божества света и добра адыги связывали с небесным сиянием, который вызывал чувство восхищения и преклонения. Гобжогош появлялся на мгновение ночью ослепительной вспышкой. Тот, кто успевал обратиться к нему с любой просьбой за то короткое время, что он появ-

лялся в ночном небе, мог быть уверен, что его просьба будет обязательно исполнена.

В нартском эпосе встречается одно единственное упоминание о наличии покровителя **ветра**. Но оно не получило дальнейшего развития.

В адыгской мифологии существовало божество холода. По информации Мунзира Нажьэ, репатрианта из Сирии, звали его **Дыдыд**. Когда адыг замерзает или ему очень холодно, и сейчас восклицает: «*Ы, Дыды гуц!*» (гуц – сожаление) [323].

Ахын – покровитель крупного скота. Он представлен грозным и всемогущим. Ахын имел рощу с одноименным названием. Ежегодно нетельная корова давала знать, что она избрана Ахыном для жертвоприношения и отправлялась в его рощу. Ее называли «самостоятельная корова Ахына». Ахын был и родовым богом шапсугов *Тхьэкъуахъо* (Тхэкуахо).

«Некогда границы бытования регионального культа «божества» под собирательным именем Ахын ограничивались отдельными участками северной части Черноморского побережья, т.е. охватывали современную территорию Лазаревского района г. Сочи и простирались далее на юг до Западной Абхазии, – отмечает А.Г. Агабанян. – В пользу этого говорит и полиэтничный состав поклонников культовой практики, условно обозначенных как «ахыновцы», поскольку за исключением причерноморских адыгов (шапсугов, хакучинцев), убыхов, садзов / джигетов и какой-то группы абхазов, Ахына признавали абадзехи и абазины, а память о нем отчетливо сохранилась даже у кабардинцев, в силу чего в XIX в. национальные просветители поспешили вписать его в общеадыгский религиозно-мифологический пантеон в роли покровителя скотоводства, упустив из виду первичное значение – обозначение / олицетворение Черного моря» [6, с. 11–12].

В беседе с нами представители убыхской диаспоры в Турции говорили, что Ахын считался их прародителем. Сегодня ритуально-обрядовые действия покровителю крупного скота Ахына практически нигде уже не проводятся. Лишь в Абхазии (Бзыбский район, бывший Садзен) убыхский род Ампар проводит ежегодный молебен в честь Ахына. В адыгской мифологии покровителем мелкого скота выступает Амыш, а в нартском эпосе он уже покровительствует всем ви-

дам скота, даже крупным (нартские кони клянутся именем Амыша), хотя он предпочитает мелкий скот – коз и овец.

Морское божество **Кодэс** (*Къодэс*) возникло у жителей приморья чьим главным занятием было рыболовство. Именно продукты моря служили экспортной торговлей адыгов, живших в приморье. Они продавали в большом количестве свой товар в Константинополе, Каффе и других городах. Море кормило их, и благодарные люди относились к нему с почтением, переходящим в обожествление. Известно, что древние меоты поклонялись Азовскому морю, клялись его именем, а синды «бросали в могилу столько рыбы, сколько врагов убил погребаемый». Кодэс представлялся в образе рыбы, обладающей мощью удерживать море в берегах. Его именем адыги молились, отправляясь в морское плавание, приносили ему жертвы. Было и конкретное место, где приносили жертвы – КодэшахьыпI.

Зекуатх (*ЗекIуатхь*) – походный бог. При исследовании образа покровителя всадников и наездников Шыгузэреша в данной работе указывается и на наличие в адыгской мифологии другого «походного бога» – Зекуатха. Известно, что адыги, отправляясь в поход или возвращаясь, приходили к святым деревьям, где произносили хохи в честь Зекуатха.

Джэгупатх (*Джэгупатхь*) был божеством, покровительствующим очагу. Его чествовали первого января и к застолью приглашались только члены семьи (яства по этому поводу назывались *ХымэIу-мыф* – чужим недостающий). В роли Джэгупатх в доме выступал старший член семьи. Богу очага посвящался комплекс культовых установлений, чаще всего, с вводом невесты в дом. Имя Джэгупатха произносилось и в поминальных тризнах (возможно, данный культ отображал представления о душе первопредка). Перед тем как вселиться в новый дом, торжественно разводили огонь в очаге и просили Джэгупатха о покровительстве.

Аушджэрджый – святой христианский Георгий, продукт органического вхождения христианства в адыгскую мифологию, показатель того, как новая религия использует готовые сюжеты в своих интересах. Аушджэрджый тоже был покровителем наездников и охотников у адыгов. Известны его изображения в христианских храмах Кавказа в виде прекрасного юноши на коне, сражающегося с драконом. Строго установленных календарных дат праздника в

честь Аушджэрджыя нет, чаще всего чествование происходило после удачного похода или охоты.

Еллэ – христианский Илья, заменивший Громовержца, когда среди адыгов распространилось христианство. Во время ритуальных похорон убитого молнией человека или скотины, адыги обращались к нему при исполнении Шыблэ удж (танец в честь Шыблэ), а также при проведении аграрных шествий.

Сэтраш был богом веселья и праздничных дней. На свадьбах и вечеринках в честь него произносились хохи. Но больше всего его упоминали во время свадебных мероприятий. Во время въезда во двор свадебного кортежа адыги устраивали «поединки» между участниками кортежа и теми, кто находился во дворе, а также «джигитовки под названием «Игры Сэтраша». Победителю доставался *батырыбжъ* (богатырская чаша).

Из женского пантеона адыгских божеств в адыгской мифологии, кроме мифоэпических Псытхэ гуаш, Хыпэ гуаш, Чыг гуаш, наличествуют и другие женские образы.

Тхэ гуаш (*Тхэ гуаш*) – богиня богов выступает как защитница женщин, поэтому ее именем клялись только женщины. Когда один мужчина, тренируясь, пускал стрелу в кольцо на голове своей жены, и это было не раз, та обратилась к Тхэ гуаш, и она наказала мужчину.

Хэтэ гуаш – богиня садов. В ее честь седьмого апреля проводился весенний праздник *Нэгъышхьэтыхь* (Нагышатах) – одаривание цветами. Молодежь уходила в поле, собирала цветы и одаривала друг друга цветами. Весенний праздник посвящался пробуждению земли от зимы, наступлению весеннего цветения. Н. Дубровин считал, что праздник Нэгышатах был исключительно христианским и был связан с тем, что святой ангел в день благовещения «принес цветы пресвятой деве Марии» [64, с. 40]. Однако Нэгышатх намного древнее христианства. Данный праздник возрожден в Адыгее несколько лет назад, среди молодежи он получил широкую поддержку.

Хэтэ гуаш в Западной Черкесии покровительствовала не только саду, но и огороду (*хатэ* – огород, *чъыг хат* – сад.) Видно, что *хатэ* означает и огород, и сад. С именем Хэтэ гуаш связано выращивание богатого урожая в огороде, но она покровительствовала и двору, что подтверждается одним сказанием. Однажды один мужчина с соседом выехали из села за сеном. На месте покоса оказалось много змей

и некоторые из них попали в подводу. Сено хорошо закрепили, чтобы не вывалилось, и отправились домой. Перед въездом в село сено накренилось и вывалилось. Мужчины удивились этому, так как сено было хорошо закреплено. Вечером, когда они сидели в одном хаче-ще, то рассказали о случившемся. Тогда один мудрый старик сказал: «Хэтэ гуаш не пускает во двор тех, кто ползает». Считалось, что непременно сено вывалится, если там оказывалась змея.

Джаджэ – покровительница посевов. Оно могло означать и «плодородную или плодоносную речку» (в Республике Адыгее есть река с одноименным названием).

Мерэм – христианская Мария, покровительница пчеловодства. Адыги называли ее *Тхьэшхом ян* (мать Великого бога). В честь нее адыги произносили хохи. Праздник в честь Марии адыги устраивали в конце августа, после уборки урожая. Это совпадало с христианским праздником *Мэремылу* (Успенья). Примечательно, что в этот день адыги не закалывали скот, а обходились пирогами, начиненными сыром. Здесь нужно сказать, что до появления в пантеоне адыгов Марии, древнегреческая Мелисса – покровительница пчел, проникла в адыгскую среду. Мария, войдя в пантеон адыгов, вобрала в себя и языческие функции Мелиссы.

Вышеотмеченные божества и патроны были известны и почитаемы во всех адыгских (черкесских) субэтносах. Но в адыгской мифологии бытовали племенные и родовые божества. Они были патронами племени или атрибутами того или иного рода. Так, шапсуги (адыги Причерноморья) почитали племенного патрона Хакусташ (*Хьэкуцутхьаши*), покровительствовавшего пахотным волам. Ему приносили в жертву вола, которого звали «Вол Хакусташа». Кроме жертвенного вола ему преподносили в дар и оружие. Хакусташ покровительствовал племени *Хьакуцу* (хакучи) и отдельному роду Кобл. В «Хакусташе ощутимы реликты военного божества, покровителя наездничества» [262, с. 159].

Пишан у шапсугов считается покровителем скота, в одном случае – коров, крупного рогатого скота, или овец и коз. К шапсугским племенным богам относились Чаштэ, Тхаралей, Тхатапас, Тохлитх, Дыгодыш.

По информации А.Т. Шортанова, «к малым богам относятся и **Нокач; Хэуц-Хэш** (*Хьэуц-Хьэш*); Тхагойчу (*Тхьэгьуицу*) – выступаю-

щий покровителем людей (возможно и посредником между Богом и людьми); **Утхой кес** (*Утхъэй къес*) – небесный покровитель осадков; Шуу-Муц (*Шуу-Муц*) – покровитель зверей; Хэх-Мох (*Хъэхъ-Мохъ*) – персонифицируемый покровитель Солнца, Луны и звезд; **Тхакуа-фашу** (*Тхъэкъуафэшу*) – *мэлэич* – ангел, божий вестник); **Хадрых** (*Хъадрых*) – бог загробного мира, он же и означает загробный мир, в других адыгских субэтносах Хадрыхатх; **Тхэшу** (*Тхъэшлу*) – покровитель красивых и ловких наездников» [262, с. 162].

При изучении сравнительного материала в мифе и эпосе, следует указать и на другие внутренние медиальные формулы адыгского фольклора, которые могли быть универсальными для эпических материалов, и, скажем, волшебнo-богатырской сказки. Взаимодействие жанра эпических повествований и жанра волшебнo-богатырской сказки определяются тем, что они также восходят к мифу. В содержание каждого жанра верили, но «в процессе стихийно-материалистического освоения мира архаические жанры подвергаются секуляризации, т.е. вера как исходная категория постепенно уступает приоритет эстетике. В результате этого сакральная функция или совсем утрачивается, или отступает на второй план, и явление функционирует благодаря доминирующему в нем эстетическому содержанию. Два указанных жанра развивались сравнительно автономно, но постоянно взаимодействуя друг с другом, и легко заимствуя друг у друга архаические мотивы, сюжетные ходы и отдельные средства поэтического языка. Этим обусловлено, на наш взгляд, наличие одних и тех же формул в волшебнo-богатырских сказках и героическом эпосе» [33, с. 214–219].

Взаимодействие мифов и нартского эпоса

Исследование мифа и эпоса, их взаимовлияния, формирования «мифоэпического мышления» представляется актуальной и востребованной темой. Чтобы понять сущность любого народа, надо сначала обратиться к его мифологии, а у народов, как адыги (черкесы), имеющих героический эпос – к их эпическому мышлению.

Возникновение мифа явилось результатом осмысления окружающей действительности древним человеком, выявлением движущей силы природного и социального мира. Разрозненные сведения о мире со временем выстроились в определенную систему, определились смыслы и цели существования человека в мире. Мифология адыгов, так же, как и мифология других народов, включает в себя донаучные представления людей об окружающем мире, явлениях природы, обо всей Вселенной. Как первичная форма мироощущения, мифология стала самым древним духовным институтом в социокультурной истории людей.

Каждое стихийное или хозяйственно-бытовое явление в мифологических сказаниях имело своего распорядителя, охранителя и повелителя. «Человечество на первой ступени своего развития, – писал Поль Лафарг, – не было в состоянии создать себе положительное представление о мире и вследствие этого прибегало к помощи и фантазии для возмещения фактического опыта и наблюдения, а небесные явления оно должно было объяснять не действительными материальными, а воображаемыми идеальными причинами» [122, с. 40].

Многочисленные мифологические верования адыгов сопровождалась разветвленной магикоритуальной практикой. Жизненно важные ценности, направляющие поведение человека, подкреплялись, утверждались и разыгрывались в конкретных мифоритуалах. Это обеспечивало их надежное и устойчивое бытование. Адыгские мифы и связанные с ними ритуалы являются своего рода универсальным способом, описывающим и раскрывающим родовую жизнь человека в его отношении к природе, к её явлениям, способам взаимодействия людей не только друг с другом, но и с окружающим миром. Это толерантное сосуществование, способы взаимодействия, позволили человеку жить в мире, принимая его в качестве понятного, близкого и обеспечивающего ему выживание и самосохранение.

Миф прошел различные стадии своего становления и получил «...способность выражать, иллюстрировать, обозначать и символизировать чрезвычайно широкую палитру смыслов...» [160, с. 305].

Древние греки верили, что их боги проводят дни в веселой игре. И люди «подтягивались» к бессмертным, хотя бы своими желаниями, они стремились духовно и физически стать выше земных проблем. «Кто поднимается высоко, тот смеется над всякой трагедией

сцены и жизни», – писал Ф. Ницше [170, с. 36–37]. Смех у Ницше трансформируется в игру.

К теме подобной игры в рамках истории культуры адыгов обращались разные кавказоведы. Известный просветитель XVIII века С. Хан-Гирей сравнивал адыгских *джэгуако* (джэгуако – букв. играющий), ведущих различные народные игрища, с «шутами» и «канатными плясунами». Идеи игры рассматривал А.Т. Шортанов. Образы джэгуако подробно рассмотрены З. Налоевым, который отмечал, что во время игры «человек на время уходил от тягостного труда, от житейских забот... и окунался в сказочную атмосферу, где человеку возвращается его начальное... отчужденное «я». [163, с. 33]. Но здесь надо было учитывать, что джэгуако мог говорить правду, не взирая ни на что: «Мать родила меня не лстить, а говорить людям правду и своим скудным словом славить дела храбрых юношей и красоту наших девушек» [90].

В древнем обществе праздник понимался как волшебное заклятие сверхчеловеческих сил, и здесь фантазия человека поднимала его до такой высоты, где он мог быть «наравне» с богами. По этому поводу Э. Финк писал, что «праздничное зрелище превращается в культовое жертвенное пиршество, на котором смертные смешиваются с бессмертными» [226, с. 402]. Поэтому, сами боги на священной горе Ошхэмаф ежегодно приглашают лучшего нарта на ежегодное божественное санопитие.

Несмотря на катаклизмы и лишения, горе и трагедии, система жизненных ценностей адыгов требовала продолжать жизнь. «Сущность воли к жизни является стремлением прожить жизнь, – отмечал А. Швайцер. – В ней заключена внутренняя сила, заставляющая ее осуществить свою цель как можно совершеннее» [250, с. 203].

Система жизненных ценностей адыгов была созвучна «сущности воли к жизни, стремление прожить жизнь» в любых ситуациях. Как бы тяжело не было в жизни, несмотря на катаклизмы и лишения, горе и трагедии, человек должен жить. Адыгское миропонимание заключено в поговорке, которая гласит: «*Цыфым ымыцэчын Тхэм кьытырильхэрэн*» (Бог не насылает на человека испытания, которые он не может вынести). Если человек считает, что все тяжести обрушились именно на него и ему хуже всех – это может навлечь гнев Тхэшко, который может наказать еще большим испытанием. Только

преодолев все испытания судьбы, человек познает себя и верует в свои силы, зная, что Тхэшхо с ним.

Адыги предполагали существование потаенных сил, которые заложены в каждом кто имеет душу, и это помогает преодолевать трудности и выживать. Иногда это миропонимание дается в аллегории. Так, в предании об образовании озера *Хьумэджый* (Хумэджий) на месте одноименного адыгского села, наказанного Тхэшхо за попрание человеческих норм жизни, встречается образ волка, стоящего на холме. Накануне всемирной катастрофы, когда начнется дождь, буря и ураган будет стирать с лица земли все живое и неживое, волк будет стоять на холме, ветер будет срывать шкуру с волка, начиная с лап, но он будет бессилен перед ним и не сможет сдвинуть его с места. Тогда волк скажет: «Если бы я знал, что во мне столько силы, я бы жил на земле по-другому...». Предполагаем, что словами волка мог говорить человек, который не знает, какими силами и возможностью он наделен Всевышним.

Человек древности, подчиняясь отраслевым божествам, стремился заслужить их расположение. Согласно представлениям отраслевой мифологии, человек подчинялся каждому из богов и, естественно, старался заслужить их расположение. Каждый патрон требовал к себе достойного отношения, преподношения определенных подарков, чаще всего жертв. Недостойное, особенно неуважительное отношение к божеству, влекло за собой губительные последствия, оборачивавшиеся для людей трагедией. Как подчеркивал Л.Н. Коган, древний человек был уверен, что на природные явления можно воздействовать «...обращаясь к самой природе – животным, растениям, рекам и т.д. Он стремился найти в природе могущественных покровителей, которые оберегали бы его в трудных жизненных ситуациях» [97, с. 17]. Поклоняясь патронам, надеясь на их покровительство, люди начинали жить осмысленной жизнью.

Эволюционирующее сознание древнего человека в последующем уже не устраивала первоначальная цель физического выживания, жизнь человека больше не могла ограничиваться лишь удовлетворением материальных потребностей. Дух человека искал самовыражения и высокие цели, находил соответствующие собственной природе выходы. На ранней стадии зарождения героического эпоса нашли отражение жизненно важные ценности культурного героя, спасите-

ля – борца, возвысившегося над витальными нуждами и заявившего уже о духовном смысле существования в этом мире. Говоря словами Ф.Х. Кессиди, «народ создавал свои мифы, предания, легенды, эпические повествования, в них сказалась его душа, его помыслы, надежды и стремления, его представления о природе и жизни, отразились его нравственные принципы, эстетические идеалы и творческие замыслы» [89, с. 48].

Создав богов и покровителей природы в творческом процессе, человек слагал о них мифы. В них, как правило, доминировали боги и герои, и в них мифический герой, как правило, был образом гиперболизированным, в нем народ видел психологию и характер, силу, отвагу, героизм, ум и находчивость всего коллектива. Герой мифа – это титан, намного превосходящий по силе и возможностям обыкновенных людей. Со временем, благодаря прогрессу, социокультурным изменениям в обществе, человек познает не только природу, но и себя, выделяется из природы и даже начинает противиться ей. На этой почве возникает понятие протеста силам природы и самому богу. Герой пытается освободиться и со временем начинает приобретать реальные эпические черты, отстаивая интересы человека на земле. Разумеется, создавая эпические образы еще в седой древности, народ наделял их чертами, характерными своей эпохе, чаще чудесными. Поэтому Тлепш мог «железо заклинать», ковать его руками, Тхагэлэдж мог, не посеяв, взрастить поле проса, Емынэж имеет способность превращаться «во что угодно» и т.д.

Известно, что мифы относятся к самым древним «духовным институтам». «С изменением общественного устройства миф не исчезает, а приобретает иную форму существования, но по-прежнему остается реальнее любой реальности. Мифы являются одним из древнейших, апробированных временем типов социального кодирования, свойственный не только традиционному обществу, но и всем этапам развития человеческой цивилизации» [134].

Миф пластичен, податлив, его форма свободно меняется, что обеспечивает широкий диапазон форм мифотворчества. Если аккумулировать основные функции мифа, как одной из форм общественного сознания, следует отметить его масштабность, диапазон, охватывающий не только природу (окружающий мир человека), но жизнь людей, начиная от племени, народа, человечества, заканчи-

вая Вселенной. По справедливому определению К.Н. Паранук, с XX века «миф стал мыслиться как категория надэпохальная, транс-историческая, бытующая в жизни народа на протяжении всей истории, форма общественного сознания, которая связана с особым родом мышления. Мифология в таком ее понимании – это одна из констант в жизни человечества, феномен, наличествующий всегда и везде» [174, с. 15–16].

Культура, обычаи и традиции, устно-поэтическое творчество, в том числе мифы и эпические повествования, относятся к одним из составляющих национального космоса. Л.Н. Гумилев писал, что «в основе эпической диагностики лежит ощущение. Человек принадлежит к своему этносу с младенчества. Именно ощущения, конкретно эмоциональные переживания, воспоминания образуют некий континуум, воспринимаемый, как родной. Такие параметры, как язык, национальные традиции, национальный менталитет, осознаются человеком в качестве важных признаков этноса в более зрелом возрасте, накладываются на его первичные природные ощущения» [50, с. 49].

Поиск «первичных природных ощущений», мифологического и мифоэпического сознания древнего человека и сегодня является весьма актуальным. «Положение дел во всех сферах общественного бытия показывает, что современный мир охвачен волной ремифологизации сознания, – отмечает Т.Б. Липатова. – Миф и всевозможные его проявления активно возвращаются в обыденную жизнь человека, обретая новые, порою даже псевдонаучные формы. Маги, колдуны, шаманы начинают играть определяющую роль в мировоззрении многих, даже хорошо образованных людей... В результате подобного воздействия происходит лишение личности права на самоопределение и индивидуальное, неповторимое бытие... В современном мире стоит важная антропологическая проблема разорванности телесного и духовного аспектов человеческого существования... Тема поиска единства духовного и телесного в человеке является актуальной» [125].

Для определения сущности «единства духовного и материального» важную роль играет символ. «Символ в эпосе, фольклоре и вообще в любой культуре является как бы микрокосмосом, смысло-несущим аккумулятором и первостепенным орудием познания, – от-

мечает Х.С. Братов. – А символическая система нартиады является ее важнейшим гносеологическим потенциалом, обладающим эстетическими и художественными достоинствами. Эта символическая система эпоса обширна, глубокими прочными корнями связана с другими жанрами фольклора, с историей, культурой, традицией и представляет интерес для изучения истории художественного творчества народа» [30, с. 4].

С расширением диапазона научного изучения мифа, возникли новые термины, которые со временем обрели общенаучный статус. «При самом приблизительном описании того, как мы представляем себе миф, – писал С.С. Аверинцев, – невозможно обойтись без таких слов, как «первоэлементы», «первообразы», «схемы», «типы», и их «синонимов» [5, с. 118]. Кроме термина «архетип» и терминов, указанных С.С. Аверинцевым, широко используются термины «мифопоэтика», «поэтика мифологизирования», «мифотворчество», «мифологемы» («мифемы»), «эпические мифы» и др.

В основе сюжетостроения и образостроения сказаний, преданий и легенд, лежат традиционные мифологические схемы. Слушатель мифа в отличие от жанров несказочной прозы, непременно верит в рассказываемое, и сказка, как производная от мифа, переняла у мифа это качество. Только со временем «в процессе стихийно-материалистического освоения мира архаические жанры подвергаются демифологизации» [244, с. 9].

Миф и эпос влияли друг на друга, но в качественном исполнении эпос вобрал в себя мифы. Так сформировалось понятие «мифопоэтического сознания», которое свидетельствовало о наличии в мышлении нартов мифологических черт, «... мифы вошли в систему нартского эпоса, в которой они получили свои широкие структурно-композиционные и сюжетообразующие функции» [56, с. 74].

А.М. Гадагатль писал, что «Мифы – почва и арсенал адыгского народного эпоса «Нарты». Мифологические легенды, созданные древним человеком с глубокой верой в их реальную основу, воспринимались как истинная правда, какими бы они ни были фантастическими. В мифах адыгов человек стремится объяснить непонятные ему явления природы» [39, с. 168].

Адыгская мифология широко представлена в адыгском нартском эпосе, однако, нартский эпос в целом не ряд мифических повест-

вований, а эпический памятник, сохранивший в себе одновременно реальность и народную фантазию. Здесь отражена жизнь и борьба людей, начиная с доклассового общества, мышление человека первобытно-общинного строя, характерной чертой которого явилось мифологизирование природы. Нартский эпос обобщил многие стороны жизни адыгов и, зародившись вслед за мифами, во многом переплелся с ними и отразил не только первичную социально-экономическую основу, но и следующие этапы в истории народа.

По верному замечанию А.М. Гугова, «долгое время в центре внимания нартоведов находились вопросы генезиса, поэтому эпос рассматривался чаще всего с точки зрения историко-этнографической... Имеющиеся материалы по эпосу разных народов позволяют говорить, что поэтический язык нартских сказаний вайнахов, адыгов, осетин, абхазов и других народов представляет в каждом случае именно свою, основанную на мировосприятии данного народа, систему. То же можно сказать и о мифологии, и о характере взаимодействия с другими жанрами фольклора» [52, с. 9, 12].

Взаимовлияние мифа и эпоса – закономерный процесс, происходит «мифологизация эпоса» и «эпизация мифа». Нартский эпос как феноменальное явление, один из самых архаичных и древних эпосов мира, смог впитать в себя древнюю адыгскую мифологию. «Взяв за основу комплекс мифологических мотивов, героический эпос дает им свою трактовку, – пишет А.М Гутов. – В отличие от мифа, явления синкретического, эпос представляет собой жанр поэтического творчества (хотя на ранних стадиях он и не осознается как таковой). Мифологические мотивы и представления выстраиваются в определенную систему, подчиненную художественной (вернее, неосознанно-художественной) идее. Сюжет усложняется, одни мотивы переосмысливаются, другие остаются» [53, с. 138].

Указывая, что в период бытования мифа просматривается диффузия мифологических архетипов в эпическое пространство, А.Р. Борова отмечает, что «Чаще можно наблюдать переходы из области мифа в эпос, сопровождаемые частичной трансформацией объекта – его функциональной роли, масштаба, имени, любых других составляющих. Мифическая функциональность свойственна многим героям адыгской «Нартиады». Даже не предполагая в мифологии праадыгов наличия этнически обозначенной семантики, мы должны понимать,

что переосмысленные в эпических текстах мифологические элементы во многом определяли национальное своеобразие архаичных пластов фольклора и также неизбежно проникали в верхние – по времени образования – его яруса» [28].

Для исследования мифопоэтической модели мира в адыгском нартском эпосе, проведения сравнительного анализа, автором были привлечены труды специалистов разного профиля. Вопросы сущности, логики, структуры, семиотики мифа, мифа как компонента идиостиля, мифа и символов, бытования и значения библейского мифа, мифа и народного творчества, художественного текста, связи мифа, ритуала и генетики, мифо-ритуального контекста, классического мифа как компонента концептуальной картины мира, неопределимости мифа и особенности организации мифопоэтической картины мира, романтической концепции мифа были исследованы Я.Э. Голосовкером, Ю. Васильевой, А.Н. Веселовским, М.М. Маковским, Н.С. Вольской, Ю.Ю. Гавриловой, М.М. Гиршманом, В.В. Евсюковым, В.И. Ереминой, К.А. Зурабовой, В.В. Сухачевским, К. Леви-Строссом, А.Ф. Лосевым, А.В. Кремневой, З.В. Непряхиной, А.А. Потебней С.М. Телегиным, В. Топоровым, О.М. Фрейденбергом, А.С. Бирюковой, Н.М. Кузнецовой, Е.Г. Прошиной, Л.А. Ходанен, А.А. Ципиновым, Р.И. Сафербековым, Т.А. Шарыпиной, Д.П. Козолупенко, W.W. Daugla, M.S. Day, R.Girardet, D. MacLagan.

Вопросы мифологии, мифологизма, мифологического мира, связи философии, мифологии и культуры, космогонических мотивов в мифологии, этнического мифосознания, религиозной мистики и мифологии, социально-политической мифологии глобализации были освещены Д.Ф. Бирлайном, Г.П. Козубовской, Л.В. Карасевым, М.А. Лившицем, А.Ф. Лосевым, А.М. Пятигорским, С.В. Саакяном, Д.М. Угриновичем, Н.А. Архипенко, М.В. Ахметовой, М.Д. Базаровой, К.А. Богдановым, И.А. Головановым, Л.А. Кариевой, О.А. Кононовой, Н.А. Крассом, А.В. Максимовым, В.П. Ойношевым, А.А. Рахмоновым, Н.С. Хаджиевой, И.А. Халипаевой, О.А.Чуйковой, С.А. Шульцем, Ф.З. Яхиным, Д.П. Козолупенко, А.К. Макаровой, Р. Барт, Д.В. Чернышковым.

Мифопоэтика, мифопоэтическая картина мира, природы, мифопоэтическая модель мира, мифопоэтическая концепция и символика слов, мифопоэтические мотивы в творчестве поэтов и писателей,

социальная природа человека с точки зрения мифопоэтики и др., нашли свое освещение в трудах О.В. Артемьевой, Е.В. Беликовой, И.Л. Бражникова, Л.Л. Габышевой, Д.М. Ивановой, Е.Н. Корниловой, А.В. Костериной, Н.М. Кузьмищевой, А.А. Кулаковой, Т.Ю. Никитиной, П.В. Паздникова, Е.О. Пенкиной, Л.А. Плахотнюка, Е.Ю. Раскиной, Е.Г. Романовой, Я.В. Солдаткиной, Е.Г. Чернышевой, Д.П. Козолупенко, Д.П. Пашиной.

Мифологемы неба и земли, пространственные мифологемы, мифологемы пути, мифологемы бала и др. нашли отражение в работах Т.Е. Жаковой, А.И. Кузнецовой, Л. Шишовой. Вопросы мифотопонимии в мифоэпических повествованиях имеют важное значение в определении географических мифологем. Для более углубленного исследования данной проблемы в адыгском (черкесском) героическом эпосе нами использованы работы Г.Б. Бухаровой.

Отражение социокультурных изменений в нартском обществе на образах эпических персон

Как в каждом обществе, так и в нартском происходили социокультурные изменения, которые всегда влияли на роль и функции мифоэпических персон. Данные изменения происходили в связи с насущными проблемами, возникавшими перед нартами. «Стабильность и детализированность эпических архетипов на всех уровнях эстетического сознания однозначно свидетельствуют об их длительной эволюции, – отмечает А.Р. Борова. – Об этом же говорит высокая степень взаимной интеграции элементов различного стадияльного происхождения и сквозное эволюционное «проникновение» наиболее архаичных архетипов на ближайшие к нам горизонты национального фольклора. Эти типологические и структурные особенности адыгского эпоса во многом обеспечили его необыкновенную гибкость и функциональность на различных стадиях социального развития народа» [28].

Именно на «различных стадиях социального развития народа», любое всенародное дело обсуждалось и принималось на заседаниях *Хасэ* нартов (всенародное собрание).

Нарты всегда оберегали и жалели беззащитных (тех, кто был слабее их). Они перестали враждовать с некогда грозными соперниками – воинственным племенем испов, так как их род начал вырождаться, а нарты стремились защитить их от недругов. Состарилась и Исп гуащ, мать Хымышыко Пэтэрэза. Она сделала много хорошего для нартов и за добро, что она дарила, нарты решили ее оберегать и помогать, пока она будет жива. Нарты поклялись, что тот, кто ее обидит, будет считаться врагом, а совершенное против беззащитной женщины злодеяние, будет признано как совершение ста грехов и виновного жестоко накажут. Иныж *Шъхьабгъу* (Шхабго) ограбил и разорил Исп гуащ, за это сын Тлепша нарт Нэгур нашел иныжа, победил его в единоборстве и привел к нартам, которые покарали клятвенарушителя [39, с. 182].

Нарты стремились определить для своих потомков жизненно важные стратегические параметры. Они считали, что человек должен в чем-то стесняться, в чем-то нет. Для нартов и адыгов понятие стесняться более емкое, чем обычное понятие стеснительность. Здесь и уважение к старшему, должное отношение к женщине, особенно к матери, кодекс поведения в обществе, где главным критерием является доблесть, отвага, готовность во имя своей земли пожертвовать жизнью. Реализацию социокультурных проблем подрастающего поколения было решено обсудить на всенародном собрании Хасэ нартов.

Здесь достойные нартские герои спросили самих себя: «Что случилось с нами? Когда у нас было полное взаимопонимание среди нартов, даже Громовержец боялся греметь над нами! Что нам нужно сделать, чтобы подрастающее поколение было достойно доблести, заслуг старшего поколения, чтобы молодежь жила той жизнью, которой живут нарты столько веков?». Думали, думали и решили, что не нужно стесняться трех вещей: поесть, справиться нужду, жениться или выйти замуж, а во всем остальном надо знать, где и за что стесняться.

В нартском обществе женщины занимали важное место. Благодаря мудрости Сэтэнэе гуащ нарты часто выходили из сложных ситуаций. От дочери испов Исп гуащ нарты узнали, как изготовить серп, благодаря своей нравственной чистоте жена Тхагэлэджа получает семена проса от Тлепша. Эти женщины родили известных, достой-

ных, храбрых сыновей. А жена нарта Алэджа возглавила *Ны Хасэ* (Хасэ матерей), где принимались такие решения, которые имели важное значение в развитии общества, в его социокультурных изменениях. «Раньше нарты имели Ны Хасэ, – повествуется в сказании «Ны Хас». – На собрания Ны Хасэ приходили мудрые пожилые женщины. Они прожили долгую жизнь, многое познали, слышали от старших, исходя из опыта своей жизни, они обсуждали, какой жизнью призваны жить их сыновья. И сейчас мудрые решения женщин Ны Хасэ сохранились среди людей. Говорят, что однажды Ны Хасэ приняло хабзэ: никто не должен позариться на то, что ему не принадлежит, и не брать его без разрешения; проблемы живота можно быстро решить – чтобы нарты были воздержаны, если на время у них сложились проблемы с едой» [284. Т. 7, с. 106]. Решения Хасэ мужчин о том, чего нужно стесняться, а чего нет, и Хасэ женщин о нравственном поведении человека до сих пор сохранились в адыгском обществе.

Нарты были долгожителями. Они жили так долго, что, состарившись, становились настолько маленькими и их, как малышкой завязывали в люльки и убаюкивали. Дальше по мере «усыхания», их размещали в тыквенные баклажки и подвязывали к поперечной балке в доме. Невестки нартов вынимали их из люльки или баклажки, купали, постоянно ухаживали за ними. На это уходило много времени и сил.

А основу нартского общества (первобытно-общинного строя) составляла коллективная собственность, которая держалась на коллективном труде его членов. Нарты сообща обрабатывали землю, выращивали просо, совершали походы и делили добычу поровну. Каждый член нартского общества принимал посильное участие в его жизни. А кто этого уже не мог, со временем становился «обузой».

Нарты подумали – стоит ли возиться с дряхлыми стариками, надо ли, чтобы невестки тратили на них свое время? На собрании Хасэ нарты решили, что так больше нельзя. Начиная с этого времени стариков, которые не могли «тремя пальцами вытащить меч из ножен, садиться на коня, сделать лук, чтобы охотиться на жирную дичь, поднимать вилы, чтобы стоговать сено, пасти скот и стоять на ногах» в корзинах выносили из села и сбрасывали со Скалы стариков. Так материальное благополучие, стремление жить в обществе без «обузы» дряхлых стариков начало превалировать в нартском об-

ществе, и подобное социокультурное изменение длилось много лет. Но пришло время и мудрость, опыт жизни старших стали жизненно востребованными в нартском обществе. И те же нарты были вынуждены упразднить обычай сбрасывания стариков со скалы. Наступил следующий этап социального «роста» в нартском обществе, который произошел из-за своеобразного «протеста» нарта Шэбатынука, отказавшегося выполнять решение нартского Хасэ – сбросить отца со Скалы стариков. Здесь нужно отметить, что за такое «своеволие» карали строго – убивали.

«Во времена нартов было одно древнее хабзэ, – повествуется в сказании «О добром хабзэ, учрежденном нартом Шэбатынук», – немощных стариков и старух в корзинах относили к Скале стариков, приделывали колеса к корзинам и скатывали с горы.

Отец Шэбатынука Шэбатын тоже постарел, стал немощным, и, согласно древнего хабзэ, сын должен был спустить со Скалы стариков отца. Он сделал корзину, посадил в нее отца и вынес его из села. Шэбатынук сожалел о том, что вынужден был отправить отца на дорогу смерти. Но что он смог бы сделать, если хабзэ нартов нельзя было не соблюдать. Он занес отца на Скалу стариков, приделал к корзине каменные колеса и сказал:

– Я очень сожалею, отец, что ставлю тебя на дорогу смерти, но ты сам знаешь, что древнее хабзэ нартов обойти нельзя.

Шэбатын ничего не сказал, это сильно огорчило Шэбатынука. Он толкнул корзину, и она покатила по дороге смерти, но зацепилась за корень дерева, зависла над пропастью. Шэбатын, которого мотало по сторонам, засмеялся.

– Над чем ты смеешься, отец? – спросил Шэбатынук.

– Когда ты постареешь, и твой сын также сбросит тебя со Скалы стариков, возможно, и ты зацепишься за этот корень, поэтому я смеюсь.

Когда отец так сказал, Шэбатынук рассердился, снял отца с корня дерева и сказал:

– Пусть кто хочет то и говорит, делает, но я тебя так не отправлю в Хадрыхэ (мир мертвых – А.К.).

– Делай, как считаешь нужным, – сказал Шэбатын. – По правде говоря, я тоже не хочу бездельничать в Хадрыхэ. *Если я в этом мире ничего уже не могу делать, то я еще могу думать* (курсив наш –

А.К.). Если на земле ты ни на что уже не годен, считай, что ты отправился в Хадрыхэ.

Шэбатынук отнес отца в далекую пещеру.

– Теперь ты, отец, живи здесь, чтобы никто тебя не видел, раз в неделю я буду приносить тебе еду. Если я тебя отнесу домой, нарты скажут, что я нарушил хабзэ, и не дадут мне жить.

Шэбатынук оставил отца в пещере и вернулся домой. Он регулярно приходил к отцу, приносил вовремя ему еду. Так прошло много лет. В один год в стране нартов пропали все фрукты, которые росли на деревьях. Не было урожая и в следующем году, так было и в последующем. Ни груши, ни яблока уже не видели нарты. Раз Шэбатынук понес отцу еду и увидел в воде три яблока. «Достану я их из воды и отнесу отцу», – подумал он и зашел в реку. Но яблоки нырнули вглубь и пропали. Огорченный Шэбатынук, пришел к отцу. Тот посмотрел на него и спросил:

– Чем ты опечален?

– По пути к тебе я увидел в воде три яблока и решил их достать и принести тебе, но когда я вошел в реку, они исчезли, это меня расстроило.

– Из-за этого, сын, не расстраивайся. Впредь ты не ищи больше яблок в воде. Ходи с поднятой головой и найдешь их, – посоветовал ему отец.

Шэбатынук с поднятой головой обходил леса, ущелья, склоны холмов и гор и увидел одну яблоню и одно грушевое дерево, которые смогли сохранить плоды. Он забрался на дерево, сорвал яблоки и груши, принес их нартам, посадил семена фруктов и вырастил вновь яблоки и груши. Так в нартской земле снова появились яблоки и груши.

Прошло некоторое время. Какая-то болезнь поразила отары нартских овец, и в нартской земле не осталось ни одного барана. Когда овцы, которые сохранились у нартов, остались без баранов, они перестали плодиться. Нарты забеспокоились, но не знали, что делать. Нарты созвали всенародное Хасэ, но и Хасэ не нашло выхода – была опасность, что нарты останутся без овец. Опечаленный этим Шэбатынук понес отцу еду. Когда отец увидел печального сына, он его спросил:

– Чем ты огорчен или тебе стало в тягость за мной ухаживать?

– Не по этому поводу, отец, – сказал Шэбатынук, – на нартской земле погибают овцы. После болезни осталось у нас немного овец, но не осталось ни одного барана, от которого они снова начали бы плодиться. Мы не знаем, что делать.

– По этому поводу ты, сын, не огорчайся. Вы отгоните оставшихся овец на то место, где паслись бараны Амышы. На следующий год ваши овцы будут плодоносить.

Шэбатынук вернулся и отогнал овец в *ТыхъунІэжъ* (букв. – старое место, где паслись бараны). Как только овцы ступили на место, где раньше паслись бараны, они понесли по три, четыре, пять приплода и окатились. Так, благодаря Шэбатынуку отары овец в стране нартов восстановились.

Так прошло еще определенное время и в один из годов у нартов не выросло просо. На следующий год они собрали остатки зерна и вновь посеяли. Когда наступило времени уборки урожая, небо сгустилось, пошел сильный град, который побил просо так, что у нартов даже не осталось семян. Опечаленный тревогой на нартской земле, Шэбатынук отправился к отцу и принес ему немного поджаренного проса. Когда Шэбатын увидел поджаренное просо, он подумал, что это ему не хватит и спросил сына:

– Что ты принес так мало еды, может ты устал от меня?

– Нет, отец, здесь такого нет. На землю нартов пришла большая беда, вот уже два года у нас неурожай, даже не осталось проса на семена. Не знаем, что и делать.

– По этому поводу ты, сын, не огорчайся, ты послушай, что надо сделать: вспаши гумно, на котором Тхагэлэдж хранил свое зерно и вспаши также дорогу, по которой он возил зерно. То, что вырастет, хватит для нартской земли, чтобы посеять семена.

Шэбатынук твердо запомнил то, что ему сказал отец и вернувшись домой, оправился пахать места, где Тхагэлэдж хранил зерно и дороги, по которым он перевозил его. Просо, которое высыпалось, когда Тхагэлэдж перевозил зерно, взошло, нарты его посеяли и убрали богатый урожай. По этому поводу у подножия Хэрам горы нарты провели праздник урожая – моление Тхэшхо. Нарты подняли тост в честь Шэбатынука, затем спросили его:

– Скажи нам, Шэбатынук, как ты смог отыскать яблоки и груши, узнать, как овцы могут плодиться без баранов и, не посеяв семена, вырасти богатый урожай?

Шэбатынук вышел в круг тех, кто собрался на праздник урожая.

– Все это не заслуга моего ума.

– Тогда скажи кто такой мудрый.

– Вы поклянитесь, что не рассердитесь и не вытащите из ножен свои мечи.

– Клянемся Тхэшхо! – сказали нарты.

– Это все случилось не благодаря мне, – сказал Шэбатынук. – Яб-локи и груши снова вырастил, восстановил богатые отары овец и принес нам богатый урожай мой отец. Вы знаете, что из-за древнего хабзэ беспомощных стариков уносят к Скале стариков и пускают их на дорогу смерти. Я очень был привязан к своему отцу и не смог убить его, я его спрятал в далекой пещере и ухаживаю за ним. Все, что я сделал для нартов – это по совету моего отца... Если бы я его сбросил со Скалы стариков, мы всего этого лишились бы.

Нарты встали и сказали большой тост за Шэбатына. Потом сели и постановили больше не сбрасывать немощных стариков со Скалы стариков, а жить по их уму, мудрости, всегда советоваться с ними. Так по инициативе Шэбатынука учредили доброе хабзэ» [284. Т. 3, с. 249–253].

В другом сказании «Как нарты отказались от старого хабзэ», сходном по сюжету и содержанию с предыдущим, повествуется как один нартский юноша, как и Шэбатынук, увидев, что отец, сброшенный со скалы, завис над пропастью, спас его и спрятал его в ущелье. Юноша также каждый день приносил еду отцу, и тот всегда спрашивал о делах в селе. Однажды жители села, находясь у берега реки, увидели золотой кувшин в воде. Они бросились в воду, но ничего не нашли. «Вода стала мутной, вот и потеряли», – сказали люди и вышли из реки. После этого случая сын отправился к отцу и сказал о кувшине.

– Кто его найдет, тому и достанется кувшин, – сказал отец, – ты его найдешь. Когда вернешься, ты тоже пойди туда. Золотой кувшин стоит на дереве на берегу, в воде отражается лишь его тень. Поднимись на дерево и достань оттуда кувшин.

Юноша так и сделал – ему достался золотой кувшин. Потом он сообщил отцу, что в стране нартов ищут замены умершего царя и сказали, что сделают царем того, кто увидит первым восход солнца.

Люди выходят из села, чтобы встретить восход солнца, но все одновременно видят его.

– Тогда и ты выходи с ними и встань на берегу реки. Первые лучи солнца упадут на лицо реки, ты за этим следи. Как только увидишь луч солнца, скажи: «Вот солнце восходит!» – так отец посоветовал сыну.

Когда юноша первым увидел восход солнца, его назначили царем. Слово нартов было всегда твердым, и они сдержали слово. Он собрал людей на Хасэ и обратился к ним:

– Люди, – сказал он, – мне помог найти кувшин и подсказал, как первым увидеть восход солнца мой отец. Наши старшие много чего видели в жизни, они стали мудрыми и это для нас важно, мы должны этим дорожить. Я сегодня устанавливаю новый закон больше не сбрасывать немощных стариков со скалы и заботиться о них, пока они живы.

Он отправился к отцу и вернул его домой. Говорят, что с этого времени стариков перестали сбрасывать с горы, но напоминанием о бытовании такого обычая, у села Лыготха на Черноморском побережье осталась Скала стариков» [284. Т. 7, с. 198–200].

Подобные социокультурные изменения в нартском обществе происходили в зависимости от общественно значимых событий.

Персонифицируемые небесные светила и космогонические божества в адыгском нартском эпосе

Персонифицируемые небесные светила

В мировых мифологиях символика персонифицируемых небесных светил Солнца, Луны и Звезд представлена разнообразно, каждый народ видел их по-своему и давал им соответствующие характеристики.

Х.Х. Малкондуев, указывая на развитие культа небесных сил, отмечал что «Культ небесных светил (Солнца, Луна, планет – Марса, Утренней звезды, которые ошибочно считались звездами, Полярной звезды и т.д.) и самого Голубого неба был широко развит во всем мире, начиная с Японии (вспомним бога Солнца (Мантисиму), заканчивая западным полушарием, играя весомую роль в мифологическом воззрении разных народов. Это ярко отразилось и в народной духовной культуре этносов, населяющих Кавказ» [138, с. 236–243].

С.А. Токарев отмечал, что «Восприятие природы как живого организма, который не только живет самостоятельной жизнью, но также одушевлен и наполнен различными духами, легло в основу олицетворения небесных светил и атмосферных явлений» [210, с. 411].

А Дж. Фрэзер на основе анализа собранного им богатейшего материала о мифах разных народов отмечал, что «... в мифах как бы воспроизведены три исторические ступени: когда люди совсем не знали огня, когда они научились им пользоваться и когда научились его добывать. Олицетворение огня и культ его, несомненно, выросли из разных корней; огонь как спутник и помощник человека в борьбе с хищными зверями; огонь как очищающая и целительная сила; огонь как грозная и опасная стихия; домашний очаг, символ и покровитель семьи» [229, с. 240].

Солнце является главным небесным светилом. А.Т. Шортанов отмечает, что «именно с Солнцем и началось понятие о главном

божестве» [262, с. 25]. Н.Г. Ловпаче пишет, что «...в древние времена у предков адыгов главным божеством был бог солнца. Известен и вариант этимологии этнонима «адыгэ» от «тыгъэ». Соединяет эти два момента сам факт глухих согласных, которые слышатся во всех случаях проявления этнонима в средневековой и древности: «атхэ», «аттикит», «атигор» (аштигор), «атех», «аттехей», «адыхейский». Если слово «Бог» и самоназвание народа обозначает солнце, чего не замечаем у окружающих народов, то адыги должны были быть заядлыми солнцепоклонниками...» [128].

По мнению О.В. Вовк: «Символику Солнца, исключительно положительную, рассматривают обычно с двух точек зрения. Как источник тепла, Солнце символизирует жизненную силу, божественную созидательную энергию, вечную молодость и страсть, а в качестве источника света оно представляет истину, знание и интеллект. Во многих традициях Солнце, почитавшееся как Владыка дня, олицетворяло божественное всевидящее око» [35, с. 58].

Характеризуя символы солнца, автор дальше пишет, что «В иконографии солнце выступает в виде золотого диска (иногда – с человеческим лицом); в виде диска с лучами и крыльями или полудиска с лучами. Солнце могли символизировать металлы – золото или бронза; цвета – желтый и красный; самоцветы – алмаз, топаз и рубин; животные – лев, баран, бык и оперенная змея; птицы – феникс, орел, сокол и петух; цветы – лотос, хризантема и подсолнечник; а также – звезда, спираль, кольцо, колесо, сердце, розетка, свастика» [Там же, с. 60].

Расположение солнца в бинарном противостоянии пространства давало ему определенное преимущество. Согласно символике сторон света тюркских и монгольских народов, которая, по мнению некоторых исследователей, была заимствована из Китая, Восток характеризуется как перед, утро, весна, синий, положительный; Юг – как мужской, верх, правый, день, лето, будущее, красный, положительный; Запад – задний, вечер, осень, белый, отрицательный; Север – женский, низ, левый, ночь, зима, прошлое, черный, отрицательный [178, с. 41].

Надо отметить, что для северокавказских народов была характерна сакрализация солнца и юга, это нашло отражение в этикетных

правилах. Если обратиться к миропониманию чеченцев, то «правила старинного чеченского этикета делали человека, соотнесенного с солнцем, или югом, более значимым в ситуации общения. Так, необходимо было первым приветствовать человека, движущегося со стороны восхода солнца» [245, с. 36].

Л.И. Лавров категорически отрицает существование культа Солнца у адыгов. Он пишет: «Сообщение подполковника И. Киреева от 1796 г. будто «адыгейцы обожают Солнце, луну и звезды», является вымыслом» [119, с. 201]. Однако, учитывая то обстоятельство, что «на известной ступени развития все народы обоготворяют Солнце», [122, с. 42] мы считаем, что и адыги были солнцепоклонниками. М.Ф. Бларамберг подтверждал наличие у адыгов культа Солнца, утверждая, что «среди них (адыгских субэтносов – А.К.) есть народности, которые поклонялись Солнцу» [119, с. 375].

Подтверждением культа Солнца у адыгов можно считать описание ритуала «Тхэ великому – сандрак», в котором повествуется о том, как древние адыги проводили сандрак великому Тхэ «...на длинном холме – на гребне... горы, скатом обращенной к Солнцу». Во время этого ритуала на солнечной стороне ставился идол Тхэ, сделанный из дерева. Мужчины брали женщин под руку и подходили парами к столбу, преклоняясь перед ним и, не прекращая пляски, возвращались на взгорье [83, с. 82–83].

Преклонение перед идолом Тхэ было одновременно и преклонением перед Солнцем. Здесь идол Тхэ похож на древнеегипетский иероглиф nt – столб, олицетворявший также бога [227, с. 258].

Наличие идола – столба у адыгов отчасти переключается с «происхождением некоторых обрядов церкви, до сих пор непонятных простодушному человеку, и раскрывает причину, почему такие слова, как «Наш Господь Солнце», были в употреблении в молитве христиан вплоть до пятого и даже шестого века нашей эры и входили в литургию, пока не были переделаны в «Наш Господь Бог». Не забудем, что ранние христиане изображали Христа на стенах своих подземных кладбищ как овечьего пастуха под обликом Апполона, со всеми атрибутами последнего, отгоняющим волка Фенриса, который стремился пожрать Солнце и его спутников» [25, с. 422].

Как известно, Апполон относился к числу солнечных божеств и его скульптурные изображения, изготовленные древними предками адыгов, по утверждению отдельных ученых, относятся к догреческой цивилизации [108].

Также, как и Фенрис, достать и уничтожить Солнце пытался и Емынэж в адыгском нартском эпосе. А предводитель драконов в грузинском эпосе «Амираниани» Бак-бак дэв каждый раз умудрялся проглотить Солнце, однако оно всегда освобождалось.

Археологические находки на исторической родине адыгов, в частности, на Кубани и Тамани, также подтверждают бытование культа Солнца и огня у древних предков адыгов. «Касоожский период X–XIII вв. и Раннекасоожский период VIII–X вв. отмечены обилием символов солнца и огня, – пишет Н. Ловпаче. – В этот период, возможно, еще существовало специальное солнечное божество адыгохаттов «Ештан» (Иштен). По всей видимости, венгры, у которых бог называется «Иштен», усвоили это слово у касогов во время своего пребывания на Северном Кавказе» [128].

Захоронения синдских погребений VII–VI вв. до н.э., обкладка их камнями также свидетельствуют о существовании культа Солнца у предков адыго-синдо-меотских племен. В ауле Гатлукай Республики Адыгея на левом берегу реки *Дышь* (Дыш – золотая) был расположен солнцепоклоннический храм меотского времени – холм, с двумя рвами и двумя валами полуовальной формы, названный *Иошхьэныкьу* (Ошхэныку – букв: «половина холма»). Река со временем срезала половину всего оборонно-культового сооружения, поэтому место назвали половиной холма. Оборонная функция указана в другом его названии *Сэрэежь Иуашхь* (Сэрэеж уашх – старинная крепость-курган).

Ласкательные эпитеты часто сравнивают детей с солнцем. Обращаясь к ребенку, ему говорили: «*А, ситыгь, а синэф!*» (О, мое солнце, о мой свет), «*тыгьэ бын*» (солнечная семья). Абхазы обращались к солнцу с мольбой: «Даруй девицам красоту, выразительность, изящество» [58, с. 47]. Черкесские князья и *лэкьольэши* (тлекотлеши – первостатейные дворяне), чтобы подчеркнуть элитное происхождение утверждали, что они произошли от Солнца и Луны. В адыгской мифопоэтике обычно «солнечными» называют положительных героев. Сэтэнэе гуаш, обращаясь к своему сыну Саусэруку, говорит:

*«Саусэрук – наш кан,
Саусэрук – наш свет,
У кого щит – золотоцветный,
Чья рубашка – кольчуга,
Верх шапки – солнце» [163, с. 30].*

А.М. Гутов считает, что в образе «последовательно выделяется ряд элементов, указывающих на солнечную природу героя. Это и рождение героя горячим, пылающим. И постоянные эпитеты, характерные для солярных персонажей («нэху» – свет и «дыщафэ» – золотистый) и упоминание солнца в дифирамбическом зачине:

*Чей светлый щит золотист,
...Над чьим шлемом солнце» [53, с. 147].*

Ж. Дюмезиль увязывает связь мотива добывания огня с солярной мифологией, а также гибель героя от колеса, которое символизирует солнце [69, с. 76].

С. Хан-Гирей увязывал мотив почитания предков с именем Саусэрука. Он писал, что «в определенную на это зимнюю ночь, каждая черкесская семья готовилась встречать Саусурука, при этом его легко замещал любой заезжий гость» [233].

Считалось, что гость приносит с собой счастье, и он был особо почитаем. А почитаемый гость «это, в данном случае, воплощенный почитаемый предок, и правомерно видеть в культе гостя не что иное, как трансформацию более древнего культа предка. Таким образом, выстраивается семантический ряд: культ гостя – культ предка – почитание солнечного (светлого) героя [53, с. 147].

О возможной связи культа солнца с культом предков указывал В.Я. Пропп [186, с. 208, 216].

В нартских повествованиях адыгов Солнце является светилом, непременно выполняющим просьбы нартгов, ведь считалось, что Солнце – одушевленное существо, слышащее, понимающее, исполняющее просьбы. В нартском сказании «Почему вечером Солнце останавливается», повествуется о том, как однажды поспорили Сэтэнай гуащ и нартский парень. В течение светового дня Сэтэнай гуащ должна была изготовить *сае* (национальный женский костюм), а парень – *уанэ* (седло).

«Нарт был искусным кожевником, и он до захода Солнца сумел завершить работу. Сэтэнай гуащ, забеспокоившись, что не успеет закончить работу в срок, воскликнула:

– О, Солнце, если бы ты остановилось!

В то время желания нартов сбывались, и Солнце немного задержалось, ожидая конца работы Сэтэнай гуащ. Начиная с этого дня, Солнце вечерами, подходя к этому времени, по привычке, останавливается и под небом немного задерживается» [284. Т. 1, с. 108].

Во французском героическом эпосе в поэме «Песнь о Роланде» Карл Великий останавливает время в зените для завершения боя с врагами – маврами.

Культ Солнца хорошо прослеживается в сказании «Как Шэбатынук воевал с чинтами». Воспитывавшийся до совершеннолетия в темнице Шэбатынук впервые выходит на свет и видит Солнце.

«– Что это? – спрашивает он свою мать.

– Это Солнце. Все оно освещает и всему дает свет. Живущие от-важно, им клянутся, сын, – ответила Сэтэнай гуащ.

Зоркий Шэбатынук при ярком дневном свете увидел и звезды.

– Что там за мерцающие точки, которые по яркости уступают Солнцу? – спросил он.

Мать не смогла увидеть мерцающие точки.

– Мой сын, хотя я их не вижу, это звезды. Если ты в солнечный день видишь звезды, то темной ночью не потеряешь след врага. Если днем прижмешь врага, Солнце тебе будет радоваться, ночью пого-нишь врага – звезда тебе будет тропую» [284. Т. 3, с. 207–208].

В эпических повествованиях встречается мотив клятвоприноше-ния именем Солнца. Так, один отважный нарт, услышав о подвиге нарта Рамфыта, говорит ему и его другу Чэтэхужу: «Это Солнце! Не буду вашим врагом!». «Это Солнце, данный меч ничего не сможет перерубить!» – восклицает нарт в сказании «Какой искусный куз-нец» [284. Т. 1, с. 211].

У нартов существовало приветствие – «*Уиджэгу Тхэм егээнэф!*» (Пусть Тхэ сделает так, чтобы твоя свадьба светилась!)

Надо отметить, что клятвы именем Солнца сохранились среди адыгов до сих пор. Так, собеседник, желая убедить другого, говорит: «*Мыр зи Тыгь, сишьынкьэкIэ!*» (Это Солнце, что я говорю правду!). «*Тхэу мыр зи Тыгь!*» (Клянусь этим Солнцем – Тхэ!) и др.

В фольклорных материалах *Тыгъэ* предстает «всезнающим» и «всевидящим». Рассмотрим сказание «Семеро иныжей – братьев и Солнце». Здесь повествуется о том, как «жили семеро братьев – иныжей. У них была единственная сестра. Два старших брата были женаты, большая семья жила вместе. Однажды старшая невестка, очищая одежду мужа, нашла человеческий палец и съела. Мясо показалось ей настолько вкусным, что она захотела еще. Подговорив другую невестку, они убили золовку и положили ее в котел, чтобы сварить. Однако, Солнце при помощи грома забросало котел углями и злым женщинам ничего не оставалось, как вылить содержимое и закопать останки девушки. Братья долго искали сестру, но так и не нашли. Тогда младший из братьев сказал:

– Я узнаю правду у Солнца. Оно все видит и все знает.

По пути он встречает разных людей. Первый хозяин, у которого он остановился на ночлег, попросил узнать у Солнца, почему он не может пахать на коровах. Второй хозяин попросил гостя выяснить у Светила, почему он не может при помощи коров обмолотить просо на гумне. Хозяйка третьего дома, где юноша остановился на ночлег, просит гостя узнать у Солнца, почему то, что она стирает, никогда не становится чистым, белым. Иныж знал, где вечером садится Солнце и зашел в его дом. Там была простая женщина – мать Солнца. Ей и поведал все юноша. Солнце, вернувшись домой, сказало:

– Я чувствую человеческий запах.

Однако мать успокоила сына, что посторонних нет и попросила рассказать о том, что оно увидело сегодня на земле.

– Сегодня было тяжело, – начало рассказ Солнце. – Видел я, как две невестки убили ни в чем неповинную девушку, чтобы съесть ее, но я через Шыблэ забросал котел углями, и они были вынуждены закопать ее. Я не скажу ее братьям, а они не догадаются, но, если бы семь сред семь эфенди помолились бы за конюшной братьев, девушка снова ожила бы.

– Да, это жестоко. Но что ты еще видел? – спрашивает мать.

– Видел, как один чужак хочет пахать на коровах, но они не могут тянуть плуг. Если бы он пахал на быках, то все сделал бы за день. Я дал ему коров, в молоке содержатся лекарства от семи болезней. Если я увижу, что он жестоко обращается с коровами, отберу их обратно.

Видел я и другого чудака, который хочет обмолотить просо также коровами, но не может. Если бы он запряг быков, все обмолотил бы за день. И ему я дал быков и коров, если еще увижу, что с ними он обращается жестоко, отберу их обратно.

Видел я женщину, которая все стирает, а белье у нее не становится чистым. Повернись она ко мне лицом, видела бы, что стирает, а то, в тени, свою работу плохо видит...

Услышав сказанное Солнцем, юноша вернулся домой. По пути сказал, что нужно делать хозяевам, у которых он останавливался, чтобы их дела шли успешно. Братья оживили сестру и жестоко покарали своих жен» [312].

Приведенный пример свидетельствует о том, что Солнце «все видит и все знает», справедливо и оказывает людям помощь. Примечательно, что люди получают скот от Солнца и его возможности отобрать домашних животных у нерадивых хозяев.

Но не только домашний скот был подарен людям Солнцем, а самое главное – огонь. Солнце и огонь для древнего адыга были символами тепла и благополучия. То, что появление огня, а значит тепла и света, даже появление горячих целебных источников древние адыги связывали с именем Солнца, подтверждается мифом «*Мэщыкъо шакъу*» (Охотник Машук). В нем повествуется о том, что Солнце через Шыблэ передало огонь на землю в форме пылающего жаром мальчика. Пастух Джатаж Кардан «...встретил младенца – маленького мальчика, протягивающего свои ручонки к солнцу, лежащего улыбающимся. Ребенок светил как солнце... Тело маленького ребенка оказалось расплавленной латуной (как известно, латунь – это сплав на основе меди, металла, который человечество использует на протяжении двенадцати тысяч лет – А.К.). Потому что он не был рожден женщиной, а был порождением самого Шибле, рожденного Солнцем... Когда человеческая рука оторвала младенца от земли, откуда (он) вышел, горячность жгучую (он) потерял. Это жар могучий вошел в землю, (и) из земли выгнал кипящую воду. Джатаж найденному на вершине горы дал имя Машук. В семье Кардана Машуко вырос каном (воспитанником) [30, с. 97–98].

Пастух находит огненного мальчика на горе (а гора, как известно, тоже является отчасти символом «верхнего» мира, т.е. олицетворением верха). Слово «Машук» (*мэщым ыкъу* – А.К.) означает «сын

проса», а просо для нартов было самым главным зерном (просо возделывают на земле более пяти тысяч лет) и возможно оно олицетворяет участие сына Солнца в земледелии. Его аталык (воспитатель) Джатаж Кардан выступает пастухом своего стада, и в одной семье соединились символы солнца, земледелия и животноводства.

В мифе дальше повествуется, что благодаря Машуку род аталыка Джатажа Кардана богатеет, сам он справедлив, бескорыстен, через него люди пользуются благами земли и его недр. Тем самым Машук выступает символом позитивных свойств. И как справедливо отмечает Х.С. Братов, «...жар, огонь, исходящий от младенца, это приземленная частичка Солнца и, наряду с его непосредственными лучами, обеспечивает жизненные условия на земле (их символами в мифе являются целебные горячие источники). Таким образом, светило управляет и регулирует жизнь через Машука. И то, что он, рожденный Солнцем, является воспитанником семьи Джатажа, его рода, можно понять, как освоение, овладение энергией огня человеком, а его возраст, двенадцать лет, в течение которого он стал великолепным охотником, можно принять за символический путь человечества за последние двенадцать тысячелетий, в течение которого оно овладело основными силами природы, главными видами энергии, поставило природные ресурсы земли на обслуживание потребностей своего жизнеобеспечения...» [30, с. 37–38].

Данный космогонический миф, в основе которого лежит солнечный культ, свидетельствует и о другом немаловажном аспекте в жизни человека первобытного общества – быть нравственно чистым, заботиться о ближних, быть сострадательным, довольствоваться благами небесных сил. При помощи удачливого охотника Машука род Джатажа Кардана богатеет, живет в благополучии. Однако, со временем испытание сытостью, изобилием выдерживают не все, такие пороки как жадность, зависть, лень приводят к дисгармонии между людьми и природой. Не без участия сына Солнца Машука род наказывается – лишается всего, становится бедным, даже покидает свое место жительства. Метафорический подтекст мифа – пороки мешают личности стать гармоничным, поэтому они лишаются возможности пользоваться солнечным теплом и благами на земле. Теперь людям предстоит жить по-другому, переориентировавшись на «преодоление фундаментальных антиномий человеческого сущес-

твования, на гармонизацию личности, общества и природы» [224, с. 377].

Есть легенда, подтверждающая появление огня на земле от солнца. Она подверглась некоторой исламизации, и в ней смешались языческие мотивы с мусульманскими. «Впервые на свет появившиеся люди долго мучались, не имея огня, – повествуется в ней. – Они долго искали огонь. Они обратились к сделанному ими богу Солнцу, коленнопреклонно ударяли лицом землю, целовали ее, молили его, чтобы (бог) отсек от себя хотя бы маленький уголек для них. И сам бог Солнца, посочувствовав страдающим людям, много раз заготавливал (для людей) уголек. Но, как и всегда (так бывало), этому делу Иблис (нечистая сила – А.К.) помешал. Это случилось так: как только бог, намереваясь бросить уголь, размахивался, Иблис показывался на безлюдном (овражьем) месте. Бог бросал в него уголь. Божьей силой брошенный уголь (пролетая-проходя) через села, сжигал эти села, как молния. Небом собранные для дождя тучи, воды морские, через которые, как стрела молнии пролетал уголь – вскипали. Вот почему молнию и грозу именуют оружием против Иблиса и от его отпрысков – шайтанов.

Как бы то ни было, но часть адыгов верит, что огонь произошел от божественного огня, и случилось это следующим образом: когда Шибле огнем рассыпается, то самая темная ночь освещается так, что глазам (от света) больно. Вот почему говорят: Шибле выстрелил, огонь, исходящий от него, поджег сено и листья сухие – и огонь этот остался, как огонь Бога-Солнца. Часть адыгов считает огонь порождением дочери Бога-Солнца. И пророк Хызыр, узнав, что люди гибнут от холода, пришел, страдая за людей, и принес им (огонь).

Некоторые адыги полагают, что огонь принесли из ада. И это случилось вот так: Бог-Солнце послал одного малиича (мэлэич – ангел – А.К.) в ад взять оттуда один уголек и вознести на землю. Этот уголек вознесли на Ошхамахо и малиичи, отправившись к людям, сказали им: «Мы принесли вам огонь на Ошхамахо, ступайте и используйте его!». После этого люди с ликованием пустились было, но не нашли ни уголька, ни искринки. Уголек прожег каменные горы и вернулся в ад. С той поры вершина на Ошхамахо сделалась двугорбой.

Оставшись без огня, люди стояли, горюя, и один мужчина, потянувшись, взял один кремьень, потом от сухого дерева оторвал кусочек

для прожигалки, приложил их, потом взял второй кремень – ударил, ударил – и огонь зажегся. «Для вас достаточно (огня) оставив в скалах, уголек ушел в преисподнюю, а не то он мог опалить весь мир», – сказал так мужчина и отошел в сторону. Потом им (этим мужчиной) оказался сам ангел Джабраил» [302].

Человек, получив священный огонь, возвел его в культ, начал его использовать не только как предмет, излучающий тепло и свет, но и как своеобразный оберег – во время эпидемий раскладывались круговые костры, через которые прогоняли скот. Подобные костры разжигались и в канун новогодних торжеств, молодежь обычно прыгала через них.

Огонь, как порождение солнца амбивалентен, с одной стороны он выполняет функции целительной и очищающей силы, с другой стороны – это атрибут могущества бога, разрушительная сила, грозное природное явление. Если сын солнца Машук наказывает людей за отход от божественных принципов поведения в обществе, Солнце также наказывает «зазнавшихся» ацанов – низкорослых людей, первоначальников абхазской земли. На сильных и не знавших страха ни перед чем посыпалась вата с неба, затем она загорелась. «Сгорели и ацаны, – говорится в абхазском мифе, – они испытали эту ужасную участь из-за зазнайства и гордыни» [75, с. 166].

Здесь следует отметить, что создатели мифов о Машуко или ацанах отличались древним мышлением, мудростью. Их мудрость – это «назидание будущим поколениям и предупреждают: нельзя зазнаваться, нельзя, чтобы самодовольство, гордыня и спесь одолели народ, иначе с ним случится то, что случилось с ацанами, тем самым призывая критически относиться к себе» [30, с. 46].

Мудрая Чыг гуаш упрекнула нартов в их гордыне, и, как нами было выше отмечено, отдала им своего сына, в которого вложила знания мира, но они не уберегли его, и ушли с нартской земли. «Народ, веками шлифуя свое любимое творение, – отмечал исследователь нартского эпоса В.П. Федунев, – закреплял в своей памяти опасность – предупреждение грядущим поколениям самодовольства, зазнайства в событийных делах своих любимых героев: они могут погубить и губят человеческий род, отравляют его существование» [224, с. 79–80].

Солнце играло важную роль в жизни древнего человека и, естественно, его охватывал страх при его затмении. Это явление адыги связывали с тем, что благо схватывает Солнце, чтобы проглотить его. Во время солнечного затмения адыги устраивали коллективные шествия по селу. В стремлении освободить Солнце из плена, жители села шумно били в барабаны, железные предметы, угрожали криками *благо*, стреляли в небо. Это все сопровождалось мольбами и причитаниями:

*«Тимазэу нэф,
Титыгъэу фаб,
Ялахь, къытфэтIупщыжь!»
«... Наша луна – свет,
Наше солнце – тепло,
Яллах (О, Аллах!) отпусти ты их для нас!»* [262, с. 34].

Древние адыги предполагали, что небесные светила освободились их стараниями, что именно их просьбы дошли до Всевышнего. Они приносили в жертву животных с темным цветом, особенно петухов, снова совершали молебен [262, с. 36].

А когда в солнечный день облака закрывают солнце, и ныне в адыгских селениях дети поют:

*«Тыгъэр псашьо кIуагъэ,
КъэкIожьымэ тыджэун, тыуджын».
«Солнце ушло на водопой,
Когда вернется, поиграем, покружимся...»*

Надо отметить то, что это поется лишь детьми в теплую солнечную погоду. Еще об одном поверии адыгов, связанном с Солнцем и дождем, необходимо сказать. Когда идет дождь и одновременно светит солнце, адыги говорят: «*Джынэ ощх къещхы*» (идет дождь джынэ). Кроме этого, они говорят: «*Бланэр мальфэ*» (лань рождает).

С обожествлением Солнца у адыгов были связаны наперстки-обереги. «Наперстки солярны, можно сказать, что это элемент Солнца, Огня – всего того, что должно оберегать женщину. К тому же вершина наперстка состоит из небольших элементов – лунок (ясок), их форма различна. Но они всегда расположены в форме круга или

креста. А по низу наперстка, у основания, расположен ободок – своеобразный магический круг, который защитит рукодельницу от сглаза и нечисти. Ну, и, конечно, лунки – элемент украшения» [209].

Различные циклы времени, связанные с солнечными ритмами, сакрализуются. Их почитание связано с солярными мифами. В адыгском нартском эпосе отражается важность попадания в ритмы природы.

Культы Солнца и огня нашли отражение в мифологии многих народов, например, германцев Цезаря, которые знали лишь трех богов: Солнце, Вулкана и Луну [242, с. 76].

«Ядро солнечного символизма – героическая и отважная сила, творческая и направляющая, – отмечает Е. Андреева. – Солнце поддерживает жизнь в явленном мире... лежит в основе противопоставления света и тьмы – двух борющихся в мире принципов» [13, с. 461].

Как свидетельствует А.А. Аммаева, лакцы также обращались к Солнцу с определенными просьбами. «Земледельцы делили год на определенные отрезки времени и отмечали переход от одного периода к другому своеобразными обрядовыми действиями. Горцы считали весну началом земледельческого года. Но подготовка к нему начиналась еще зимой. С наступлением зимы природа как бы «засыпала». Только солнце могло «оживить» землю, содействовать расцвету растительности на земле. Лакцы всевозможными средствами, жертвоприношениями, обрядами, мольбами старались умиловить божество «Солнце», расположить его в свою пользу, помочь солнцу в его борьбе с холодом. С этой целью молодежь ходила по дворам, собирая дрова, кизяк для костра. При этом исполняли песни-благопожелания хозяевам, у которых просили кизяк и дрова. Костры разжигались на годеканах (место сходки мужчин аула, обычно чайная). Мужчины сидели допоздна у костра, и их игры были наполнены практическим содержанием: они своими действиями и словами старались повлиять на силы природы» [11].

В древней мифологии солнце уподоблялось птице, летящей в небе. Так, солнце представляется птицей у славян, древних германцев, индейцев Америки. В Месопотамии орел был символом полуденного солнца. В памятниках Индии свастика символизирует сол-

нце, оно представлялось птицей, в ассирийской клинописи понятие птица передавалось знаком креста. Христианский автор Иероним сравнивал крест Иисуса Христа с летящей птицей. Крест, который стал одним из солярных символов, произошел из схематического изображения птицы.

Луна. Адыги почитали Луну (Мазэ) и ставили ее рядом с Солнцем, считая их братом и сестрой. «*Мыр зи Тыгъ, мыр зи Маз!*» (Клянусь этим Солнцем, клянусь этой Луной), – восклицали. Брат и сестра нежно любят друг друга, при встрече обнимаются, отсюда и затмения. Например, если луна накроется объятием солнца, то просят солнце: и мольбу аллаха присовокупляя, просим тебя (солнце), отпусти луну, – говорят. А если луна закрывает солнце, то просят луну отпустить солнце» [262, с. 30–31].

На наличие у адыгов культа Луны указывали различные исследователи мифологии народов Кавказа. Больше всего культ почитания Луны был замечен у абхазо-адыгских народов, и он во многом совпадал. З.В. Анчабадзе отмечал, что «... спиральные мотивы или кружки из точек на керамических изделиях абхазцев отражали культ луны» [16, с. 226].

Чеченцы и ингуши также считают Солнце братом, а Луну сестрой, иногда их считают братьями. У ингушей есть загадка: «Друг за другом ходят брат и сестра. Что это?», подразумевая солнце и луну [61, с. 257–258, 410]. В балкарско-карачаевском нартском эпосе Солнце и Луна выступают мужем и женой, а Сатанай их дочь [262, с. 31]. Подобный мотив наблюдается у алгонкинских индейцев Канады: здесь Солнце выступает мужем, Луна женой и у них есть сын. Когда Луна берет сына на руки, происходит затмение [143, с. 19].

По верному определению А.Т. Шортанова, «идея о родстве Солнца и Луны могла зародиться в древнейшие времена как отражение представлений о дуалистической организации семьи. Возможно, что основой такого восприятия Вселенной послужили первичные этапы эндогамной формы брачных союзов. Очевидно, на этом этапе истории могли появиться подобные мифологические представления» [262, с. 211].

В нартском эпосе адыгов своеобразным олицетворением света и Луны выступают лучезарная Дэхэнаго (Шхаццуцэ) и светлоло-

котная *Іэдыиф* (Адыиф, каб. Адиюх). Дэхэнаго (Шхацшущэ) «красавица, день и ночь светит: в туманный день – солнцем, в темную ночь – яркой луной». Она тяготеет к солнцу, ведь она говорит нарту, что «живет у восхода солнца» и дорогу к ней будет освещать свет ее лица (а Емынэж «живет у захода солнца и каждый вечер стремится поймать спускающееся солнце – А.К.). Чаще всего Дэхэнаго (Шхацшущэ) передвигается по небу.

*«Небо высветилось молнией...
Удар плети оттуда слышен, как Шыблэ,
Огонь высекает этот удар.
Огнем с неба сыплются звезды,
Но небу бегают Дэхэнаго,
Спускается к земле...»* [284. Т. 4, с. 225–241].

Шэуай находит Дэхэнаго (Шхацшущэ) в долгих поисках, и она говорит: «Своим светом я всегда буду освещать дорогу нартам, пусть мой свет им принесет счастье» [284. Т. 5, 112–118]. Действительно, она освещала путь нартам, словно солнце.

В отличие от Дэхэнаго (Шхацшущэ), способной «день и ночь светить: в туманный день – солнцем, в темную ночь – яркой луной», светлоокотная Адыиф светит только ночью, здесь она выступает как определенный символ ночного светила – луны.

Исследователи мифоэпического образа Адыиф по-разному трактуют ее функции. А.И. Алиева считает, что «в ее образе отразился древний культ руки» [10, с. 53–54].

А.М. Гадагатль считает, что «Адыиф (Адиюх) и Шхацфица излучают свет: первая руками, вторая лицом, они представлены в эпосе как светоносные образы» [39, с. 247].

М.Е. Талпа в образе Адыиф увидел лунное божество, а нартское сказание о ней как «одну из самых оригинальных редакций мировой темы о женском божестве», сохраняющую свою древнейшую образную форму – «сверкающее тело женщины, конкретизированное в белых, льющих свет руках...». Она – «кабардинская (черкесская – А.К.) Изольда, живущая над высоким обрывом бурной реки, – воплощает в себе лунное божество... повторяет в новой форме тему единства добра и зла, жизни и смерти» [206, с. 10].

Содержания нартских сказаний об Адыиф (их около 20) не противоречат друг другу в описании жизни Адыиф и ее мужа. Разночтения только в имени мужа: Коргах, Культубг, Псэпыт. Из всех нартских повествований об Адыиф наиболее содержательным является сказание «Как встретился Саусэрук с Адыиф». Здесь мужем Адыиф выступает *Псэпыт* (букв: крепкодушный: *псэ* – душа, *пытэ* – крепкий, что означает жизнестойкий и выносливый), он был способен в одиночку пригонять табуны, слыл сильным и храбрым. Но у него был один физический недостаток – хотя жил с Адыиф, но «мужского – женского дела» совершать не мог, и когда у нее возникали желания, заставлял ее хворостиной бить себя между ног.

Псэпыт построил дом над высоким обрывом бурной реки, чтобы никто не мог туда добраться. Он часто уходил в набег и пригонял табуны, и когда он возвращался, Адыиф простирала свои локти из окна и светилась луной в непроглядную ночь. Псэпыт, ориентируясь по свету, излучаемому руками жены, пригонял табуны лошадей. Адыиф накрывала полотняный мост над *Инджыджэм* (река), и Псэпыт перегонял табун. Как только он пересекал реку, она убирала мост, и преследователи мужа не могли добраться до них. Она не только освещала ему дорогу, но и превращала все, что оставалось за его спиной в непроглядную ночь, поэтому преследователи не могли его найти.

Как-то муж стал хвастаться перед женой своими удачными набегам. Адыиф с укором сказала, что настоящие нарты не хвастаются перед женщинами и что он забыл, как она ему помогает, чтобы он удачно вернулся из набегов. Псэпыт рассердился, встал, оседлал своего коня и крикнул: «Хорошо, я покажу тебе, каким нартским мужеством я обладаю!» – и отправился в набег.

Адыиф как олицетворение ночного божества – Луны, является сложным и противоречивым образом, и ее функции не замыкались только на том, чтобы освещать своими локтями путь мужу. Она обладает магическими способностями «вести» мужа Псэпыта в его поисках, создавая ему определенные препятствия посредством погоды, которые постоянно усложнялись, а выносливый Псэпыт должен был их преодолеть (способность Адыиф влиять на погоду – это один из элементов ее чудодейственных способностей – А.К.).

Так, испытанный и верный конь Псэпыта, который всегда был послушен, вдруг стал перед развилкой дорог, затем, как бы в ярости не хлестал его нарт, он «замедлил свой ход»; в пути Псэпыт погружается в густой туман, что «не видно было даже ушей коня»; потом он попал в такой ливень, что «земля потонула во влажном мраке» и его бурка, сделанная Адыиф, вдруг начала пропускать дождь «как сито», не уберегла она его от палящих лучей солнца; знакомый родник стал вонючим болотом и т.д. Кроме капризов погоды нарт подвергается и другим испытаниям – при попытке подхлестнуть коня, у него ломается латунная плеть, затем и рукоять меча, которым он нанес удар своему коню и порвались поводья.

Но Псэпыт еще полон желания доказать свое мужество жене, отбивает у иныжей табун лошадей, и смотрит в четыре стороны ночного неба, но не видит сияния рук Адыиф, не может найти дорогу в темной ночи. Так он потерял табун лошадей и остался один. Псэпыт просит поддержки у бога неба Уашхо, затем и покровителя скота Амышы, чтобы он пристыдил «своего животного, и он перестал его подводить». Однако все было тщетно и ему пришлось взвалить коня на плечи и понести его до страны испов. Все эти испытания ему «устраивает» Адыиф, что подтверждается словами самого сказителя: «... долго ли шел или мало (Псэпыт) никто не знает, наверное, одна только Адыиф знала это». Лишь только тогда, когда отчаявшийся нарт с мольбой обратился к коню: «Ну, трогай же, дальше нас ждет красавица Адыф!», все стало хорошо – конь восстановил силы, Псэпыт сбил в кучу табун лошадей и стадо скота, и погнал домой. Наступила ночь, но небо озарялось руками Адыиф так, что «даже света луны и блеска звезд не было видно».

Тут нарт решил, что все закончилось успешно, и подумал: «Убедилась в моем мужестве и подсела опять к окну, думала, что во мне мужества нет!». Только он так подумал, даже не сказал, как все неожиданно потемнело – это Адыиф убрала руки от окна, и исчезли яркое сияние ее рук, свет луны и блеск звезд и наступила кромешная тьма. Как ни старался Псэпыт, он не нашел пути и моста, чтобы перебраться на тот берег (Адыиф вместе со светом убрала и полотняный мост). А испы уже подошли к реке, топот коней заполнил берега реки. Псэпыт знал, что, если он попадет в руки испов, они его непременно убьют, хотя они ростом были малы, но мужества им было

не занимать. Единственный выход – это попробовать переплыть Инджыдж, но эту реку так просто невозможно было преодолеть. «Говорят, что Саусэрук переплывает Инджыдж, неужели я не смогу?» – подумал Псэпыт и погнал табун и стадо в реку. Она унесла всех, разделила нарта с его конем и оба утонули [284. Т. 5, с. 175–184].

Прав М.Е. Талпа, что «... единство неба и преисподней, жизни и смерти – вот древняя тема Адиюх» [206, с. 1].

Если в мифе о Машуко чванливые и зазнавшиеся люди наказываются, то здесь также самонадеянный, лишенный духовности и эгоистичный Псэпыт, не сумевший по достоинству оценить «божественные» способности своей жены Адыиф, не признав могущества ночного светила, погибает.

Далее нартское повествование помогает раскрыть истинную сущность Адыиф, ее связь с небом и природой, водными стихиями. Когда Адыиф, похоронив мужа, сидела на берегу реки и оплакивала его, ее увидел нарт Саусэрук. Он поинтересовался, что за горе у женщины и можно ли ей помочь, но она ответила, что ничем ей уже помочь невозможно, пусть он продолжит свой путь. А путь лежал через Инджыдж.

«С ним случится то, что случилось с моим мужем», – подумала она, когда Саусэрук направился к реке. Но Саусэрук не ища брода, переплыл буйную реку. «Я переводила мужа через полотняный мост, а он говорил, что храбрее и мужественнее, чем он нет, один раз не постелила мост и вот я сижу и оплакиваю его», – подумала она, не сводя глаз с Саусэрука. Она поклялась именем покровительницы воды Псытхэ гуаш, что проверит мужество этого нарта, затем обратилась к Уашхо: «Уашхо, кому мы не изменяем, преврати этот ясный день в темную ночь, пусть треснет небо от молнии, гром гремит и Инджыдж выйдет из берегов!». Пожелания Адыиф сбывались мгновенно, и все получилось так, как она попросила.

«Много ли прошло времени или нет, тот всадник подскакал к кургану, на котором находилась Адыиф, – повествует сказание. – Когда он соскочил с коня и забежал на холм, Адыиф спросила его, зачем он повернул назад. «Когда так внезапно изменилась погода, я забеспокоился и не мог не вернуться к тебе. Как я мог продолжить путь, оставив тебя одну на этом холме! Это мне не сделало бы честь!» – ответил нартский всадник. Он укрыл Адыиф своей буркой от нена-

стья и тотчас гром перестал греметь, молния сверкать, прекратился дождь, и ночь превратилась в прекрасный день. Везде расцвели цветы, только на холме Псэпыта ни одна трава не проклюнула.

«Не видишь, – говорит Адыиф, – земля кругом расцвела, радуясь жизни, и только на этом черном кургане не возшло ни одной травинки, почему так случилось?». «Тот, кто лежит под этим курганом, не знал пламенной любви, поэтому курган остался голым, – ответил нарт. «Тот, кто лежит под этим курганом, был моим мужем. Я его любила, и он меня любил». «Хоть ты его любила, он тебя не любил, иначе курган покрылся бы цветами», – сказал нарт.

Саусэрук и Адыиф под буркой воспламенели друг к другу, и тут впервые Адыиф познала сладкое ощущение быть женщиной. Возмущенная тем, что муж ее не любил и обманывал, Адыиф начала разгребать курган, но Саусэрук остановил ее. «Пусть этот злополучный черный курган останется на земле позором тех людей, кто жил только для себя, и тем, у кого не было горячей любви в жизни!» – сказал Саусэрук [284. Т. 5, с. 183]. Конфликт между Псэпытом, главной целью в жизни которого было лишь материальное обогащение, и возвышенное ощущение жизни, свет и лучезарность символа Луны Адыиф был предрешен.

По народному поверью благо хватает не только Солнце, чтобы проглотить его, но и Луну, оттуда происходят затмения. «Луну чаще всего прихватывало и потому не особенно боялись этого люди, – повествует адыгская легенда. – Но захват солнца для маленьких был большим горем. По воле Аллаха его проглатывало какое-то чудовище, и никогда оно более свободным не станет, казалось (людям). Его захватывают по-разному, и хватают разные (существа). С давних пор все верят, что луна – младшая сестра солнца. Так вот – «зависть между рожденными от родной матери – страшнее всего», – говорят. И младшая сестра стала завидовать старшей: «И светом своим, и теплом своим ты сильнее и красивее меня», – сказала. Вот от того луна становится на колени солнца, чтобы оно свет не бросало, чтобы его лицо прикрыть. И будто дракон схватил солнце – ниспосылает она (луна) людям. Люди (в тревоге) поднимаются, чтобы свое солнце от дракона высвободить» [262, с. 35].

Противопоставление Луны Солнцу – традиционное явление в мировой мифологии. Если сравнить степень почитания Солнца и

Луны, нужно отметить, что последняя уступает первому. По этому поводу Э.Б. Тейлор писал, что: «В большинстве случаев роль луны в религиях мира соответствует ее положению в природе. Она занимает место божества, подчиненного солнцу» [208, с. 419].

Но при этом, Луна – это «царица ночи, повелительница причудливых грез и романтических иллюзий, холодная серебряная Луна – один из самых важных природных символов, соединивших в себе как положительные, так и отрицательные значения. Луна символизировала изобилие, возрождение, бессмертие, оккультную силу, интуицию, целомудрие, но также и непостоянство, изменчивость и ледяное безразличие. В мифологии Луна предстает как всевидящее Божье око, внимательно наблюдающее за всем происходящим на земле во мраке ночи» [35, с. 62].

Если день – это стихия Солнца, ночь во власти Луны, и в адыгском мифопоэтическом сознании сложилось вполне равное отношение к этим небесным светилам. О юноше могли сказать: «*Тыгъэм фэдэу зэпэлыдыжъы*» (сияет как Солнце), о красивой девушке говорили: «*Мазэм инурэ кьышьхьащыт*» (овейна сиянием Луны). В адыгской народной поэзии с Луной сравнивали женскую красоту, нежность, чувственность.

По представлению адыгов затмение Солнца может происходить только по велению Всевышнего, без его согласия на земле ничего не происходит. Подтверждение и «объяснение» этому мы находим в фольклоре адыгов. Бог решил наказать зазнавшихся гордецов, которые никого не признавали, для этого Он прикрывает Солнце и Луну, что приводит к затмению, чтобы показать этим гордецам свою силу и мощь. Так Бог приводит людей к послушанию [262, с. 35].

Древние адыги считали, что если Луна будет благосклонна, то жизнь наладится. По сообщению П.У. Аулева «в новолуние люди собирались в назначенное место и обращались к луне с различными просьбами. На место моления, например, приносили самые нужные вещи и показывали их луне для того, чтобы она дала людям подобные предметы. Туда же часто приводили породистую дойную корову, ставили перед собравшимися и, показывая ее луне, просили, чтобы она обеспечила людей множеством таких хороших коров» [18, с. 193].

Такие обращения в новолуние сопровождались весельем на краю села, молодежь отдыхала, зажигала лучины, пела песни и танцевала,

ритуально перепрыгивали через огонь. Моления Луне были индивидуального характера и массовые.

Как отмечает А. Шортанов «Адыгские девушки гадали при луне, чтобы узнать о суженом. Для такого гаданья у каждой из них должно быть кольцо из чистого золота – «*щымыщ хэмылгу*» (без примесей). Девушка очищала его лоскутком нового бархата, а затем, не говоря ни слова, смотрела в него, приговаривая: «Ялах! Покажи мне суженого!». После этого молча она осторожно надевала кольцо на безымянный палец, чтобы дыхание не коснулось его и, глядя все время на луну, не закрытую облаками, молилась: «Ялах, покажи мне того, кто меня возьмет в жены». Эта мольба повторялась до тех пор, пока девушка не увидит в кольце облик суженого» [262, с. 33].

Примером коллективного моления Луне (впрочем, как и Солнцу), является сакральный круговой танец удж (*удж хъурай* – круговой танец) – универсум торжественных церемоний. Со временем танец перешел в свадебный обряд (свадьба начинается и заканчивается «удж»).

Фольклорные материалы сохранили коллективную молитву Луне:

*«О Аллах луна,
Луну покажи нам,
Луну счастливую покажи,
В рай тропу укажи,
Без Иблиса и Саро,
Чтобы край нашей могилы был бы светлым,
Чтобы могила наша была белой,
Пред Аллахом могучим
Нам предстать»* [298].

В данном тексте языческое почитание Луны носит исламизированный оттенок, но он свидетельствует о наличии культа Луны у адыгов.

В молитвенном обращении к Луне абхазы выражали пожелание, чтобы «мальчики уподобились ее блеску» [58, с. 47]. По сообщению этнографа М.А. Джандар, «луна меняется в зависимости от того, что происходит в мире» [60, с. 155]. Она же указывает и на другое поверье, связанное с Луной – «когда бы ты ни убил змею, пока на нее не упадет свет луны, душа ее не покидает тело» [Там же, с. 205].

С Луной были связаны определенные метеорологические и календарные установления. По состоянию Луны древние адыги предсказывали будущее: если края молодой луны опущены, то предстоящий месяц будет обильным на дожди, если наоборот – месяц будет без осадков; если ореол окружил Луну – умрет большой человек (князь); если края Луны заметно побелели – предвестие войны: если лунное затмение затяжное – произойдет несчастье.

У шапсугов было поверие, что, если кому-то в темное время суток понадобилось грудное молоко, чтобы закапать в глаз (болезни глаз лечили часто грудным молоком – А.К.) и ему нужно отнести молоко, его цедили в наперсток, крепко закрывали пальцем, чтобы ничего не пролилось, и самое главное – чтобы Луна не «увидела» молоко, иначе человек, которому было предназначено молоко, мог ослепнуть. Если поздно вечером или ночью относили молоко другой семье, в него кидали уголек, который не давал сглазить это молоко. Уголек использовался и как оберег для детей: если подросток выходил ночью во двор, собирался куда-то пойти, ему в карман клали уголек или дольку чеснока, прикрепляли к волосам *тІэмІэй* (прополис). Исполнение этих установлений было обязательным, обеспечивающим уверенность в защите, обереге ребенка в ночное время.

Автор монографии с детства не раз слышал от старших, что «на луне есть чабан, который пасет овец». На самом деле, если посмотреть в светлую ночь на Луну, то на ней можно увидеть силуэты пастуха с овцами. По верному замечанию А. Шортанова, «... разумеется, только скотоводческое племя могло посадить своего чабана на луну, превратив его, одновременно с луной в божество» [262, с. 32]. Подобное наблюдалось и у других народов, например, балкарцы, карачаевцы, киргизы называли Венеру Чолпан – пастушьей звездой [183, с. 190]. Адыги сохранили много регламентированных предписаний в отношении Луны: они считали, что долго смотреть на Луну и рассматривать ее нельзя, иначе она посчитает годы, сколько будешь жить; нельзя пальцем показывать на Луну – это приравнивается оскорблению божества. Если ты показал пальцем на Луну, надо было непременно укусить палец, которым ты показывал на нее, затем наступить на него ногой.

В ночных походах нартов их ориентирами были **Звезды** (*Жъуагъохэр*), поэтому мать нарта Шэбатынука говорит сыну, что «если днем видишь звезды, то темной ночью не потеряешь след врага..., если ночью погонишь врага, звезды тебе будут тропею» [284. Т. 3, с. 207–206].

Первыми словами сына Тлепша и богини дерева Чыг гуашц был вопрос отцу: «Видишь на небе тропу?». «Вижу», – ответил Тлепш. «Тогда не теряйте, когда будете отправляться в поход или возвращаться домой, в пути вы не заблудитесь» [284. Т. 1, с. 263–265].

Немаловажное значение имели звезды в военном деле адыгов: «... будучи природными наездниками, отправляясь в дальние походы, они в основном нападали на врага ночью. И во всех этих случаях ориентирами в пути служили звезды, и это отражено в пословице: *«ЧэщыкIэ зекIорэ лыхъужъыхэр ШыфыльагъокIэ мээекIох»* (Достойные мужчины, едущие ночью, держатся Млечного пути). В адыгском фольклоре известно несколько песен под названием «Ночное нападение» [262, с. 36].

По сведениям С. Хан-Гирея, адыгские всадники «ночью ориентировались Полярной звездой и Млечным путем» [236, с. 464–465]. Декабрист А.И. Якубович, который был близко знаком с адыгами, писал: «В звездную ночь Полярная звезда, Большая и Малая Медведицы – их вожатые, созвездие Лиры указывает им часы: в случае же, когда компас разобьется или потеряется и сухая погода мало увлажит росой землю, тогда первая кочка служит компасом: приложив руку, согретую за пазухой, к четырем сторонам возвышения, влажнейшею определяют север, и направление берется с необыкновенной верностью» [7, с. 274].

Почитание адыгами звезд подтверждается известными поверьями, по ним ориентировались ночные всадники, предсказывали атмосферные явления и погоду, будущее и даже гадали. Например, считалось, что если больной потрет глаза пальцами и увидит в небе звезду, то он будет долго жить, а если нет, то проживет не больше сорока дней. Каждый человек имел свою звезду, которая была своеобразным отсветом души человека. Увидев падающую звезду, адыги считали, что кто-то умер, поэтому с неба упала звезда. Вслед за падающей звездой они молились Тхэшхо: «Дай мне долгой жизни, сохрани мою звезду в небе!». Было поверье, что если человек за вре-

мя падения звезды успевал попросить Всевышнего о какой-нибудь просьбе, то она сбывалась.

Но было и другое объяснение падению звезды: «...звезды падают, когда дьявол пытается взобраться на небо, а бог, заметив его, бьет его звездой и сбивает...» [262, с. 36–37].

Регламентированные предписания или табу, связанные с Луной, перекликаются с табу относительно звезд: считалось, что «пересчет звезд ведет к сыпи или высыпанию на теле столько бородавок, сколько насчитано звезд» [281, с. 186].

В контексте почитания звезд адыгами интересны выводы археологов, изучающих мегалитические памятники – дольмены: «Чашечные углубления в дольменах лишь предположительно могли служить для возлияний, т.к. они часто располагались вертикально. Археолог П.У. Аутлев считал, что сочетания их (чашечные углубления), иногда покрывающие крыши дольменов, можно рассматривать как своеобразную карту звездного неба» [112, с. 23–30]. Как верно отмечено А.Т. Шортановым «адыгская астрология совершенно не изучена. В научной литературе еще не приводился перечень адыгских названий звезд и их значение» [262, с. 37], поэтому он первым приводит перечень адыгских названий звезд в изложении знатока адыгского фольклора Каширгова Назира Муратовича [295].

Прежде чем рассмотреть данный перечень наименований звезд, хотелось бы отметить, что адыги давали звездам не только названия, но и определенные характеристики. С «Белохвостой звездой» (кометой) связывали несчастья, с другими, наоборот, счастье (Марс, Юпитер, Сатурн); одна была «абреком» (Комета), другая предвестником рассвета (Венера), другие становились вечерней звездой (Сириус); созвездие Стрела указывала, что весенние полевые работы закончены и рабочий скот, стреноженный, уходит на отдых, а Пояс Ориона – на окончание полевых работ и начало заготовки дров; Волосы Вероники – на начало пастбищного периода и т.д. Известны были звезды, с которыми связывали обилие урожая (Дельфин), «пока она не взглянет на кукурузу, она не растет». Была даже «звезда, продавшая мать за золотое яйцо» – Арктур в Волопасе, чье появление на небосклоне означало время перегона скота на высокогорные пастбища.

Каждая звезда было определена местом в адыгской астрологии.

1. *Шыхульгагъуэ* (адыгейское *Шыфыльгагъуэ*) – Млечный Путь (букв: «Тропа всадника» (однако, адыг. *Шыфыльгагъуэ* означает «Тропа, по которой гонят лошадей» – А.К.). Галактика или Система Млечного Пути.

2. *ВагъуэкIэху* (адыг. *ЖъогъокIэфыжь*) – букв: «Белохвостая звезда» – Комета. Считалась предвестницей эпидемии и других бедствий. Ее появление на небе внушало страх.

3. *Вагъуэабрэдж* (адыг. *Жъогъоабрэдж*) – букв: «Звезда-абрек». Комета. Адыги наблюдали, что вдруг в каком-то месте вспыхнет звезда, а потом постепенно исчезает. Такие звезды назывались «блуждающими» или «абреками».

4. *Вагъуэкъан* (адыг. *Жъогъокъан*) – букв: «Звезда-кан» – планета Марс, Юпитер и Сатурн, легко наблюдаемые невооруженным взглядом, перемещаются на небесной орбите, которая проходит через двенадцать созвездий Зодиака. «Вагоканами» прозваны они от того, что гостят по очереди у двенадцати созвездий Зодиака. Из трех планет обычно видна одна, иногда – две, случается – и все три одновременно. Вагокан считается звездой счастья.

5. *Нэхушвагъуэ* (адыг. *Ныфыльжъуагъуэ*) – букв: «Звезда рассвета» – Венера. Она, как и Меркурий, расположена между Землей и Солнцем и никогда не удаляется на значительное расстояние от Солнца. И Венера, и Меркурий никогда не заходят под горизонт. Они сияют на Востоке как утренние звезды перед восходом Солнца и как вечерние – после его захода.

6. *Вагъуэээшибл* (адыг. *Жъогъозэшибл*) – букв: «Семь звезд-братьев» – Большая Медведица. Монголы называют Большую Медведицу созвездием «Семи старцев». Большая Медведица вращается вокруг Полярной звезды и за сутки делает один оборот. Она служила для определения времени ночью. Адыги говорили, что если Большая Медведица «повернется», то наступит рассвет.

7. *Ицхъэрэ вагъуэ* (адыг. *КIэхэ жъуагъуэ*) – букв: «Низовая звезда» – Полярная звезда. Следует иметь в виду, что адыги под «Нижней» стороной разумеют север, под «Верхней» – юг, «Восходящей» – восток, «Заходящей» – запад. По Полярной звезде определялось направление сторон. Чеченцы называют эту звезду «Кулбис-етха». Значение этой звезды у адыгов и чеченцев одинаковое.

8. *Ахъшэм вагъуэ* (адыг. *Ахъшам жъуагъу*) – букв: «Вечерняя звезда» – Сириус.

9. *Хэщхъэж вагъуэ* (адыг. *Пчыхъэшхэхэшхэ хэлэжъыгъо жъуагъу*) – букв: «Звезда ужина» – появляется вслед за Сириусом.

10. *Вагъэ дэмэкъуэ* (адыг. *Жъогъо тэмэкъ*) – букв: «Звезда подпорки» – «ярма» – малый Пес.

11. *Клэпсэклэщл вагъуэ* (адыг. *Клэпсэклэкл*) – букв: «Пояс Ориона», его появление означало конец полевых работ и начало заготовки дров на зиму.

12. *Вагъуэбаш* (адыг. *Жъогъобэщ*) – букв: «Звезда-палка» – Волосы Вероники. Ее появление ознаменовало начало пастбищного периода.

13. «*Зи анэр дыщэ джэдыклэклэ зыщэжъа вагъуэ*» (адыг. *Зянэ дыщъэ клэпсэклэклэ зыщэжъыгъэ жъуагъу*) – букв: «Звезда, продавшая мать за золотое яйцо» – Арктур в Волопасе. Арктур – первая звезда, которая хорошо видна, высоко над горизонтом после захода солнца в конце весны и в начале лета. Появление Арктура свидетельствует о том, что пора перегонять скот на высокогорные пастбища.

14. *Вагъуэ хъалывэ* (адыг. *Жъогъо хъалыжъу*) – Северная Корона.

15. *Вагъуэщэлъахъэ* (адыг. *Жъогъощэлъахъ*) – букв: «Звезда – стреножница» – Стрела указывает, что весенние полевые работы закончены и рабочий скот, стреноженный, уходит на отдых.

16. *Вагъуэбэ* (адыг. *Жъогъуаб*) – букв: «Многозвездный» – Дельфин. Появление этой звезды указывало на время буйного роста растений. Адыги говорили, что, если *Жъогъуаб* взглянет на злаковые, они подрастают, а пока он не взглянет на кукурузу, она не растет. Утверждали, что как только он спустится к земле – и земля, и вода замерзают.

17. *Вагъуэклэпсэ* (адыг. *Жъогъоклэпс*) – букв: «Звезда-веревка» – три наиболее яркие звезды из созвездия Андромеды.

18. *Вагъуэ гублащхъэдэсэ* (адыг. *Жъогъо кублашхъэдэс*) – букв: «Треугольник». Появление этих двух звезд означало начало времени вывоза с лугов скошенного сена. Они так и именуются – «Месяцы сеновоза». Лучшее время для их наблюдения – сентябрь – декабрь.

19. *Дэжывагъуэ* – Лира. Появляется в начале лета. Первая звезда на западе, видимая в сентябре-октябре с наступлением темноты. Лучшее время для наблюдения – с мая по ноябрь.

20. *Темыр къазакъ вагъуэ* (адыг. *Темыр къэзакъ жъуагъу*) – Сириус в Большом Ное. Самая яркая и первая звезда зимой, восходит на юго-востоке [262, с. 37–39].

Естественно, вышеотмеченными звездами не заканчивается перечень всех звезд, определенных адыгами. Сохранились названия звезд, с которыми связываются конкретные события. Например, «*Дэжыгъалэ жъуагъу*» – букв: «Звезда, умертвившая Деджига». С ней связана легенда, которая гласит, что «крестьянин по имени Деджиг вышел из сакли, посмотрел на звезду Деджиг и, решив, что скоро рассвет, отправился в путь. Но, оказалось, что эта звезда ночная, а не предрассветная, и в морозную ночь Деджиг замерз в пути. С тех пор звезду стали называть «Звезда, умертвившая Деджига» [с. 39].

Есть адыгские названия звезд, которые не имеют аналогов в мировой астрологии, например, «*Жъогъо къамыц*» (букв. Звезда-плеть). А значение «*Шогуэгъагъ вагъуэ*» – Шогогож звезда, вовсе утеряно.

Космогонические божества

Тхэшко. Смысл теонима Тхэшко (*Тхъэшхо*) – творец мира, вездесущее телесно мыслящее существо, не имеющее ни начала, ни конца. Тхэшко часто обозначается более коротким названием Тхэ (*Тхъэ*) – Бог.

На существование у адыгов веры в Тхэшко неоднократно указывали разные авторы. Тэбу де Мариньи отмечал, что «черкесы признают верховное существо...» [223, с. 304]. Карл Кох писал, что «основой всех религиозных взглядов черкесов является вера в высшее существо...» [103, с. 624–625]. Барон К.Ф. Сталь также подчеркивал наличие у адыгов Всевышнего, утверждая, что «Тхашхуэ был великий Бог» [199, с. 110–113].

Султан Хан-Гирей писал: «Что же касается до древнего исповедания, ниспровергнутого введением между черкесами магометанской религии, то оно было, как и везде, языческое: верили многобожеству... Однако ж, все эти грубым заблуждением выдуманые божества, которых черкесы чтили, не мешали им постигать сущность существа Всевышнего творца вселенной и, говоря Тхашхо (Великий бог), ка-

жется, они понимали его. Также достойно замечания, что черкесы не приносили, подобно славянам и другим язычникам, в жертву людей, не пили их крови и не делали из них черепов заздравных чаш» [235, с. 135].

М. Рижский и Л.И. Лавров отрицали наличие в адыгском пантеоне божества Тхэшхо, считали его заимствованным христианским Богом [119; с. 54–55]. Однако, это представляется весьма спорным, ибо в первобытной религии над кругом ее божеств и покровителей всегда возвышается Главный или Верховный Бог. Человек, поставив себя в зависимость от сонма богов, в первую очередь, ставил их в зависимость от другого, более могучего существа, в котором интегрируется свод чувственной веры.

О Тхэшхо писали адыгские ученые А.Т. Шортанов, А.М. Гадагатель, М.И. Мижаев, Б.Х. Бгажноков, А.М. Гутов, А.А. Ципинов, К.Н. Паранук, З.Ж. Кудаяева и др., подчеркивавшие его значение как Великого Бога.

В мировой мифологии небо и земля представляют единое целое (единство противоположностей). Небо – отец, земля – мать, она оплодотворяется небом. В адыгской мифологии Тхэшхо создал весь мир и все что в нем есть. В «Песне древних нарттов» мы узнаем, что нартты настолько долго живут на земле со дня сотворения, что они помнят, когда земля еще была не твердой и «овцы ее утаптывали»:

*«Когда мир еще, ой дуней, лишь создавался,
Зеленая земля, ой дуней, только затвердела,
Когда выуживали сетью этот мир,
Когда землю зеленую, ой дуней, овцы утаптывали.
В те времена, ой дуней, я был мальчиком-пастухом при телятах.
Когда гора Бештау, ой дуней, была величиной с кочку,
Когда лес на Бештау, ой дуней, был с кустарник,
В те времена, ой дуней, я был мужчиной средних лет.
Когда могучий Индыль (Волга – А.К.),
Ой дуней, можно было перешагнуть,
В те времена, ой дуней, я был уже с проседью» [165, с. 128].*

Специалисты затрудняются в выборе жанра, к которому можно причислить эту песню, в ней употребляется слово нарт, называются имена нартских героев, но по справедливому замечанию А. Гутова,

«по своей поэтике и музыкальной фактуре она (песня) во многом отделилась от нартских песен и стоит ближе к жанру песен исторических. Данный отрывок типологически близок описаниям времени в якутском, эвенском, хакасском, бурятском героическом эпосе... Здесь очевидны остатки древних мифологических представлений, и наиболее вероятный путь их к нам лежит через эпос героический, а не исторический. Сделанные нами наблюдения позволяют предполагать, что в данной песне сохранились более осязаемые признаки более древнего субстрата, представляющего широкое эпическое полотно... А наличие в «Песне древних нарттов», например, архаических мотивов творения мира можно объяснить типичной для эпоса «мобилизацией» разновременных представлений в процессе становления сюжета или даже мотива эпического сказания» [53, с. 22].

Действительно «Песня древних нарттов» созвучна с якутским эпосом Олонхо. Здесь говорится, что «это произошло, когда вверху зарождалось небо с тучами, молнией, солнцем, луной, звездами, когда внизу образовалась земная твердь с морями, лугами, горами и поддерживающими их тремя мифическими рыбами» [188, с. 223].

По мнению А.А. Ципинова, в пространственных параметрах модели мира развиваются «два параллельных сюжета: космологический и антропогонический, т.е. на этом этапе мифотворчества традиция отождествляет макрокосм (природу) и микрокосм (человека). Более того, сообщающий о первых актах создания фрагментов Вселенной помещает себя в эту же эпоху. При этом вехи временных отрезков поэтапного становления природы и человека совпадают. До этих актов мифоэпическая традиция не знает ни пространства, ни времени, – это небытие, представляющее собой хаос. С самого начала своего становления космос выстраивает особое отношение к хаосу. Сначала... космос объят со всех сторон хаосом. Расширяющийся, растущий космос постоянно оттесняет хаос – это и есть процесс перехода от неорганизованного хаоса к упорядоченному космосу» [244, с. 138].

То, что именно Тхэшо является создателем дунай (мира), всех живущих, произрастающих, находящихся в нем в адыгском мировосприятии является аксиомой. У адыгов по этому поводу до сих пор сохранились устойчивые изречения: «Тхьэу сыкъэзгъэхъугъэм-кIэ Тхьэ сэЮ!» (Клянусь Тхэ, породившим меня!); «Тхьэу ур къэз-

гъэшлыгъэмкIэ Тхъэ сэIо!» (Клянусь Тхэ, создавшим его!) и т.д. Опираясь на эти устойчивые выражения, адыгские исследователи реконструируют представления адыгов о том, что, если земные патроны являются творцами отдельных видов орудий труда, Тхэшхо – это творец Вселенной и всего сущего, что именно Он «сотворил мир и людей» [262, с. 21].

Адыги говорят: «*Тхъэр зы!*» (Бог один). Здесь «один» означает не начало элемента числового ряда, а единство, целостность, именно совершенная целостность, и «один» здесь – это сакральная цифра, связанная с Тхэшхо.

Сравнительно-историческое изучение мифов различных народов показывает, что «...тексты, в которых творцами выступают различные божества, довольно поздний этап мифотворчества, ибо события здесь локализируются во времени квазиисторическом» [244, с. 104].

В более позднее время, когда адыги не приняли христианство, а мусульманство – частично, они обращались к Тхэшхо как к Верховному божеству, но параллельно с *адыгэ хабз*, которое им заменяло религиозные каноны.

Следует отметить, что Тхэшхо не объективировался в сознании народа в конкретно зримый образ, но его роль в пантеоне определена. Как справедливо отмечает З.Ж. Кудаева, «более чем в других фольклорных произведениях представления о Великом *Тхъэ* воплотились в текстах культовых хохов, а также в текстах пословиц» [109, с. 111].

Такие пословицы, как «*Псэльэишхор Тхъэишхом иджагъу*» (Тхэшхо не любит высокопарных слов); «*Жэишхор Тхъэм иджагъу*» (Тхэ не любит много болтающих и шумно разговаривающих), получив вторичную мотивировку, выражают установку нравственно-этического характера. Первоначально, видимо, они представляли «знаки «акустического кода» (по терминологии К. Леви – Стросса), давшие установку на недопустимость «громкой речи», понимаемой как «шум» – «грязь» [124, с. 1]. А главным цензором акустического поведения, определяющим нормы акустического кода, выработанного мифопоэтическим сознанием, является именно Тхэшхо.

Вера в Тхэшхо, появление некоторых богов в адыгском пантеоне связаны с противостоянием эпического героя против определенного божества, а именно *Пако* (Пако) – покровителя атмосферных явле-

ний. Видимо, Пако был некогда Верховным богом в адыгском мифологическом пантеоне. Пако рассердился на нартов и унес огонь очага нартов, затем приковал к горе Насырэна. Пэтэрэз победил Пако, освободил Насырэна и вернул огонь нартам. Именно мотив эпического «возвращения» домой и «...отражает не только борьбу за упорядочение космоса, но и процесс смены мифологических приоритетов, появление на адыгском языческом олимпе новых богов (Тхашхуа – Великого Бога)» [220, с. 21].

Тхэшхо, Псэтхэ, Пако жили на вершине священной горы Ошхэмаф. Люди не могли без приглашения подниматься на священную гору, а если кто-то пытался это сделать, его действия воспринимались, как попытка «ослушаться», посягательство на величие и могущество богов и непременно наказывался..

Тхьэшхо считают «Богом богов» [174, с. 148], но Он не принимает непосредственного участия в действиях отраслевых божеств и людей, а «служит высшей инстанцией при редких спорах и недоразумениях между божествами и подвластными им героями и людьми» [262, с. 21]. Известно, что верховное божество наличествует во многих религиях. Тхэшхо уместно сравнивать с Зевсом в греческой мифологии, Одинем в древнескандинавской мифологии.

В абхазской мифологии и нартском эпосе около двух десятков богов, но главным или «первым Богом» является Ан-Ца – «создатель неба и земли», вернее, «владыка земли и неба» [49, с. 223]. Верховным Богом у чеченцев был Дэла или Дэйла [Там же, с. 124]. Балкарцы и карачаевцы тоже возводят происхождение первочеловека к божественному началу. В карачаево-балкарском эпосе главным Богом является Тейри, о котором говорится:

*«Тейри! Добрый Тейри,
Ты в скале, ты в реке,
Ты в огне, ты в воде,
Ты – справа, ты – слева!»* [262, с. 22].

О ведущих позициях эпического Тхэшхо среди других богов указывает нартское сказание «Сторона его из гальки», в которой отмечается, что «Тхэ дал в руки Тхагэлэджа урожаем» [284. Т. 4, с. 216]. А Амыш (бог мелкого скота) по воле Тхэшхо получил возможность иметь богатейшие стада овец и баранов.

Сами отраслевые божества часто обращаются к Творцу с различными просьбами. Тхэшхо чаще всего представляется всепрощающим и непременно выполняющим пожелания отраслевых божеств, нартов и даже их коней. Когда старого Орзэмэса пригласили на санопитие, где ему подали рог с санэ для последнего тоста, перед тем, как его сбросят со Скалы стариков, он обратился к Богу:

*«Наш бог Тхэшхо,
Дающий жизнь и небу, и земле.
Плохой обычай убивать старых,
Исполняющийся в нашей стране,
Да перестанут Твоим именем.
Нартский парень, которого
Ты пришлешь в этот Хасэ,
Да покарает всех мечом, Тхэ!»*

(Подстрочный перевод наш – А.К.).

Тогда вышел в круг Саусэрук и исполнил просьбу Орзэмэса [284. Т. 1, с. 152–153].

Тхэшхо исполняет просьбы, Он добр, милостлив, но за отступление от клятвы или неподчинение его воле, Он карает беспощадно. Так, когда *Псытхэ гуащ* (Псытхэ гуащ – Богиня воды), не желая больше жить на земле, решает переселиться на морское дно, это не понравилось Тхэшхо. Разгневанный за такое своеволие, Он «...большое море взволновал, все озера взбунтовал», чтобы погубить богиню воды и ее детей. Тхэшхо повелевает могучему *Уашхьо* (Уашхо – бог неба) тоже воспрепятствовать ее переселению, а Шыблэ (Громовержец), разбивая горы, мечет молнии в море вслед Псытхэ гуащ [Там же, Т. 1, с. 95].

В нартском эпосе адыгов сохранилось множество устоявшихся фраз с именем Тхэ. Проследим некоторые из них в цикле пщынатлей (песенный текст) и сказаний, посвященных нарту Шэбатыныку. Он был еще в утробе матери, когда у него появились враги. Намереваясь убить младенца, они подошли к колыбели, где лежал нарт Шэбатынук, который излучал солнечный свет. В его взгляде они увидели что-то предначертанное сверху и не решились его убить. Вместо этого они положили Шэбатынука в выдолбленный ствол дуба и бросили в пропасть.

Как только они повернули обратно, день превратился в бурю, Шыблэ грозно прогремел по небу, пошел сильный дождь с ветром. Пропасть наполнилась водой, и младенца вынесло на равнину. Хотя имя Тхэшхо здесь не упоминается, но нет сомнения в том, что спасение младенца происходит по его велению. Также Он пресекает стремление нартов убить и другого малыша – нарта Пэтэрэза. Тхэ наслал бурю и на берег выбросил ящик с младенцем, брошенный нартами в море.

Нарт Шэбатынук всегда клянется именем Тхэшхо и преклоняется лишь перед его могуществом. На своем пути к дому Алэджа, где проходило собрание Хасэ нартов, Шэбатынук встречает Сэтэнай гуащ и ее дочь красавицу Акуанду. Последняя увидела его еще издали, он понравился ей, и она пожелала, чтобы Шэбатынук остановился у них. Сэтэнай гуащ приглашает в дом нарта и говорит:

*«...Если наш Тхэ тебе позволит удовольствие,
Мы доставим тебе удовольствие».*

В ответ нарт произносит:

*«Да сделает тебя Тхэ обеспеченной,
Я пойду своей дорогой».*

Шэбатынук спешил в дом Алэджа, где намеревались убить его отца, и на повторное настойчивое приглашение восклицает:

«Ваших краснорогих волов

Да умертвит Тхэ.

Ваших годовалых баранов

Да удушат собаки.

Твою спальню

Да сожжет Тхэ.

Красавицу Акуанду

Да сделает Тхэ беременной,

Да сделает Тхэ

Чтобы она умерла дома...».

(Чтобы никогда не вышла замуж – А.К.).

В свою очередь, рассерженная Сэтэнай отвечает:

«Да сделает Тхэ,

*Чтобы ты застрял в старом поле...
Да найдет на тебя Тхэ гнев Шыблэ!».*

Сказание указывает, что Шэбатынук на самом деле застрял в поле, и ему стоило больших трудов вновь отыскать нужную дорогу. Наконец, нарт Шэбатынук находит дом Алэджа. По нартским обычаям каждый мужчина перед входом в дом, где проходит заседание Хасэ, должен был снять с себя доспехи, что устраняло возможность кровопролития в нартских собраниях. Шэбатынук вошел в дом, снял с себя оружие и отдал, чтобы его повесили. Но все начало рушиться под ними, настолько они были тяжелые, и нарты стали просить гостя:

*«Мардж (восклицание – А.К.), Шэбатынук,
От нашего народа тебя просит Тхэ,
Не разрушай этот старый дом!».
В ответ на это Шэбатынук говорит:
«Да умножит Тхэ ваших потомков,
Чтобы доспехи положитъ,
Нужно очень мало...» [284. Т. 3, с. 54–62, 133].*

Нарты всегда остерегались проклятий, считая, что они непременно сбываются. Выполняя просьбу Сэтэнай гуаш, Тхэшхо превратил в камень нартов Ерыщэко, Гэрыщэко и красавицу Акуанду в нартском сказании «Как погиб отважный Ерыщэко, сын Орзэмэса» [284. Т. 1, с. 281].

Когда нарт Саусэрук приносит голову врага своей матери, она в сердцах проклиняет его: «Да оставит тебя Тхэ без потомства!». Победенный Саусэруком нарт Тотрэщ был сыном сестры Сэтэнай гуаш. Действительно, Саусэрук остался без потомства на земле, хотя в мире Хадрыхэ у него были сыновья.

Нарты избегали нарушения данных именем Тхэ клятв, что тоже влекло неминуемую расплату. Так случилось с нартом Хымышэм. Он поклялся именем Тхэ, что никогда не назовет свою жену «маленькой неудачницей», но не сдержал своего слова, и от него ушла жена. Вскоре он сам погиб.

Именем Тхэшхо клянутся и постоянные враги нартов – иныжи. Один из них – *Шъхьабгъо* (Шхабго), давший клятву, что не будет притеснять бедных, не сдержал своего слова и погибает от руки спра-

ведливого нарта Ерыщэко. Удачу или неудачу, радость или несчастье нарты связывают с именем Тхэшхо. Саусэрук, добывший огонь нартам, возвращается домой и на вопрос матери, где он достал огонь, и кто ему помог, отвечает, что «Тхэ помог, после него Тхэожьый». А нарт Дэгур, долгие годы ожидающий рождение сына, восклицает: «Почему же Тхэ не дает сына *Нэфыль гуац!* (Нэфыл гуац – княжна рассвета)» [284. Т. 5, с. 123].

Тот, кто хочет подтвердить искренность своих слов, обычно восклицает: «Тхэм *ыцлэклэ Тхэ сэло!*» (Клянусь Тхэ от имени Тхэ!), если хочет что-то получить, просит: «Тхэм *нае кыисэт!*» (Именем Тхэ, дай мне то или это), если хочет утешить человека в тревоге, говорит: «Тхэм *ыгуагэм ушлокын плэкьитэн*» (Невозможно обойти то, что сказал Тхэ).

Если клятва именем Тхэ считалась священной и пожелание от его имени воспринимались с радостью, проклятия с Его именем считались самыми страшными и все старались их избегать. Проклятия «Хьадрыхэ Тхэм *ухь!*» (Да унесет Тхэ тебя в загробный мир!), «Тхэм *Тумтэрэкьашэ ухь!*» (Да унесет Тхэ тебя в Тумтаракаш (Тумтаракань – А.К.) и другие до сих пор считаются одними из самых страшных. Особо избегали проклятия вдов, обращенных к Тхэшхо, и старались сделать все, чтобы их не обидеть. В народе говорят: «Шьузабэр *кыызэмыгьэбг, ибгыбзэ кьыптефэт*» (Сделай так, чтобы тебя вдова не прокляла, а то ее проклятие на тебя упадет).

У нартов было в традициях брать *тхээрылоштэн* – брать или получать обязательства именем Тхэ. Так, нарт Тэтэршау именем Тхэшхо подтвердил слова молодого нарта, что он один поймал оленя, и того отпустили.

Нарты были прекрасными наездниками, искусными охотниками, отважными и храбрыми. Их славные подвиги остались в веках, и это было связано с Тхэшхо. Об этом повествуется в сказании «Пусть жизнь для нас будет короткой, но слава о нас долгой и всеобъемлющей».

Однажды «...к нартам прилетела ласточка от Тхэ и спросила их: – Вы хотите быть числом малым, с непродолжительной жизнью, но известными, чтобы слава о вас была примером на века? Или быть многочисленными, в постоянных пиршествах, жить долго, но без чести и славы?

Нарты не стали созывать всенародное собрание – Нарт Хасэ, и долго не думая, ответили:

– Мы не хотим плодиться, как скот без гордости и чести, хотим жить по законам людей. Пусть жизнь для нас будет короткой, но слава о нас всеобъемлющей. Пусть справедливость для нас будет дорогой, и мы останемся правдивыми. Пусть не будем мы знать надежду, но мы предпочитаем жить свободными в сердце!

Так нарты выбрали короткую, но славную, мужественную жизнь и попросили ласточку об этом сообщить Тхэ. Слава о нартах осталась на века, их доблестные потомки смогли пронести дальше доброе слово о предках, как добротные семена» [284. Т. 7, с. 203].

Нарты проводили коллективные моления и празднества, посвященные Великому Тхэ. В честь освобождения нарта Насырэнэ Пэтэрэзом, и возвращения огня из вершины Ошхэмаф, нарты молились *Тхьэшхо* семь дней и устроили обильное санопитие. Такое же празднество, посвященное *Тхьэ*, нарты провели и в честь того, что остались живы и не погибли от руки женщины иньжа Нэрыбгэя. Праздник в честь Тхэшхо мы наблюдаем и в сказании «Мэлэчых и нарт Пэнука», где повествуется о том, как «...нартский *тхьэудж* (круговой танец, посвященный *Тхьэ* – А.К.) кружился на нартском холме..., в честь *Тхьэшхо* в жертву принесен бык...» [284. Т. 5, с. 235].

В адыгском мировосприятии прослеживается мотив вечной борьбы добра и зла, они всегда в бинарном противостоянии. Когда зло поднимается выше, добро опускается, а за этим следуют катаклизмы – это Тхэшхо наказывает виновных, иногда целые селения. Предания о них учат людей творить добро, быть сострадательными, что непременно будет отмечено Всевышним, если нет – жди возмездия, от которого нет спасения.

Псэтхэ. Покровитель души Псэтх (*Псэтхь* – адыг: *псэ* – душа, *тхьэ* – бог) является одним из главных божеств в адыгском пантеоне. Хан-Гирей указывал на то, что у адыгов существовало поверие о вознесении души на небо, где она представлялась Псэтхэ, который «решал ее дальнейшую судьбу» [233, с. 75].

Ш.Б. Ногмов считал Псэтхэ божеством, дублирующим Тхэ, что нам кажется спорным [171, с. 91]. М.Е. Талпа признавал в генезисе Псэтхэ солнечный культ, трансформировавшийся позже в «верховного, великого и единого бога жизни и души» [206, с. 76]. Утверж-

дение Талпы решительно опровергается Л.И. Лавровым, который пишет: «...напрасно некоторые авторы хотят изобразить его (Псэ-тхэ – А.К.) каким-то «богом жизни, душ и даже древнекабардинским божеством солнца» [119, с. 225]. Он относит Псэ-тхэ к области представлений, более связанных с рождением детей, болезнями и привозом невесты. Адыгский исследователь Р. Трахо среди почитаемых адыгами божеств отметил и Псэ-тхэ, назвав его «Бог жизни» [213, с. 31]. А.Т. Шортанов считает, что Псэ-тхэ является главным языческим богом после Тхэ-шхо [262, с. 42–57].

Псэ-тхэ, как и Тхэ-шхо, живет на вершине священной горы Ошхэ-маф (по некоторым данным местом жительства бога души указывается небо, а по другим, особенно в паремиях, он живет в жилище семьи, над которым он осуществляет покровительство и у него «свое» место – балка, к которой прикрепляется надочажная цепь – А.К.).

«На вершине Ошхэ-маф на санопитие у Псэ-тхэ собрались Мэзитх, Амыш, Тхагэлэдж, Шыузэрещ, – повествуется в сказании «Санопитие нартов». – Каждый год эти богоподобные проводили санопитие. Ради маленьких людей, живущих на земле, они приглашали одного самого храброго и достойного нарта и давали выпить один рог с божественным санэ. Нарты почитали человека, который пил с богами. Так происходило много лет.

На санопитии богоподобных тамадой всегда сидел Псэ-тхэ, он встал и сказал:

– Кому мы предоставим наш рог с санэ во имя маленьких людей? Кто сильнее среди тех, кто живет на земле?

– Тамада нартов Насырэн жач! – сказал Шъяозэрещ.

– Нет. Искуснее охотника, чем Шэуай, сына Канжа нет в нартской стране, он достоин нашего рога, – сказал Мэзитх.

– Нет. Более достойного санэ богов, чем Горгоныжа нет. Он бес-сменный свинопас нартов, – сказал Амыш.

– Нет. Более всех достоин этого рога с санэ Хымышц. Опытнее в выращивании проса в нартской стране нет, – сказал Тхагэлэдж.

– Нет, – встал Тлепш, – родился на нартской земле один нарт, который сделает так, что вы забудете имена тех, кого вы назвали. Мою наковальню, вбитую в семь пластов земли, он смог вырвать и вогнать обратно. Он молод, но сильнее его в стране нартов до сих пор никто не рождался.

– О ком ты говоришь? – спросили все.

– Саусэрук его зовут! Он достоин нашего рога с санэ! – сказал Тлепш...».

Как видно из нартского сказания, каждое отраслевое божество выдвигает нарта, который лучше всех выполняет его направление деятельности. Так бог леса, охоты и диких зверей Мэзитх предлагает лучшего охотника, покровитель мелкого скота Амыш – свинопаса, бог растительного мира Тхагэлэдж – хлебороба, Тлепш – своего кана – воспитанника Саусэрука. Здесь не говорится, почему покровитель наездников и домашнего изобилия Шыузэрещ выдвинул Насырэн жач, но из нартских сказаний мы знаем, что Насырэн всегда был предводителем нартов, когда они уходили в набег, а когда возвращались – он становился неизменным тамадой на нартских застольях.

Когда Тлепш убедил богов, что божественного санэ достоин именно Саусэрук, «...Псэтхэ дал указание привести Саусэрука. Послали за ним Тлепша, и он привел его. Псэтхэ взял рог с белым вином и обратился к Саусэруку:

– Каждый год на вершине Ошхэмафа мы собираемся и открываем санопитие. Ради маленьких людей, живущих на земле, от их имени мы приглашаем одного и даем ему возможность выпить этот рог. Мы угощаем самого сильного и достойного. У вас, живущих на земле, нет такого напитка, это санэ богов! Держи, выпей! – Псэтхэ дал Саусэруку рог с белым вином.

Саусэрук выпил, ему очень понравилось санэ, сердцем стал еще храбрее и мужественнее.

– Вот почему мы приглашали тебя. Раз ты уже выпил, можешь отправляться домой, – сказал Мэзитх.

– Возвращайся домой и расскажи живущим на земле про силу и свойства нашего санэ, – добавил Тхагэлэдж.

Саусэрук стоял неподвижно. Выпитое взбодрило его, и стал он еще сильнее.

– Если можно, дайте мне выпить еще один рог с божественным санэ, – попросил Саусэрук.

– Нет, не в наших традициях давать людям, живущим на земле больше, чем один рог с санэ, – не согласился Псэтхэ.

Но Тлепш, сильно любивший Саусэрука (он же достал его из камня), сказал:

– Лишним не будет, если мы ему дадим выпить еще один раз, тогда он еще краше и лучше расскажет живущим на земле, какими свойствами обладает наше вино богов.

– Дайте ему выпить еще один рог вина, – произнес и Амыш.

– Хорошо, раз столько вас сказали дать ему выпить еще раз, пусть пьет. Но хабзэ, что был у нас всегда, нарушается. Мы до сих пор разрешали пить только один рог с санэ богов, – сказал Псэтхэ.

– Хабзэ как его делаешь, так оно и становится хабзэ, – сказал Мэзитх и встал с рогом над божественной кадкой.

Когда Мэзитх наливал в рог санэ, Саусэрук подошел к нему.

– Что это, дна не видно, а что видно – бурлит?

– В этой кадке находится наше, богов, санэ!

– Как интересно! – сказал Саусэрук.

– Интересен корень санэ (винограда), который находится на дне, – сказал Тхагэлэдж. – Он так растет, оттуда его сила и необычные свойства. Он растет по моей воле и благодаря моим усилиям.

Когда это услышал Саусэрук, он сделал вид, что осматривает кадку и подошел к ней, быстро схватил и со словами:

– Пусть санэ, что вы пьете, станет санэ людей! – снял кадку с вершины Ошхамафа и скинул на землю.

Как только на землю упала кадка, она разбилась и божественное санэ потекло по всей стране нартов. Семена, упав на землю, проросли и стали виноградом. Нарты отнесли гроздь Сэтэнай гуаш. Там находился и Саусэрук.

– Это выросли семена из санэ богов, – сказал он.

Сэтэнай положила виноград в кадку и накрыла ее *абрэ мыжэу* (абрэ камень – камень большой величины, символ крепости – А.К.).

Не прошло и года, как сок, выжатый из винограда, сбросил абрэ камень. Нарты выпили белое санэ, что находилось в кадке и сердцем стали еще храбрее. Так нарты узнали, как делать белое вино и в честь него решили проводить каждый год санопитие» [284. Т. 7, с. 106–109].

Как свидетельствует сказание, Псэтхэ вполне демократично осуществляет «руководство» отраслевыми богами: советуется с ними, кого можно из нартов пригласить на санопитие, позволяет угощать божественным вином «маленьких людей» и даже соглашается с мне-

нием большинства, хотя, видимо, он обладал полномочиями куда выше, чем отраслевые боги. Кроме этого Псэ́тхэ, как прозорливый и дальновидный бог души, обладал способностями предугадывать события, к чему могут привести нарушение хабзэ.

Санопитие богов было не простым питием вина. Санэ всегда сопровождается эпитетами «божественный», «белый», «светлый», «священный». Как отмечал М.Е. Талпа «С сано были связаны какие-то культы; «санопитие» имело какое-то древнее значение, может быть, близкое к причащению... Может быть, это память о древних трапезах, своего рода сисситиях. Для Тотреша (см. «Бой с Тотрешем») оказывается убедительной просьба Сосруко пощадить его, ибо «в день пития сано из нашего рода никого не убивали безнаказанно, не делай мутным сано». С питием сано связана вся коллективная мирная жизнь нартов, как с пирами в «гридне» Владимира – Богатырей. С бочкой сано связан и мотив «похвальбы» [206, с. 635–636].

Можно предположить, что боги лишились своего божественного санэ по двум причинам: во-первых, санэ богов имело чудесное свойство прибавлять силу и отвагу тому, кто его пьет. Первый бокал белого божественного вина, что выпил Саусэрук, удвоил его силы, а второй – утроил и он стал необыкновенно сильным, храбрым, решительным. Это помогло ему поднять божественную кадку с санэ и скинуть его с горы, тем самым отобрать ради «маленьких людей» санэ у богов. Лишив возможности проводить санопитие и пить санэ, которое усиливало не только физическую мощь, но и придавало храбрость душе и сердцу, Саусэрук ослабил влияние и силу богов.

Во-вторых, нарушение хабзэ, устоев, которые поддерживают порядок и не дают обществу уйти к хаосу, приводят к катастрофе, в данном случае, богов. Если бы они не дали второй бокал нарту и тем самым не усилили его мощь, может, он не смог бы лишить их божественного санэ. Потеря богами своего чудесного вина и перехода ее силы к нартам, видимо, свидетельствовало о желании людей лишить богов сакрального могущества, «приземлить» их, сделать более доступными. Подтверждение этому мы находим и в паремииологическом творчестве адыгов, например, в пословице «Шыблэхьэр губжымэ Псатхэм зыдэкложьытыр ышIэрэн» (Если Шыблэ рассердится, Псэ́тхэ не найдет себе угла).

Если Тхэшхо был для всех недосыгаем, то в отличие от него, Псэтхэ мог видаться не только с отраслевыми богами, но и с нартами. Так, в сказании «Как воспитали Шэбатынука» повествуется о том, как нарт *Лъэбыцэжый* (Глэбыцэжий) встретился с Псэтхэ и беседовал с ним.

– Я недавно был у Псэтхэ, – рассказывает он нартам, – когда я спросил его – долго ли осталось жить нам, нартам, он мне ответил: «Нет! Одна женщина беременна и если она родит девочку, все женщины перестанут рожать, нарты останутся без жен. Если эта женщина родит мальчика, еще хуже – от него погибнут нартские мужчины. Этот ребенок, что лежит в утробе матери, после трех месяцев начнет разговаривать. Если она окажется девочкой, она сочинит плач, от которого перестанут рожать нартские женщины. Если окажется мальчиком, его первая фраза будет о смерти нартских витязей. Если женщина родит девочку, она вырастет и выйдет замуж, в тот же день нартские женщины перестанут рожать. Окажется мальчиком, вырастет и в день, когда он возьмет меч, мужчины нартской земли до единого погибнут...» [284. Т. 3, с. 36]. Как видно из сказания, Псэтхэ обладает даром предвидения и предупреждает нартов об опасности.

Удачу и успех нарты часто приписывали Псэтхэ. Вот почему нарты, находящиеся в дремучем лесу, каждый раз, возвращаясь к месту стойбища, видят то пищу, то дичь, или же красивых коней. По словам Шэуая, они являются подарками Псэтхэ. Нарты просят покровителя души, чтобы он помог им укрепить здоровье, наделил мощью и продлил жизнь их потомков.

В день рождения нарта Ацэмэза самые отважные витязи устроили санопитие, где произнесли хох:

*«... Новорожденный чтобы стал таким, чтобы
Не смог сосчитать себе столетия.
Нартским силачом чтобы стал,
Просим Псэтхэ и пьем его вино...»* [284. Т. 6, с. 15].

Если в адыгской мифологии главенство Тхэшхо над всеми неоспоримо, то в эпосе встречаем эпизоды, в которых Псэтхэ представлен не менее грозным, чем Тхэшхо. Так, Псытхэ гуаш, осмелившаяся послушаться Тхэшхо, сумела спастись от Его гнева в море, но она боится Псэтхэ. Когда ее дочь *Мыгъэзэц* (Мыгэзэц – не дающая ску-

чать) после гибели мужа нарта Пизгеча, решает вернуться в море, Псытхэ гуащ говорит, что «могучий Псэтхэ не позволит родить нарта под водой, лучше будет если Мыгэзэщ уйдет к нартам и родит им героев и тем самым прибавит роду нартов» [284. Т. 1, с. 95].

Надо отметить, что люди избегали проклятий с упоминанием *псэ*, оскорбление души считалось тяжелейшим грехом.

Разнообразные представления древних адыгов о местонахождении души мы находим в нартском эпосе. Например, у большинства иныжей (великанов), грозных противников нартов, душа находится в шейной жиле или в их оружии. Таков иныж у которого Саусэрук забрал огонь, его шейная жила была способна перерубить камни и деревья. А нарт Пэтэрэз смог убить великана лишь проткнув его сердце. Чудовище Емынэж хранит свою душу в своем коне и может погибнуть только от него.

Надо отметить, что адыги особо дорожили оружием, доспехами своих предков. Если оружие и доспехи не хоронили вместе с умершим, то хранили в доме у самого старшего в роду. Их запрещалось продавать, обменивать, выносить из дома (рода).

В адыгском фольклоре встречается поверье о пребывании души и в голове. Победивший врага обычно отсекает ему голову. В более поздних эпических материалах обнаруживаются рудименты поверья о пребывании души в голове – забирали шапку противника, символизировав победу над ним. И сегодня адыги приравнивают голову к папахе, и если ее сняли с твоей головы, то это считается большим позором. Папаху не вешают, она должна только сидеть. Бытует поговорка: «Если посоветоваться не с кем, посади шапку и спроси ее».

Поверье адыгов о связи души с волосами обнаруживается в цикле эпических повествований о нартской женщине Мэлэчпх, которая обрезала косы и похоронила их с мужем. Этот ритуал, видимо, свидетельствовал о реализации поверья, что вместе с мужьями в загробный мир отсылались и души их жен.

Часто нарты, побеждающие своих врагов иныжей, пьют их кровь, что означало не только физическое уничтожение врага, но и его души, а также переход души побежденного, т.е. его силы, к победителю. Подтверждением этому является сказание о гибели нарта Саусэрука, в котором его враги предлагают зверям и птицам «геройской крови» [83, с. 29–30].

В некоторых вариантах считается, что душа находится на запястье рук и ступне ног. А один мудрый сказитель отметил, что «...искать место обитания души (в теле человека) равносильно тому, чтобы искать, где в молоке находится масло» [262, с. 44].

В осетинском нартском эпосе встречается поверье о пребывании души человека вне его тела в различных предметах. Эти предметы наделялись магическими исцеляющими свойствами: «Моя душа в моей тетиве, принеси ее и перевяжи меня ею», – говорит осетинский эпический герой [3, с. 405]. Иногда, нога представлялась символом души [73, с. 265].

Интересно рассмотреть поверья, связанные с веником. Веник в понятии адыгов амбивалентен. С одной стороны, он представляет опасность как предмет, который отчасти символизирует оружие порчи и колдовства, но одновременно выступает и оберегом. Веник, которым подмели пол, не должен был коснуться человека, а если коснулся, на него надо было плюнуть. Ночью нельзя было подметать пол, и выбрасывать мусор. Утром подметали пол до того, как члены семьи выходили из дома, считалось, что не к добру, если подметать после того, как человек покинул дом. У славян веник отчасти связан с нечистой силой, было поверье, что ведьмы могли превращаться в веник, или веником сбивать росу с травы, чтобы коровы не могли нормально приносить молоко. Ведьмы летали на метле. Кто наступил на веник, мог заболеть, веник нельзя было сжигать, это могло привести к ссоре в семье и т.д. У карело-финнов в эпосе «Калевала» наличествует магия веника.

С другой стороны, веник, поставленный в угол входной двери, наделялся охранительной функцией, считалось, что так нечистая сила не может войти в дом. А когда выходили из комнаты, где лежит ребенок, и он там оставался один, к люльке прислоняли веник как магический оберег. Значение оберега веник приобрел благодаря процессу выметания, который символически толковался как процесс избавления дома от нечисти. Веник бросали вслед человеку с дурным глазом, веником били ведьму (или палкой из боярышника) и стучали о порог дома, прогоняя чужого домового. В погребальном обряде веник связывается с душой умершего и после выноса покойника, веник следовало выбросить.

Веник входит и в группу символов «связки» (а если метла – вязанки), олицетворяет собой объединение, силу. Об этом свидетельствует небольшая притча. Отец собрал сыновей, дал им веник и сказал: «Поломайте его». Братья, как ни пытались, не смогли поломать веник. Тогда он разрезал веревку и распустил верх веника, и сыновья быстро поломали его. «Видите, сказал отец сыновьям, – если вы будете вместе (в связке), вас никто не сможет одолеть, а если будете врозь, с вами будет то, что случилось с этим веником».

Теперь обратимся к паремиям. Дальний отголосок поверья о существовании души вне тела прослеживается в изречении «*Спсэ хэтлагъ а зы закъом*» (Душа моя вкопана в нем одним). Древнее изречение нартов «*Псэм лъыхъурэр шъхъэм икъурмэныпхъ*» (Кто охотится за душой, сам станет жертвой головы) также свидетельствует о жестокой каре за оскорбление души.

Пословица «*Псэжъыр лъфи, Емынэжъ къыльфыгъ*» (Старая душа разродилась и родила Емынэжа) свидетельствует о бытовании у древних адыгов поверья о переходе души злого человека к злему, а доброго к доброму. Этим, видимо, объясняется стремление адыгов не давать имена злых и недобрых людей новорожденным, а называть их именами самых достойных и отважных. Марко Поло отмечал поверье древних монголов о переходе души хорошего к лучшему или дурного к худшему [93, с. 136].

«*Унэ къеІэрэм ыпсэ еІэжъ*» (Того, кто трогает твой глаз, тронь его за душу); «*А спсэ къурмэн зыфэхъун!*» (Чтобы душа моя стала тебе жертвой); «*А зыпсэр аджалым ыхъын!*» (Чтобы твою душу унесла смерть).

Особо следует остановиться на пословице, со временем прошедшей ремотивацию: «*Пхъорэльфыр къыхъэмэ Псатхъэр мэгъы*» (Когда входит племянник – Псэтхэ плачет). Здесь имеется в виду племянник по материнской линии. Комментируя и толкуя данную пословицу М. Талпа отмечает, что, видимо, она была создана после принятия кабардинцами ислама. Один сохт (ученик медресэ) зашел в гости к родственникам по материнской линии и, увидев в доме деревянный идол Псэтхэ, в гневе его разбил. Женщины в доме начали причитать, что «...племянник появился и Псатха, творца души, заставил страдать» [206, с. 82–83].

Видимо, это более позднее толкование пословицы, и оно было связано с «периодом, когда в семейном быту адыгов, как, впрочем, и других горцев Кавказа – абхазов, осетин, чеченцев и ингушей – большую роль играли пережитки авункулата, восходящего к имущественной общности, существовавшей ранее между дядьями и племянниками» [109, с. 108].

Сын сестры имел особые привилегии, иногда больше, чем родные дети дяди, в том числе, и права на часть имущества родни.

М.М. Ковалевский, изучавший данный институт у ингушей, отмечает, что «каждый юноша, достигший совершеннолетия, то есть шестнадцати-семнадцати лет, считает себя вправе требовать у своего дяди по матери, чтобы он подарил ему коня. И никто не может отказаться от исполнения этой обязанности» [96, с. 33]. По информации Ю.Г. Матиева «...если по каким-то причинам дядя не сделал то, что от него требует обычай, племянник мог украсть его коня» [319]. У адыгов юноши, которым исполнилось шестнадцать лет, имели право иметь своего коня и уходить в поход со старшими, где они учились наезднической культуре, и нередко на войну.

Порядок определения особого статуса племянника по материнской линии восходит к периоду существования матриархальной семьи, когда «защитником детей являлся брат матери». «Пережиток этого древнего порядка сохранился, как нам кажется, в следующем любопытном явлении, – отмечает М.М. Ковалевский. – У черноморских черкесов сын не имеет права публично признать, что такой – то его отец. Считается неприличным спрашивать у отца, как поживает его сын, и обратно – у сына об отце» [96, с. 33]. Данное утверждение представляется весьма спорным.

Во время фольклорных экспедиций в шапсугских (адыгских) селах Черноморского побережья по сбору полевого материала, нигде нам не встречались шапсуги, которые отказывались «публично признать такого-то своим отцом». Если в вопросе, адресованном отцу о том, как поживает его сын, можно еще как-то усмотреть определенную некорректность, (на такой вопрос адыги обычно отвечают, не акцентируя отношение к сыну. А хвалить или рассказывать о нем было неприличным, могли сказать – какой же он мужчина, если хвалит собственного сына – А.К.). Но ничего неприличного не усматривается в вопросе, адресованном сыну об отце. Наоборот, для любого

адыга вопрос об отце дает возможность с большим удовольствием ответить, ибо достойный адыг всегда гордится отцом.

Отмечая особое отношение дяди к племяннику по матери, или наоборот, племянника к дядям, надо отметить, что он сохранился и по сей день среди адыгской диаспоры за рубежом. В период нашего пребывания в убыхском селении Хаджиякуб в Турецкой республике, житель села Расыф Хундж рассказал: «В наше время люди не спрашивали, как тот или этот относится ко мне, родственник он или нет. Люди всегда стремились помочь друг другу, а если это родственник, тем более. Сейчас если ты мне чем-то помогаешь, значит, ты родственник, если я помогаю – сосед. Вот такими мы стали. Мой отец всегда заботился о своих дае (дяди по материнской линии).

Как-то отцу сказали: «Семью твоего дае один погнал в эту сторону». Мой отец сидел и резал табак. «Ы-ы!» – воскликнул он, вскочил и спешно отправился к тому, кто так поступил с его родственниками. «Ты зачем погнал семью моего дае?» – спросил он его, и когда тот начал в свое оправдание что-то говорить, он ударил его ножом и убил. Я тогда был младенцем. Ради своего дае он разрушил свою семью, ему пришлось скрываться, затем сидеть в тюрьме. Мать моя вернулась в родное село и меня воспитывали соседи, затем брат отца. Тогда было сострадание, люди были человечными, родственники крепко держались друг за друга. Сейчас кто тебе помогает, того считаешь своим, а родных, если они не в состоянии, становятся чужими...» [110, с. 210–211].

Можно предположить, что пословица «Когда входит племянник – Псэтхэ плачет» родилась и от вынужденной необходимости делиться частью имущества, что иногда бывает обременительным. И Псэтхэ, отчасти оберегающий жилище, «плачет». На связь жилища и Псэтхэ указывает другая пословица «*Псэтхьэр кьехымэ, бгыкьум зегъэщы*» (Когда Псэтхэ спускается, сгибается надочажная балка). Здесь очажная балка – сакрально значимое место в космосе жилища, которому Псэтхэ покровительствует.

Адыги особо почитали надочажную цепь, они привязывали её к специальной балке, на которой располагался сам Псэтхэ. Надочажная цепь, очаг и огонь в очаге – это основа всего рода, его мифологическая символика. В адыгской мифологии даже существовало божество очага – *Джэгупатхь* (Джэгупатх – адыг: *джэгу* (очаг), *пэ*

(перед), *тхьэ* (бог), с именем которого связывались некоторые обряды, например, приобщение невесты к очагу, и в этом ритуале одним из главных компонентов были очаг, огонь в нем и надочажная цепь [157, с. 368–369].

Аналогичное почитание наблюдается и у абхазов. Они считают, что местом обитания духов в жилище является именно надочажная балка. Аналогичные воззрения существовали не только у кавказских народов, но и у древних германцев.

Покидание Псэ́тхэ традиционного места жительства – священной горы Ошхэмаф, его появление в жилище, которому он начинает покровительствовать, расположение его на балке, к которому крепится надочажная цепь, обретение функции патрона над жизнью и благополучием семьи, всего рода, видимо, являются более поздними представлениями адыгов о боге души.

В нартских сказаниях встречается мотив жертвоприношения Псэ́тхэ. Это хорошо прослеживается в пщынатле, посвященном Дэхэнаго. Мать героя повествования Апэнэса, после того, как ее сын отправился в поход, выходит из дома и просит Псэ́тхэ:

*«Уэ (возглас), Псэ́тхэ, Псэ́тхэ,
Чью голову все чтут,
Чье солнце нас всех согревает,
Чье добро прославляется везде.*

*Кого все просят,
Сам никого не просящий.
Сделай мелкими разливы вод,
Убери с земли ураган,
Сделай, чтобы не падали
Ни дождь, ни снег.*

*Иссуши глубокие моря,
Не выпускай из нор благо,
Завяжи нос зверям
Или перегони их за море.
Если зашел (сын) в воду,
Сделай ее (воду) мелкой.
Единственного сына, прошу,
Верни целым и невредимым...».*

Свою белую и жирную козу мать приносит в жертву Псэтхэ и просит:

*«...Псэтхэ, Псэтхэ! Услышь мою мольбу.
Принесенную в жертву жирную козу
Сделай, чтобы ты получил...
Уэ! Моего сына,
Верни ко мне»* [284. Т. 4, с. 231–232].

В нартском эпосе и в других фольклорных материалах адыгов сохранилось немало изречений, связанных с душой. В одном из них так говорится о Псэтхэ:

*«Уимэкъумэцъ сыутэрэп,
Уи Псатхэ згъэгъырэп».
Твоих посевов я не топчу,
Твоего Псэтх не заставляю плакать* [Там же. Т. 1, с. 201–202].

Псэтхэ и «Главный дунай»

Есть мнение, что по сравнению с осетинским нартским эпосом, где довольно широко описывается подземный мир, об этом «адыгский эпос почти ничего не знает, как и абхазский» [22]. Однако, мы представим связь Псэтхэ и нартов с миром, который адыги называют «Дунэе шъхъаI» (Главный мир – мир ушедших), а также покровительство Псэтхэ не только на белом свете, но и в загробном мире.

Считается, что жизнь продолжается и в «Главном мире», что выработало своеобразную специфику отношения к смерти. Нартские герои не боялись смерти, она воспринималась как рубеж между двумя формами существования в мире живых и в мире мертвых. Похороны выливались в ритуальные действия проводов ушедшего в мир иной, где он будет продолжать жить другой жизнью. Ушедшего из белого света «отпускали» с определенными предметами домашнего обихода, оружием, доспехами, часто с конями, которые призваны были ему служить там.

По представлению адыгов, душа начинает покидать тело человека, начиная с ног и поднимаясь вверх до головы, в связи с чем, у уми-

рающего начинали раньше всех холодеть ноги. Люди, находившиеся у изголовья умирающего, часто начинали проверять состояние ног, и когда они убеждались, что ноги начинают холодеть, то уже знали, что умирающему осталось недолго. Местом, откуда уходит душа из тела человека некоторые считали мозжечок, но чаще всего таким местом считалась макушка. Отделившись от тела, душа готовится к переходу в другое состояние. Субстанция души воспринималась довольно абстрактно и отвлеченно – она воображаема, легка, прозрачна и летуча.

Адыгские соотечественники за рубежом, где мы не раз собирали фольклорные полевые материалы, подтверждают идентичность многих религиозных представлений адыгов, но, учитывая, что они проживают в большей степени среди мусульман, эти представления стали более исламизированными. Считается, что душа сама не покидает человека, для этого существовал ангел *Псэхэх* (букв: вынимающий душу, ангел смерти), в христианстве – это смерть, в исламе – Азраил и т.д. У адыгов существует поверье, что ночью в зеркало нельзя смотреть, так как можно было увидеть Псэхэха. Когда человек умирает, все зеркала в доме завешивают материей. Ангел смерти приходит к человеку перед самой смертью и его видит тот, кто «должен отдать душу». Об этом говорится в рассказе Фариды Кат из города Наур в Иордании.

«... У дяди моего супруга Мыхамчэрия Ката было двое детей, он был женат на дочери семьи Бэслан, – поведала она. – У них родилась девочка. От первой жены, дочери Харунохаджэ, которая умерла, остался сын. Мыхамчэрый заболел. Я слышала от его жены следующее: «Я попросила мальчика побыть с отцом, а сама ушла в другую комнату помыть голову. «Мой сын, дай мне пистолет», – сказал Мыхамчэрый сыну. Тот вытащил из стола оружие и отдал ему. Прозвучал выстрел, я забежала в комнату. «Аллах, что ты делаешь?!», – взяла его за запястье. Он снова выстрелил. «Что ты делаешь?» – спросила я еще раз. «Сюда смерть пришла, точит ножи, один на меня направляет, другой на девочку. Поэтому я наказал ее – загнал сначала в облака, затем в землю...» На выстрел сбежались люди, подумали, что Мыхамчэрый сошел с ума. Мой дед был эфенди, и его позвали. «Он в своем уме, – сказал мой дед. – Он что-то видел, не трогайте его, он не врёт».

После полуночи он умер, а утром девочка умерла. Она положила ему путь в рай, их друг за другом похоронили. Говорят, что если ребенок умер, и ты, не противясь этому, говоришь: «Я, Аллах! Ты мне его дал, ты его забрал», то после смерти, благодаря ему ты попадешь в рай. В эту ночь, когда он умер, Шыхамчэрий хаджэ, брат моего отца, сказал: «Эй, зачем мне заниматься этим воров (он был известным конокрадом – А.К.), не буду я из-за него проводить ночь без сна», – и ушел домой. Дядя рассказывал: «Лег я спать и вижу сон. Он пришел. «Еблагъ, еблагъ (добро пожаловать – А.К.), Мыхамчэрий!», – я пригласил его. «Нет, я не зайду, – сказал он. – Ты меня не обсуждай, ты обсуждай, как ты получил шрам на своем теле. Я ничего плохого не сделал. Я направляюсь на утренний намаз, зашел к тебе сказать о твоём шраме». После этого я дал себе слово, что, пока я живу на земле, я никогда не буду говорить об этом мужчине. О моем шраме даже моя жена не знала...»

О том, что души умерших могут приходиться во сне, мы не раз слышали. В Науре жила дочь из рода Татыуко. Она говорила: «Когда умру, я вам сообщу, что там». Спустя некоторое время, как ее не стало, женщина из рода Дидыхуко во сне спросила ее: «Джэнэт, ты обещала после своей смерти рассказать нам всё, что увидишь, почему молчишь?» «Что ты хочешь услышать?» «Я хочу узнать, пойдут ли в рай женщины без платка, с короткими рукавами, раздетые, или попадут в ад?» «Их что-то спасет, но ничто не спасет от зла, причиненного языком – сплетнями», – ответила она» [110, с. 532, 542].

Адыгские соотечественники в Турции из всех дней недели считают вторник злосчастливым днем. «Если среди вас есть житель Кунетры, каждый ваш день вторник», – говорят адыги из вилайета Узунайле в Турции. По их рассказам, вторник заплакал и спросил Тхэ, почему Он его сделал несчастливым днем. Бог ответил, что, зато людей, умирающих во вторник, в том мире никто ни о чем не будет спрашивать, не будут взвешивать их добрые дела и грехи, их души непременно попадают в рай.

Здесь следует выделить убитых молнией людей, о таких говорили, что «их души ушли в поднебесье». По представлениям адыгов «...душу убитого молнией человека забирает небесный громовержец Шыблэ, и...этот человек является избранным и помеченным

им, при его посредстве Шыблэ устанавливает магическую связь со всеми земными людьми» [262, с. 70].

Единению души человека с богом посвящается ритуальный танец перед человеком, убитым молнией.

Сведения о загробном мире адыгов находим не только в мифологических сказаниях, но также из рассказов людей, которые по тем или иным обстоятельствам «побывали» в «главном» мире. Это случалось с теми, кто на время «покидал» землю, таких адыги называют *телыкыгъ* (умер на время). Они кажутся умершими, не дают признаков жизни, но приходят в себя довольно быстро, так они «спят» самое большее день. Было немало случаев, когда человека готовили к похоронам, а он воскресал на пути к кладбищу.

«Одна пожилая женщина в нашем роду умерла на время (*телыкыгъ*) и ее начали готовить к похоронам, – сообщила К.Х. Кук. – Ее подготовили, чтобы похоронить, когда она проснулась и сказала: «Я поднималась высоко наверх по ступенькам. Когда прошла половину пути, на следующей ступеньке оказался покойник, и мне пришлось повернуть назад (адыги не перешагивают лежащего человека или покойника – А.К). Я поняла, что у меня не хватает добрых дел на земле и меня вернули обратно, чтобы я их восполнила. Сколько оставалось ступенек до верха, столько дней я буду здесь, потом я вернусь туда...» Она готовила *жъамэ* (круглые лепешки), сладости, угощала людей, особенно детей, затем, в день, что она называла, она умерла» [315].

Адыгское миропонимание характеризуется этой ситуацией: ее вернули «добрать» добрые дела, что свидетельствует о том, что человек на земле должен думать не только о себе, но и о других, по возможности делать добро, помогать нуждающимся, и самое главное – делать все это от души. «Одна женщина потеряла сознание, *телыкыгъ*, – повествуется в одном сказании, – и не смогли привести ее в чувство. Все думали, что она умерла, но она очнулась, когда готовились ее хоронить.

– Что ты видела, что тебе показали? – спросили ее.

– Мне показали рай, – ответила женщина. – Увидела я и ад. Видела я семь этажей неба, показали мне места, где живут пророки.

– Что ты увидела еще?

– Соседнюю старушку (ее давно уже не было в живых). Она сидит и жарит на сковородке одно яйцо.

– Почему одно?

– За всю жизнь она от души отдала людям одно яйцо, вот оно и осталось у нее...» [315].

Ким Мамиек из аула Второй Эдепсукай Республики Адыгея поведал о том, что видел его двоюродный брат в Главном мире. «Мой двоюродный брат из моего села рассказывал о том, как он умер, и как покойный отец и брат вернули его оттуда. «Отца своего я не помнил, – сказал брат, – он погиб во время Великой Отечественной войны, когда я был в утробе матери. Когда я умер и поднялся в небо, я пошел по широкому полю и вдали увидел группу людей. Я направился к ним. Слышно было, как играет гармошка. Когда я приблизился, от людей отделились мужчина и подросток и встретили меня. Это были мой отец и брат, которых я никогда не видел. Отца я вспомнил по фотографиям, а мой старший брат умер от голода в подростковом возрасте. Отец сказал, что мне еще рано сюда приходить, достаточно того, что они здесь уже находятся, и велел вернуться домой. Брат развернул меня от себя, а отец подтолкнул, и я снова оказался на земле...» [318].

Адыгское миропонимание допускает, что душа не сразу покидает землю. К сороковому дню со дня смерти человека молились и готовили сорок один кусок мяса жертвенного животного, выпекали *хьатыкь*, *кьурамбий*, *кIэнкIэ хьалыу* (национальная еда) в таком же количестве. Это становилось его *гьомыл* (гомьлэ – еда в дорогу) на пути в «Главный дунай». Учитывая, что число гомыл должно было быть конкретным: ни больше, ни меньше, а сорок один, их считали и укладывали, строго отслеживая их качество. Однажды одна беременная женщина не удержалась и взяла один кусок сладости из готовящейся поминальной еды. Ее немного ударили по руке – трогать нельзя. Ночью во сне к ним «явился» умерший и сказал: «Вся еда, что вы испекли для меня в путь, превратилась в уголь». Родственникам пришлось все переделывать. В этом усматривается воля самого Псэtxэ, который требует чистоты и щедрости, благожелательности еды для души.

С того времени, как человек умирает, в его доме несколько дней не готовят, а еду приносят соседи и родственники. Каждый четверг се-

мья выпекает ритуальное *щэлам-жъамэ* (круглые лепешки), пока не исполнится сорок дней, раньше это делали и до года. Считается, что на том свете *жъамэ* становится едой ушедших, запах *жъамэ*, которую готовят в их честь, доходит до их душ. Обычно женщины, жаря *щэлам-жъамэ*, каждую из них посвящают конкретному ушедшему и называют его имя. На поминках в седьмой, сороковой (раньше и пятьдесят второй) дни после смерти, и на годовщину, приносили в жертву быков, овец, к поминальному столу приглашались близкие, родственники, жители села, кроме этого, сырое мясо раздавалось пожилым, одиноким женщинам или вдовам, соседям.

После того, как душа покидает землю и отправляется на небеса (после сорока дней со дня смерти), тело начинает уходить в землю. Адыгские соотечественники в Турции особо выделяют пятьдесят второй день после смерти человека. Они считают, что в этот день проваливается *нашьгэ* (область между глазами и началом лба, ближе к месту, куда сходятся надбровные дуги, якобы там размещается душа человека) и его тело начинает «расходиться».

Здесь уместно привести один пример, связанный с нартом Саусэруко. Как известно из сказаний, враги сделали так, что *Джанышьгэрыхь* (круглое острое колесо) отрезало ноги Саусэрука, но враги не смогли к нему подойти и, вырыв яму вокруг него, похоронили его заживо. Но где его могила, никто не помнит. «Однажды один адыг, которого в пути застала ночь, лег на холм и заснул, – повествуется в нартском сказании «Поминки Саусэрука». – Это оказался *кьэгъэсэй* (кэгэсэй) – насыпной курган Саусэрука (здесь нужно отметить, что во времена нартов хоронили покойника, насыпав на него курган. Для этого умершего не укладывали в могилу, а клали на землю и делали *кьэгъэсэй* – насыпание большого холма – А.К.). Мужчина видит сон: один всадник подъехал и крикнул:

– Саусэрук!

– Что? – сказал Саусэрук.

– У нартов санопитие и трапеза, иди к ним.

– Как я приду, если у меня гость? – сказал Саусэрук.

– Я спрошу их, – ответил всадник и уехал.

Прошло немного времени, и тот же опять позвал его.

– Что? – спросил Саусэрук.

– Нарты сказали: пусть возьмет с собой своего гостя и идет.

– Тогда пойдем, гость! – сказал Саусэрук и вместе с мужчиной отправился (к нартам).

Когда они пришли, видят, что нарты сидят, пьют, едят. Они посадили гостя рядом с собой, а Саусэрук стоял над нартами и обслуживал их, никто ему ничего из еды и питья не предлагал. Когда все поели и отошли, Саусэрук немного поел из того, что оставалось после других. Когда вернулись домой, гость спросил:

– Лучшего, чем ты не было среди тех, кто находился там, почему, Саусэрук, тебя не усадили за стол?

– Так случилось, потому что я отстал от нартов (имеется в виду, что он был последним из нартов, который оставался, когда нарты покинули свою страну – А.К.) и некому было делать мне *хьадэус* (хадэус – букв: еда для умершего, поминки). Поэтому так поступили со мной. Ты иди вперед, все, ради чего ты отправился в путь, свершится, все, что ты задумал, получится. Когда вернешься домой, скажи: «Это хадэус Саусэрука» и поставь для меня несколько столов с едой, угости людей, так проведи по мне поминки.

Адыгский мужчина продолжил свой путь, доехал, куда он хотел, сбылось все, что он намечал. Вернувшись домой, он накрыл столы, пригласил людей и сказал, что «это хадэус Саусэрука» и угостил их едой. Когда это было проведено, мужчина опять направился к кургану Саусэрука, сделал для себя ночлег и уснул. Во сне видит:

– Саусэрук! – кто-то позвал.

– Что? – сказал Саусэрук.

– У нартов санопитие, приходи.

– У меня гость.

– Возьми гостя с собой.

Саусэрук с гостем отправились на санопитие. Нарты с радостью пригласили Саусэрука и его гостя, усадили их во главе стола (по адыгским обычаям, перенятым от нартов, самое почетное место за столом – это самое отдаленное место от двери – А.К.) и дали им обильное угощение. Рассказывают, что так адыги сделали Саусэруку поминки» [284. Т. 7, с. 294–295].

Нарты не успели сделать поминки по Саусэруку, потому что спешно выселились из нартской земли. Последний нарт, который покидал Нартие – родину нартов, увидев, что в яме из-под копыт его коня поместился всадник (адыг), сказал с горечью: «И таким маленьким че-

ловечкам достанется наша земля?!». Они ушли, оставив под землей живого Саусэрука и адыги, пришедшие вслед нартам, считающие их своими предками, сделали поминки Саусэруку и упокоили его душу.

Подобное сказание о поминальных обрядах, связанных с верой в загробную жизнь, существует и у абхазов. Герой абхазского нартского эпоса Сасрыква (Сесрква) вместе с другими нартами отправился в поход. Как повествует сказание, «... при одном набеге он лишился всех ста товарищей – всех их перебили. Сесрква зарезал множество быков, баранов и устроил поминки по сотоварищам. Затем он и сам был убит в какой-то стычке и неизвестно где похоронен. Его друг изъявил однажды желание отыскать могилу Сесрквы и оплакать его (плач по ушедшему – ритуальное действие – А.К.). После долгих поисков, наконец, он нашел ее, оплакал Сесркву, и так как до селения было далеко, и время было позднее, то решил тут же заночевать. Привязав лошадь к дереву, он прилег под дубом и скоро заснул.

Во сне ему снится, что сто убитых молодцев Сесрквы в загробной жизни находятся в прекрасном положении: они довольны всем, и гостей с почетом принимают, и лошадей своих хорошо кормят. Сесрква же и его лошадь скитаются голодными и питаются только подаваниями тех ста молодцев. Увидев героя Сесрква в таком положении, друг спрашивает его: «Сесрква, ты превосходил всех на белом свете, что же такое приключилось с тобой в загробной жизни, что ты не можешь принять даже и одного гостя?». Сесрква отвечает: «Как мне принимать гостей, когда я сам – то для себя и для лошади выпрашиваю у других!». Проснувшись, друг догадался, что Сесрква по сию пору остался без поминок, и вот он немедленно же устраивает ему богатые поминки. И еще раз снится ему сон: «Сесрква, теперь в таком же прекрасном положении, как и сто его сподвижников, и в состоянии принимать гостей» [59, с. 33–34].

Как видно, два нартских сюжета идентичны, и главный мотив – необходимость поминок по усопшему, актуален и по сей день.

Т. Лапинский указывал на поминальный стол *кьэ Ian* (анэ н кладбище). Анэ, круглый столик, накрытый яствами, напитками, относился к могиле умершего. По описанию очевидца «...на могилу кладут пироги и ставятся кувшины со шветтом» [120, с. 146].

Для исследования Псэtxэ в мифопоэтическом сознании адыгов представляет определенный интерес информация о восприятии

души в суфизме. Известный философ и публицист абхазского происхождения Мурат Яган, родившийся в Турции в 1915 году, получил образование в различных мусульманских религиозных школах. Затем принял христианство, в дальнейшем вернулся к истокам своей национальной абхазской духовной культуры. Он переселился в Канаду и основал общество «Кябзе», главной задачей которого была помощь людям в укреплении тела и духа методами и принципами абхазского народного института Аамста Кябзе, имеющего генетическую связь с адыгэ Хабзэ. Он написал духовную автобиографическую книгу «Я пришел из-за гор Кавказа». Вспоминая о годах учебы в суфистской школе в Турции, Мурат Яган уделяет особое внимание закрытой системе чилле – работе, направленной на совершенствование суфия. Дервиш, углубляясь в идеологию суфизма, проходил несколько этапов, и со временем, приобретал навыки и знания, позволяющие преодолевать различные испытания.

«Нас учили, что мы представляем собой не тела, наделенные душами, а Душу, которая обладает телами, – писал Мурат Яган. – Душа – это часть духа, то есть Бога, которая воплощается в физическом теле или в других вещах. Душа заключена во всяком живом существе и даже в том, что кажется нам неживым, во всем, что существует на свете (адыги также считают, что все, что растет на земле, имеет душу – А.К.).

Душа приходит в тело, и оно становится ее обиталищем на тот срок, который ей предстоит провести на земле. В течение этого срока тело служит душе носителем, с помощью которого она пересекает пустыню жизни, а когда один этап ее путешествия заканчивается, она выбирает себе других носителей в согласии с божественным замыслом. Нас учили, что душа бессмертна, а тело смертно, и что тело не может обладать душой, поскольку смертный не может обладать бессмертным. Мы постепенно привыкали к мысли о том, что душа может воплощаться в различных телах.

Прежде нам казалось, что мы – это наши земные оболочки, доступные глазу. Потом мы осознали, что были жертвами иллюзии и что время существования наших земных оболочек – лишь краткий миг в необъятной истории космоса. Кроме того, наше тело, в которое душа вселяется на срок своей земной жизни, представляет собой целое множество тел, как бы наложенных друг на друга. Душа может

использовать их, если эти тела пройдут необходимую подготовку. Здесь могут помочь только упражнения, направленные на раскрытие внутренних возможностей, изначально заложенных в нашем организме.

Натренированное должным образом, наше обычное физическое тело способно творить настоящие чудеса. Упражнения для наших земных оболочек очень похожи на упражнения, с помощью которых спортсмен тренирует свое тело. Чтобы сделать его гибким и послушным, надо упорно трудиться. То же самое относится и к носителю души... Во время чилле нас обучали астральным путешествиям (сейран)» [272, с. 180–181].

Вера в существование души является широко распространенным явлением у многих народов мира. В свое время Геродот отмечал, что «египтяне первыми стали учить о бессмертии человеческой души. Когда умирает тело, душа переходит в другое существо, как раз рождающееся в тот момент. Пройдя через (тела) всех земных и морских животных и птиц, она снова вселяется в тело новорожденного ребенка. Это круговращение продолжается три тысячи лет» [45, с. 118].

А предки древних славян, язычники, верили в то, что душа умершего взбирается на небо по дубу. В первобытных обществах сами старики просили смерти, верили, что это нужно «для достойного их возвращения в круговорот жизни... Умирающим и возрождающимся богам – Деметре, Адонису, Дионисию помогали достойно умереть и заново возродиться. Бог, считали древние, царствовал год или сезон, затем он должен был умереть или быть умерщвлен...» [182, с. 91].

По представлениям адыгов, мир человека делится на две составляющие: *Дунэ шъхьаI* (Главный дунай) и *Дунае хьаф* (жизнь на земле, в «срединном» мире, она дается человеку на временное пользование), т.е. человек приходит на землю на определенный срок. Она коротка, по сравнению с бесконечным миром и миропорядком. Главный дунай – это мир, куда уходит душа человека после смерти – *хьадрых* (его еще называют *Ахърэт дунай* – А.К.). Здесь жизнь не измеряется годами, столетиями или тысячелетиями, и проходит она под покровительством *Хьадрыхатхь* (Хадрыхатх – Бог загробного мира) [262, с. 54]. Дальнейшая судьба тех, кто уходит в *Хьадрых* (загробный мир), связана с их покровителем.

Нужно отметить, что в научном мире мифический образ Хадрыхатх (Ахрэта, Ахрэтыко) до сих пор не получил должной характеристики. Видимо, это было связано с тем, что в адыгской мифологии практически ничего не сообщается о них, лишь в нартском эпосе эпизодически упоминается имя Ахрэтыко. Например, нарт Шэбатынук, рассерженный пастухом, восклицает: *Ахърэтыкъом сыщымыщынэмэ Іэхъомбэ бармэкъым учІэзгъэпшын!* (Если бы я не боялся Ахрэтыко, я заставил бы тебя пролезть под ахомбэ бармык! (расстояние между большим и указательным пальцами руки) [284. Т. 3, с. 37]).

Ахърэт маф (день Ахрэта) в адыгском мифоэпическом сознании – это день смерти, когда душа человека покидает его тело. Вероятнее всего, *Ахърэт* – это производное от арабского Ахъир (последний день); *Ахърэт дунай* (мир Ахрэта) – все, что касается потустороннего мира. Есть поверье, что мир когда-то рухнет, все живое погибнет, но настанет день *къаймэт* (день воскрешения мертвых), и в мире наступит *Ахърэт гъаиш* (вечная жизнь Ахрэта).

Модель вертикальной организации пространства делит мир на три части: «верхний», «срединный» и «нижний». В каждом из этих миров жизнь не останавливается, она продолжается всегда. «Верхний» мир состоит из семи *къат* (кат – этаж, пласт), где пророки имеют свои определенные места. По поверьям адыгов, Тхэшхо послал всем народам пророка и, соответственно, каждый народ имеет своего пророка в «верхнем мире». «Нижний» мир также имеет семь пластов, которые охраняются мифическими существами: благо или иныжами. Кроме того, он также структурно делится по горизонтали на две стороны: в одном «прибывает», все «развивается», продолжается жизнь, а в другом – «убывает» все безвозвратно. Вероятно, Хадрыхатх принимает души, которые ему «направляет» Псэтхэ, и они ждут своего места (в зависимости от деяний умершего и их оценки Всевышним). Бог загробного мира покровительствуют и первой зоне, где прибывает, и жизнь продолжается, и второй – где «убывает» безвозвратно.

К примеру, когда враги окружили Саусэрука, выкопали яму, чтобы его заживо похоронить, и спросили его, куда он желает, чтобы его поместили: в зоне, где «прибывает» или в зоне где «убывает». Он просил поместить его в той стороне, где все прибывает и возрожда-

ется, но в представлении его врагов, «прибывает» во второй стороне, куда постоянно прибывают умершие и решают его отнести туда. Саусэрук не хочет уходить в «мир мертвых», откуда нет возврата, и никого к себе не подпускает ближе вытянутой руки с мечом. Тогда враги закопали его живым и насыпали курган.

Так остался Саусэрук «жить» под землей, но не в «мире мертвых», где происходит испытание его души: он продолжает бороться за возвращение на землю, т.е. за возвращение к жизни, но это ему не удастся. Поэтому каждую весну он хочет выйти на землю, и «его зов из-под земли обращен к миру» [285, с. 146–147].

В этом усматривается инверсионный характер «нижнего» хтонического мира (хаос) по отношению к «срединному» миру людей.

Говоря о загробном мире, нельзя не упомянуть о мотиве изоляции героя. В нартском эпосе подобная изоляция может происходить иногда в «верхнем» мире. Так, нарта Шэуая, родившегося от женщины – иньжа Нэбгырея, отец Канж уносит на вершину Ошхэмафа и обращается к горе с просьбой сохранить младенца, кладет в рот сосульку и возвращается домой. Но чаще всего мотив изоляции героя происходит в «нижнем» мире. Так, Сэтэнай гуащ воспитывает в специальном подвале Саусэрука, для этого она поселяет туда старика со старухой, коня, щенка и орла. Так и вырос он, ни разу не увидев белый свет [165, с. 234].

Также был воспитан и Шэбытынок, с ним в подвале находились две собаки породы самыр и два орла. Такое пребывание героя в «нижнем» мире без света и контактов с людьми, дает возможность его последовательной кодировки. Он заранее программируется, например, Шэбатынок должен спасти отца в такое-то время, а Саусэрук отомстить за нарта Жэмадыу и.д. «Герой, находящийся в практической изоляции, не отвлекался ни на что другое, все его мысли, чувства и деяния были подчинены одной цели – стать сверхгероем и выполнить то, что от него потребуется наверху, в свете, среди людей» [174, с. 100].

Указывая на «особые» связи Саусэрука с «нижним» миром, следует указать на предположения В.Я. Проппа, что такие герои «еще до рождения прошли через обряд посвящения, т.е. побывали в ином мире, и вернулись, получив магические способности» [186, с. 40]. Продолжая подобную мысль, М.А. Хакуашева отмечает, что «пре-

бывание под землей или в темноте, или на башне способствовало накоплению «магических сил» [232, с. 21].

Древние верования адыгов противопоставляют жизнь и смерть (временные представления): то, что происходит в «срединном» мире, реальность, отражается в «нижнем», они связаны и взаимообусловлены. Если на земле существует Мировое дерево (небо, гора, орел, холм, дерево), в загробном мире оно тоже имеет свой аналог в виде большого высокого дерева, где находится гнездо большого орла. Там находятся птенцы, и к ним поднимается змея, которая живет у подножия дерева, и герой убивает ее, тем самым спасает птенцов, и благодарный орел перемещает его из загробного мира на «белый» свет. Этот мотив классичен и универсален, характерен для культурных традиций многих народов.

По адыгским поверьям, раньше нарты могли общаться с ушедшими, посещать потусторонний мир, также жители мира Ахрэта приходили в «срединный» мир, к людям. Рассмотрим два сказания, связанные с сыновьями Саусэрука в «Главном дунае». В них наблюдается мотив рождения ушедшим в загробный мир от живущего в «срединном» мире.

В первом сказании «Как Саусэрук придумал пхэчэн» повествуется о том, что «первым, кто придумал *пхэжкIэн сэнтIрац* (пхэчэн сэнтIрац – игра наподобие шахмат) был нарт Саусэрук (ведь в этимологии имени Саусэрука адыгский ученый Н. Иваноков увидел значение «умный, мудрый рыцарь», (букв: «субстанция мудрый рыцарь»)) [77, с. 122]. Никто, кроме Саусэрука, не знал, как играть, поэтому он играл в сэнтIрац левой и правой рукой друг с другом. Люди начали смотреть с интересом, как он играет. Тому, кто решал «сыграю я в сэнтIрац с Саусэруком», он ставил условие:

«– Если выиграю у тебя – убью, если проиграю тебе – убью.

Когда Саусэрук так сказал, нарты испугались. Он не находил того, кто играл бы с ним в сэнтIрац и играл сам с собой. Как-то раз к нему зашел юноша. Он молча посмотрел, как играет Саусэрыку и сказал:

– Давай, Саусэрук, сыграем в *кIэн* (сэнтIрац).

– Сыграем, юноша, – ответил Саусэрук и усадил гостя напротив себя, – ты знаешь, какое условие, связано с тем, во что мы будем играть?

- Скажи, не знаю, – ответил юноша.
- Если я выиграю у тебя – убью, выиграешь у меня – убью.
- Хорошо, сыграем, пусть даже убьешь меня.

Они сыграли, и юноша обыграл Саусэрука. Тот вытащил меч и замахнулся, чтобы ударить юношу.

– Успокойся, Саусэрыку, – сказал юноша, – было бы понятно, если ты выиграл у меня, а я обыграл тебя, зачем убивать меня? – так он спросил его.

Слова юноши заставили Саусэрука задуматься.

– Ты правду сказал, давай еще раз сыграем, – сказал Саусэрук, и они еще раз сыграли в сэнтраш.

Во второй игре Саусэрук обыграл юношу.

– Теперь я ничего не имею против, если намерился, убей меня, ты выиграл, – сказал юноша.

Саусэрук вытащил меч и когда он замахнулся, чтобы ударить, юноша выскочил из дома. Саусэрук погнался за ним, между ними было такое расстояние, что он не мог достать его своим мечом, так они бежали долго. Затем юноша взбежал на один холм и пропал из виду.

– Куда делся этот юноша, он же не мог испариться в чистом поле? Он зашел под этот холм, нигде он не смог спрятаться, – сказал Саусэрук и осматривал холм.

В одном месте он заметил, как земля была сдвинута в сторону, протянул руку и нащупал дверь. Он толкнул ее и зашел. Продвинулся вперед и опять нашел другую дверь. Когда он вошел в комнату, увидел посередине комнаты кровать, на которой лежало тело женщины необычайной красоты. У ее изголовья стояли один анэ и один стул.

– Это что за необычное тело, что за чудо я вижу! – сказал Саусэрук, сел и начал смотреть на нее.

В это время открылась дверь в углу комнаты, и оттуда вышел юноша, за которым он гнался.

– *Фэсапиц* (добро пожаловать), Саусэрук, вы живы – здоровы? – приветствовал его юноша, затем открыл дверь в другом углу комнаты и вышел.

Саусэрук встал, осмотрел оба угла комнаты, но нигде не нашел дверей, вернулся и обратно сел. В другом углу комнаты открылась дверь, и оттуда вышел старик с белой бородой.

– Фэсапш, Саусэрук, вы живы – здоровы? – спросил он, затем откатил в близком от него углу дверь и вышел.

Саусэрук увидел, как вошел в комнату старик и как вышел, но в комнате не нашел дверей. Вернулся и опять уселся на стул, снова начал смотреть на женщину. Тогда она засмеялась.

– Что это же за чудо, с чем я встретился! – сказал Саусэрук и почувствовал небольшой страх, но, собравшись, он спросил женщину:

– Это что такое, я думал, что ты умерла и передо мной лежит тело? Над чем ты смеешься?

– Я смеюсь над тобой, Саусэрук, – сказала она. – Как не смеяться над тобой? Ты изобрел сэнтращ, сказал, что убьешь того, кто сыграет с тобой. Разве так можно, Саусэрук? Один юноша пришел к тебе, и вы с ним сыграли в сэнтращ? – спросила она.

– Да, он сыграл со мной.

– Ты хотел его убить?

– Я погнался за ним.

– Юноша, за кем ты гнался – это тот, который вышел оттуда и зашел в другую сторону, он же и белобородый старик, который заходил и выходил. Это твой сын, Саусэрук, – сказала женщина.

– Откуда я буду иметь сына, если я не был женат, зачем ты так говоришь?

– Нет, у тебя была жена, от нее у тебя сын.

– У меня не было жены, и нет у меня сына.

– Ты ездил в такое нартское село к девушке и хотел на ней жениться, Саусэрук?

– Да, я хотел на ней жениться.

– Ты назначал ей день свадьбы?

– Назначал.

– До назначенного времени она умерла?

– Умерла, это правда.

– Когда ее похоронили, ты вскрыл могилу и провел ночь с девушкой, на которой ты хотел жениться и с кем назначал день свадьбы?

– Да, я с ней провел ночь.

– Так эта девушка – это я. Родила я сына от тебя, он и твой и мой сын. Когда мы не раз слышали, какие дела у тебя возникают с сэнтращем, твой сын сказал: «То, что делает отец, неправильно, я пойду к нему и сделаю так, чтобы он прекратил это», – и пришел

к тебе. Он передвигается, живет и на земле, и в Ахрэте. Я не могу больше говорить, я ожила, чтобы только об этом тебе сказать. Это неправильно – играть в сэнтрац, проигрывая или выигрывая убивать того, кто с тобой играл. На этом ты прекрати так делать. Пусть сэнтрац останется среди людей, – так сказала женщина и снова умерла.

Саусэрыко вышел и вернулся домой. А что касается сэнтрац, так эта игра осталась у людей» [284. Т. 2, с. 238–241].

Как видно из сказания, Псэtxэ и Хадрыхатх допускали возможность встречи нартов с теми, кто находился в ином мире, ведь сын Саусэрука «передвигается, живет на земле и в Ахрэте». Те, кто находятся в «нижнем» мире наблюдают за тем, что происходит в «срединном» мире, на земле, и при необходимости вмешиваются в их дела, когда это касается добра и зла, и они всегда на стороне добра. Поэтому сын не одобряет поступки отца, угрожавшего нартам, что будет убивать того, кто с ним сыграет в сэнтрац. О том, что нельзя так делать, говорит ему и мать его сына, ради этих слов она ожила и снова умерла. То, что она «больше не может говорить и умирает снова» свидетельствует о том, что жизнь в другом мире идет по своим законам, отличным от того, что происходит на земле.

Необычно и жилище в «подземном мире», то, как в комнате открываются и закрываются двери, которые человеку из «срединного» мира земли недоступны и не видны. А то, что у изголовья кровати, на котором лежала девушка, стояли анэ и стул, вполне соответствует адыгской традиции: около тела, ушедшего в мир иной, усаживаются согласно статусу родственных взаимоотношений. Самые близкие сидят около головы умершего человека. Так сын и мать из «нижнего» мира помогли нартам в «срединном» мире избежать убийства и обрести игру сэнтрац, которая свидетельствовала об интеллектуальном уровне нартского общества.

Нарты не только могли держать оружие, но и создали нартский Хабзэ – этикет, установили свод законов, который был обязательным для общества, был образцом интеллектуального и творческого поиска. Сын Саусэрука в хадрыхэ пришел к нему, чтобы спасти нартов от возможной агрессии отца из-за сэнтраца, увлек его в «нижний» мир через потайной вход в землю в центре холма, показал ему, что и здесь продолжается жизнь. Саусэрук видит, что в «нижнем» мире

тоже «все течет и все изменяется», что и там стареют (его сын показался ему же старцем).

И другой сын Саусэрука также приходит к отцу из мира хадрыхэ, чтобы увидеться с ним и помочь приобрести чудесные предметы. Во втором сказании «Как Саусэрук на коне прошел через отверстие в бедре» повествуется о том, как Саусэрук на своем Тхожие стоял на одном холме, и какой-то юноша подъехал к нему со стороны восхода солнца и предложил:

«– Если хочешь отправиться в *зекло* (зекло – поход, набег, отправиться в путь для добычи чего-нибудь – А.К.), поехали.

Саусэрук отправился с ним, они добыли одну девушку и вернулись на холм.

– Саусэрыку, найдем много или мало, но мы его делим пополам, так?

– Делим поровну.

– Я сейчас эту девушку разрублю пополам, если хочешь, возьми то, что будет с головой, а я возьму то, что останется.

Когда юноша достал меч и замахнулся на девушку, из ее рта вышла *цэджыбл* (ядовитая маленькая змея), которую тотчас же убил юноша...».

Здесь нужно отметить, что юноша повел Саусэрука в зекло, именно он определил, куда и зачем нужно ехать, и привез нарта в необычное место, где они добыли необычную девушку. Можно предположить, что она была не из земли нартов, а из другого мира и была необычной – обладала оружием в виде *цэджыбл*, которую она носила внутри себя.

«Юноша сказал:

– Саусэрук, если хочешь, сделай ее сестрой, или сделай женой.

Саусэрук усадил девушку на свою бурку, а сам поехал вслед за ним. Догнал его.

– Саусэрук, что ты хочешь?

– Хочу знать, откуда ты.

– Тебе нет дела до того откуда я, возвращайся.

Саусэрук испугался и повернул назад. Но, собрался с духом, и вновь развернул своего коня. Он ехал на далеком расстоянии от юноши. Всадник впереди зашел в пещеру в горе. Саусэрук тоже вошел вглубь горы. Темно, не видит куда идет. Так он прошел гору

(расстояние между «средним» и «нижним» мирами) и вошел в луг. Маленькая седая старушка пасла несколько овец, она увидела Саусэрука.

– Откуда Аллах привел этого кривоногого зловредного человека? – сказала она, и тут всадник впереди обернулся и увидел Саусэрука.

– Да будет он зловредным и перед Богом, – сказал юноша.

Он пригласил Саусэрука в дом. Юноша положил перед ним на анэ порезанное *настэ* (круто сваренная каша из проса) и *ИшлуракI* (иногда говорят *ИшлуфакI* – часть мяса барашки около лопатки).

– Саусэрук, когда будешь голоден, ешь это, – сказал юноша и вышел со двора.

Каждый раз Саусэрук ел то, что юноша поставил на анэ, но пища не убывала, она всегда восстанавливалась (чудесные способности анэ и еды свидетельствуют о необычном доме в «нижнем» мире). В один из дней юноша вернулся хмурым. Он вывел Саусэрука обратно из дыры в горе (вернул его в «средний» мир, на землю).

– Нарты собрались и не могут поделить то, что они добыли в походе. Когда ты вернешься к ним, они скажут: «Саусэрук не был с нами в походе, но он один из нас, пусть поделит добычу». Ты ответишь: «Пусть меня не было с вами, но я поделю вам добычу, но таких троих мужчин свяжите». Когда их свяжут, и ты начнешь делить добро, ты увидишь один ковер, небольшую шапку и плеть. Забери эти предметы и быстро уезжай оттуда. Трое связанных мужчин скажут: «Глупые нарты, все, что здесь осталось – это не добро, добро то, что он уносит». Ты им ответь так: «Меня не было рядом с вами, но я для вас сделал себя ядром для пушки, вы меня перекинули через стены, и я взял эту крепость».

Так сказал юноша и отпустил Саусэрука, но нарт хотел знать, откуда юноша и опять поехал за ним. Он спросил его, но тот не ответил. Тогда Саусэрук схватил его и сказал:

– Или убьешь меня, или я вернусь домой. Кто ты и откуда будешь?

– Я из твоего рода.

– Как?

– Ты ходил к одной вдове, хотел на ней жениться, но она умерла, и ты ночью выкопал ее и провел с ней ночь?

– Да, я лежал с ней.

– Та, с которой ты лежал, родила меня от тебя. Если на белом свете она стала бы твоей женой, я был бы твоим сыном в мире (на земле – «средином» мире живых). – Седая старушка (которая пасла овец) – это моя мать.

Саусэрук задумался и проезжая через лес заметил, что его меч зацепил что-то. Оказалось, что он в задумчивости не заметил, как проезжал через отверстие в бедре кости коня. Осмотрелся и заметил огромные кости собаки, коня и человека, которые лежали, не касаясь друг друга. Саусэрук попросил Тхэ оживить их такими, какими они были в жизни, но незрячими.

Собака, конь и мужчина ожили слепыми и встали на землю. Конь и иныж проваливались сквозь землю.

– Ярэби (вводное слово), чем я тебя огорчил? – спрашивал иныж Тхэ (за то, что оживил, нарушив его «жизнь» в мире мертвых, и выведя его в давно покинутый им мир).

Саусэрук приветствовал его.

– Почему в дунае так темно, сынок? И у тебя тоже? – спросил мужчина.

– Нет, у меня по-другому.

– Мой сын, деды наших отцов говорили, что настанет время, когда будут убивать людей. Наступило такое время?

– Наступило.

– Говорили, что родится Саусэрук, чьи просьбы Бог будет исполнять.

– Да. Саусэрук это я.

– Мой сын, здесь раньше стоял *сыиф* (дерево), он на месте?

– Да, стоит рядом.

Мужчина поискал позади себя дерево, наклонил его, отломил половину и двинул на Саусэрука. Саусэрук отпрыгнул и стал по другую сторону.

– Ты жив?

– Жив.

– Теперь ты настоящий Саусэрук. Если подойдешь ко мне спереди, выдыхаемый мной воздух не даст тебе стоять, подойди ко мне со спины, – сказал иныж.

Саусэрук подошел к иныжу и взял его за руку.

– Е-о-ой гуш, (возглас сожаления) какая маленькая, какая мягкая, это разве рука? – засмеялся иныж. – Мой сын, твое обращение к Богу оживило меня, дай мне снова умереть, этот мир для меня больше не представляет интереса, он мне уже никак не нужен.

– Это я сделаю для тебя, – и снова иныж ушел в мир мертвых.

Когда Саусэрук подъехал к нартам, они никак не могли поделить добычу. Он сделал все, как ему сказал его сын: троих мужчин привязали к дереву, и он выбрал для себя три вещи и отъехал. Когда за ним погнались, он их спросил:

– Это я же был ядром для вашей пушки? – и уехал.

А ядром был его сын» [284. Т. 2, с. 193–196].

Сын Саусэрука знал и придерживался нарт Хабзэ. Он оставил своего гостя на некоторое время и выехал для того, чтобы приготовить ему дары, как было принято у нартов. В основном, это были домашние животные – овцы, коровы, быки, но больше всего были лошади, они считались самыми лучшими подарками. И чаще всего хозяин специально пригонял их для него издалека (в набег к соседям ездить было не принято, это считалось позором). Поэтому сын Саусэрука приехал к нартам, отправился с ними в поход, более того, сделался ядром, что помогло ему перелететь через стены крепости, одолеть всех, кто охранял ворота и открыть их. Так нарты добыли богатства, среди которых, естественно, самыми лучшими были те, что достались Саусэруку.

Теперь об отношении нарта к бывшим возлюбленным. Как известно из нартских сказаний, нарт Сасэрук нередко ездил к своим возлюбленным, в разных нартских селениях у него были свои женщины. Если говорить о том, что он провел ночи с женщинами, которые ушли в мир хадрыхэ, можно предположить, что Саусэрук, обладавший чудодейственными способностями (изменение погоды, превращение себя в стальную крепость, холм земли и т.д.), а также учитывая, что его просьбы исполнялись Тхэшхо и Псэтхэ, он вполне мог на время оживить их и провести с ними ночь. Ведь Саусэрук приезжал к ним в тот же день, как их хоронили, их души еще были в ожидании своей участи, поэтому он мог «вызвать» их на время.

Мотив рождения умершим от живого или живым от ушедшего, существует у различных народов. У египтян Осирис был убит его братом Сетом из – за стремления стать правителем Египта. Бог Ра

направляет своего шакалоголового дога Анубиса, чтобы тот собрал части тела Осириса, а Исида в образе орлицы спускается к собранному вновь Осирису и чудесным образом зачала от него и родила сына Гора [147, с. 58].

Сказания о сыновьях Саусэрука в мире хадрыхэ примечательны тем, что в них прослеживается мотив связи «срединного» и «нижнего» миров, что позволяло общаться жителям двух миров. Сыновья Саусэрука находились в зоне, где «прибывало», где жизнь в «нижнем» мире продолжается. Здесь также, как и в «срединном» мире, живут, стареют (сын Саусэрука превращается в старика, мать второго сына в белую старушку).

Оживший иныж говорит о пророчестве его предков – наступит время, «когда будут убивать людей и что родится Саусэрук, желания которого будут исполнять Тхэ». Время нартов для иныжа стало чуждым, потому что его время ушло с ним, и он сожалеет, что потревожили его, просит Саусэрука вернуть его назад в свой «нижний» мир, где он не один, а с такими же, как и он. Собака, конь и иныж были огромными, что свидетельствует о том, что раньше на земле были люди и животные исполинских размеров.

Иныж, которого Саусэрук оживил в другом сказании, кидает в него гору, но Саусэрук увернулся и остался жив. Иныж поинтересовался, как это ему удалось. Нарт ответил, что отпрыгнул в сторону и великан с удивлением отметил, что «в их время они не знали, что так можно делать и все погибли, не уберегаясь от летящих на них камней». Такие иныжи, их кони и собаки не могли странствовать в «нижнем» мире и в «срединном», поэтому они, как и ожившая на время мать сына Саусэрука, находились в хадрыхэ. Предполагается, что они могли «вызываться» на определенный пласт «нижнего» мира и в «срединный» мир на время их востребованности. Нартские сказания свидетельствует о том, что на земле менялись времена и те, кто проживали на ней: философское понятие «все течет и все меняется» наглядно просматривается в мифоэпическом сознании адыгов.

И еще об одном знаке «нижнего» мира, связанного с Саусэруком – это предикат «отсечения ног». В мифоэпических воззрениях и мифо-ритуальном комплексе этот знак имеет особое значение. Предикат отсечения ноги наблюдается и в образе покровителя наездников, изобилия, моря и мореплавателей Шаозэреца.

Как известно, Саусэрук имеет эпитеты «солнечный», «солярный», иногда «огненный» и его имя связано часто с Солнцем, со светом. Но как один из наиболее архаичных персонажей, он в себе сочетает черты и солярного и хтонического культов. Отмечая эту особенность, З. Кудаева считает хтонические признаки образа Саусэрука более древними, чем солярные и «...исходя из контекста изучения структурных основ мифопоэтической традиции, анализа фольклорных источников позволяют рассмотреть этот образ (Саусэрука) под несколько иным углом зрения» [109, с. 31].

Необычное воспитание Саусэрука в подземелье (как и Шэбатынука), обладание магией перевоплощения (при желании он мог превращаться в стальную крепость), влияния на погоду, особенно способностью сковывания воды льдом (он победил иныжа тем, что вморозил его в лед), умения посылать стужу, окутать туманом, тем самым связывать врага, и то, что он был кривоногим, являются показателями его хтонической природы. М. Элиаде писал, что «магия связывания – один из могущественнейших признаков власти, имеющая хтоническую природу» [266, с. 193]. Однако, жизнь Саусэрука на земле, его подвиги во имя нартов, «огненность», «солнечность» и «солярность» сущности его образа намного весомее, чем его принадлежность к «нижнему» миру, поэтому он еще жив. Его выбор в сторону света, т.е. «срединного» мира очевиден, и по представлению народа, он непременно вернется на землю.

В адыгском фольклоре, чаще всего, связь между космическими зонами осуществляется через животных, например, через баранов. Под землей, в глубокой пещере, в потайной комнате, седьмой по счету, находятся три барана разных цветов. Если герой садится на белого барана, он попадает на небо, в «верхний» мир; если на серого – в «срединный» мир, на поверхность земли; черный баран переносит его на семь этажей «нижнего» мира.

Как видно из сказаний о сыновьях Саусэрука из мира Ахрэта, герои, в данном случае Саусэрук, попадают в «нижний» мир через дыру в земле, пещеру в горах, а также через полый ствол гигантского дерева. Чаще всего в «нижнем» мире герои встречаются с представителями хтонического мира: иныжами, драконами и др., они воюют с ними и битвы происходят не только в пластах «нижнего» мира, но и в различных космических зонах. Так, например, случилось с

нартами в сказании «Как Ащэмэз обрел снова свирель» [284. Т. 6, с. 105–132].

Мотив борьбы героев с их врагами из подземного мира есть не только в нартском эпосе, но в волшебном и феодальном эпосах. Приключения героя в «нижнем» мире не заканчиваются разовыми встречами с драконами, иныжами. Герой побеждает иныжа, освобождает девушек, но по ошибке садится на черного барана, и он попадает в самый последний седьмой пласт подземного мира, где его ждут новые испытания. Герой убивает дракона, запрудившего воду, спасает птенцов орла, убив змею, которая подползла к их гнезду на высокое дерево. В благодарность за это огромный орел возвращает его в «срединный» мир. То, что орел выступает медиатором между космическими зонами (в данном случае «срединным» и «нижним» мирами) – это закономерно и прослеживается во многих культурных традициях.

Надо отметить, что потусторонняя природа сближает «верхний» и «нижний» миры в оппозиции к «срединному», динамика развития архаических представлений адыгов о мире «перераспределила» отдельные функции «верхнего» и «нижнего» миров и деструктивные хаотичные тенденции «верха» становятся более типичными для «нижнего» мира. Однако, понятие «верха» в мифопоэтике адыгов не утратило своей двойственности: с «верхом» связаны не только сакральные ценности (Мировое дерево, священная гора, священные холмы), но и архаические представления о связи «верха» с силами хаоса, которые противостоят космическому порядку.

Нередко противопоставляются «верх» и «низ». Это проявляется в мотиве «наступления», которые могли привести к негативным последствиям. Считалось, что ноги и ступни были связаны с «нижним» миром, поэтому чесать подошвы ног, шлепать ребенка по подошве, наступать на символически значимые объекты: волосы, ногти, особенно яичную скорлупу (человек начинал приносить несчастья), не хорошо. А если наступаешь на хлеб, соль, зерно, впрочем, на любую пищу, то благодать и изобилие уйдут из дома.

С представителями «нижнего» мира встречались и герои феодального эпоса. Однако, если сравнить, как общались представители «срединного» и «нижнего» миров в нартском, феодальном или волшебном эпосе, в более поздних фольклорных материалах, пред-

ставители «нижнего» мира чаще приходят к людям, чем люди к ним. Приведем для примера полевой материал, собранный среди шапсугов известным адыгским просветителем первой половины прошлого века Юсыф Сахид Негучем.

«Группа всадников, отправившихся в поход, остановилась на одном месте, которое выбрали как *пцынIэ* (лагерь), – повествуется в рассказе о Лакцэко Хэпаче, дворянине, основателе чылэ Лакшукай. – В один из ночей кони пропали, и тот, кто должен был их охранять, забеспокоился и бросился на поиски. В темноте он встретился с одним всадником, который спросил его:

– Чем ты так занят?

– Кони пропали, и я их ищу.

– Кто с тобой?

– Такие-то мужчины...

– Тогда ты быстро возвращайся и передай тхэматэ (предводителю), что если он спешно не вернется назад, то не застанет *Айтэча хьаджэ* (хаджэ – это правоверный, побывавший паломником в Чабэ, т.е. в Мекке), который намеревается уехать в Шам (так адыги называют Сирию).

– Если спросит, кто сказал, что я ему отвечаю?

– Если ты скажешь, что это был тот всадник, который находился слева от него, когда брали *Гъуд-Гъуд къал* (крепость, иногда ее называют Тупхан) на длинной сивой лошади, он догадается. Это не твои кони там стоят?

Когда парень посмотрел в ту сторону, куда указал всадник, тот исчез.

Вернулся и рассказал все тхэматэ.

– В то время Лакцэко Хэпач сидел на сивой лошади слева от меня, он погиб в той войне, – сказал тхэматэ и спешно вернулся в чылэ.

В это время уже собирались вынести тело умершего Айтэча хаджэ. В Псыфабэ (нынешний город Горячий ключ Краснодарского края) у реки Псэкупс установлен именной столб в честь Лакцэко Хэпача (он умер в этом месте, когда возвращался из Чабэ). Как обо всем этом узнал табунщик? Кто ему показался всадником и все это ему сказал? Айтэч хадж, Лакцэко Хэпач, предводитель наездников, сам парень, охранявший коней, не были простыми людьми...». [286, с. 253–254].

Также, как и Лакцэко Хэпач, легендарный герой XIX века Тугузуко Кызбэч после гибели еще не раз появлялся на белом коне в белом одеянии впереди черкесского войска во время кровопролитных битв за свободу родной земли.

В этом контексте рассмотрим еще одну историю об известном целителе Аршауко из рода Шхалаховых, который жил на Черноморском побережье в XVIII веке. По рассказам стариков, записанных Ю.С. Негуч, в четырехлетнем возрасте Аршауко украли белые джины и обучили мастерству лечения, и когда ему исполнилось семнадцать лет, вернули домой и до конца своих дней он лечил людей. Ему иногда приходилось использовать тех, кто находился в «нижнем» мире для того, чтобы лечить некоторые неизлечимые болезни. Например, когда он лечил такого больного, у которого скручивалось тело. «Около Щэндака (самая большая возвышенность между железным мостом Агуя и шоссе на Туапсе) в таком-то месте лежит камень, скиньте его и копните, – сказал Аршауко людям. – Когда покажется тело, срежьте кусочек из его левого малого ребра и принесите». Никто раньше не знал, что здесь было кладбище. Когда копнули в том месте, там оказалась могила. Аршауко поджег то, что ему принесли, дал подышать два раза больному, и он окончательно вылечился...».

Люди настолько удивлялись способности Аршауко лечить, что однажды его спросили: «Можно ли оживить умершего человека лекарственными травами?». «Можно, – ответил Аршауко, – если со дня смерти прошло не более шести дней. Но смысла в его оживлении нет, больше чем шестнадцать дней он не проживет» [286, с. 257–258].

Здесь важно то, что время возможного «оживления» заканчивается сроком в шесть дней. Адыги считали, что после семи дней происходят необратимые процессы и умерший больше не может вернуться на землю (кроме случаев, *теллыкыгь*, когда человек попадает в летаргический сон или теряет сознание, перестает показывать признаки жизни и его считают умершим, но он неожиданно оживает – А.К.). После семи дней после смерти человека адыги проводят ритуал *цыгынлухыжь* (букв: убирать вещи усопшего). Считается, что, если донашиваешь вещи того, кто ушел в мир иной – это для него хорошо, это помогает жить в том мире.

Исследуя взаимоотношения «верхнего», «срединного» и «нижнего» миров, взаимопроникновения их героями, «жизни» души в поустороннем мире, нужно сказать и о магии «вызова» из хадрыхэ душ людьми, которые обладали такими чудесными способностями. Их называли *хьадрыхапль* (те, кто смотрели в мир хадрыхэ). Как они это делали, какие силы использовали, кого об этом просили – неведомо, об этом знали только они. Наша бабушка была *хьадрыхапль*, – рассказала нам Дэхэнэф Напсо (Коблева) из Анапы. – Однажды сноха ей сказала: «Мой муж не успел мне ничего сказать на прощание (он погиб во время Великой Отечественной войны), если ты сможешь, сделай так, чтобы он хоть сейчас мне что-нибудь сказал». Ночью кто-то постучал в ее окно, она подошла – а там стоит ее муж. Она испугалась и закричала, тогда видение исчезло» [324].

Как видно из рассмотренных материалов, в судьбе души принимают непосредственное участие Тхэшхо, Псэтхэ, Хадрыхатх и отчасти Шыблэ. Псэ в зависимости от состояния, может пребывать во всех сторонах и пластах мира.

Уашхо (*Уашхьо*), **Ошуатх** (*Ошъуатхь*) – бог неба в адыгском нартском эпосе представлен грозным и могучим божеством, чьим именем непременно клялись нарты.

На наличие у адыгов покровителя неба указывал М.Е.Талпа [206, с. 638]. Другого мнения о данном божестве был Л.И. Лавров, сводивший адыгского Уашхо к осетинскому Уасхо. И по этому поводу писал, что «...в осетинском пантеоне было известно божество Уасхо, память которого чли четвертого ноября. Наличие осетинского «Уац» в значении «святой» заставляет предположить, что указанный термин означает «святой ХО», как Уац – Илла, Уас – тырджи и т.д. Что такое «ХО» – не беремся гадать, но ясно, что... попытка усмотреть в Уашхо следы культа неба неубедительна» [119, с. 200–201]. Однако, теория заимствования Уашхо в адыгском пантеоне представляется ошибочной, так как у древних адыгов, как и у других народов, небо олицетворяло собой сверхъестественную силу, и, как всякая непостижимая сила, она непременно имела своего покровителя. А.Т. Шортанов на базе различных фольклорных материалов доказывает наличие у адыгов бога неба – Уашхо. Однако его утверждение, что именем Уашхо в основном клянутся только женщины, не верно, так как именем бога неба клянутся и нарты, даже их кони, что под-

тверждается нартскими сказаниями. П.У. Аутлев проводил параллели между адыгским «Уаф», «Оаф», «Уашхо» и абхазским «Афа» [18, с. 191–192].

Историю появления Уашхо невозможно проследить в эпических повествованиях, но в одном сказании, связанном с рождением Псэтхэ, мы встречаем мотив появления повелителя неба. Уашхо появился после Тхэшхо и сказал: «И небо синевой отливается, и земля зеленеет от меня, все мне подвластно».

По сравнению с «нижним» миром, куда могли добираться нарты и герои сказочных сюжетов, также возвращаться оттуда, «путешествия» в небо было практически недосыгаемыми. Для адыгского мифоэпического сознания небо так высоко, что до него добраться невозможно, сколько бы людей не стояло друг на друге. В нартском сказании «О том, как нарты хотели добраться до неба» повествуется так: «И большие нарты друг на друга становятся. Но не смогли дотянуться до (неба). Тогда и людей, и иныжей, и испов, и животных, и птиц крылатых, и деревья, и камень, глину – все, что есть на земле, поставили друг на друга, а сверху – Пэтэрэза. Пэтэрэз протянул вверх руку, но (не достал) до неба – не хватило еще с хвоста кошки» [164, с. 278]. Зная, что до неба невозможно достать, Пэтэрэз ставит нартам заведомо невыполнимое условие – поставить лестницу и подняться к небу, когда решил отомстить за своего отца Хымышца.

Учитывая, что небо представлялось недостижимой субстанцией, в адыгской мифоэпической модели мира жизнь человека сосредотачивается на земле и под землей. В них, как правило «...разыгрывается архаический сценарий космологической драмы, здесь определяются закономерности и парадигма существования человека и его мира. «Срединный» и «нижний» миры в мифопоэтической структуре мира определяют и организуют основные принципы мироустройства, существования в нем человека» [109, с. 29].

О могучем покровителе неба мы узнаем из нартского сказания «Тхагэлэдж и нарты», где Сэтэнай гуащ говорит, что «грозное чудовище по имени Емынэж может одолеть лишь Уашхо» [284. Т. 7, с. 320].

Уашхо часто помогает тем нартам, которые почитают его. Так, по просьбе красавицы Адыиф в сказании «Как Саусэрук встретился с Адыиф», Уашхо «превратил день в черную ночь, сделал так,

что небо треснуло, Шыблэ ударило в землю, а Инджыдж разлилась» [284. Т. 5, с. 182]. Обращение нартской девушки к Уашхо, чтобы он «сделал так, чтобы Шыблэ ударило землю» свидетельствует о том, что, возможно Уашхо повелевал Шыблэ. Иногда Уашхо превращается в ветер. Это прослеживается в сказании «Хымыщ, Пэтэрэз и нарт Темырыко». Когда маленького Пэтэрэза враги замуровали в сундук и кинули в море, опасаясь, что он вырастет и отомстит за своего отца Хымыща, его воспитательница Жокояна обратилась к Ошуатх со словами:

*«... Если небо делается морским ветром,
На берег морской выбросит...»* [284. Т. 4 с. 180].

Тут же небо превратилось в морской ветер и выбросило на берег сундук, где лежал мальчик. Жокояна не раз еще обращается с просьбами к богу неба, и тот всегда помогает ей, но, если обращаешься к нему с вопросами, к которым он не имеет отношения, то он отказывает. Так случилось с Жокояной в нартском сказании «Как Сэтэнай гуащ и Тлепш поссорились». Жокояна обратилась к Уашхо с просьбой дать наставление ее внуку, однако, тот, ярко блеснул в небе, снова затих, дав понять, что он этого не будет делать. Видимо, это было связано с тем, что к Уашхо обратились с просьбой, не связанной с его функциональными обязанностями. Это свидетельствует о том, что влияние Уашхо распространяется именно на те сферы, которые ему определены Тхэшхо. Мотив подчинения Уашхо прослеживается в нартском сказании «Золотое дерево нартов». Здесь повествуется о том, как Тхэшхо узнает о намерении Псытхэ гуащ переселиться в море и напускает на нее гнев Уашхо:

*«... Стремясь снести все до основания,
Огромную землю привел в дрожание.
Все моря забурлил –
Сильный Уашхо нас проклял, –
Сказали нарту Пизгечу сыновья Псытхэ гуащ»* [284. Т. 1, с. 95].

В другом сказании «Как убили Саусэрука» говорится о почитании Уашхо героев, отличавшихся храбростью и смелостью. Когда нарт Саусэрук приехал к любимой девушке, она предупредила его, что враги решили его погубить и ему лучше ехать домой. После этих

слов день превратился в ночь, вороны накинудись на дом, начали бить крыльями. Но Саусэрук воскликнул: «Лучше умру, чем хоть одну ночь буду дрожать перед врагом!». Когда его слова услышал Уашхо, он тут же разогнал облака, и солнце снова осветило день, и Саусэрук отправился в путь [284. Т. 2, с. 283].

Клятва именем Уашхо – традиционное и весьма распространенное явление для эпических повествований. О том, что клятва именем Уашхо считалась у нартов священной, свидетельствует сказание «Юность нарта Шэбатынука», в которой повествуется о том, как старик и его жена берут на воспитание маленького мальчика и клянутся именем Уашхо перед его матерью, что воспитают из него доблестного витязя.

Саусэрук говорит замерзающим нартам: «Уашхо кан, нет у меня (огня)». Традиционными являются клятвы именем Уашхо: *Мы Уашхьор зэфытикъан* (Этот Уашхо и тебе и мне кан); *«Мы Уашхьор сикъан»* (Этот Уашхо мой кан); *Уашхьо къан* (Уашхо кан); *Мы Уашхьо шхъуант* *Іэу ташхъагъы итымк* *Іэ тхэ с* *эІо* (Клянусь именем этого синего Уашхо, что над нами); *Мы Уашхьо* (Этот Уашхо); *Уашхьо* (Уашхо).

Клятва именем Уашхо характерна не только нартам, но и соседним народам, например, ногайцам. «Этот Уашхо!» – восклицает хан в сказании «Нарт Рамфыт, сын Колесэжа и сын нарта Тэчэхуна». Другой ногаец в сказании «Что случилось с нартом Дэгуджаримом» также клянется именем Уашхо. Именем Уашхо клянутся и кони нартов, обладающие даром человеческой речи. Так, конь нарта Ащэмэза восклицает хозяину: «Этим Уашхо не врут друг другу, если станешь мужчиной, я могу стать достойным конем!». Об этом же конь убеждает Ащэмэза и в сказании «Ащэ (краткое имя Ащэмэза – А.К.) и Тлэбыцэжий». Он восклицает: «Уашхо, мой кан, если ты станешь достойным мужчиной, я стану для тебя достойным конем!».

Конь в сказании «Бабыхуко и нарт Хашхонэж» клянется: «Этот (Уашхо), которого я не обману, если обману, да разорвет он меня, если даже придет, кто захочет тебя (обращается к хозяину – А.К.) съесть, я ничего не скажу!». Имя Уашхо встречается в заклинаниях и клятвах не только в нартском эпосе, но и в других фольклорных материалах адыгов. Клятва, данная именем Уашхо, считалась священ-

ной, и нарты боялись ее нарушить, предполагая, что это повлечет за собой неминуемую кару.

Исследуя традиционное заклинание *Уашхъуэ, мывашхъуэ кланэ* (Уашхо, камень – синевой отливающий кусочек), где Уашхо отождествляется с синим камнем, А.Т. Шортанов делает вывод о том, что он является «...олицетворением некоторых богов в неживых предметах, в том числе и в камне, которое встречается у многих народов мира» [262, с. 40].

Клятва «Уашхо, камень – синевой отливающий кусочек» сопровождался некоторыми ритуальными действиями. Например, при ее произнесении часто ломали над головой стрелы, а их обломки клали под камень.

Некоторые фольклорные материалы свидетельствуют о том, что отождествление Уашхо и камня породило ритуал обкладывания могил разноцветными камнями, сопровождавшиеся специальными причитаниями. Во время засухи люди брали такие камни с могил убитых молнией, произносили молитвы, затем клали их в воду, прося Уашхо – повелителя неба, пустить на землю дождь. Камень привязывали, чтобы его вода не унесла. Как только дождь начинался, тот, кто положил в реку камень, должен был оттуда его извлечь и «вернуть» на могилу. А.Т. Шортанов усматривает в подобном камне «...предмет магического обращения к небу, к божеству Уашхо – повелителю неба, который по воззрению адыгов, был одновременно и богом дождя» [Там же, с. 40].

Нужно отметить, что дождю покровительствовали и Шыблэ, и Пако, и Дэхэнаго. В магическом камне, где Уашхо находит свое олицетворение, есть сила, способная при помощи покровителя неба приносить самое благодатное для земли – влагу, что еще раз свидетельствует о наличии у Уашхо функции покровителя дождя.

Рассмотрим еще одну особенность, связанную с небом – *уашпчъ* (дверь в уай). Это природное явление бывает редко, но человек, который это видит, считается счастливым и избранным богом. Небо как бы разворачивается и открывается видение необычайной красоты, это длится несколько мгновений. Когда две курицы наклоняют головы друг к другу так, что они почти касаются лбами и что-то шепчут, говорят, что увидишь *уашпчъ* [337].

Олицетворение неба сверхъестественной силой было характерно многим народам мира. Например, осетинский Уац – Илла – громовержец, повелитель бури, земли, абхазский Афа – бог грома, носят такую же идейную нагрузку, что и Уашхо. Между ними просматриваются определенные параллели. Японцы, прося Бога, считают, что ветер относит их молитвы в небеса, что свидетельствует и о почитании ими неба.

Шыблэ. Космогоническое божество Шыблэ, иногда называют *Ошьогъуагъу* (гремящий в небе), он же Еллэ (христианский Илья), занимает одно из ведущих мест в адыгском пантеоне. В нартском эпосе громовержец Шыблэ по сравнению с другими божествами фигурирует довольно редко, его мифологический репертуар небогат. Вероятно, это было связано с боязнью древних адыгов произносить его имя, что, естественно, обусловило сравнительно небольшое количество фольклорных материалов о Шыблэ, в том числе, и эпических.

Гром был одним из первых явлений окружающей природы, поразившим мировосприятие древнего человека. Если гром вызывал у древнего адыга особое почитание, отдельные народы, наоборот, пугались и начинали во время грозы угрожать Громовержцу. Так, по сообщению Геродота, «фракийские племена во время грозы, когда сверкает молния, пускают стрелы в небо и угрожают богу, так как вовсе не признают иного бога, кроме своего» [45, с. 211]. А монголы «...когда падает много молний..., поносят и небо, и тучи, и молнии, и кричат на них» [191, с. 156].

Сложный образ Шыблэ заинтересовал многих ученых и исследователей, которые в различное время занимались вопросами генезиса громовержца. О нем писали Иван Шильдбергер, Жан де Лука, Жан Батист Тавернье, Пейсонель, Ксавериано Главани, Тебу де Мариньи, Дж. Белл, Л.И. Люлье, К.Ф. Сталь, Е.М. Шиллинг, Л.И. Лавров, В.В. Василькова, П.У. Аутлев, А.Т. Шортанов, Н.Р. Иваноков и др.

П.У. Аутлев считает, что бог грома когда-то представлялся адыгам в образе змеи, перенесенной с земли на небо [18, с. 190].

О сходстве молнии и змеи говорил и Л.Я. Штернберг, отмечавший, что «вследствие сходства змеи с извивающейся молнией она была перенесена примитивным человеком на небо и молния считалась змеей и, стало быть, и богом грозы» [264, с. 412]. Употребление

одного слова для обозначения молнии и змеи также встречается у многих народов.

Фредерик Дюбуа де Монперэ отрицал наличие у черкесов «бога-громовержца» [67, с. 56].

Изучая этимологию формы Шыблэ М.А. Кумахов и З.Ю. Кумахова отметили, что «общеадыгское *Шыблэ/Шъыблэ* – Бог молнии и грома, состоит из шы+блэ. Второй компонент *блэ* восходит к *блэ* – змея, этимология же первой части *шы* (*шьы*) – неясна.

По мнению Н.Р. Иванокова, «адыгская форма шыблэ – «молния» состоит из основ *шы* и *блэ*. Морфема *шы* в форме *шыблэ* – «молния», значит «конь». Другого значения *шы* в этой форме не может иметь, поскольку она в адыгских языках реализует только два значения – «конь» и «брат» – «сестра». Основа *блэ* не может значить в форме *шыблэ* – «змея», потому что, с одной стороны, не может сочетаться с *шы* – «конь» (такой формы, как *шыблэ* со значением «конь-змея» просто не может быть), с другой, потому что *блэ* в форме *шыблэ* может значить только «искра», так как сам предмет «молния» возник как отражение искрового разряда атмосферного электричества. Форма *шыблэ* – «молния», состоящая из *шы* – «конь» и *блэ* от глагола *блэн* – «светиться» в причастном значении, в целом значит «конь светящийся». Название *шыблэ* – «конь светящийся» молния получила как метафорическое уподобление образа сражающегося коня, выхваченного из поля брани – искре «молнии».

Надо отметить, что у западных адыгов (абадзехов, бжедугов, шапсугов и т.д.) *шыблэ* имеет значение «гром», а именно звук, сопровождающий сверканье *пчыкIэ* (молнии). Здесь «форма *пчыкIэ* однокоренное образование с *пчы* – «пика» (букв: «стыкованный»), состоит из *пчы* – «стык» и *кIэ* – «след» и обозначает мощный искровой разряд атмосферного электричества на месте стыка, соприкосновения между облаками и землей... Форма *пчыкIэ* – «молния» в целом значит «мощная искра от столкновения, стыка», что в свою очередь лишний раз говорит о том, что в форме *шыблэ* – «молния» места для змеи как таковой нет.... Видимо, адыги обладали достаточно точными сведениями о природе молнии, если они знали, что человека, которого ударила молния, следует немедленно раздеть и закопать в землю, чтобы вывести из него электрический разряд, попавший в него от молнии... Нелишне здесь сказать о том, что такая искра

ничем не напоминала извивающуюся змею, которой был уподоблен блеск молнии» [77, с. 151–152].

В некоторых сказаниях Шыблэ выполняет указания не только Уашхо, но и нартской красавицы Дэхэнаго (Шхащшүцэ дах), обладавшей чудесными свойствами влиять на погоду, менять день на ночь, тепло на холод или наоборот. Когда нартский герой Апэнэс приблизился к владениям Дэхэнаго, девушка делает так, чтобы небо загремело, земля задрожала, и «вместе с Шыблэ она начала незаметно приближаться к нарту».

Однако ряд исследователей придерживались мнения, что божество Шыблэ, если не выше всех других богов адыгского пантеона, то, по крайней мере, не уступало даже Тхэшхо (К.Ф. Сталь, С.Е. Токарев, М. Рижский). Это созвучно утверждению Л. Фейербаха о том, что «есть народы, у которых нет для бога другого слова, как «гром» [225, с. 52]. При чудесном восприятии людьми силы природы, Шыблэ, естественно, поражал человека и приводил его к эмоциональному страху, и вполне логично его появление одним из первых в пантеоне адыгов. Однако, он не мог быть выше всех богов, где величие Тхэшхо было незыблемо.

В мифопоэтике и этно-ментальных воззрениях адыгов есть поверье, что покровительство над святыми холмами нартов, как холмы Сэт, Балкыща, Ергуна и другими осуществлял сам Тхэшхо, и при необходимости навлекал на святотатцев гнев Шыблэ. Когда люди пытались раскопать курганы, «Шыблэ начинал греметь, поднимался ветер, ураган сгонял их» [284. Т. 7, с. 47].

Первоначально Шыблэ воспринимался древними адыгами как божество молнии и огня, возможно заменившим Солнце. У въезда в Хаджох (пос. Каменноостровский Республики Адыгея, находящийся у подножия гор) сохранилось святилище, которое в народе называют *чыгыгудж* (танцующие деревья). Деревья расположены вокруг дольмена портално-коридорного типа с кромлехом (каменным кругом – А.К.). Наверху покрывной плиты есть специальные лунки для жертвоприношений. Как утверждает археолог Н.Г. Ловпаче, «... по всей вероятности, абадзехи, адыгейское племя этих мест, до самого выселения в Малую Азию в середине прошлого века отправляли на нем языческий культ бога Шыблэ, бога огня, грома и молнии, заменившего в последние века бога солнца...» [317].

Шыблэ покровительствовал и дождю и, естественно, в этом качестве с ним были связаны различные ритуальные и культовые церемонии. Самый главный среди них – обряд *Шыблэ удж* (танец Шыблэ), круговой танец, посвященный Громовержцу. Здесь мужчины и женщины попарно, держась за локоть, проходят по кругу. Такой танец бытует среди адыгов и сейчас, но он уже не сопровождается песнопением в честь бога грома. *Шыблэ удж* впервые был описан Жаном Батистом Тавернье, который отмечал, что «когда гремит гром, все тотчас же выходят из селения и молодежь обоего пола начинает петь и танцевать в присутствии пожилых людей, сидящих вокруг. Если молния убивает кого-нибудь из них, они хоронят его с почестями и считают счастьем, признавая такую смерть милостью бога. Если молния ударит в один из домов, то даже если не убиты ни мужчина, ни женщина, ни ребенок, ни животное, вся семья, обитающая в этом доме, содержится селом в течение целого года, ничего не делая, за исключением танцев и пения» [203, с. 387].

Адыги считали, что Шыблэ выбирает не только отдельных людей, но и целые семьи, чей дом был поражен громом, которых называли «избранные богом Шыблэ». «В нашем селе проживала семья Боусов, – поведал нам восьмидесятилетний житель адыгского села Хаджико Хусен Сизо. – Шыблэ ударил в дом Исмаила Боуса. Членов его семьи уважали, почитали, когда наступала засуха, Исмаила ловили в селе, чтобы бросить его в воду. Он, конечно, прятался, но находили и отводили к реке. Считалось также, что если в реку бросишь члена семьи «избранного Шыблэ», то обязательно пойдет дождь» [326].

В свое время Дж. Белл стал свидетелем захоронения убитой молнией козы. Дело в том, что не только человек, пораженный громом, становился священным, но и любое животное, даже деревья. По его описанию, черкесы окружали высокий столб, на вершине которого была прикреплена голова козы. Шкура прикреплялась к перекладине и развевалась, словно знамя. Рядом, на четырех столбах, соорудилось наподобие балдахина с плоской крышей из густо сплетенных веток и обнесенных изгородью. Это было то место, где гром поразил козу, и ее останки, кроме головы и шкуры, находились под балдахином. Около этого места «...находилась круглая большая травяная площадка, которая была совершенно вытоптана. На нем раз-

влекалась молодежь этой местности – мужчины и женщины в течение трех дней танцевали, празднуя память посещения этой долины Шибле» [305, с. 486–487].

Обряд похорон пораженного Шыблэ животного более обстоятельно был описан Л.И. Люлье. «В один день летом, я отправился из дома кунака моего Иендарко Магомета, с несколькими спутниками вверх по долине Дуаб, – пишет автор. – Было ясно, только на вершинах хребта виднелись тучи. Мало-помалу они растянулись и заволокли все небо, пошел дождь, сначала небольшой, а потом сильный. Бурки у меня не было, а потому я должен был искать убежища в ближайшем ауле. Вскоре послышался раскат грома, и последовало несколько сильных ударов. Гроза, однако, скоро прошла, небо прояснилось, и мы опять пустились в путь. Проехав несколько верст, мы увидели группу людей обоего пола и разных возрастов, выходящую из небольшого ущелья, примыкавшего к долине. Подъехав к ней, мы узнали причину их сходбища: мы увидели трех коз, только что пораженных громом. Нас пригласили остановиться, в чем, по обычаю, нельзя было отказать, чтобы не обидеть, тем более, что-то были люди все знакомые. Около коз составилась круг и началась обычная пляска с напевом, в котором часто повторялись слова: «Шибле и Ялий (Илья – А.К.)».

Между тем несколько человек отправились в лес, нарубили жердей и кольев, устроили из них на четырех столбах довольно высокий помост, уложили на нем коз и накрыли листьями. Помост делается высокий, чтобы укрыть трупы от хищных зверей. В то время, как они устраивали помост, другие успели сходить в аул и принести оттуда разных съестных припасов, в том числе несколько живых коз. Эти последние тут же были принесены в жертву с обрядом возлияния, и головы их надеты на высокие шесты, воткнутые в землю около помостов. Вся эта процедура называется шибласха (букв: голова Шыблэ – посвящение головы – А.К.). Устроенного помоста, кольев и коз никто не трогает, все это остается до совершенного разрушения и истления. Нечто подобное существует и у осетин, где в день пророка Ильи также насаживается на шест козлиная голова. Пока готовились яства, и варилась паста, заменяющая хлеб, молодежь обоего пола плясала с рвением; веселость и одушевление были общие. Когда все было изготовлено, нас накормили, и только тогда

отпустили в путь. Пир, между тем, продолжался до вечера и должен был, по обычаю, повториться еще в следующие два дня.

Когда гром убивает человека, то его хоронят на том месте, где он убит, и вместо трех дней пируют семь кряду, «ибо приписывают событию мысль блаженства» [132, с. 32–33].

Во время экспедиций в шапсугских селениях нам говорили, что убитого хоронили на том месте, где он был поражен молнией, и обязательно с левой стороны. Тело пораженного Шыблэ нельзя было уносить с этого места на кладбище, так как терялась сакральная сила. А.Т. Шортанов предполагает, что «...возможно, казалось, что душу убитого молнией человека забирает небесный громовержец Шибле (Шыблэ – А.К.), и что этот человек является избранным и помеченным им, при его посредстве Шибле устанавливает магическую связь со всеми земными людьми. Такое убеждение, вполне естественное для примитивных мышлений, превращало убитого молнией человека в избранную богом персону, т.е. святого и, считая предание его останков земле грехопадением, подымали их до возможной «небесной высоты», предполагая, что этим актом можно сблизить поверженного молнией с самим Шибле. В подобных случаях адыги говорили: «Его душа ушла в поднебесье» [262, с. 70].

О бытовании среди черкесов обычая класть убитых молнией в *пхъэмбай* (деревянный гроб), который потом вешали на высокое дерево, указывал путешественник конца XIV – начала XV века Иван Шильтбергер. После этого на это место приходят люди с кушаньями и напитками и «начинают плясать и веселиться, режут быков и баранов и раздают большую часть бедным. Это они делают в течение трех дней, и повторяют то же самое каждый год, пока трупы совершенно не истлеют, воображая, что человек, поверженный молнией должен быть святой» [187, с. 60].

По описанию анонимного автора, черкесы проводили специальный ежегодный большой праздник в честь Шыблэ, который проходил в течение семи дней. Это был «...самый замечательный остаток язычества. Жители нескольких деревень собираются вместе и устраивают на возвышенном месте род жертвенника, утвержденного на четырех столбах, врытых в землю, и расположенного так, чтобы углы его обращены были к северу, востоку, западу и югу. Вокруг сего жертвенника закалывают быков, козлов, баранов в жертву Шибле и

головами их, воткнутыми над кольями, окружают жертвенник. В течение шести дней продолжается пиршество, состоящее в еде, питье, скачках, стрельбе в цель из ружья или лука; наконец, на седьмой день сжигают головы жертв и расходятся... [192, с. 129–130]. Далее автор отмечает, что данный праздник каждый раз повторяется, если кого-либо убьет громом.

О точных датах проведения праздника в честь Шыблэ не известно, по предположению А.Т. Шортанова, «...возможно этот бог (Шыблэ – А.К.) имел точно установленные календарные дни празднества, как и славянский Перун, а позже его дубликат св. Илья, обладавший особыми днями почитания – с 8 июля по 15 августа каждого года, когда эти празднества становились даже выше воскресных дней... Некоторые авторы указывают на определенное время проведения празднеств в честь Шибле – сентябрь или начало весны» [262, с. 61].

Здесь нужно особо отметить, что танцы вокруг пораженного громом проходят без головного убора и обуви, босиком, что для адыга, впрочем, любого горца, было не свойственно. Дело в том, что мужчины ни при каких обстоятельствах не снимают папаху, а показаться босым считается совершенно непристойным.

Необходимо выделить одно ритуальное действие – это поливание молоком пораженного молнией места, описание которого есть в литературе [258, с. 48; 21, с. 150], но его суть полностью не раскрыта. Данный ритуал больше сохранился среди моздокских адыгов – христиан. По сведениям С.Ш. Аутлевой, «после удара грома две женщины обходили село, оповещая жителей о том, что, якобы, бог грома «приглашает» их. Каждая участница обхода обязана была нести бутылку молока к месту, куда ударила молния. Собравшиеся слегка обкапывали это место, собирали землю в кучу и в ее центре делали углубление. Туда сливали все молоко, а затем закрывали травой и цветами. После этого начинался танец Шиблэ удж, продолжавшийся семь дней... Участники танца становились рядом по двое, образуя двойной круг. Похлопывая ладонями, они трижды обходили место или тело, пораженное молнией. Во время танца пели «Песню о громае», называемую «Сиблэ уэрэд» ... В песне перечисляются имена некогда убитых молнией людей, клички животных и названия пораженных ею предметов. В качестве припева каждый раз повторяется слово «цоптай» [19, с. 150].

Значение слова «*цопнай*» утеряно. В.И. Абаев считал, что термин «сорра» (*цопна* – А.К.) является «достоянием всего северокавказского этнографического мира» и вопрос о его происхождении открыт [1, с. 314–316]. Некоторые исследователи предполагают, что «*цопнай*» мог быть утерянным «...божеством грома и молнии» [249, с. 56].

А.Т. Шортанов, исследуя ритуал поливания пораженного Шыблэ молоком, указывает на одинаковый цвет молока и неба и почему данный ритуал проводился именно весной. «Обливание молоком – это благословение земли, чтобы она осталась плодородной и после удара в нее Шибле, – отмечал А.Т. Шортанов. – С именем Шибле связывали представления и о «небесной благодати» – дожде... Основой для поливания земли служило поверье, что земля временами (особенно весной) вступает в брачный союз с небом. Моздокские кабардинцы следовали такому же поверью, и синонимически воспринимая молоко и его цвет, как небесный, поливали землю, чтобы она была плодородной» [262, с. 71–72]. Литовцы в эпоху язычества специально готовили пиво, и часть его выливали на землю с просьбой о богатом урожае [21, с. 146].

Обливание молоком земли носило и другую функцию, связанную с поверьем адыгов о том, что пораженного Шыблэ можно было воскресить молитвами и обливанием молоком. «На месте удара молнии женщины устраивали ритуальный хоровод, – писал М.В. Кантария, – а мужчины в жертву божееству Шибле приносили серую козу, из кожи которой делали чучело и вешали на высокий шест или дерево. Это чучело висело семь дней, а на восьмой день все старались украсть его (это могли сделать чужие и использовать шкуру для своих полей – А.К.). Украденное чучело прятали в поле, уверенные в том, что по милости чучела будет дождливая погода, и, следовательно, хороший урожай» [85, с. 362].

Моздокские кабардинцы-христиане традиционно ходили на тенец в честь Шыблэ семь дней подряд и только на седьмой день приносили в жертву козу. Они подымали шкуру на шестах, которые вбивались только в том месте, где происходило жертвоприношение, а вечером относили шкуру жертвенной козы в засеянное поле и клали в борозду с просьбой дать им хороший урожай, затем ее засыпали землей. В дни засухи шкуру жертвенного животного протаскивали

по всему селу с молитвами и песнопением [297]. Если в ритуальном шествии принимали участие и старые, и молодые, в другом ритуальном шествии вызывания дождя, например, Ханцэ гуащ, принимали участие только дети.

В том, что приносили в жертву козу и почему именно серую, был определенный смысл. Не всякую шкуру адыги вывешивали, они предпочитали серую, т.к. их просьбы по ниспосланию дождя были обращены к небу, а оно в ясную погоду имеет небесный серый цвет. Иногда на могилу убитого Шыблэ клали черную шкуру, но на торжествах в честь Шыблэ чаще всего предпочтение отдавалось серой козе, древнейшему символу плодородия.

Подобное бытовало и у других народов. Так, у ассирийцев среди культовых животных также особо выделяли козу. Примечательно, что покровителя плодородия представляли в облике козы, и приношение ее в жертву символизировало общение бога плодородия с его почитателями [146, с. 1].

К одним из ритуальных действий, посвященных богу грома и молнии относится и постукивание *благъ* (лопаточка для помешивания круто сваренной каши) по постройкам во дворе, где обычно хранятся запасы. С этим было связано правило: *Апэ уашьор къызыгъуагъокIэ дэльхьанли, тельхьанли яIэм теуIох* (Когда гремит первый гром, стучат по всем предметам и местам, куда что-то кладут). По информации М.И. Мижаева, кроме постукивания лопаткой, адыги еще ударяли себя по животу и просили: «Дай Бог, чтобы мы не нуждались!» [154, с. 50]. А.Т. Шортанов отмечал, что «обход двора с постукиванием лопаткой своеобразно символизировал выпрашивание у грозового бога Шибле земных благ – хорошего урожая, приплода скотины и, как говорят адыги, «солнечных дней и ночных дождей... Постукиванием во время грозы как бы устанавливалась симпатическая связь с самим Шибле» [262, с. 64].

И в другой пословице: *Уашьор гъуагъомэ, шхьадж икон еожьы* (Когда гремит гром, каждый бьет по своим закромам) отразились ритуальные действия, выполнявшиеся во время первой весенней грозы. Со временем пословица прошла ремотивацию и приобрела переносный смысл: если что-то случается, человек, прежде всего, думает о себе.

Нужно отметить, что «посещение» Шыблэ определенного места, куда ударила молния, или ею были поражены люди или животные,

все они считались святыми. До Русско-Кавказской войны у адыгов было немало священных рощ и деревьев, называемых чаще всего *ТхьэчIэгъ* (Тхэшэг – букв: под богом или место, отмеченное богом). Их характерной чертой было то, что они почти всегда носили на себе следы поражения молнией, либо под ними хоронили убитого молнией. Считалось, что дерево освящено самим богом грома и его охраняли, кусочки из него служили амулетами для больных малярией. Запрещалось вырубать священное дерево, трогать развешенные на нем вещи – жертвенные приношения. М. Рижский отмечал, что «... никто не осмелится сломать ветку священного дуба, так как верили, что Шыбле строго накажет за это; у святотатца отнимется рука или нога, или умрет кто-нибудь из семьи» [193, с. 49]. Табуированию подвергались не только деревья, но и все, что было им «подношено»: запрещалось дотрагиваться до развешанных вещей.

Особым почитанием, несомненно, пользовался «посещенный Шыблэ» дуб. Выбор богом грома и молнии именно дуба было не случайным, оно символизировало силу, стойкость, считалось, что дуб забирает отрицательную энергию в человеке и вновь заряжает его положительной. Связь между культом громовержца и культом дерева (чаще всего дубом), наблюдается у многих народов, Зевс, к примеру, главный бог греков, в прошлом – бог грозы, представлялся в виде дуба. Таков и римский Юпитер.

С именем Шыблэ связаны и священные могилы. Причерноморские шапсуги, обитавшие между бассейнами рек Туапсе и Шахе, почитали священным местом урочище, называемое Хан Кулий, где они совершали богослужения. Посреди рощи находилась могила с памятником. Здесь, по преданию, был похоронен князь Кулий, который делал много добра людям. Отличался он большой храбростью, умом, а дожив до глубокой старости, стал мудрым. Когда он погиб от молнии, люди это посчитали за божественное снисхождение. Титул Хан Кулий получил, вероятно, под влиянием крымских татар или ногайцев, у которых князь именовался ханом. Сейчас местонахождение священной рощи с могилой князя неизвестно. Наиболее вероятно, что она находилась на приморской террасовой возвышенности, между долинами Шахе и нынешней Матросской Щелью. Именно здесь при высадке десанта Раевского в 1839 году русские войска обнаружили большой могильный памятник, а в устье реки Шахе свя-

ценную рощу Тагапх. Перед боем шапсуги и убыхи поклялись все умереть, но не допустить осквернения святыни. Защищая её, они оказали отчаянное сопротивление.

В адыгском селе Тхагапш города Сочи сохранилась одна священная могила, называемая местным населением *Мыжъуакъэ* (каменная могила – букв: *мыжъо* – камень, *къэ* – могила). «Здесь покоится человек, пораженный молнией, – поведал нам 98-летний житель Тхагапша Юсуф Тлиф. – Сюда приходили наши отцы, чтобы помолиться Богу, прихожу и я. Дом их стоял недалеко от нас (семьи, где произошел трагический случай – А.К.). Стоговали они кукурузные стебли. Тот, кто стоял внизу, сестра или мать, не знаю, забрасывал связки наверх, но тот, кто стоял наверху не мог их поймать, и связки кукурузных стеблей падали обратно. Тогда, стоявший внизу, проклял того, кто был наверху «Чтобы тебя Шыблэ поразил, сжег!». Когда прозвучали эти слова, со стороны юга показалось небольшое облако, над горой около нашего села погремел гром, и поразил того, кто стоял наверху. От удара сгорели стебли кукурузы, а женщину, подававшую их, отбросило далеко. Она впоследствии рассказывала, что случилось. Говорят, что Шыблэ – это ангел, я не знаю, но от того, что она попросила, он поразил мужчину, который стоял наверху. Говорят, что он был из рода Боус. Семь дней пролежал на этом месте погибший. Это был такой обычай. В течение этих семи дней, все, кто могли ходить, должны были прийти к этой каменной могиле и положить свой камень на него. Так надо было делать, иначе человек, который не принес камень, на этом месте мог заболеть неизлечимой болезнью. Даже по происшествии семи лет после этого случая, человек, который заезжал в наше село, мог заболеть этой болезнью. После семи дней хоронили пораженного Шыблэ.

Во время Русско-Кавказской войны русские напали на наше село и захватили его, все, кто уцелел, ушли в лес. Решили они построить рядом с каменной могилой пекарню и магазин. Начали разбирать камни на могиле. В это время на выезде из села, рядом с пасекой русские поселили одну семью Боусовых, которых они поймали в лесу. Им было запрещено куда-нибудь уходить. Когда разобрали камни, оголился край могилы. Посмотрели, а там лежит человек, будто только сейчас уснул. Русские испугались, и спросили старика Боуса:

«– Что это такое?

– Эта ваша погибель, – сказал он, – восстановите каменную могилу, иначе вы все погибнете...»

Избранный и пораженный Шыблэ становился святым, Бог его возвеличивал. Русские спешно восстановили могилу. Раньше, как погибло наше село, было завоевано, в воскресный день, именно в такой день, его поразил Шыблэ, все приходили к каменной могиле и молились, приносили в жертву козу. Выше нашего села есть тоже могила пораженного Шыблэ. Он тоже был из рода Боус...» [329].

Житель адыгского селения Шхафит 87-летний Мурдин Тешев, рассказывая об этой каменной могиле, сообщил следующее: «Настал день, когда одна молодая вдова должна была пойти пасти коров. Каждая семья пасла стадо по очереди, но она была сильно занята в этот день, кто знает, может, ей надо было на похороны, или какие-то неотложные дела. Она попросила соседей, чтобы ее заменили, она была готова пасти коров на следующий или другой день, но соседи не согласились, впрочем, как и другие, к которым она обращалась. Что ей было делать, погнала стадо в лес вместе с сыном лет тринадцати – четырнадцати. Сердце ее было наполнено безысходной тоской. День был пасмурным, дождливым, и она не была опытной пастушкой, видимо, овдовела недавно, погнали коров по той дороге, по которой обычно их гнали на выпас, но стадо разошлось, тогда мать и сын пошли разными тропами, чтобы найти коров.

Шыблэ загрохотал, раздался оглушительный удар и поразил мальчика. Как предписано, кинжалом очертили круг вокруг мальчика и похоронили его через семь дней на том месте, где его поразил гром (укладывали его обычно слева от того места, где был поражен). Было поверье, что, если перенести «избранного», т.е. пораженного самим Шыблэ в другое место, его могила теряла чудесные свойства. Если его хоронили раньше, чем через семь дней, человек, который это инициировал, заболел неизлечимой болезнью. Почему его могилу называют каменной? Дело в том, что его не закопали в землю, а обложили камнем, округло, в виде яйца. Агуйцы (жители адыгского селения Агуй Туапсинского района Краснодарского края – А.К.) делают могилы прямоугольными, а мы, хакучинцы, более округло. Каменная могила имеет округлую форму, высотой около метра, сна-

ружи каменная, внутри глиняная. Адыги не оплакивали погибшего от удара Шыблэ, считали, что он стал святым. Таких людей особо чтили» [327].

В Тхагапше нам рассказывали, что в их селе проживала одна женщина, которая обладала даром общения с тем, кто лежит в этой каменной могиле. Сюда люди приходили и приходят помолиться, просить Тхэшхо защитить их от войны, голода, стихийных бедствий, приводят людей, страдающих от сглаза, порчи. По обычаям шапсугов, во время засухи люди приходили к каменной могиле, просили Бога наслать им дождь. При этом они забирали из могилы специальный камень, похожий чем-то на каменную гантель, который в середине можно было обхватить рукой, несли в реку и клали в воду, привязав ее веревкой. Когда начинался дождь, камень обязательно вынимали из реки и клали обратно в каменную могилу. Говорят, что в могиле раньше было два таких камня, но один не смогли вовремя забрать из реки, так быстро пошел сильный дождь, и вода стремительно прибыла в реку. Когда камень остался в реке, пошел такой ливень, и так река наполнилась, что начала затапливать села. Люди опять собрались и начали молиться, чтобы Тхэ остановил наводнение и ливень. Есть поверье, что земля на могиле «избранного» Шыблэ человека была целительной.

С именем Шыблэ связывают и священные озера. В озерах, куда попадала молния, запрещалось вообще купаться. Такое озеро, например, находится недалеко от адыгского селения *Джамбэчый* (Республика Адыгея). По представлениям адыгов, оно образовалось вследствие удара молнии, почему и вода в нем считалась целебной. Это свидетельствует о функциях Шыблэ в качестве бога – целителя. К таким священным озерам относится и *Хыкьо* с ним были связаны особый способ вызывания дождя.

«У нас есть одно маленькое море – озеро, называемое *Хыкьо* (букв: *хы* – море, *кьо* – сын), сын моря, – рассказал нам 88-летний Хамед Сизо, который не раз ходил за водой в Хуко во время засухи. – Он расположен за Солох аулом, зайти в него нужно через Бабук аул и идти на подъем шесть километров. Потом идешь по горному полю еще три километра. В Хуко не впадают никакие воды, и не вытекают из него, оно находится на вершине горы. Длинной сто двадцать мет-

ров и шириной семьдесят. А какая глубина – никто не знает. Вода пресная и очень приятная на вкус.

Когда наступала засуха, мы направлялись к озеру, чтобы забрать оттуда воды. Прежде чем прикоснуться к воде, нужно помолиться. «Я прошу Тхэ, чтобы эта вода, которую я сейчас возьму, стала счастливой для тех, кто меня направил сюда», – говорили мы. Воду я приносил в стеклянной бутылке, обычно литр, можно и пол-литра. Иногда приносил три бутылки, две раздавал жителям Тхагапша и Шэхэчя. Где-то половину содержимого бутылки выливали в Черное море. Но и перед этим надо было обязательно помолиться. Я брал с собой к морю стариков, и мы просили Бога, чтобы он нам дал дождь. «Я, Аллах, дай нам счастливый дождь, – просили мы, – дождь, который не пойдет во вред людям, не ливень, а такой, чтобы пропитал землю. Просим у тебя дождя!» После этого часть воды из Хуко я выливал в море.

Вернувшись домой, крепко закупоренную бутылку с остатком воды я опускал в реку, предварительно привязав ее, чтобы течение не унесло. Как только начинался дождь, нужно было ее извлечь из реки, иначе от воды река могла выйти из берегов и нанести людям вред. В первый раз, когда я принес воду, глубокой ночью пошел дождь и лился целый день. Во второй раз начался в обед, но мало было дождя, это было воспринято как недостаточное испрошение дождя у Бога. В третий раз пошел хороший дождь...» [326]. Здесь нужно добавить, что за водой в Хуко отправляли не каждого из села, а самых достойных и уважаемых людей селения.

Сохранились некоторые проклятия с именем Шыблэ: *Шыблэр Тхьэ кьыуегьуау!* (Да сделает Тхэ, чтобы тебя ударил Шыблэ), *Шыблэр кьыуау!* (Да ударит тебя Шыблэ), *Шыблэр кьыптеф!* (Да поразит тебя Шыблэ). «Да сделается так, чтобы тебя ударил Шыблэ», – говорит рассерженная Сэтэнай гуащ нарту Шэбатынуку [284. Т. 3, с. 133].

Для нартских повествований не характерна борьба Громовержца с чудовищами, это ближе к сказочному эпосу или адыгским мифам. Если эпический Шыблэ – весьма абстрактный и отвлеченный образ, в сказках, легендах и других фольклорных материалах адыгов он представлен более широко. Шыблэ выступает в качестве бога, активно вмешивающегося в дела людей, причем, целью этого вмеша-

тельства является восстановление поправной справедливости. Для примера приведем сказание, зарегистрированное членами шапсугской экспедиции под руководством С. Токарева. В сказании говорится о том, как «два черкеса пасли скот, один из них был старик, другой юноша. Разразилась гроза. Пастухи спрятались под дубом, находившимся поблизости, чтоб переждать ненастье. Однако нужно было – время от времени поглядывать на стадо, и старик посылал для этого юношу. Два раза тот сходил посмотреть. А на третий отказался, предложил старику самому сходить. В эту минуту ударила молния и убила непочтительного юношу» [193, с. 54–55].

Выступает Шыблэ и в роли божественного доброго начала, борющегося со злым началом, например, с *блэгъожь* (блэгож – дракон). Здесь прослеживается мотив борьбы света в облике Шыблэ с тьмой (блэгож). «Под землей, в непроглядной тьме, живут огромные драконы-блэгожи, – говорится в шапсугской сказке, записанной фольклорной экспедицией под руководством М. Рижского. – Иногда они выходят на поверхность земли. Тогда они стараются причинить людям как можно больше зла: например, дракон садится в истоке какой-нибудь реки и тем преграждает ее течение, таким образом, жители аулов, расположенных по течению этой реки, остаются без воды. Или он где-нибудь заляжет в ущелье и не дает никому проходу. И вот Шибле вступает с драконом в борьбу. Он бьет в него молниями так, что блэгож кричит от боли и так громко, что видно, как этот крик летит из его пасти. В конце концов, Шибле вынуждает дракона отступить и вновь уйти под землю» [Там же, (193) с. 55].

По другим источникам, Шыблэ спускается на землю и уносит драконов в небо. От этого наша земля имеет много долин и огромных ям. Так, в низине, что находится между чылэ Кунчукохаблем и хутором Городским на берегу реки Пшиш (Республика Адыгея) есть овраг, именуемый *БлэгъоихынI* (Блэгоихып – место, откуда изъяли благо), отсюда Шыблэ унес благо.

В адыгском фольклоре зафиксированы материалы, где события с участием Шыблэ воспринимаются весьма реалистично, например, история про Унароковых. Однажды в начале лета муж и жена из данного рода отправились в поле. «Над ними разразилась гроза, и один из ударов поразил мужа и жену. Когда жители аула узнали об

их смерти, то, немедленно собравшись, поехали к тому месту, положили тела убитых молнией на арбу, запряженную быками, и пустили быков везти арбу туда, куда они хотят. Быки, предоставленные сами себе, медленно влекли арбу с телами умерших и, отъехав верст пятнадцать от места происшествия, остановились посреди красивой поляны между двумя деревьями: грушей и яблоней. Темиргоевцы все время наблюдали за быками издали, и когда увидели, что арба остановилась, то подошли к этому месту, вырыли там могилу и зарыли в ней тела убитых. По мнению народа, убитые Унароковы (Унароковы – А.К.) были грешниками, чем-либо прогневавшие бога Шибле, который и наказал их смертью...» [34, с. 13].

Во многих фольклорных материалах, например, о братьях Сэт, мотив предоставления «свободы» быкам или волам «выбрать» место погребения погибших, явление не редкое, но здесь речь идет о пораженных громом. Учитывая, что Шыблэ наказал грешников, и их тела увезли от места, где они были поражены, и, тем самым, они потеряли возможность быть «отмеченными», можно предположить, что их могилы не могли стать священными. Но и здесь происходили ритуальные действия в честь Шыблэ: в понедельник – день, когда были поражены муж и жена Унароковы, на их могилах устраивали пир в честь бога грома и молнии. Возможно, что это было связано с уменьшением веры в Шыблэ.

Ко времени уменьшения веры в божество Шыблэ относится и нартское сказание «Холм нарта Балкыща», где повествуется о том, как *Балкыщ* (Балкыш) поборолся с Шыблэ. Во время борьбы они вытоптали огромную яму. Это место люди считали святым.

В сказании «Как Саусэрук поступил с отцом девушки» Шыблэ представлен отцом Саусэрука. Здесь повествуется о том, как оскорбленный одной девушкой и ее отцом, Саусэрук решает им отомстить. Он притворился мертвым, и, когда отец девушки подошел к нему, он вскочил и стрелой разбил ему голову. Саусэрук выхватил меч, чтобы снести голову поверженного, но жена и дети раненого нарта воскликнули:

«– Еллэ, Еллэ!

Когда они воскликнули это, отец девушки сказал:

– Моя стрела и стрела сына Шыблэ, маленького иныжа (Саусэрука – А.К.), совпали...» [284. Т. 2, с. 29].

После крика «*Еллэ, Еллэ!*» Саусэрук оставил мужчину в живых. С упоминанием имени Еллэ мы встречаемся и в «Пщынатле Шэбатынука», где повествуется о том, как нарт Шэбатынук станцевал на столе и спрыгнул на землю. Его приземление было столь громким, что:

«...Шыблэ ударило в нас» – сказали нарты, стоявшие за домом, *Еллэ* большой начали петь» [284. Т. 3, с. 195].

Пщынатль указывает и на то, что во время грома адыги пели песню в честь Шыблэ и исполняли ритуальный танец, именуемый «*Шыблэ удж*». Он обычно сопровождался речитативом, обращенным к покровителю грома и молнии:

*«Елле, Елле, не бей по жилищам нашим,
Елле, Елле, охраняй ты нашу жизнь,
Елле, Елле. Тхашаг лес не воспламеняй,
Елле, Елле, грушевой воды дай напиток,
Еллэ, Еллэ, и ты испей нашего напитка,
Елле, Елле, ты даришь нам шесть камней (для молотьбы на гуме-
не),*

*Елле, Елле, мы все разом тебе пляшем,
Елле, Елле, дерево Тхашага обтанцовываем»* (т.е. танцуем в честь тебя) [280, с. 86].

Но здесь нужно отметить, что во время танцев в песне отсутствовало имя Шыблэ, а вместо этого его называли Еллэ. Когда адыги приняли христианство, функции Шыблэ перешли к христианскому пророку Илье, но он сохранил все языческие атрибуты. Именно его называли *Еллэ*. Подобное происходило и у других народов, например, осетинский бог грома Уацилла, славянский бог грома Перун были заменены также Ильей, а в имени чеченского бога молнии и грома Сели явно прослеживается христианское Илья [56, с. 121]. Покровитель грома и молнии назывался одним именем у чеченцев (Сели) и абхазов (Афа). У киргизов новый год начинался с первой грозы [185, с. 92]. Существовал и *Шыблэ орэд* (песня Шыблэ), где также обращались к Громовержцу: «Шибле-Малиич, помилуй нас, Шибле-Яла, беспримерная наша опора, счастливый остроконечный курган, пришли нам дождь. Мы просили бога, святой Ягы сидел. Мы его там встретили. Просили дождя счастливого, счастливый дождь

пошел. Вдов и бедных детей бог пожалел, услышал молитву и послал счастливый дождь» [193, с. 54–55].

Выступает Шыблэ и в роли божественного доброго начала [Там же, с. 51]. Здесь налицо, что *Шыблэ-мэлэич* (Шыблэ-ангел), то *Шыблэ-Яла*, то «святой Ягы» – это один и тот же образ – Шыблэ. А то, что просили «остроконечный курган» наслатъ дождь, еще раз подтверждает, что в период засухи люди обращались за помощью к святым холмам, брали оттуда землю и клали ее в воду или в кувшин с водой.

Как отмечает Н. Державин, «у южно-русских болгар есть поверье, что облака в движение производит св. Илья, он же гремит, когда разезжает на колеснице по небу, преследуя дьявола, чтобы поразить его. Всякий раз, когда он бьет дьявола, раздаются раскаты грома» [57, с. 113].

Нечистая сила, скрываясь от грома, может прятаться где угодно, и славяне считали, что в таких случаях, дьявол залезает не только в дыру или нору, но и даже в рот собаке, поэтому во время грозы они их прогоняли. Также русские и литовцы считали, что черти могут прятаться в косматых животных (особенно в кошках или собаках) и поэтому во время грозы их выгоняли из дома. Подобное поверье, что молния бьет именно в то место, где прячется дьявол, есть и у немцев, сербов, поляк и т.д. [21, с. 264].

С принятием ислама адыгами, функции Шыблэ перешли к Аллаху. Ислам считает, что Аллах «показывает вам молнию для страха и надежды. Он выращивает облака тяжелые. И гром прославляет его хвалой, и ангелы – в страхе пред ним. Он посылает молнию и поражает ими тех, кого пожелает» [101, с. 196]. По верному замечанию А.Т. Шортанова «...если принять во внимание относительную толерантность язычества к другим верованиям, то замена образа Шибле именем Аллаха, с теми же функциями была вполне допустима, что, в конечном счете, способствовало живучести в адыгской среде представлений о языческом боге грома и молнии» [262, с.63].

Согласно поверья о том, что Аллах преследует шайтанов и нельзя оставлять пустыми ножны от кинжала или гнезда газырей, адыги в грозу тщательно следили за этим. Как гласит одно из преданий, всадники отправились в набег и у одного из них незаметно выпал газырь. Тут «...внезапно разразилась гроза и молния стала бить так часто вокруг него, что он не мог дальше ехать, и вынужден был ос-

тановиться... Когда гроза все же утихла, и небо разъяснилось, этот воин заметил, что из пустого гнезда от газыря выбежало что-то «маленькое, точно мышь», и это был шайтан» [193, с. 56].

Адыги, стараясь от себя отдалить опасность, не называют некоторых животных, например, волка. Считается, что одно упоминание его имени сопровождается тремя его прыжками в сторону того, кто о нем говорит, также не упоминается змея – ее иносказательно называют Лащын. Также люди опасались произносить имя Шыблэ, боясь привлечь к себе его разрушительную магическую силу. Об этом свидетельствует пословица *Узаджэрэр къагло* (Кого зовешь, приходит).

Рассмотрим связь Шыблэ и почитание цифры «7». На ежегодных празднествах в честь Шыблэ танцуют и поют семь дней, при поминках лепешки раздают семи семьям, при засухах очажную цепь бросали в корыто и обливали его семь дней. В мире, созданном Тхэшхо, семь этажей неба и семь пластов «нижнего» мира. Вселенная делится на семь частей. Земля также состоит из семи частей. *Жьогъо зэшибл* (семь братьев звезд – Большая медведица), идол Шаозэреща имеет семь сучьев. Ряженная деревянная лопата, именуемая Ханцэгуащ, используемая во время ритуальных действий во время засухи, поливалась водой из семи ведер. Нарт Саусэрук делит свою силу на семь частей, чтобы найти дом Емынэжа, укравшего семена проса нартов. Он «пересек семь гор, семьсот рек, семь небольших морей и три больших моря». И другие нартские всадники скачут семь дней и семь ночей, пересекают семь рек и перевалов, огибают семь гор. У иныжей и благо по семь голов и т.д.

Число семь почитается не только у адыгов, как явление дорелигиозное, многие народы считают его сакральным числом. По верному замечанию Г.Н. Потанина, географическое распространение этого фольклорно-географического явления весьма обширно: кроме Передней Азии, оно простирается на всю Европу и на всю Северную Азию [184, с. 193]. Мифы народов мира говорят о связи числа семь с семью планетами. Как и Земля, Вселенная состоит из семи частей. Египтяне насчитывали семь планет, семь дней недели, цикличность семи лет, а у евреев из семи лет состоит субботний год. Праздники Пасхи и куша длятся семь дней. Есть семь мудрецов-пророков и семь дьяволов в мировых религиях, а осетины особо почитали семь бо-

гов. В исламе семь небес, семь планет, семь имамов-пророков. Тело человека состоит из семи частей: сердце, живот, спина, ноги, руки; голова также имеет семь частей: два глаза, два уха, нос, две ноздри, рот.

Почитание грома было характерным явлением для многих народов. Считается, что «АФ» – это бог грома у адыго-абхазо-абазинских народов. По представлениям древних абхазов, бог грозы может посетить любую семью [79, с. 532]. Подобное посещение народы Кавказа считали чрезвычайно желательным. Для чеченцев «гром есть звук ударов, наносимых ангелами дьяволу», а молния – огневая стрела, которой ангел пронизывает нечистые существа» [121].

Пако (*Пако* – тот, кто преграждает путь). В адыгском нартском эпосе Пако часто называют богоподобным. Его имя само говорит за себя – Пако всегда преграждает путь нартов во всех сказаниях, где фигурирует его образ, он выступает всегда злым, коварным и опасным божеством. В этом его принципиальное отличие от всех мифологических божеств адыгского пантеона.

Исследователи адыгского фольклора мало что пишут о Пако. Лишь М.И. Мальцев называет его «...паразитом, напоминающим по своим жизненным «функциям» обычного феодала – уорка или муллу, выступающим как типичный шарлатан, уподобляющий себя богу. Власть Пако над людьми ограничена. Его титул «бог Пако» чередуется с «богоподобным» Пако, что наряду с иронической его характеристикой говорит о критическом отношении народа к религиозному дурману... Расправа витязя Уазырмеса с Пако – логическое следствие трезвого отношения народа к религии» [140, с. 102–103].

А.Т. Шортанов отрицает наличие в адыгском фольклоре злого божества, считая, что «... четко организованного противопоставления добра и зла в лице богов в адыгской мифологии мы не находим» и, что «адыгский пантеон – это, в основном, пантеон хтонических божеств – демиургов» [262, с.180]. Однако «...мифологическое сознание амбивалентно: нет добра без зла и наоборот» [174, с. 65]. В мире, где бинарное всегда рядом: добро и зло, тьма и свет, белые и черные джины, зло тоже имеет своего покровителя. В данном конкретном случае, Пако не что иное, как забытое божество погоды, ведающее делами туч, дождя и погоды. Об этом впервые в адыгской мифологии и нартоведении было заявлено автором данной работы

на Международном коллоквиуме Европейского Общества кавказологов в 1994 году в Майкопе в докладе «К вопросу о существовании злого божества в адыгском пантеоне» [111, с. 202–210].

Возможно, Пако раньше был одним из самых почитаемых и грозных божеств, ведь в его подчинении семь Тхэ, железноклювых орлов с их огромным предводителем *Бгъэжъ ябг* (грозный орел), а также повелевание Шыблэ, природными стихиями в виде ветра и дождя. Его почитали, делали подношения, но со временем он начал утрачивать свое влияние и нарты перестали его почитать как бога. За это Пако обиделся на нартов и унес их огонь, напустил на них холод. Изменения погоды во время похищения огня у нартов злым божеством, сопровождаются гротескным описанием: «Как молодую ветку сгибал ураган вековые дубы, до неба поднимал морские волны, до основания разрушал дома...» [284. Т. 4, с. 154].

Нарты попросили своего предводителя *Насырэн жакI* (Насырэн борода), вернуть огонь, и он отправился к горе *Юшъхъэмаф*, где жили космогонические боги, в том числе и Пако. На вопрос Насырэна, почему он, Пако, «у которого, как считают люди, жалость бесконечна», отобрал огонь очага, злое божество гневно отвечает:

*«...Маленькие людишки, вы вышли из веры,
Моему божьему лицу делаются большие неуважения.
Из того, что выращиваете на земле, не выделяете моей доли,
Накрывая стол, не откладываете мне кушанья,
В конце года не произносите хъохъу (хох – тост) в мою честь,
Открывая бочку с хмельным, мою долю не отливаете...
Из охоты возвращаетесь – не делитесь,
Вместе с вами я не пью и не кушаю в ваших застольях,
Мое жилище, *Ошхэмаф*, хотите сделать тропею,
Я слышал от вас, нартов, не раз,
За все это расплачиваетесь вы, нарты...»* [284. Т. 4, с. 94, 154].

За то, что предводитель нартов Насырэн жач «посмел» прийти к нему и «осмелился» заявить, что хочет вернуть людям огонь, Пако приковывает его к горе. Нарты, осуждавшие Насырэна за непослушание богу, сказали:

*«О уи – уий! (возглас) нарт Насырэн,
Насырэн жач...»*

*Волю Тхэ (Бог) и его желания
Ты не принимаешь.
Ты проклятый Тхэ,
Поднятый на вершину скалы,
Прибитый к горе...
Пока мы тебя отвяжем,
Пусть Тхэ умертвит на месте,
Умертвит...» [284. Т. 7, с. 15–16].*

А нарты, почитавшие своего предводителя, не раз пытались спасти его, но многие из них погибли, и они возвращались ни с чем.

В мифе, зафиксированном Аполлоном Родосским о Прометее, говорится о том, как Медея приготовила для своего возлюбленного лекарство, известное под названием бальзам Прометея [224, с. 36–37]. Необычное лекарство готовилось из сока растения, которое произрастало на месте, орошаемом кровью истязаемого Прометея. Всякий, кто натирался этим бальзамом, становился бессмертным, а тело его – неуязвимым. Если на горе, где был прикован Прометей, произрастало растение бессмертия, то на горе Ошхэмаф, где был прикован Насырэн жач во владениях Пако, было озеро, где вода имела такие же целебные свойства.

В нарских пщынатлях о прикованном к горе Насырэн жач, и его освобождении отважным нартом Пэтэрээм хорошо прослеживается мифический образ злого божества. «Противясь даже великому Тхэ, считая себя богом, был один, по имени Пако, – говорится в сказании «Как Пэтэрээз освободил прикованного к высокой горе Насырэн жач». – Я бог! – говорил, и выделял себя среди людей. Пако обычно неожиданно налетал на нартов, грабил их и уносил на съедение своему помощнику – «огромному, как туча, орлу, питавшемуся только человеческим мясом...». Именно он ежедневно разрывал грудь Насырэна и терзал его сердце и печень.

Кроме него у Пако было еще множество железноклювых орлов, предводителем которых был тот же страшный *бгъэжъ* (бгэж – орел). Помогали злему божеству и вечно голодный, страшный, черный людоед, старуха Псэхэх, благо и всепобеждающий борец. Как видно, «армия» Пако грозна и сильна, потому он был так опасен и непобедим. Лишь отважный Пэтэрээз сумел победить всех помощников

Пако, обратить его самого в бегство, освободить Насырэна и вернуть людям огонь. В нартском эпосе адыгов ни одно божество, кроме Пако, не притесняет людей, поэтому вполне закономерна победа над ним.

Надо отметить, что мотив богоборчества, прослеживающийся в эпических повествованиях, где встречается Пако, не характерен в отношении других божеств героического эпоса. Сам мотив подвергания остракизму бога известен разным народам. Остракизму подвергался именно тот Бог, который «нарушал» принцип взаимной поддержки и равного воздаяния...» [264, с. 153]. От такого Бога отрекались, оставляли его «голодным», не приносили жертвы. «После смерти Германика народ был так разгневан против богов, что побивал их камнями в храмах и открыто отрекался от верноподданничества им...» [230, с. 358].

По грузинской мифологии взаимоотношения людей с божествами устанавливались непосредственным общением. Плохая погода, низкий урожай, засуха и всякие другие ненастья приписывались людьми неподобающему поведению – нарушению табу со стороны божества. Поэтому люди считали «виновными» царей и жрецов божеств, являющихся олицетворением небесных сил и ответственных перед народом, наказывали их. Люди считали, что, наказывая царя или жреца, они наказывали само божество. Так, «когда Пиримзе (покровитель атмосферных явлений у хевсуров – А.К.) с целью мести меняет погоду, земледельцы преследуют его, обращаются с ним грубо и даже бьют» [246, с. 113].

Если Пэтэрэз убил всех помощников Пако и обратил его в бегство, следующей герой Орзэмэс (Уазырмэс, Орзэмэдж) вообще убивает его. Обратимся к сказанию «Котел нартво». «Нарты были народом большой силы, они никогда не боялись врагов, – повествуется в нем. – Но после встречи с *пцы* (князь – А.К.) богов жадным и коварным Пако, они стали бояться его как овцы волка. Нарты унижались перед *пцытхь* (князь богов – А.К.) Пако, преклонялись перед ним, преподносили ему самое лучшее, что у них есть со словами:

– Живи для нас, пщытхэ Пако...

Однажды, когда, согнувшись под тяжелой ношей, нарты несли дань Пако, раздался голос, подобный весеннему грому:

– Отважные нарты! Слишком много дани вы отнесли трусливому Пако с козлиной бородой! Сильные нарты должны быть свободными!

Те, кто несли дань, не понимая, что случилось, после окрика застыли в страхе. Нарты оглянулись и видят: кричал храбрейший из храбрых нарт Орзэмэдж. Они подумали, что за такие слова Пако на месте же поразит нарта громом. Но не было и грома, жадный и коварный Пако был очень труслив. Однако, ни один нарт не послушался Орзэмэджа, настолько Пако досаждал им. Как и раньше было, Пако съедал лучшие подношения нартов.

Нарты поставили в круг огромный котел, из которого кормился весь нартский род. Котел был настолько огромен, что его поместили между двумя горами и вкопали в землю. Среди нартов возник спор: сможет ли кто-нибудь без огня расплавить лед. Они оторвали от горы большие куски льда и кинули в котел. Но никто не сумел расплавить лед без огня и, пристыженные нарты, опустили головы.

– Это сможет лишь всемогущий Пако, – сказали они.

Тут походкой льва, раздвигая нартов, в круг вошел Орзэмэдж и подошел к котлу. Посмотрел вверх, в небо, куда никто не смел обратить свой взор, взметнул ввысь свой тяжелый меч.

– Послушайте, отважные нарты! – крикнул Орзэмэдж. – Там, где я сегодня был на охоте, убил я семь помощников Пако с козлиной бородой, семь богов Шыблэ и гремучего Уашхо...

Как только Орзэмэдж сказал слова, которые до сих пор не произносились, небо потемнело и лед растаял в котле. Еще выше поднял меч Орзэмэдж, еще сильнее крикнул:

– Ей, кровопийца, злой Пако! Я сегодня убил в долине гор семь богов, охранявших леса и воды...

Тучи закрыли небо, пар, кружась, начал выходить из котла. Перепугавшиеся нарты услышали, как Орзэмэдж грозно крикнул Пако:

– Я и тебя убью, Пако! Слышишь, пщытхэ, злой трус!

Тут из котла начал брызгать кипяток во все стороны. Шыблэ, ярко блеснув, разогнал черные тучи, покрывавшие небо, и сразу все обрело покой. Потом в страну нартов пришла беда. Перестал идти дождь, горячие лучи солнца иссушали землю, мир потерял зеленый цвет, с деревьев посыпалась листва. Скот и звери умирали, женщины перестали рожать. Глубокие колодцы с холодной водой иссушились. Нар-

ты с большими подношениями отправились к разгневанному Пако, повсюду слышались только мольбы:

– Пожалей нас, наш великий пщы, наш тхэ Пако...

Но не находили даже того, кому можно было отдать дань. Нарты потеряли след пщытхэ на земле. Испугавшись гнева Орзэмэджа, пщытхэ Пако переселился на небо, чтобы никогда не вернуться на землю и мучил оттуда людей за непослушание. Нарты, не находя выхода из создавшегося положения, обступили Орзэмэджа.

– Какие мы были несчастные, когда ты родился на свет, Орзэмэдж. На весь мир ты навлек несчастье, из-за тебя наш род в беде, ты виноват и заслуживаешь смерти!

Грозный голос Орзэмэджа раздался среди множества людей:

– Смерть не страшна нарту! Но сначала я убью козлинобородого и освобожу нартский род...

Тогда нарты зарядили свою огромную пушку. Орзэмэдж залез в нее. От выстрела содрогнулись огромные горы и нартский витязь, размахивая руками, залетел в большой стеклянный дом Пако, находившийся в небе.

– Когда тебя не стало на земле, она стала мне скучной, – обращаясь к козлинобородому Тхэ, говорит Орзэмэдж. – Посмотри вниз, видишь иссушенную, обезвоженную землю? Видишь голые деревья без листьев, выжженные солнцем травы? Не рожают более исхудавшие женщины. Посмотри, наш бог...

Пако испуганно выглянул из окна большого стеклянного дома. Тут Орзэмэдж своим мечом отсек голову с козлиной бородой. Потом на иссушенную землю начал литься дождь с кровью. Восстановившиеся леса и кустарники омыла роса. Мир вновь стал цветущим, земля обрела снова свою жирность. Несчастье ушло от людей. Жизнь вновь стала кипучей.

Вкопанный в землю между двумя горами остывший котел нартов в тот же день вновь закипел без огня. Прошли дни, года, столетия, но, напоминая победу нартского юноши Орзэмэджа над Пако, живущим на земле людям, котел кипит, бурлит. Позже от тяжести котел вошел в землю, и его закрыла зелень цветущей земли. Из расщелин земли брызги горячей воды выбрасывает наружу котел нартов. Люди бережно обложили камнями эти места и называют их «целебными источниками» [284. Т. 7, с. 121–124].

В сказании ясно прослеживается наличие у Пако атрибутов божества погоды – способность изменять атмосферные явления. Вот почему от слов Орзэмэджа «небо потемнело, тучи закрыли ее, лед в котле растаял и закипел, Шыблэ ярко сверкает» (характерный мотив смещения грома и молнии – А.К.). Покровитель туч задерживает дождь и на землю являются засуха, голод, бесплодие. Интересен и факт характеристики Пако, как пщытхэ богов и наличие у него семи прислужников, охранявших леса и воды. В образе Пако мы видим покровителя грома и молнии, неба и туч, атмосферных явлений.

Диалог, как художественный способ раскрытия противоборства добра и зла, также широко используется в пщынатлях и сказаниях, где встречается образ Пако. На все добрые предложения и пожелания нарта, покровитель погоды отвечает злобно, с ненавистью. Из диалога вырисовывается образ коварного, мстительного, жестокого бога, готового за малейшее непослушание истребить весь нартский род. Герой, противящийся тирану, наоборот, добр и великодушен, его мечты и чаяния связаны только с мечтой о радости и свободе для людей, о счастье и благополучии нартов.

Для характеристики Пако в эпосе часто используется эпитет. Почти всегда с его именем используются слова «козлобородый», «трусливый», «грозный» или «могучий», «злой», «кровожадный». Это хорошо прослеживается в нартском сказании «Как Орзэмэс спас нартов от голода». Герой эпического повествования Орзэмэс возмущен тем, что нарты дают дань Пако и намеревается убить его, и тем самым освободить нартов от непосильных подношений злему божеству. Больше всего нарта возмутило то, как одна бедная женщина, оставив голодными своих маленьких детей, несла дань Пако. За ней шли плачущие дети и кричали:

«– Мы голодны, дай нам чуть-чуть!»

Но женщина молча шла туда, куда направлялись все нарты. Орзэмэс отправился к злему богу и крикнул:

– Эй, кого люди считают богоподобным, козлобородый Пако, если в тебе есть мужество, выходи!

Услышав это, Пако притворился больным и велел сообщить об этом нарту. Но Орзэмэс проник в дом и приветствовал хозяина:

– Пако, пусть будет счастливым твой день!

– Да будет дорога твоя несчастливой, – ответил Пако.

Услышав это, Орзэмэс потянулся к своему разящему мечу, чтобы отрубить голову Пако, но тот вскочил и убежал. Нарт погнался за ним. Убедившись, что на земле Орзэмэс ему не даст жизни, Пако построил в небе дом из паутины, и переселился туда. После этого он навлек на людей беду. Орзэмэс вновь отправился на поиски Пако и нашел его в небе и бесшумно проник в дом злого бога.

– Пусть твой день будет счастливым, Пако, – приветствовал он хозяина.

– Да будет дорога твоя несчастливой! Ты не давал мне жить на земле, и на небе теперь не даешь спокойно пожить! – испугавшись, сказал Пако.

– Не проклинай меня, Пако, я пришел рассказать тебе о людских бедах на земле, – сказал Орзэмэс.

– Что же такого случилось на земле нартов? – вроде не зная ничего, спросил злой бог.

– Говорят, оттого, что нарты перестали тебе нести дань, ты рассердился и забрал силу их земли. Просо больше не растет, скот больше не прибавляет, женщины перестали рожать. Голод погубит нартов. В случившемся они обвиняют меня.

– Ты, ты, – сказал Пако. – Ты возвращал людей, которые несли мне дань! Преследуешь меня, не дал жизни на земле, и вот теперь добрался и сюда.

– Меня сюда привело несчастье. Нарты меня прислали, чтобы я поговорил с тобой. У них даже нет воды, чтоб утолить жажду!

– И дальше на лучшее не надейтесь. Будешь знать, как соперничать с Пако!

– Если я ошибся, прости, из-за меня не губи всех нартов. Вот, посмотри на землю, видишь, как они смотрят вверх с надеждой. И стар, и млад, женщины и дети просят тебя пустить на землю дождь, дать вновь расти просу.

Что бы ни говорил Орзэмэс, Пако даже не пошевелился. Тогда нарт пошел на хитрость. Сказав Пако, что люди принесли ему много добра, заставил его выглянуть и отсек голову» [284. Т. 1, с. 109–113].

Нужно отметить, что возвращение предводителя и неизменного тамады за столом Насырэн жач, символизировало восстановление природы (после победы над Бгэж ябг и Пако на иссушенную землю семь дней шел оживляющий дождь) как этнический сюжет репродуку-

цирует один из мифических мотивов мировой мифологии – борьбу героя за восстановление нарушенного космического порядка силами хаоса. «Орел выступает в данном эпическом сюжете символом и атрибутом божества Пако и одновременно воплощением грозного, враждебного по отношению к человеку «верха», гор, «неба», где сосредоточены хтонические разрушительные по отношению к человеку и его космосу тенденции... Мотив «возвращения огня», «света», «воды/дождя» отражает не только борьбу за упорядочение космоса, но и процесс смены мифологических приоритетов, выражающихся в смене божественных пантеонов (Пако-Тха)» [109, с. 23].

Адыгский Пако имеет много сходных черт с карачаево-балкарским божеством Фуком. Он, как и Пако, грозен и коварен. Ему люди платят дань, и их поведение не подтверждает традиционного эпитета «храбрые» – они дрожат перед Фуком. Герой карачаево-балкарского эпоса Урызбек, подобно адыгскому *Орзэмэджу* (Орзэмэсу), намеревается убить злого бога. А люди, вместо того, чтобы помочь ему, даже предупреждают об опасности Фука (также как отдельные нарты осуждали Орзамэса за то, что воспротивился богу Пако – А.К.), что объясняется страхом перед ним. Однако, это не мешает относиться к Фуку с презрением, называя его «козлинобородый Фук» [86, с. 61–64].

Права А.И. Алиева, усматривая в образе Фука черты некоего древнейшего божества, четкие представления и вера в которого давно утрачены, и феодала, обложившего жителей непосильной данью» [Там же, с. 11].

Особо хотелось бы остановиться на сходных чертах образа Пако и божества Кеклуцы в грузинском героическом эпосе «Амираниани». Если Пако помогают орлы, драконы, людоеды, то Кеклуца повелевает войском, состоящим из каджей и чертей. Помогают ему также осел и волк. Они стерегут дочь Кеклуцы красавицу Камар. Повелитель каджей и чертей живет в небе (туда же переселяется и Пако и строит стеклянный дом – А.К.). Кеклуца прячет и охраняет как зеницу ока солнцеликую дочь, а Пако на горе Ошхэмаф – волшебную живительную воду бессмертия.

Приготовления Кеклуцы к походу против Амирани вызывают изменение погоды: тень его войска превращается в тучу, брызги из-под копыт коней вызывают дождь. Пыль, поднятая пешим вой-

ском, превращается в сильный ветер и грозу. «Поднялась страшная буря..., настала плохая погода, и проливной дождь хлестал Амирани в лицо», – говорится в сказании об Амирани [246, с. 112]. Как нами было выше отмечено, адыгский Пако тоже мог влиять на погоду: напускать на людей ураган и холод, задерживать дождь и т.д.

Хотя борьба между Кеклуцей и Амирани заканчивается в пользу Амирани, преимущество Кеклуцы все же остается очевидным, ведь одно его дуновение (т.е. грозы) «бросило на колени» Амирани, а в другом варианте он даже отсек голову герою. Это обстоятельство дало возможность известному исследователю грузинского эпоса «Амираниани» М.Я. Чиковани прийти к выводу, что «именно отец Камар является тем существом, которое приковало Амирани нервушейся цепью к скале и надвинуло на него снежно-ледяную гору» [246, с. 113].

Многие народы, потерявшие со временем своих богов как Пако, не забыли их. Например, «...оскское племя, потеряв своего этнического бога, сохранило его в форме шута и первого актера, Маккуса. Многие племенные боги, покрытые общим христианским культом, сохранились в виде шутов, олицетворяющих, так называемые, национальные блюда: у французов (мука), у немцев – Ганс Вурст (колбаса), у итальянцев – Джованини Макарони (мучные блюда), у англичан – Джек Пудинг (тоже мучное блюдо), у голландцев – Ян Пиккельхеринг (маринованная селедка)...» [246, с. 177].

Мифологические образы божеств и покровителей земли в адыгском нартском эпосе

Женские образы

Женский пантеон божеств в адыгской мифологии и нартском эпосе представлен различными персонажами. Мы остановимся на тех, кто фигурирует в эпосе «Нарты»: покровительница атмосферных явлений Дэхэнаго (Шхащцуэ дах), покровительница воды Псытхэ гуаш, богиня дерева Чыг гуаш, богиня леса Мэз гуаш.

Женские образы занимали ведущее положение в адыгской мифопоэтике, что подтверждается археологическими источниками. Как отмечает А.П. Иванова, на Таманском полуострове был широко развит земледельческий культ, который олицетворялся женским божеством (здесь жили преимущественно синдо-меотские племена – предки адыгов – А.К.). В кургане IV века до н.э. под названием Карагодеуашх «...была найдена золотая треугольная пластинка, украшенная рельефами в три яруса, на нижнем изображена верховная богиня с ритуальным сосудом – ритонном в руке. На серебряном ритоне из с. Мерджаны Крымского района Краснодарского края (исторической родины адыгов) изображена богиня плодородия. Искусствоведы считают оба памятника произведениями местного синдского прикладного искусства» [76, с. 84–86].

Известно, что до появления греческих колоний в Причерноморье, основными жителями городов-полисов были синдо-меотские племена и вполне уместно предположить, что местные женские божества «приобрели» черты и характеры греческих женских покровителей плодородия (Деметра, Кора и др.). «Но наиболее яркое совмещение местного и греческого культов ученые видят в слиянии синдского верховного женского божества с культом ионийской богини Афродиты Апатуры, позднее – Афродиты Урании (т.е. Небесной), простирающей свою власть не только на землю, но и на небо и море» [262, с. 164].

Взаимодействие и взаимовлияние культур греков и синдо-меотов рассматривается В.Д. Блаватским в труде о воздействии античной культуры на страны Северного Причерноморья [26, с. 25].

Синкретический земледельческий культ великой богини, «органически впитавший в себя как греческие, так и местные синдские черты, занимал первостепенное место в идеологии синдского общества не только в V–IV вв. до н.э., но и значительно позже» [83, с. 45].

К сожалению, мифы не только о «великой матери», но и других представительницах женского пантеона адыгских божеств, практически утеряны, сохранились лишь некоторые из них. Можно предположить, что это является следствием «победы» патриархата над матриархатом и смены женских образов на мужские образы. К примеру, Дэхэнаго (Шхаццуэ) на Пако, Мэз гуащ и Чыг гуащ на Мэзитха, Джаджэ на Тхагэлэджа, Псыхо гуащ на Кодеса (Кодеш) и т.д. Хотя Сэтэнае гуащ среди нартов пользуется непререкаемым авторитетом, ее постоянно спрашивают, что делать в той или иной ситуации, также она регламентирует вопросы воспитания детей, при этом Саусэрук не желает рассказать ей о том, что «нового он видел в пути и на Хасэ»:

*«Женщина о Хасэ не спрашивает,
К женщине за советом не идут,
Кто идет тот не мужчина!»* [284. Т. 3, с. 101].

Дэхэнагу (Шхаццуэ дах). Если в мужском пантеоне божеств покровителем атмосферных явлений выступает Пако, его аналогом в женском пантеоне выступает Дэхэнагу (*Дэхэнагъу – дахэ – красивая, нагъу – светло карие глаза*). Такие же функции выполняет и девушка по имени Шхаццуэ дах (*Шъхъац илуцIэ дах – букв: «черноволосая красавица»*). В сказаниях, где упоминаются эти персонажи, они несут одинаковую идейную нагрузку, что дает возможность предположить, что эти образы возникли раньше (время матриархата), чем мужской образ Пако. Образ Дэхэнагу (Шхаццуэ дах) балансирует между космогоническими божествами и покровителями земли, они передвигаются и по небу, и по земле.

З.Ж. Кудяева считает, что «в основе образа Дэхэнаго прослеживаются черты грозной и враждебной людям богини – воительницы, повелевающей стихиями. Громыхающим белым облаком она несется

по небу, удары плети ее, словно молнии, искры от ударов скатываются звездами с небес» [109, с. 24–25]. Она также считает охранителей Дэхэнаго – благо, великана, мээитлнуко и гигансткого орла носителями деструктивных сил. По нашему представлению, такой отрицательный образ мог возникнуть позже, когда матриархат уступил свои позиции. В период патриархата функции богини погоды перенял Пако, однако, лишить ее всех божественных атрибутов не смог.

Дэхэнаго в архаическом нартском эпосе является положительным образом, «она красавица, день и ночь светит: в туманный день – солнцем, в темную ночь – яркой луной». Набросит свои черные волосы на лицо – все погружается во мрак, откроет прелестный лик – вновь все освещается ярким светом. Главное качество, чем обладает Дэхэнаго и подтверждает ее причастность к функциям покровителя погоды – это способность менять состояние погоды. Когда герой в «Пщынатле Дэхэнаго» отправился на поиски Дэхэнаго, погода резко изменилась:

*«...По небу бегают Дэхэнаго,
Спускается к земле.
Как только приблизилась –
Все на земле изменилось:
Ветер дует, снег идет...»* [284. Т. 4, с. 225–241].

Всех нартов, добывавшихся ее руки, она испытывала разными способами: сталкивала их с орлом, драконом, мээитлем, иныжем, вводила их в ненастье, наконец, сама выходила с ними на поединок. Это хорошо прослеживается в «Пщынатле Дэхэнаго», где герой повествования Апэнэс (букв: «приходящий первым») в поисках красавицы встречает на своем пути множество трудностей. Как только он убил благо и иныжа, погода резко изменилась:

*«Небо высветилось молнией,
Густые леса трепал ветер.
Большое море вздымалось,
Земля дрожала, содрогалась,
Непогода начиналась...
В небе облака, как скирды, большие,
Заволновались, задвигались.*

*Удар плети оттуда слышен, как Шыблэ,
Огонь высекает этот удар.
Огнем с неба сыплются звезды,
По небу бегают Дэхэнаго,
Спускается к земле.
Как только приблизилась –
Все на земле изменилось:
Ветер дует, снег идет...»*

(Подстрочный перевод наш – А.К.) [284. Т. 4, с. 225–241].

Что бы ни делала Дэхэнаго, она не смогла победить нартского героя и восклицает:

*«Уаихо! Если ты сможешь стать мужем,
Я смогу стать твоей супругой!».*

Клятва красавицы именем бога неба свидетельствует лишний раз о том, что она имеет прямое отношение к небесам. Слова Дэхэнаго: «Если ты сможешь стать мужем, я смогу стать твоей супругой» раскрывают сущность ее противостояния с нартами, которые пытались добраться до нее – это стремление найти достойного мужа – храброго, отважного, и благородного. Кто не соответствовал ее понятиям достойного мужчины – погибал. В данном случае, сюжет о Дэхэнаго (также и Шхацшүцэ дах), если его рассматривать с точки зрения отображения архаических форм брака, связан с испытанием героя, возможного супруга противоборством, состязанием, где он должен проявить свои лучшие качества.

А Шхацшүцэ дах с помощью отважного нарта Шэуая побеждает двенадцатиголовых иныжей и так мстит за своих погибших братьев. Она говорит нарту, что «живет у восхода солнца» и дорогу к ней будет освещать свет ее лица. Шэуай находит Шхацшүцэ дах в долгих поисках и забирает ее к себе домой. Путь она освещала словно солнце, а сзади них все погружалось во мрак. Когда у уснувшего нарта огромный орел похищает невесту, погода резко изменилась: налетел холодный ветер, пошел снег, буран все окутал. Так продолжалось до тех пор, пока Шэуай не отыскал Шхацшүцэ дах, не убил орла, похитившего ее, тем самым не освободил невесту. После гибели грозного орла девушка сказала: «Теперь мое сердце спокойно, нас никто не

сможет одолеть. Своим светом я всегда буду освещать дорогу нартам, пусть мой свет им принесет счастье» [284. Т. 5, с. 112–118].

Несомненно, образ лучезарной красавицы Шхацшущэ соотносится с небом и небесными светилами, но самое главное – это ее стремление освещать путь нартам и желание, чтобы ее свет приносил нартскому народу счастье. Это – квинтэссенция данного мифологического образа, покровителя небесных явлений. Способность менять погоду, влиять на атмосферные явления, наконец, обладать волшебным солнечным светом Дэхэнаго (Шхацшущэ) свидетельствует о том, что ее образ не что иное, как женское начало покровительства погоды. Она предшествовала образу Пако и была особо почитаема. Об этом свидетельствуют эпитеты «солнцеликая», «красавица», «ночью светящаяся Луной».

Женский образ погоды в адыгской мифологии имеет сходные черты с грузинской красавицей Камар, дочерью бога погоды и атмосферных явлений Кеклуцы. Девушки живут в труднодоступных местах. Путь к Дэхэнаго (Шхацшущэ) преграждают благо, мээзитлук, иныж, а к Камар – осел, волк, волшебная посуда. Камар помогает Амирани победить своего отца Кеклуцу, а Дэхэнаго, освещая дорогу, проводит сквозь мглу нартского героя Шэуая.

Псытхэ гуаш. К числу адыгских мифологем нартского эпоса, имеющих непосредственное отношение к воде, относится Псытхэ гуаш (*Псытхэ гуаш* – *псы* – вода, *тхэ* – бог, *гуашэ* – княжна, хозяйка). Данный образ выражается в культуре почитания моря (Хы гуаш), реки (*Псыхьо гуаш*) и всей воды. По утверждению Н.Р. Иванокова, «Форма псы состоит из префиксальной морфемы п со значением «движение» и в целом значит «вода», букв. «движущаяся», «текущая». В значении «движение» морфема сэ выступает в формах *сысын* – «шататься», *есын* – «плыть» и др. «Форма псы обозначает «движение, совершающееся в пространстве» [77, с. 100].

Е.И. Крупнов отмечал, что «в отдаленные времена, когда далекие предки адыгов обитали на Меото-Черноморском побережье, в формирующемся народном эпосе отложились факты и явления их приморского быта (упоминания Черного моря, подводного быта и т.д.), которые до наших дней сохранились в нартских преданиях адыгов» [106, с. 163–164]. Л.Я. Люлье называл покровительницу воды Псегуаш и считал ее «девой вод речных». Он отмечает, что праздник в

ее честь больше всего отмечали весной. «В таких случаях молодые люди обоего пола обливают друг друга водою, и, в виде забавы, плещутся в воде до тех пор, пока не наскучит» [132, с. 28].

В мировой мифологии вода является одним из основополагающих элементов космоса. Вода имеет бинарное состояние – с одной стороны она символизирует первоначальное состояние космоса, с другой стороны, отчасти символизирует деструктивные силы хаоса. «Мифологема воды в эпосе действует как олицетворение хаоса, неопределенное, бесструктурное начало, – отмечает К.Н. Паранук. – Мифологема воды – одна из значимых составляющих национально-го космоса адыгов, природа которого изобилует водным пространством самого различного характера: морем, полноводными реками и быстрыми горными речушками, чистейшими родниками и т.д. В обозначении пространственных координат адыгской картины мира мифологема воды является полифоничной, приобретает индивидуальный контекст в зависимости от художественного контекста» [174, с. 210].

Стихии воды в совокупности с землей, огнем и воздухом в мироздании выступают первоэлементами. М. Элиаде писал, что «символизм вод предполагает в равной степени, как смерть, так и возрождение» [267, с.83].

Дело в том, что в мифологии разных народов, в их этнокультурных традициях мироздание представлялось как островок, образовавшийся из комочка земли, поднявшегося со дна первозданного океана. А вода, окружающая остров (море это или океан) соотносится со смертью, ее разрушительным началом. «Переправа через воды в мифопоэтических, а также сказочных текстах, мифо-ритуальном комплексе символизирует переход в иной, загробный мир. Аналогичный знаковый смысл имеют мотивы проглатывания героя водным чудовищем (китом), которое соотносится со смертью и после освобождения – с новым рождением. Подобные мотивы носят посвятельный, инициационный характер» [109, с. 90–91].

Вода принимает участие в рождении нартского героя. «Сюжет рождения нарта-богатыря в героическом эпосе разных народов Северного Кавказа, – отмечает М.Ч. Шогенова, – повторяется и объединяется: местом действия (берег реки); материалом из которого рождается ребенок-богатырь, чаще это большой камень как символ

мужества и твердости; участниками события являются пастух и горянка... Эти события были не случайны. Рождение ребенка народ связывал с концептом «река» (вода) как источником жизни, ведь в мифологиях разных этносов вода ассоциируется с исходным материалом всего живого, символизирует основу зарождения...» [260, с. 265–272].

В адыгских мифоэпических представлениях вода часто символизирует жизненное начало в обрядах, ритуале, плодородии (обряд прогона скота через реку во время эпидемии чумы, который символизирует их очищение и своего рода «возрождение»). Вода использовалась в магических и целебных целях. Рядом с роженицей, которой трудно давались роды, клали кусочек железа, который был призван ускорить роды и снять боль. Одновременно смазывали живот водой кузни, где закаливали железо. Такой же водой лечили и больных детей, окуная их семикратно в кадку с *кЫщыц* (букв: вода кузни). Существовал ритуал «*Псыхапль*» (глядение в воду). Это делали девушки, которые бросали в воду золотые или серебряные маленькие вещи, монеты, камушки, мечтая увидеть суженного.

В адыгской мифологии вода ассоциируется с пространством. Она может хранить информацию. Она обладает способностью очистить человека, забрать негативную энергию, накопившуюся в его теле, дать ему позитив. Для этого и ныне адыги становятся против течения воды и просят воду «пройти» сквозь них и унести негатив, затем, очистившись, обращаются к воде с просьбой помочь им в том или ином вопросе. Б.Х. Бгажноков писал, что «если малыша впервые переносили через реку, то в нее бросали яйцо и говорили: «Наш Бог, пусть его болезни и невзгоды уйдут с этим яйцом» [23, с. 223].

С помощью воды определяли место будущих построек и поселений. Для этого в землю закапывали сосуд (чаще всего кувшин) полный воды так, чтобы края сосуда были на уровне с землей. Если утром обнаруживалось, что вода не убывла, место считалось хорошим для постройки.

Существовали запреты и регламентации, связанные с водой. Например, нельзя было окликать человека, идущего за водой, также запрещалось отпивать воду из сосуда, который несут из реки домой, считалось, что счастье семьи отпивается чужим человеком. Запрещалось впустую кипятить воду, говорили, что жир твоего вола про-

падет (здесь вода связывалась с жиром). А вол олицетворял собой жизненное начало в природе. Адыги, подавая воду для питья, наливали ее до краев, так как считалось, что, недолив урезает счастье. Если человек ложится головой вниз по течению, счастье, которое он видит во сне, уносит вода (это соотносится с семантикой «верх» – «низ»).

Вместе с тем, вода соотносится и с загробным миром – «нижним», она отделяет мир умерших от мира живых. Например, чтобы ребенок долго не плакал и не горевал об ушедшем в мир иной близком человеке, его купали в воде, куда клали комочек земли с могилы умершего, так как считали, что земля с могилы доброго, известного своими благими делами человека, является целебной.

О почитании воды адыгами свидетельствует ритуал почитания минерального источника Нарзан. По этому поводу Ш.Б. Ногмов писал, что «когда нарты или люди должны были собраться, чтоб попить из родника, они собирались у старшего, затем по древнему обычаю, привязывали к дверям желтого быка для приношения жертвы; зажигали в комнате шесть светильников, читали молитву по древнему обыкновению и начинали питье священной рыцарской воды» [171, с. 27].

При расчистке серного источника *Псыфаб* (Горячего Ключа) в нем нашли «подарки» источнику: золотую византийскую монету VI в., золотую бусину ожерелья, навершие боспорского меча и другие предметы.

Образ Псытхэ гуащ хорошо прослеживается в сказании «Золотое дерево нартов». В ней повествуется о том, как три голубя похищали золотое яблоко волшебной яблони из сада нартов. Никто не мог их поймать, но однажды два отважных брата выследили голубей и ранили одного из них. Пызгэч платком собрал кровь, которую потеряла птица, и братья, преследуя голубей, пришли к огромному морю. Герой повествования Пызгэч вслед за голубями уходит на морское дно, где находит просторный двор и огромный дом. Здесь, в подводном царстве, живут семеро братьев и три их сестры – дети Псытхэ гуащ.

Псытхэ гуащ имеет необыкновенных дочерей. Они могут превращаться в голубей и летать. Именно одну из сестер Мыгэзэщ (*Мыгэзэщ* – букв. не дающая скучать) ранили братья. Вылечить ее можно было, лишь вернув пролитую ею кровь, что и делает Пызгэч. Сыно-

вья богини воды рассказали нарту, что их мать, «не желая больше жить на земле», решила стать богиней воды и ушла на морское дно». О ее стремлении узнал великий Тхэшхо и решил ей помешать, но не смог». Так Псытхэ гуащ стала владычицей вод.

Нарт Пызгэч женился на Мыгээщ, и они вышли из моря. Однако, он погибает, и его молодая жена возвращается к матери. Но Псытхэ гуащ не одобрила этого, ибо ее дочь ждала ребенка. Она сказала:

«Вернись, моя дорогая, к нартам.

Увеличь их количество.

Воспитай, как бога нартов,

Того, кто рождается у тебя...» [284. Т. 1, с. 90 – 99].

Здесь прослеживается образ благородной, умной, справедливой Псытхэ гуащ, покровительницы вод.

С культом воды у адыгов непосредственно была связана вера в существование *Хы гуащ* – хозяйки моря. Иногда ее называют *Хытэ гуащ* – хозяйка морского берега (видимо, это шапсугское название *Хы гуащ*). По информации Л.Я. Люлье, в ее честь устраивали гуляния у берега моря и «после обыкновенных молебственных обрядов устраивались круговые танцы» [132, 27]. Адыги представляли себе хозяйку моря наполовину рыбой, наполовину человеком (верхняя часть – женская, нижняя – рыба). Шапсуги, живущие на побережье Черного моря, поклонялись Акочэ гуащ (*АкьочIэ гуащ*) и считали ее покровительницей моряков и рыбаков. Все, кто отправлялись в путь по морю, на ловлю рыбы, просили Акочэ гуащ, чтобы она задержала шторм, позволила успешно завершить свои дела и пропустила их мимо своей скалы. Священное место, называемое «скалой Акочэ» находилось там, где ныне расположена скала Киселева, около города Туапсе. Известна песня о покровительнице моря:

«О, АкьочIэ кьуачI,

О, АкьочIэ гуащ.

Сабыны куашьу,

Зыбгъэшъо чэсэй фыжь...».

«О, Акочэ куач,

О, Акочэ гуащ.

Чьи колени подобно мылу,

Грудь из белого чэсэя (белая ткань)».

По адыгским поверьям, каждая река имела свою хозяйку Псыхо гуаш (*Псыхъо гуаш*). В представлении народа – это красивая женщина, расчесывающая волосы, сидя на берегу реки или моря. «Моя нана сделала утренний намаз и послала меня за водой к реке, – поведала Хашаова Нысэ из села Джеракай (Республика Адыгея). – Тогда мы пили воду из Фарза (река). Когда я зачерпнула ведро, Псыхо гуаш, которая была рядом, испугалась и прыгнула в реку. Красиво, мягко наклонилась, и бесшумно нырнула в воду. Ее черные волосы были рассыпаны и струились. Я испугалась, мне было уже не до воды, и бегом вернулась домой.

– Ты принесла хорошую воду? – спросила меня нана.

– Что такое вода по сравнению с тем, что я увидела. Я испугалась. Какая-то женщина нырнула в реку, когда я зачерпнула ведро.

Тогда нана завела меня к дедушке.

– Не бойся, не бойся, она не причинит тебе зла, – сказал мне дедушка.

Говорят, что Псыхо гуаш забывает на берегу свой гребень.

– У Псыхо гуаш черные волосы, но она светлолица и красива, – добавляет Куек (Хашаова) Кулина Хамедовна, прекрасный знаток адыгского фольклора.

– Да, да, она черноволоса и светлолица, – продолжила Нысэ. – Говорят, что она кричит: «Не хватает мне на кафтан! Не хватает семи голов!», – раз крикнула она с реки, и в то время у двух братьев дети утонули. Бывает, ей не хватает и семи голов, она кличет больше.

Когда у Псыхо гуаш рождаются дети, чаще всего река разливается и выходит из берегов. Это когда хоть одна капля грудного молока Псыхо гуаш попадает в реку...» [335]. В нартском эпосе женщины клянутся именем Псыхо гуаш.

Образ покровительницы реки можно проследить в нартском сказании «Сын Колесежа и Псыхо гуаш». Здесь повествуется о том, как у Псыхо гуаш украли ее шелковый наряд. Желая вернуть себе одежду, Псыхо гуаш унесла в реку сына мужчины, укравшего ее одежду. Герой повествования Лац, узнав, что хозяйка выйдет из воды в полуденный зной, подсторожил ее и поймал, взял с нее клятву, что она вернет мальчика. Нарт вместе с Псыхо гуаш отправился во владения. Богиня реки была столь красива, что Лац полюбил ее. Получив взаимность с ее стороны и согласие отца девушки, они поженились.

В сказании находит подтверждение поверье адыгов о наличии у Псыхо гуащ волшебного черного камня, обладавшего магическими свойствами. Считалось, что, если слепому протереть глаза этим камнем, он вновь становится зрячим. Камень был оберегом от любой болезни и раны. Таким камнем Псыхо гуащ вылечила полуживого, сброшенного врагами в пропасть мужа [284. Т. 5, с. 193–200]. Забота речной княжны о спасении мужа свидетельствует о том, что Псыхо гуащ способна полюбить человека и выйти за него замуж, быть для него верной и любящей женой, приносить ему счастье и радость.

Если в сказании «Золотое дерево нартов» встречается образ богини воды Псытхэ гуащ, где фигурируют только ее дети, но ничего не говорится о муже, то у покровительницы реки Псыхо гуащ есть и мать, и отец. Видимо, в ранней стадии мифологизирования водной стихии, матриархат главенствовал над патриархатом, и отсутствие мужского начала в семье богини воды было естественным. Отцом Псыхо гуащ, возможно, был сам властелин подводного царства, про которого мы ничего не можем узнать из эпического повествования, но даже одно упоминание о нем дает возможность предположить о его существовании. Об этом, кстати, свидетельствует наличие в адыгской мифологии бога моря *Кордэцахь* (*Кордэцыхь*, Кодеш, Кордес, Кордесах). Л.И. Люлье писал, что «горцы представляют его (Кодеша – А.К.) себе в виде рыбы и приписывают ему силу, удерживающую море в пределах берегов» [132, с. 27].

В Туапсинском районе Черноморского побережья есть место, известное как Кордэцахьып (*КордэцахьыпI*). Его связывают с наличием в адыгском пантеоне бога моря и рек. Перед отправлением на рыбную ловлю покровителю молились, прося у него богатого улова. В термине «*КордэцахьыпI*» иногда усматривают святое место, где подносили *Кордэцахь*. Однако шапсугское слово *цэхь* в данном случае имеет другое значение – вить, и в топониме *Кордэцахь*, вероятнее всего, нет понятия подношения, и оно скорее означает место, где вьют крепкую веревку.

Любопытную версию о наличии в адыгском пантеоне земных божеств покровителя водной стихии *Псытхэ*, который одновременно звался и Ахыном, выдвинул А.Т. Шортанов. Он считает, что покровителем стада крупных животных Ахын стал позже, когда были утеряны его первичные функции. «Подобная метаморфоза наблюдается

в мифологии нередко, – пишет он. – Например, признается, что бог моря Посейдон первоначально признавался богом зверей, потом – богом-охранителем дорог, путников, мореходов, а еще позже превратился в солнечное божество, и наконец, сделался богом – воителем. Мы полагаем, что нечто подобное произошло и с Ахыном... По нашему убеждению, Ахын – адыгское морское божество, а «самошествовавшая корова» посвящалась именно ему» [262, с. 107–108].

Есть фольклорные материалы, подтверждающие, что «имеется божество *Псытхьэ* (бог воды), которое постоянно твердит: «Я тружусь для воды» ... *Псытхьэ* одновременно звался и Ахыном» [300]. В сборнике «Кабардинский фольклор» было опубликовано сказание, подтверждающее данную версию. «Ахыном мы называем Черное море, – говорится в нем. – Именем Ахына клялись – существовало это как обычай. «Ахын, не отдам!», «Ахын, не знаю» – вот так говорили. Басхаги, что ни год, для угождения Ахыну закалывали корову. Говорят, каковы должны быть приметы той коровы: масти совершенно черной без белой звездочки на лбу. Если и была корова вся черная, а только кончик хвоста белый, она считалась непригодной. Если в стаде обнаруживалась корова указанной масти, почитали эту корову, посланную Ахыном. Оттого и называли ее «Ахыном ниспосланная». В предназначенный срок такую корову приносили в жертву Ахыну.

Черное море, именуемое Ахыном – море студеное, очень холодное. Бушуют на нем ветры. Налетают с того моря на берег частые ураганы и бури. И так как эти вихри приносили большое опустошение, то, пожалуй, верно будет, что и древние люди очень боялись Ахына, и Ахын почитался ими как божество грозное, страшное. Ахыну поклонялись как божеству» [83, с. 84–85].

В Ахыне признавал морское божество и исследователь А. Нами-токов, и приводил миф в редакции Боденштедта. Здесь повествуется о том, как проводился ритуал жертвоприношения «свободной коровы» Ахыну. Примечательно, что, когда корова направляется к месту, где ее должны принести в жертву, и на пути появляется преграда в виде водной стихии (потоки вышли из берегов), сопровождающие люди остаются, а она «бросается вплавь и приходит к месту своего назначения» [307, с. 212]. И здесь указываются водные стихии (вышедшие из берегов потоки), связанные с культом Ахына.

Возвращаясь к женскому образу покровителя воды, нужно сказать, что образ Псытхэ гуащ воспринимался амбивалентно: вода – это жизнь, без влаги жизни нет, но с другой стороны – это стихия, которая может принести вред, быть опасной. Так, засуха отчасти представлялась результатом вредного действия речных и морских покровительниц. Чтобы прекратить засуху, прибегали к обряду Хэнцэ гуащ (*Хьэнцэ гуащ* – букв: лопата – хозяйка). Наряжали деревянную лопату и носили по селу, жители обливали водой тех, кто носил Хэнцэ гуащ. Здесь «обливание друг друга водой – это не забава, а один из важных моментов аграрного культа вызывания дождя» [262, с. 165]. Тут важно, что после ритуала ношения по селу Хэнцэ гуащ, ее обязательно кидали в реку, и она ее уносила.

У адыгов бытовал и другой обряд, связанный с покровительницей воды. Это *Псыгоцахь* – ношение хозяйки воды. Его устраивали всем селом после возвращения пахарей домой, люди купались, обливали водой друг друга, бросались в реку. Все это сопровождалось пением:

*«Уар Елау Ела, Уар Елау роу,
Уа Ила, Ела, сын Ела.
Тот, кто просо, Ела,
Ниспосылает,
Поливает,
Уар Елау, Ела, Уар Елау, роу,
Уар Ела, Ела сын Ела»* [Там же, с. 165].

Определенные параллели можно провести между Псыхо гуащ и русской русалкой. Они всегда юны и оболстительны, между ними и мужчинами вполне допускается брачный союз. Однако, в образе русской русалки «несомненно, отразились не только общеславянские черты, но и женские демонические образы, связанные с водой, опасные для человека, замучивающие их щекоткой, ненавидящие женщин, портящие скот» [182, с. 69]. Псыхо гуащ, в отличие от русалки, безобидна и весьма благосклонна к человеку, если ей не причинять зла и не пугаться ее при встрече.

Есть общие черты у Псыхо гуащ и грузинской Али (Алкала), представленной в грузинском фольклоре красивой девушкой с пышными волосами. По преданию «Алкала», Али – это «женщина – дэв, которая садится на Красную скалу у селения Макарта, распускает

свои рыжие волосы и большим гребнем расчесывает их. Али кричит и сводит путников с ума. В лесу или на скале сидит так, растрепав, распутив волосы...». [48, с. 72]. В большинстве адыгских сказаний о Псыхо гуащ, она всегда фигурирует с распущенными волосами и неизменным гребнем. Псыхо гуащ и Али способны жестоко мстить за причиненное им зло. Например, за то, что Али лишилась своих волос, «свела с ума юношу, с которым жила много лет». [Там же, с. 67–70], а Псыхо гуащ за то, что похитили ее наряд, украли мальчика из села. И на одном, немаловажном на наш взгляд, сходстве между Псыхо гуащ и Али хотелось бы остановиться – это расчесывание волос гребнем. У адыгов есть поверье, что, если украсть у речной хозяйки ее гребень, она будет выполнять все желания. Это свидетельствует, что гребень не простой и связан с душой.

Есть и другой мифологический женский персонаж в адыгском фольклоре, также имеющий отношение к воде – Колбаст (*Къолбаст*). О ней мало что сообщается в научных трудах. Хотя Колбаст связана с рекой и ее часто видели на берегу, расчесывающей свои волосы гребнем, она предпочитала жить в оврагах, заброшенных руслах рек, лесных чащах. Люди рассказывают о ней, твердо убежденные, что видели именно Колбаст или о том, как их близкие встречались с ней. Традиционно рассказы о Колбаст начинаются словами: «Как рассказывала моя бабушка, которая видела Колбаст...» или «Я сам своими глазами видел ее...». Так, по словам сказителя Касима Мешвез, он увидел Колбаст в 1933-1935 – х годах. «Ростом она около метра, худая, невзрачная, цветом кожи темно-красная, – сообщает сказитель. – Идет прямо, как человек, руки длиннее колен, на теле волос не было видно, все тело: лицо, голова одного цвета. Видел я ее около «*Щынджые гьогужь*» (Старая дорога Щинджия)» [290].

По представлениям адыгов, Колбаст не причинит вред человеку, если ее не потревожишь или не сделаешь ей зло. Она приходит к людям в чылэ, бегаёт по улицам с криком: «Я родила младенца, он голый, оденьте его!», – так будит людей и пугает скотину. Но Колбаст чаще всего появляется в селе в поисках пропавшего гребня – Ситарак (*СитIэракъ*. *Си* – мой, *тарак* – гребень).

По информации Мареты Тлехас, ее нана (бабушка) будучи маленькой девочкой, находила гребень Колбаст. «Однажды, я вместе с девушками возвращалась с чэщдэса (ночные посиделки) домой, –

рассказывала нана. – Мы проходили мимо клуба, а клуб у нас в чылэ был большой. В клубе темно, но, тем не менее, там большой джэгу (игрище), слышна гармошка. А ночь была такой лунной, что, как говорят «если даже уронишь иглу, найдешь». У края дороги лежало что-то блестящее, и я его подобрала. Это был гребень, и я принесла его домой. Легли мы поздно, и только уснули, как кто-то, называя мое имя, говорит:

– Верни ситарак!

– Кто так поздно зовет? – спросила мать, но я не ответила.

И во вторую ночь кто-то подошел к нашему дому и кричит:

– Верни ситарак!

– А нынэ (обращение матери к дочери), если ты что-то принесла, верни тому, кто кричит.

– Ничего я не приносила, – ответила я.

– Верни, если ты не хочешь, чтобы она нам ничего не сделала!

– На! Чтобы ты им расшибла себе лоб! – крикнула я и выкинула гребень через окно, и тот, кто звал меня, убежал» [289].

По сообщению Бирамхан Хасановны Хатхэ из села Пшикуйхабль Республики Адыгея, род Хатхэ держал в прислугах Колбастэ. Один мужчина из семьи увидел ее на берегу реки и сумел украсть у нее гребень. Долго Колбастэ у них жила и работала, но однажды, выяснив у мальчика, где спрятан гребень, достала его, бросила ребенка в кипящий котел и ушла [333]. Существует несколько вариантов рассказов о том, как Колбаст жила у рода Хатхэ.

Так, по сведениям сказителя Абубачира Тлюстен из села Гатлукай, записанного ученым Б. Тлехас, говорится, что «Лилыу из рода Хатхэ принес домой гребень и часть волос Колбаст. По-моему, она еще была юной. Лилыу спрятал гребень и волосы Колбаст под страпилой. Как бы ты не прятал, все равно она их найдет, но достать гребень и волосы из – под страпилы Колбаст не смогла. Когда Колбаст подросла, она приходила ночью и из-за ограды и звала: «Лилыу, а Лилыу, верни мне мой ситэрак!» Он говорил: «Хорошо бы поколоть дрова», – и заходил домой, а наутро дрова уже были поколоты. Когда он говорил: «Хорошо бы сделать ограду», – наутро стояла изгородь. «Прополоть бы огород», – скажет, наутро работа сделана. Колбаст приносила дрова, даже держала ребенка, выполняла всю хозяйственную работу. Так подрос и мальчик. Однажды,

когда жена Лилыу вышла из дома и оставила на горячей печке готовящуюся еду, Колбаст подняла на чердак мальчика, сама подняла трапиду, а мальчик вытащил гребень и волосы. Когда Колбаст вернула то, что ей нужно было, она сунула мальчика в горячий чугун и ушла» [290].

Причина, по которой Колбаст не отходит от дома, где находятся ее чудесный гребень и волосы, заключается в мифологическом мотиве пребывания ее души в волосах.

А.Т. Шортанов указывает на наличие в адыгском фольклоре алмасты, идентичной Колбаст, которую он относит к тератологическим существам. Она представлена обнаженной, безобразной женщиной и непременно с распущенными длинными волосами. В отличие от речных дев, она живет в оврагах, кустарниках, лесных чащах. Если Колбастэ дорожит своим гребнем и не отходит от дома, где он спрятан, алмасты оберегает свой волос. «Все фольклорные источники единогласно утверждают, – пишет А.Т. Шортанов, – что стоит только вырвать один волосок из косы алмасты, доходящей до земли, как она тут же делается во всем послушной и не отходит от дома, где хранится волосок. Этот ярко выраженный мифологический мотив связан с представлениями о душе, которая находится в ее волосах. Вот почему алмасты не покидают человека, который стал хозяином ее души в целом или в ее части» [262, с. 178–179].

Близки адыгским Псыхо гуаш абхазский дзызлан и осетинский доны-чизг. В фольклоре адыгов Псыхо гуаш чаще всего фигурирует в волшебном эпосе, где покровительница воды выступает помощницей обездоленных людей.

Чыг гуаш. В адыгском пантеоне земных божеств наличествует образ мудрой богини дерева *Чьыг гуаш* (*Чьыгы* – дерево, *гуаш* – хозяйка). Она выступает в адыгской мифологии и нартском эпосе символом мудрости, своеобразным адыгским Мировым деревом. Ее встречает нартский кузнец Глепш во время своего путешествия на край земли.

«Бог кузнечного ремесла и огня Глепш, – отмечает А.Т. Шортанов, – и покровительница деревьев богиня Жыг-гуаша, как и боги греческой мифологии, предстают как боги-люди, со всеми сильными и слабыми человеческими качествами...» [262, с. 169].

«Тлепш сделал нартам все, что они захотели, и не знал, чем заняться, ему стало скучно, – повествует в нартском сказании «Тлепш и Чыг гуащ». – Когда ему стало невмоготу, он отправился к Сэтэнай гуащ и попросил ее:

– Сэтэнай гуащ, мне скучно, не могу найти, чем заняться. Не зная к чему приложить свои силы, я помял все железо, которое у меня было. Тебя считают самой умной из всех гуащэ, придумай мне, чем заняться.

– Что же тебе придумать? – заволновалась Сэтэнай гуащ. – Тем нартам, которым понадобилось оружие – ты сделал, нартам, захотевшим серп – ты изготовил. Все, что захотели люди, ты сделал. Теперь ты обойди мир, узнай, как живут другие люди, и принеси нартам знания. Если Тхэ не в обиде на тебя, ты что-то найдешь.

– Для того, чтобы обойти мир, что мне понадобится?

– Особой нужды в этом для тебя не будет. Приготовь такую обувь, чтобы она не стиралась (Тлепш никогда не садился на коня, он всегда ходил пешком – А.К.). Те, кто выращивают просо, любят тебя, те, кто пасут скот, твои друзья, они не дадут тебе голодать.

Из самой крепкой стали Тлепш сделал обувь и отправился в путь. Он так быстро шел, что проходил путь в месяц за один день, а путь в год – за месяц; встретит в пути гору – перешагивал, если встретит реку – перепрыгивал. Так он шел, перешагивая и перепрыгивая, пересек семь рек и подошел к берегу моря. Он вырвал сто деревьев, связал их, положил в воду, сам стал наверх и переправился через море. На берегу «он увидел игравших девушек, самых красивых из тех, кто имеет тонкие брови. Тлепш сразу влюбился в них и задумал поймать кого-то из них. Хватал, хватал, но не смог поймать никого, настолько они были увертливые и скользкие. Погнался Тлепш за ними – не догнал, тогда он взмолился:

– Именем Тхэ прошу, скажите мне, кто вы? За свой век я не встречал подобных вам. И все, кого я встречал, никогда в моей просьбе не отказывали.

– Мы тхаухуды (сказочные девы-красавицы – А.К.) богини Чыг гуащ, – ответили девушки. – Если станешь гостем нашей богини, она уважит твою просьбу.

– Ведите меня к ней, – сказал Тлепш и отправился вслед за тхаухудами.

Дошли они до огромного дерева: дерево – не дерево, человек – не человек, не узнаешь, что это такое. Корнями вглубь земли уходит, верхом – как тучи, до поднебесья достает, руки – человечьи и лицо – краше всех земных красивых, из золота и серебра сделано. Чыг гуащ обрадовалась Тлепшу и пригласила его к себе, накормила, уложила спать. В полночь Тлепш проснулся и пристал (к богине), говоря – «отдайся мне».

– Как же так, – не согласилась Чыг гуащ, – я богиня, маленькие (простые) люди до сих пор ко мне не прикасались.

– Я отношусь к богам, – сказал Тлепш и мужское – женское дело совершил.

Богине это понравилось, и она попросила Тлепша, чтобы он остался у нее.

– Нет, мне нельзя оставаться, – возразил Тлепш, – я должен найти конец (предел) земли и нартам поведать (об увиденном).

– Не ошибайся, Тлепш, если тебе нужны знания, я тебе их дам: мои корни уходят вглубь земли, и я знаю все, что находится под землей, кости мои достигают небесной выси, и я знаю все, что находится на небе. Земля не имеет пределов, зря не ищи ее границ.

– О, нет ничего не имеющего конца, предела, – не поверил Тлепш.

– Кроме земли, все имеет предел, не уезжай. Я познакомлю тебя со звездами небесными, положу тебе в руку (т.е. сделаю владыкой) все (сокровища), что лежат под землей и что над землей стоит, (тоже) отдам тебе.

Но не послушался Тлепш Чыг гуащ и отправился (в путь). И пока обувь не износилась настолько, что продырявилась, пока посох не износился настолько, что в его руке только невидимый кончик остался, и пока шлем не «съел» дождь настолько, что он свалился, как ошейник ему на шею, Тлепш все ходил, но конца земли так и не нашел. Пошел обратно и вернулся к Чыг гуащ.

– Нашел (ты) предел земли? – спросила его Чыг гуащ.

– Нет.

– А что нашел?

– Ничего.

– А что узнал?

– Узнал, что земля не имеет предела.

– А что еще?

– Узнал, что тело человека крепче, чем железо.
– Что еще?
– Узнал, что отправляться в путь одиноким – самое трудное дело.
– Все это хорошо, сказала Чыг гуащ, – но что ты узнал или нашел такого, чтобы нартам пригодилось в жизни?
– Ничего.
– Тогда незачем было зря ходить. Если бы ты послушался меня, то я дала бы тебе (такие) знания, что пока ваш род живет, нескончаемые были бы. Нарты – яростные, гордые люди, это и погубит вас» [284. Т. 1, с. 263–265].

По верному замечанию А.Т. Шортанова, «божества и покровители растительного мира появились, надо полагать, раньше других мифологических персонажей, в частности, раньше так называемых «производственных» божеств, вроде Тлепша» [262, с. 169]. Поэтому самому покровителю кузницы, постоянному участнику сакральных санопитий богов у Псэtxэ Тлепшу богиня дерева советует, как нужно жить ему и нартам, предупреждая, что «нарты погибнут из-за своей непомерной гордости», Чыг гуащ, тем не менее, заботится о нартах, поэтому отдает Тлепшу своего сына, родившегося от него, и говорит:
«– Для тех, кто останется в живых, я отдаю его вам. Я вложила в него все свои знания и способности. Когда он вырастет, поймете, каким он станет.

Тлепш вернулся домой с сыном. Когда мальчик начал говорить, он сказал нартам:

– Видите Млечный путь в небе?
– Видим.
– Когда будете отправляться в поход или возвращаться домой, не теряйте его, и вы не заблудитесь.
– Аллах – аллах! (возглас). Когда он вырастет, он придумает невиданное для нас, поэтому надо его воспитывать более внимательно, – сказали нарты и рядом с ним поставили семь женщин, чтобы они воспитывали его и оберегали.

Но однажды женщины не уследили за ним, и он незаметно вышел со двора, играясь, заблудился и пропал. Женщины разбежались и начали его искать, но так и не нашли. Когда нарты узнали о случившемся, они сели на коней и отправились на поиски. Они нашли тех, кто видел или встречал мальчика, но его самого так и не нашли.

– Видимо, он вернулся домой к матери, – сказали (нарты) и отправили к ней Тлепша.

Но и к ней мальчик не вернулся.

– Что мы можем сделать? Чем мы сможем быть полезными? – спросил ее Тлепш.

– Этому не помочь. Придет его время, и он вернется. Но когда вернется, известно лишь Тхэ. Если вы еще будете в живых, когда он вернется – счастье вам, если не вернется к этому времени – это будет вашей трагедией, погибнете без него.

Тлепш с повисшей головой вернулся (домой)» [284. Т. 1, с. 265].

К.Н. Паранук считает, что Чыг гуащ выполняет «функции «древа жизни в том смысле, что она явилась прародительницей культурного героя – солнцеподобного мальчика, которого родила от Тлепша и передала людям» [174, с. 206]. Сын Чыг гуащ призван был сыграть важную роль в жизни нартов. Сказитель говорит, что мальчик «незаметно вышел со двора, играясь, заблудился и пропал», однако, сын Тлепша и Чыг гуащ, наделенный всеми знаниями мира, не мог заблудиться и просто так не вышел со двора. Его встречали нарты, видели, как он шел целенаправленно, в этом есть глубокий смысл. Он мог, как и отец, отправиться посмотреть мир, все познать от выси неба до основания «нижнего» мира. Его путешествие по миру по меркам мироздания должно было длиться недолго, но по жизни на земле, даже долгожителей нартов, познавательный процесс предполагался долгим, и он не успел вернуться домой, пока нарты не покинули Нартие.

Он обязательно вернется в Нартие (так сказала его мать – мудрая и всезнающая Чыг гуащ), и тогда люди, живущие на земле нартов, обретут счастливую жизнь. И будет жизнь счастливой от тех знаний, о которых богиня дерева говорила Тлепшу: «Я дала бы такие знания, что пока ваш род живет, нескончаемые были бы...». Сын Чыг гуащ непременно вернется домой, на Кавказ, где жили нарты, и все знания мира будут снова у людей и будут они жить долго, в радости и взаимопонимании – вот квинтэссенция данного повествования.

Нужно отметить, что, хотя в адыгской мифологии Чыг гуащ, Мэз гуащ и Мэзитх являются покровителями деревьев, лесов, в отличие от других, Чыг гуащ олицетворяет собой не только дерево, как составная часть леса, а намного большее – средоточие знания, ума.

Можно предположить, что древние адыги имели допуск к Всемирному знанию именно через Чыг гуаш и в этом феномен данного мифологического образа.

Мэз гуаш. Исследуя женский образ покровителя деревьев Чыг гуаш, необходимо остановиться и на другом мифическом персонаже – божестве леса – Мэз гуаш (хозяйка леса). Данный образ возник в те далекие времена, когда «предки адыгов – синдо-меоты жили в дремучих лесных массивах Танаиса и черноморского побережья. А божества всегда связаны с географической средой в такой же степени, как и с основными отраслями производственной деятельности племени или народа» [262, с. 169]. М.Е. Талпа считал, что «Мазитха первоначально был женским божеством, и что она была и богиней охоты» [206, с. 179]. К.Ф. Сталь также относил Мэзитха к женскому пантеону и писал, что «Мазитха была богиней охоты. Отправляясь на охоту во время ночлегов, и доныне у абадзехов поются песни в честь ее» [199, с. 111].

Богиня леса Мэз гуаш больше известна западным адыгам, чем кабардинцам. В адыгской мифопоэтике она предшествовала Мэзитху, но со временем, после победы патриархата, была им вытеснена, но какие-то рудименты о ней остались. До недавнего времени адыги давали имя Мэзгуаш девочкам, желая, чтобы они были такими же красивыми и прекрасными во всех отношениях, что свидетельствует памяти народной.

Следы поверья в Мэз гуаш наблюдаются в сказании «Приключения двух охотников». Герой повествования Табий Месрук рассказывает о своей встрече на поляне, в глубине дремучего леса, со старухой, доившей ланей и оленей, и помогавшим ей стариком. Тут же находилась и маленькая девочка. Старуха выделила охотнику (видно, что животными повелевала старуха) одного непослушного олененка. В образе старухи и старика прослеживается «представления адыгов о божествах хозяйке и хозяине леса..., образе девочки – поверье о доении оленей девушками» [240, с. 216].

Функции Мэз гуаш превышали привычные представления о покровительстве над лесом, деревьями. Она выступала покровительницей и всего растительного мира (функции бога растительного мира Тхагэлэджа), и ее именем вызывали дождь. Об этом свидетельствует песня, несущая информацию о том, что сама Хэнцэ

гуаш, которую считали покровительницей дождя, и чей наряженный образ в виде деревянной лопаты носили по селу, сама просит о дожде Мэз гуаш:

*«Дай нам дождя, Мазгуаш,
Не жалея воды нам, Мазгуаш,
Тебе честь воздаем мы, Мазгуаш,
Ханцегуаша просит воду у Мазгуаш,
Урожай устроим, Мазгуаш»* [296].

Красивых и мудрых женщин адыги часто сравнивают с Мэзгуаш. Как справедливо отмечает А.Т. Шортанов, «в адыгском пантеоне во всех случаях, когда речь идет о богине, непременно к ее имени приставляется слово «гуаша» (*гуащэ*), что первоначально означало «богиня» (Хы-Гуаша – богиня моря, хада-Гуаша – богиня сада, Уна-Гуаша – богиня домашнего очага) и т.д. Что же касается эпитета Сатаней (Сэтэнай), то во всех известных нам вариантах говорится о том, что она является богоподобной Мазитхой для всех встающих, т.е. женщин (*тэджхэм я Мэзытхьэ*)» [262, с. 116].

Наличие в адыгской мифологии Мэз гуаш, видимо, ввело в заблуждение отдельных ученых, которые причисляли Мэзитха к женскому пантеону. Однако, Мэзитх – это божество из мужского пантеона, ведь он разъезжает на златощетинном вепре, а вепрь, как известно, символ мужской силы.

Мужские образы божеств и покровителей

Мужской пантеон представлен Мэзитхом, триадой божеств: Амышэм, Тхагэлэджэм, Глепшем, покровителем наездников Шаозрещэм, он же бог изобилия и домашнего благоденствия.

Мэзитх (*Мэзытхь*). Большое значение леса и охотничьего хозяйства породило культ покровителя леса, охоты и диких зверей – бога леса Мэзитха.

О Мэзитхе писали С. Хан-Гирей, К.Ф. Сталь, Г.Ю. Клапрот, А.М. Дирр, Ф. Боденстедт, К. Кох, Л.И. Люлье, Л.И. Лавров, А.Т. Шортанов, Ш.Х. Хут, М.И. Мижаев и др.

А.М. Дирр считает, что Тхэшхо поручил Мэзитху «стеречь зверей и дичь лесов. Без разрешения Мазитха охотник ничего не убьет, он может убить только то животное, которое Мазитха назначит ему» [63, с. 4–5].

Л.И. Люлье свидетельствует, что «Мазитх – божество лесов, которого молят о счастливом успехе охоты. Горцы представляют себе его едущим верхом на кабане, у которого золотая щетина. По его мановению олени и лоси собираются в лесах и тогда девушки доят самок их» [132, с. 27].

С. Хан-Гирей тоже писал, что «данное божество изображалось ездящим на золотошетиистой свинье и его повелением олени сходились на лугах и там какие-то девы их доили...» [235, с. 96–97]. Он считал, что Мэзитх представляется с покрытыми серебром рогами.

Л.И. Лавров считал, что «рога охотничьего бога, как в другом случае золотошетиистая свинья, на которой он едет, свидетельствуют, что до возникновения веры в Мэзитха существовало обожествление самого зверя, от которого зависело благосостояние охотника» [119, с.121].

«Вполне возможно, что Мэзитх зародился в адыгской мифологии вместе с основными божествами Тхашхуа, Псатха, – отмечает А.Т. Шортанов. – На эту мысль наводит присутствие в его собственном имени частицы «тха» (бог), чего нет в имени других божеств – Амыш, Пшишан, Кодес и т.д.» [262, с. 169].

В адыгском фольклоре сохранился гимн-хох о Мэзитхе, в котором показан внешний вид могучего бога, которого боятся жители леса, описываются его экипировка, физические качества (он «низко клонит вершины дубов»). Мэзитх знает все. Чтобы умилостивить его, ему надо преподносить щедрые дары:

*«Тебя именуем Тха лесов. Усы твои червонное пламя.
Тебе в моленьях возливаем щедро кровь – питье красное.
Зарезан в дар–жертву белый тучный козел, угодный тебе.
Перед тобой молодая жена неплодная на коленях стоит.
Белорукий – ты знаешь все.
Могучий – низко клонишь вершины дубов.
Одежда твоя – шкура тучного тура.
Ложье твое – место для тела слона.*

*Чистым серебром оковано тело твое.
Стрела – сердцевина красного кизила ядреного.
Лук у Мэзитха – из ореха – белого дерева.
Головою тряхнешь – по лесу шум идет.
Тогда зверь – о горе – в норе содрогается.
Ныне расскажем все о Мэзитхе» [83, с. 79].*

С Мэзитхом и его культом были связаны определенные регламентации. Охота, которой покровительствовал Мэзитх, сопровождалась целым комплексом культовых празднеств. Они организовывались старейшиной охотников – *тхэмадэ* (букв: *тхэмэ адэ* – признанный, одобренный богами – А.К.). Поступки и действия охотников носили коллективный характер, основанный на принципах равенства всех членов «охотничьего братства», даже тхэмады. Добычу охотники делили поровну, шкура доставалась охотнику, поразившему зверя, голову убитого зверя или животного, оставляли в лесу Мэзитху, позже иногда тхамеде. Поэтому вокруг священных деревьев люди находили часто черепа и рога животных. До возвращения домой охотники поедали внутренности убитого животного.

Охотники избегали называть зверей и дичь их именами, предполагая, что это отпугнет их. Были особые языки: *шэжуабз* (охотничий язык) и *мэзчлэгъыбз* (подлесной язык), *фэрыщлыбзэ* (в иностранных источниках назван «форишбше» – А.К.). Строились эти языки чаще всего с чужеродными вставками после каждого гласного обыкновенных адыгских слов. Сохранился небольшой такой словарь, зарегистрированный Ю. Клапротом [91, с. 235–238].

В охотничьем культе были и другие регламентации. Нельзя было стрелять в дичь и животных белого цвета, т.к. убийство белого животного приравнивалось к убийству самого Мэзитха. Ведь он же представлялся «белоруким» и «белотелым». А в день выхода на охоту запрещалось иметь отношения с женой, говорить ей о времени выхода на охоту. Большое значение имело, как охотник уходил из села, кого он встречал. Если попадался навстречу человек, которого считали *мыгъо* (нежелательный), носящий в себе негатив, охотник старался обойти его и, отойдя на приличное расстояние, перекувыркался семь раз (магическая цифра) и выстреливал из ружья в воздух (нечистая сила боится стрельбы из ружья). По информации Аморбия

Куева, в их роду был известный охотник, который перед выходом из двора на охоту давал сигнал бжамием, давая всем понять, что он уходит на охоту. В селе была семья, которую считали *мыгьо*, и никто из этой семьи не имел права тогда выходить их дома. Он за это мог их застрелить[314].

Хотя многие фольклорные материалы адыгов свидетельствуют о том, что охота представляла собой одну из древнейших форм коллективного труда, в целом, более конкретно имеются материалы об отдельных охотниках, а не о коллективах охотников. «В охотничьем фольклоре воспевается, прежде всего, личное мужество, удачливость, смекалка и физическая сила индивидуума» [262, с. 116]. Бытующая у адыгов поговорка «*КӀэльэныкъоих Мэзитхэ иджагъу*» (Мэзитху неугоден тот, кто съедает лишь половину) свидетельствует о поверьях адыгов, что Мэзитх не терпит нерациональных и неразумных охотников. Это, естественно, наложило свой отпечаток на поведение последних: тот, кто уходил в лес на охоту, обычно брал с собой три стрелы: для летающей, бегающей и плавающей дичи. Охотник должен был быть таким искусным, чтобы не промахнуться, повторного шанса у него не было. К таким охотникам покровитель леса, охоты и диких зверей относился благосклонно. Поэтому, на санопитии богов у Псэ́тхэ Мэзитх предлагает пригласить Шэуая, сына Канжа, «лучшего охотника в стране нартов», чтобы преподнести ему рог с божественным вином.

В адыгском нартском эпосе в отличие от других жанров фольклора, Мэзитх выглядит менее грозным, однако он все еще строг, щедр к достойным охотникам, но самое главное – он всегда справедлив. Ничто не может поколебать его слово, если он определил кто прав, а кто нет, перечить или возражать ему нельзя, он не терпит ни зла, ни обмана. Он немедленно требует исполнения его указаний. Таким он предстает в нартском сказании «Шэбатынок и Саусэрук».

Здесь повествуется о том, что друзья, доблестные нарты Шэбатынок и Саусэрук однажды на охоте одновременно убили черную лисицу. Между ними возник спор – кому должна достаться шкура лисицы? Когда они никак не могли определиться, Мэзитх, который сидел на дереве и был очевидцем произошедшего, подошел к ним. Он поинтересовался, о чем спор и когда выяснил причину, сказал:

«– Я распоряжусь шкурой лисицы. Скажите, что вы хотите сделать с ней и более достойному я ее отдам.

– Справедливо! – воскликнули оба нарта.

А что они сделали бы? Нельзя было перечить Мэзитху...».

На вопрос, что он хочет сделать со шкурой лисицы, хитрый Саусэрук придумывает разные небылицы и говорит, что хочет досадить своей бывшей любовнице, которая когда-то в гневе превратила его своей волшебной плетью в собаку, затем в петуха. Она всегда насмеялась над ним и утверждала, что он не в силах добыть шкуру черной лисицы. Вот почему она ему нужна.

А Шэбатынук ответил, что в их селе рядом с ним живет одна бедная вдова, у которой три сына. Дети малы и беспомощны, живут тем, что приносят им нарты. Он хотел им отнести шкуру лисицы, чтоб мать сшила детям шапки на зиму.

«– То, что ты говоришь, Саусэрук, до конца сказка. Отдаю шкуру тому, кто правду сказал. Возьми, Шэбатынук, ты достоин шкуры лисицы. Пусть нартским сиротам сделают шапки, – сказал Мэзитх и дал шкуру Шэбатынуку» [284. Т. 3, с. 195–199]. Так мудрый покровитель леса и охоты рассудил спор друзей.

Культ покровителя леса и охоты присутствует в фольклоре других кавказских народов. Функции Мэз гуащ и Мэзитха в фольклоре грузин выполняют Дали – покровительница обитателей альпийской зоны и Бер-шивлиш – старейшина, т.е. господин альпийской зоны. Наличие двух покровителей альпийских обитателей объясняется тем, что в свое время «старейшей над всеми зверьми была богиня Дали (у черкесов Мэз гуащ), возникновение которой в мифологии относится ко времени матриархата. Когда матриархальный уклад распался, ее место заняло мужское божество Бер-шивлиш, но полностью вытеснить Дали из языческого пантеона ему не удалось и, как справедливо отметил М.Я. Чиковани, он только «урезал ее в правах» [246, с. 61–62]. Сходство Мэз гуащ и Дали, Бер-шивлиша и Мэзитха определено. Однако, если в грузинской мифологии «права» Дали были лишь урезаны, Мэз гуащ не смогла сохранить свои функции, и уже в эпических повествованиях она их теряет.

У осетин функции, подобные Мэзитху, выполняет Афсати – владыка диких животных, в частности, оленей, кабанов и горных козлов. Охотники, естественно, ублажают его перед выходом на охоту

жертвенными хлебами, ибо удача их всецело зависит от его благословения. Он «...требует, чтобы тот, кому на охоте оказано покровительство, щедро наделял бы затем бедняков деревни, иначе следующая вылазка в лес будет бесплодной» [69, с. 13–14]. Близки к Мэзитху абхазские Мезыхуу и Ажвеишш.

У многих кавказских народов бытовал охотничий эпос. Э.Ш. Ильдарава отмечает, что зарождение охотничьего эпоса у рутульцев было связано с тем, что «охота, как разновидность формы организованного труда, играла большую роль в жизни рутульцев, в результате чего возник образ покровителя охоты и зверей и связанный с ним охотничий эпос. Бытующие в фольклоре рутульцев предания... построены на мотиве предупреждения охотника: если он по ошибке или недомыслию попытается выстрелить в покровителя охоты и зверей, то смерть его неминуема [78].

Интересные параллели можно провести между Мэзитхом и русским лешим. Он тоже хозяин леса, грозен и опасен. Согласно поверьям, «леший мог явиться зверем, жеребцом, птицей, человеком, даже грибом. Он пугает людей хохотом, бьет в ладоши, уносит детей, заводит путников» [182, с. 54]. Если леший представлен злым образом в русском фольклоре, то Мэзитх никогда не притесняет людей, он чаще всего помогает им. Это одно из главных отличительных черт адыгского покровителя леса, охоты и диких зверей.

Мэзитх получает разнообразные способы реализации в адыгских мифоэпических сказаниях, подвергается определенной трансформации за все время существования и получает разнообразное семантическое наполнение. Со временем, когда вера в божество леса, охоты и диких зверей исчезла, он погибает от руки охотника, которому не понравилось указание Мэзитха.

Триада богов: Амыш, Тхагэлэдж, Тлепш

Амыш. В адыгском пантеоне божеств Амыш (*Амышъ* – образовано слиянием указательного местоимения *ар* – он и *мышъэ* – медведь) стал покровителем скота благодаря лесу. Возможно, раньше

Амыш был искусным охотником, и постоянное нахождение в лесу дало ему возможность познать тайны леса и его обитателей. Ведь Амыш без усталости охотится. Обычно его называют «медведь волосатая нога». Видимо, от этого сравнения бог животноводства получил имя Амышь.

Фольклорные материалы адыгов указывают на время, когда Амыш стал покровителем скота: «... безвыходно находится в лесу, ловил обитающих там животных, а у тех, которых ему не удавалось поймать, он ловил детенышей и отдавал их людям... Он ловил лошадей, волов, овец, коз, коров, и других (животных) и отдавал их людям, у которых таким образом оказался скот. Имя мужчины, причувашего (и давшего) этот скот людям, было дано скоту, и его стали называть Амышевым скотом» [284. Т. 4, с. 217]. И ныне бытует адыгская пословица *«Іггум дэт цум уеомэ, мзым хэт цум ыбжъэ мэсысы»* (Домашнего вола ударишь, у лесного вола качаются рога), в ней объективировалось представление о родственной связи диких и домашних животных.

О боге Амыше писали Тебу де Мариньи, Дюбуа де Монперэ, Л.И. Люлье, Ш. Ногмов, Б. Ан и др.

Л.И. Люлье считал Амышу покровителем овец и указывал на точное время его праздника – день выпуска кочара в стадо [132, с. 27]

С. Хан-Гирей отмечал, что «это божество (Амыш) почитали покровителем овцеводства и в честь его совершали празднества осенью при случке баранов» [235, с. 98].

Л.И. Лавров называет покровителя овцеводства Емыш со значением «неустающий». Однако «Емыш» у адыгов означает «неохотящийся за кем-либо или чем-либо». А «неустающий» по-адыгски – *Емышэцц*. Автор далее отмечает, что за время его поездок по Шапсугии, он слышал от шапсугов, что «Емыша представляли в виде маленькой птички... почитали покровителем коз и овец... и именем его часто клялись» [119, с. 214].

Об Амыше писали и как о «легендарном пастухе, который по преданиям, впервые развел овец и организовал овцеводство. Этот бог – покровитель стад... Сейчас слово «аймыш» употребляется как общее название «животного», «твари» [83, с. 588]. В карачаево-балкарском фольклоре покровителя овцеводства зовут Аймуш, и он такой же простой, мирный труженик, как и Амыш.

На то, что адыги были прекрасными скотоводами, указывают многие источники. В.К. Гарданов считал, что «в XVIII – первой половине XIX века у равнинных адыгов, нежели кабардинцев и прикубанских адыгов, скотоводство преобладало над земледелием» [41, с. 102].

Е.И. Крупнов отмечает, что на Северном Кавказе лошадь была приучена в конце II тысячелетия до н.э. [106, с. 309]. А Ю.С. Крушкол утверждает, что древние синды разводили домашних животных в III – II тыс. до н.э. [108, с. 44]. Учитывая, что овцеводство возникло гораздо раньше других форм разведения животных, вполне вероятно, что культ Амыша, как символ богатства, появился раньше других. Можно предположить, что в то время, когда древние предки адыгов занимались больше скотоводством, чем земледелием, божественные атрибуты Амыша ничем не уступали Тхагэлэджу или другим патронам. Иногда его считали заместителем самого Тхэшхо, это было отражено в заклинании. Когда хозяин приобретал скот и пригонял домой, перед тем, как его загнать в свой двор, говорил:

*«Наш Тха, Тха великий,
Амыш чей заместитель,
Беззубую одну скотину дай,
С зубами сотню скотины дай!»* [262, с. 91].

Был зафиксирован и речитатив, посвященный Амышу, смысл которого заключался в восхвалении покровителя животноводства Амыша. В *«Нартыжъ уэрэд»* (Песня старых нартов), своеобразном космогоническом гимне, овцы «утаптывают» еще «не отвердевшую землю». Овцы Амыша символизировали время «утаптывания» земли (отара из тысячи овец под ореховым деревом нарта Ащэ, своеобразным Центром мироздания).

С поглощением Синдики Боспорским царством, ведущей формой хозяйственной жизни которого было земледелие, Амыш уступил свои позиции. Основные религиозно-мифологические и магические атрибуты, связанные с именем Амыша, как грозного покровителя скотоводства, со временем были утрачены. В эпических материалах Амыш и Тхагэлэдж братья, но рядом с Тхагэлэджэм, пахарем, великим тружеником, которому всегда давали одно из самых почетных мест в нартском Хасэ, Амыш выглядел уже бледнее. Из всех божеств

адыгского пантеона, отраженных в эпосе «Нарты», Амыш наиболее реален, приземлен, он пастух нартов и занимается только своим делом – содержит для нартов отару овец и коз.

Однако при этом Амыш не лишен и божественных атрибутов. Нартский свинопас Горгоныж, сыгравший главную роль в спасении Сэтэнай гуащ от испов, первым получает рог с вином, и он «выпил санэ в честь щедрого Амыша». Во время молебен, посвященных Тхагэлэджу, говорили тосты и за Амыша. Так, в пщынатле «За что Саусэрук удостоился рога», повествуется о том, как:

*«...Во время изобилия года тхьэлъэIу (молебен),
День хоха Тхагэлэджу,
Нарты на санопитии
... Говорят хох Амышу».*

Здесь немаловажная деталь – когда нарты восклицают, что первым санэ достоин Саусэрук, они отмечают, что он «дружен с Амышем» и что:

*«Когда нет хоть куска мяса,
Амыша скотный двор открывает...
Уий, уий, наш Саусэрук!
Чей помощник Амыш!» [284. Т. 2, с. 258].*

Нарты дорожили именем Амыша, поэтому измученный трудной и долгой дорогой нарт Псэпыт, увидев, что его лошадь не в состоянии дальше продолжать путь, восклицает: «Наш бог Амыш, меня стреножит сила твоего скотного двора!» [284. Т. 5, с. 180]. И взвалив на плечи коня, отправился дальше. Это указывает на то, что в нартском эпосе Амыш покровительствовал не только мелкому скоту, но и крупному, в данном случае, коням. Об этом же свидетельствует и то, что верные кони нартов часто клянутся именем Амыша. Так, конь Саусэрука Тхожий, впервые встретившись с нартом и усмиренный им, восклицает: «Клянусь именем Амыша, что никогда тебя не подведу!». Позже, когда они вместе отправились на поиски семян проса, украденных Емынэжем, на призыв идти как можно быстрее, Тхожий восклицает: «Наш бог Амыш, чьим именем клянемся и клятву не нарушаем, если нарушу, я сам себя разобью, не пожалею сил...». А в сказании «Последний подвиг Орзэмэса» нарт

Бореж говорит, что в стаде Амыша темно-гнедого быка нет» [284. Т. 1, с. 190].

В некоторых нартских сказаниях описывается внешний облик Амыша. Он представлен могучим как медведь, чаще всего занятым скотоводческими делами. Жокояна, известная воспитательница нартов, встречает Амыша, похожего на косолапого медведя, сидящего на холме и выведившего песню из бараньего рога. Вместо чтения нравоучений внуку Жокояны, о чем его просит женщина, Амыш предлагает скот на развод. Он не берется за то, что не соответствует его роду занятий, его дело пасти скот. А вот что пела нартская красавица Лашин об Амыше:

*«Уэ (возглас), заставляет звонко петь свой рожок,
Большие отары овец подгоняет к холму...
Масло в его лице выкипает,
Из шеи овечьи блохи не выходят...»* [284. Т. 7, с. 83].

Чаще всего образ Амыша встречается в цикле, посвященном нарту Тхагэлэджу. В сказании «Тхагэлэдж и Амыш» они представлены братьями, сыновьями всезнающей женщины нартов Уэрсар. А в сказании «О Тхагэлэдже, Амыше и Мамыще» появляется третий брат – предсказатель (гаданье на бараньей лопатке) Мамыщ, его имя упоминается лишь в связке с Тхагэлэджем и Амышем. Это Мамыщ предсказал, что родится Саусэрук, и земля и скотный двор потеряют свою жирность.

Амыш, в отличие от Тхагэлэджа и Тлепша, не имеет ни семьи, ни детей. Он такой же смертный, как и другие боги триады. В сказании «Как умер старый пастух нартов» повествуется о том, как умерли братья Тхагэлэдж и Мамыщ, а Амыш еще долго жил. Он стал самым старым в селе и был любим всеми односельчанами. С самого детства и до смерти он был пастухом. Когда он выгонял скот на пастбище, все поле чернело от множества овец и баранов. Он не знал количества голов своего стада. Однажды Амыш увидел, как ветер впервые пошевелил бородой старого козла, который всегда был впереди отары. Тогда он пригнал овец и баранов домой, раздал людям свой скот, вернулся домой и лег. Люди в недоумении прислали к нему самых уважаемых жителей села. Амыш им сказал:

«— Мои овцы размножились так, что не знал я их числа. Жирнее баранов, чем у меня, ни у кого не было. До сегодняшнего дня стадо

мое умножал старый козел. Только сегодня я увидел, как ветер смог пошевелить его бороду. Я закончил свои дела. Теперь вам пасти свой скот. Я закончил жизнь. Я должен был закончить разведение овец, поэтому ветер пошевелил бороду старого козла». Так умер Амыш [284. Т. 7, с. 104–105].

Из сказания видно, что без любимого дела Амыш не может жить. Он сделал то, что должен был сделать: создал для людей тучные стада, и, не имея больше возможности дальше разводить овец, старый пастух нартов умирает. Если перед смертью Тхагэлэдж отдал людям семена, Тлепш построил своим последователям кузни, устраивал их в жизни, то Амыш перед смертью отдает людям всех своих овец и баранов, затем умирает с благородным чувством исполненного долга.

Примечательно, что козел был предводителем стада Амыша. В некоторых эпических материалах упоминаются стада овец и баранов иныжей, охраняемых огромным козлом, что, видимо, подтверждает наличие у древних адыгов культа козла. Надо отметить, что особое почитание оказывали не только самому животному, но и шкуре жертвенного козла – ей молились, в период засухи протаскивали через все село с мольбой о дожде. Если козла убивал Шыблэ, шкуру козла растягивали на шестах и просили о хорошем урожае. А во время свадьбы, когда невесту вводили в дом, перед ней расстилали шкуру козла и посыпали ее зернами, невеста должна была ступить на шкуру только правой ногой. Кроме этого, шкура жертвенного животного служила не только оберегом, но и способом лечения недуга: больного зашивали в шкуру только что убитого животного и держали там до полного её высыхания. Считалось, что шкура «забирает» болезнь у человека.

Амыш оставил после себя людям не только богатые стада, но и пастбища, обладающие чудесными свойствами. Об этом свидетельствует сказание «Хороший обычай, который принес нартам Шэбатынук». В ней повествуется о том, что на овец и баранов нартов нашел мор, болезнь унесла всех баранов. Когда для размножения оставшихся овец не нашлось ни одного барана, по совету отца Шэбатынук отгоняет их на бывшие пастбища баранов Амыша, где они оплодотворились и принесли по три, четыре, пять ягнят... На земле нартов вновь тучными стали стада овец и баранов [284. Т. 3, с. 250].

В пщынатле «Как Ащэмэз нашел свой бжамий» рассказывается о необычном появлении ягненка у нартской красавицы Афэмыд, подаренного ей драконом из «нижнего мира». К Афэмыд приехал один суровый поклонник, смуглый, волосатый (это был благо из подземного мира, принявший облик человека), который оставил ей ягненка. Девушка посадила его в прочный сундук и через некоторое время обнаружила, что *амышу* (так в пщынатле зовется баран) стал тесен сундук. По указанию девушки они достали его, забили, освежевали его и мясо повесили посреди комнаты. Афэмыд собрала кровь амыша и помыла ею коз, от чего «новый скотный двор разросся, что девять мужчин уже не могли их содержать. Долину и поля овцы заполнили...» [284. Т. 6, с. 117–118].

То обстоятельство, что в эпических повествованиях упоминается лишь Амыш в качестве покровителя скота, объясняется тем, что в адыгском фольклоре культ Амыша зародился гораздо раньше других форм почитания животных. Е.И. Крупнов отмечает, что «больших успехов животноводство у адыгов достигло после приручения овцы. Причем, ведущей формой хозяйства, вероятно, было овцеводство, поскольку мелкий рогатый скот наиболее неприхотлив и рентабелен в местных условиях» [106, с. 83]. Позже в адыгской мифологии появился покровитель крупного скота Ахын и самошествующая корова Ахына.

В нартском эпосе есть еще один покровитель скота – это Горгоныж, нартский свинопас. У него тучные стада, никто кроме него не может разводить и пасти свиней. В отличие от Амыша и Ахына, Горгоныж был не только искусным свинопасом, он часто принимает участие в военных походах нартов против их врагов. Благодаря ему нарты смогли победить некогда грозное войско испов. В эпических произведениях все три покровителя скота – Амыш, Горгоныж и Ахын не встречаются и не взаимодействуют друг с другом.

Разведение скота у адыгов было связано с их ландшафтом. Земля соответствовала развитию скотоводства, пастбищные угодья располагались на равнине, в предгорьях и в горах. Адыги, живущие на равнине, предпочитали разведение овец, в горах – разведение коз, что диктовалось природно-климатическими условиями. В горах было сложно заготавливать сено, козы были неприхотливы, чаще всего для них вообще не заготавливали сено, их пасли круглый год

на сельских пастбищах или в лесу. Здесь нужно отметить, что адыги вывели такую селекцию скота, которая могла прекрасно выживать и размножаться в их среде обитания.

Так, *адыгэ мэл* (адыгская овца) была «хорошо приспособлена к местным климатическим условиям, вынослива, не притязательна к еде. Адыгская овца относилась к курдючной породе. В отличие от калмыцкой овцы курдюк у нее не раздваивался и имел особенный хвостик» [41, с. 91]. Эта порода овец давала прекрасную шерсть и нежное мясо. «Местные породы горских овец, – писал О.В. Маркграф, – соединяют в себе достоинства, которые считаются несоединенными, давая вкуснейшее мясо, массовое отложение курдюка, прочную кожу, нежнейшие овечьи меха (курпей) и хорошую – по тонкости и завитку – шерсть для сукна и войлочных изделий» [144, с. 6]. В основном, у адыгов были овцы белой, серой и черной окраски.

Адыги вывели и особую породу *адыгэ пчэн* (адыгская коза). Она имела необыкновенный высокий рост, была вынослива и непритязательна к пище, давала прекрасное мясо, не имевшее специфичного козьего запаха. Адыгская порода коз отличалась высокой удойностью. Т. Лапинский, отмечая высокое качество адыгской породы коз, писал, что «молоко и мясо коз вследствие превосходных пастбищ очень хорошее; козье мясо, которое в некоторых странах считается почти несъедобным, здесь вкуснее, чем баранина» [120, с. 91]. Таковыми были овцы и козы, над которым покровительствовал Амыш.

Об адыгских коровах (*адыгэ чэм*), быках (*быгъу*), волах (*цу*), буйволах (*псыцу*), лошадях (*адыгэи*), которых некогда Амыш «собирая в лесу» пригонял людям, писали различные авторы: С. Хан-Гирей, А.А. Калантор, В.К. Гарданов, А.Х. Зафесов и др. К сожалению, из адыгских пород животных сохранились лишь лошади.

Надо отметить, что со скотоводством у адыгов были связаны регламентации, соблюдался комплекс ритуальных действий. Пуск отары сопровождался духовым музыкальным наигрышем Мэлегаж (*Мэлегъажь* – пуск отары), непосредственно связанный с Амышем. Наигрыш Мэлегаж исполнялся на рожке и уместно вспомнить нарта Амышша, «сидевшего на холме и выводившего песню из бараньего рога». Нартская девушка Лашин поет: «Ты медной трубой созываешь овец баранты, извечно знакомой, Кан Аймыш» (вариант имени

Амыша – А.К.). Сказители утверждали, что стоило «только начать этот наигрыш, как тут же, с первыми его звуками, отара трогается без каких-либо окриков или других действий. Возможно, этот наигрыш имел магическое значение для чабанов и он, по-видимому, связывался с именем Амыша» [262, с. 93].

Одним из важных разделов религии осетин являются «хозяйственные» культы, в частности скотоводческий культ. «Скотоводческое хозяйство породило многочисленные верования и обряды, – пишет Ф.М. Таказов. – Культ скотоводов включал в себя некоторые обряды, призванные магическими действиями «способствовать» увеличению поголовья скота, оградить животных от падежа и «дурного глаза» [205].

Многочисленные изображения и скульптурные фигурки животных, служившие своеобразными амулетами – подвесками, найденные на Таманском полуострове [181, с. 253]. Интересны находки в Пантикапее и Фанагории около 700 терракотовых статуэток, изображавших юношу с приношением (петухом или бараном) в руках [95, с. 13].

Ф. Дюбуа де Монперэ оставил нам описание большого камня с рельефными фигурами мелких животных, обнаруженного около современного Туапсе [67, с. 89]. Подобные каменные истуканы с изображением животных, чаще баранов, найдены археологами во многих местах исторического проживания адыгов. Чаще всего они располагались около алтарей и святилищ, что подтверждает их культовое значение.

Тхагэлэдж (*Тхьагьэлэдж*) покровительствует плодородию и растительному миру. О Тхагэлэдже писали Л.И. Лавров, К.Ф. Сталь, М.В. Кантария, Г.Х. Мамбетов и др.

К.Ф. Сталь считал Тхагэлэджа богом изобилия и утверждал, что «в Джемтлохском лесу, посвященном ему, абадзехи приносят в жертву покровителю изобилия белую телку» [199, с. 111–112].

Л.И. Люлье видел в Тхагэлэдже «домашнее божество» [132, с. 28], что является весьма спорным. Вероятно, его ввело в заблуждение то, что праздник в честь бога плодородия проходил в каждой отдельной семье.

Л.И. Лавров отмечает, что Тхагэлэджа представляли в образе кузнечика [119, с. 219], а М.Ф. Кантария – в образе сверчка [85,

с. 356]. Видимо, имя покровителя плодородия перешло к сверчку, и это было связано с тем, что повсеместное и обильное распространение сверчков было признаком обильного урожая, а появление в доме сверчка воспринималось как предзнаменование изобилия и счастья.

М.А. Кумахов и З.Ю. Кумахова, рассматривая этимологию *Тхьагьэлэдж*, считают, что «исходная общеадыгская форма *Тхьагьэлыгы* включает *тхьэ* – бог, *гьэ* – время созревания растений, обработки земли и *лыгы*. Последний элемент сближается с абхазско-абазинским *лыг* – «человек, мужчина» в лыгажу – «старик» [116, с. 61].

Н.Р. Иваноков считает, что «предложенная авторами (М.А. Кумахов и З.Ю. Кумахова) этимология формы *Тхьагьэлэдж* неприемлема... *Тхьагьэлэджы* – это *Тхьагьэлэдж*. Состоит она из составляющих *Тхьэ* – «бог», *гьэлэ*, *гьалэ* – «субстанция лета», которая состоит в свою очередь из двух морфем – *гьэ* – «лето» и *лэ* со значением «предмет», «субстанция». Конкретное значение такой морфемы устанавливается по значению формы, в которой она участвует как ее составляющая, и *гьэлэ* в целом значит «продукт лета», ср. адыгейское *гьэшэлы* – «лето урожайное», букв: «лето со стократным продуктом, урожаем». Морфема *джы* от глагола *джын* – «обрабатывать» в причастном значении выступает в значении «обрабатывающий». В этом значении «обрабатывать» форма *джын* выступает в названии песни «*Натырыфыджы уэрэд*» – «Песня обрабатывающих кукурузу», форме *джын* – «прочитать», букв: «обработать» и мн. др. *Тхьагьэлэдж* – это «бог, курирующий продукт лета», «урожай лета», адыгское соответствие – «*Гьалэр зыджырэтхь*, *Гьалэм лыпылгьэрэтхь*» [77, с. 130–131].

Первоначально покровительство Тхагэлэджа распространялось на весь растительный мир, не только на зерно, траву, но и на сад. Это подтверждается нартским пщынатлем «Золотое дерево нартов»:

*«Для того, чтобы нарты диву давались,
Чтобы нарты им восхищались,
Выращенное Тхагэлэджем
Было у нартов одно дерево...»* [284. Т. 1, с. 90].

С развитием плужного земледелия, когда хлебопашество стало одним из основных видов интенсивного производства, функции Тха-

гэлэджа «сузились» и он стал покровительствовать выращиванию урожая, имеющего колосья.

Тхагэлэдж редко фигурирует в сказаниях один, чаще всего с ним Амыш и Тлепш. А в нартском сказании «Рассказ о Тхагэлэдже, Амыше, Мамыще» его братом выступают Амыш и гадалщик Мамыщ. Впрочем, магией предсказания владел и Тхагэлэдж, ведь он и Амыш считались сыновьями провидца Усэрэжа (в другом сказании они сыновья провидца Уэрсар). В нартском сказании «Произошло то, что должно было случиться с полем Тхагэлэджа» он предугадывает, что будет с его полем и урожаем. Здесь повествуется о том, как Тхагэлэдж вместе с сыном засеял поле просом и предсказал, что с полем что-то случится. Действительно, птицы налетели на поле и начали клевать просо. Тхагэлэдж говорит, что с птицами что-то случится. Действительно, их начал стрелять охотник. Потом он предсказал, что что-то случится с охотником (произошло случайное самоубийство). Только после этого Тхагэлэдж сказал: «То, что должно было случиться с полем – уже случилось...» [284. Т. 4, с. 217–218].

Если Амыш искал в лесу животных и пригонял их нартам, Тхагэлэдж тоже постоянно искал просо для нартов. Как повествует сказание «Тхагэлэдж и Амыш», однажды «в пути к нему (Тхагэлэджу) пристал один надоедливый путник, и Тхагэлэдж был вынужден его убить. Перед смертью тот попросил его присматривать за его могилой. Тхагэлэдж, исполняя волю (убитого), присматривая за могилой, заметил, что у изголовья могилы выросли три хрупких просяных колоска. Вот от этих трех колосков и произошло просо, которое едят люди. В честь нашего (людям) это зерно Тхагэлэджа, люди называли зерно его именем «Тхагэлэдж» [Там же. Т. 4, с. 217].

Тхагэлэдж, Амыш и Тлепш не ссорятся между собой, а живут в согласии и мире, что встречается редко в языческом пантеоне. Можно предположить, что вначале Тхагэлэдж, как покровитель хлебопашества, и Амыш, как бог мелкого скота, «объединились», ведь в сказаниях они чаще всего выступают братьями. Это обусловлено тем, что адыги издавна занимались хлебопашеством и скотоводством, ведь слово *мэкъу-мэц* означает сено – просо. Появление в триаде Тлепша могло произойти в те давние времена, когда Тхагэлэдж еще покровительствовал всему растительному миру, задолго до плужного земледелия, «когда подсечное земледелие было одной из основ-

ных форм обработки земли. И Тлепш, как огненный бог, должен был принять самое активное участие в первичной обработке земли – подсечном земледелии.

В одном хохе в честь Тхагэлэджа пахари просят его, чтобы он дал богатый урожай, чтобы можно было устроить жертвоприношение и обрадовать кузню: «Души доли, чтобы выделить и кузню, чтобы обрадовать». Кроме того, в триаде Тхагэлэдж – Амыш – Тлепш ярко выражена прагматическая философия древнего пахаря» [262, с. 79].

В осеннем аграрном празднике первого урожая, описанном Ж.Б. Тавернье [203, с. 76–78], указывается на то, что он проводится под руководством трех пожилых людей – старцев. Они приносят в жертву барана или козу, разделявают его, готовят пищу, затем ритуально поднимают большой кубок над головой и вносят жертвенную пищу. «Как только последние (участники праздника) видят мясо и напиток поднятыми над головой, они простираются на земле и остаются в таком положении до тех пор, пока все не поставлено обратно на стол и три старца произнесли нескольких слов, тогда народ поднимается...». Можно предположить, что эти три старца, исполняющие роль жрецов, олицетворяли триаду богов – Тхагэлэджа, Амыша и Тлепша.

Почитание Тхагэлэджа древние адыги всегда связывали с землей. И «простираение» народа на землю во время хоха до конца здравницы, свидетельствует о ритуале почитания земли, которая их кормит. Земля считалась очищающим началом, поэтому охотник, встретивший нежелательного человека, «семикратно катался по земле, очищаясь от дурного глаза»; во время пахоты запрещалось плевать в борозду, сквернословить и ругаться рядом с вспаханным полем и т.д.

В культовой поэзии адыгов, в отличие от эпических повествований о Тхагэлэдже, иногда его называют *шьао* – молодой парень, что было связано с желанием людей видеть своего покровителя вечно молодым и сильным. Весной, с началом подготовки к пахоте – *жьокло дэки*, адыги устраивали празднества в честь Тхагэлэджа. По свидетельству Н. Витсена «... в каждом доме закалывают козла, барана или ягненка, но большей частью козла; иногда это делают несколько семей вместе. Однако этих животных выносят потом на деревню, насаживают распиленную шкуру, голову и ноги на палку и

совершают перед ними... обряды. Мясо съедают. Господин деревни или старшина отделяет себе лучшую часть. После того целый день пьют напиток, называемый буза, и справляют праздник, танцуя, играя на дудках и прыгая. После этого праздника они начинают обрабатывать землю» [306, с. 373].

На праздниках звучали традиционные хохи, которые обычно произносились самыми уважаемыми старцами в селе, обязательно многодетными (согласно инициальной магии плодovitость этих мужчин могла передаваться на всходы хлебов – А.К.). Им доверялась прокладка «первой борозды» и «круг загона». А «Хох первой борозды» произносился тхэматэ весенней пахоты, перед ее торжественным началом:

*«Тхагелидж золотой, Тхагелидж молодой,
Когда борозду узкую несут,
Чтобы ты покровителем (был),
Тхагелидж золотой, смилуйся,
Чтобы мы богатый урожаем имели, такой, –
(Чтобы) просо колыхалось,
К всаднику склонялось,
Серпом, когда схватим,
(Чтобы) в одной руке сноп оказался,
Из снопа (чтобы) сапетка зерна выходила,
Из воза (снопов) – воз зерна (чтобы) получался.
Когда урожаем отвозят (домой),
Чтобы старые волы стонали, а
Молодые волы (чтобы) ложились (под тяжестью воза),
Новые повозки чтобы трещали,
Старые чтобы вдребезги разлетались,
Когда на ток доставляют,
Чтобы края тока откалывались,
Когда в закрома засыпают,
Чтобы дно их проваливалось» [299, с. 81].*

Обращение земледельцев к Тхагэлэджу обуславливалось осознанием важности начала весенне-летних работ. Вот почему Тхагэлэдж в хохе не только покровитель будущего урожая, но и всемогущий патрон. Был и другой хох, посвященный прокладке первой борозды:

*«О, наш бог,
Тхагеледж, чудотворец;
Пусть начатые наши дела умножатся.
О, наш бог,
Пусть будет счастливым наш лемех,
Удачной наша первая борозда.
Земля бы нагрелась теплом,
Она бы дала нам богатый урожай,
О, наш тха, пусть будет так!» [142, с. 295].*

По информации известного сказителя из села Жако Карачаево-Черкесской Республики Абдулаха Мамхега, адыги вывозили плуги в поле ранней весной, обычно после наступления адыгского Нового года. Это совпадало с днем весеннего равноденствия. Перед выходом в поле, вечером собирались и объявляли, что утром нужно начать пахоту. К этому мероприятию готовились заранее, поэтому рано утром все выходили дружно [189]. Отправляясь в поле, пахари несли с собой флаги и перед самым началом пахоты, уже в поле, совершали моление. Тхэматэ, ответственный за пахоту, произносил специальный хох, а все пахари садились на землю.

*«О, Аллах, ты сделай
Лемех лемехом засушливости, пока мы пашем.
После пахоты лемехом дождливости,
Чтобы преимущественно ночами дожди шли,
Лемех отворачивал такой пласт земли, какой он может.
Чтобы вырос обильный урожай,
Чтобы зерна в колосьях были, как рущевые зерна,
Колосья колыхались, как рукава шубы.
Чтобы они были тяжелы, как рукава кольчуги.
В каждой пленке колоса были по два зерна.
Пусть будет так много урожая,
Чтобы быкам, которыми будут молотить их,
Пришлось плавать в море урожая,
Чтобы того, кто будет управлять этими быками,
Не видно было за лежащим урожаем.
Чтобы все трудились счастливо,
Счастливо убирали урожай.*

*Все счастливо ели убранный урожай,
Просим тебя, Аллах,
Чтобы ты все сделал так!»* [151, с. 18–19].

После произнесения хоха все хором произносили «аминь» и только после этого приступали к пахоте. «Каждый год паши на трех пестрых волах» – говорили адыги, имея в виду, что нужно начинать пахать, когда снег становился пестрым. Пахали кто на восьми волах, кто на пяти, а кто и на трех, в зависимости от того, кто и сколько волов имел. А кто имел одного или двух волов, объединялись. Первая борозда и первая, перевернутая плугом «губа», была большой радостью.

«Доставали еду и хмельной напиток бахсымэ, которую обычно готовили семьи вместе. Чтобы год был изобильным, тхэматэ пахарей окроплял плуги и рога волов бахсымэ, также поливал и первую перевернутую землю первой борозды. Пахари просили Тхагэлэджа дать им такой урожай проса, чтобы «оно изгибалось, как рукава рубахи и было тяжелым как рукав кольчуги». Начиная с первого дня пахоты до ее окончания, на краю села высоко было вывешено желтое знамя. Его опускали только перед завтраком и обедом, кто нарушал эту традицию, его наказывали. Почему цвет знамени был желтым, ясно – это был цвет спелого проса...» [189].

Надо отметить, что пахота сопровождалась культовой коллективной песней *жъонэкӀо орэд* (песня пахоты). Обычно ее запевал плугарь, а погонщики подпевали. Эта песня считалась настолько важной, что по информации этнографа М.А. Меретукова, «пахари отказывались брать с собой на работу того, кто не знал пахотной песни или не умел ее исполнять... В период пахоты поле представляло собой как бы громадную сцену, где в некотором беспорядке размещалось множество хоровых коллективов. Песни их, раздававшиеся отовсюду, сливались в общий разноголосый хор» [151, с. 22–23]. С разрешения главного распорядителя, после пахоты устраивали *шлы-хьаф* (трудовая взаимопомощь), помогали друг другу без всякой корысти.

Подобный праздник бытовал и у других народов Кавказа. Например, «день первой борозды» является одним из важных аграрных празднеств лакцев, – отмечает А.А. Амаева. – Несмотря на пестроту

обычаев, праздник первой борозды у народов Дагестана сопровождался общим молением, жертвоприношениями, угощениями, песнями, танцами, соревнованиями в спортивных играх, особенно в беге, скачках и др.» [11].

Окончание пахоты сопровождалось большим празднеством, в которое были вовлечены не только пахари, но и все село. Пахари присылали гонца в село. Люди выходили навстречу пахарям, все собиравшись у реки и ждали пахарей. Здесь исполнялся обряд *исыхадз* (бросание в реку). Собравшиеся люди бросали друг друга одетыми в реку, а возвращающихся в село пахарей обливали водой.

На таких праздниках «...бывало столько народу, что казалось, что находишься на каком-то базаре. Волон распрягли, куда ни глянь, везде веселые разговоры и музыка, столы ломаются от еды, бочки с бахсымэ стоят в тени, день такой прозрачный, чистый и солнечный, что, если имел крылья, непременно взлетел бы на небо и порхал бы там. Это называлось праздником жертвоприношения пахоте! Вот сбивают заглушку от бочки, бахсымэ наливают в большую глубокую деревянную чашу, называемую «око» (или тобак). Старший поднимает «око» и произносит тост: «Чтобы в этом году для каждого урожай был богатым, чтобы мы вступили в хороший изобильный год...». Затем старший жестом подзывает к себе мальчика и дает ему пригубить бахсымэ. После него он тоже пьет, так по кругу все пьют из чаши. Когда все это завершается, люди расходятся по группам и садятся за столы, произносят тосты, веселятся до обеда. После обеда проводят состязания: конные скачки и бег наперегонки. Тогда к лошадям относились не так, как сейчас, дорожили ими. Победителям давали призы: топор, ножи или небольшое оружие, деньги...» [189].

В конце осени начинались аграрные праздники. «Значительным аграрным праздником у адыгов был праздник в честь завершения годовых сельскохозяйственных работ, который обычно праздновался осенью, в первый день после уборки хлеба, – писал Ш. Ногмов. – На осеннем празднике читались молитвы, называемые «Тхэшхогухад» – прибегать к великому Богу». В этой молитве просили Всевышнего даровать им здоровье и воссылали благодаренье за прошедшее лето, за сотворение хлеба и плодов земных. После молитвы пировали и веселились» [171, с. 88].

В нартском эпосе адыгов бог плодородия и растительного мира Тхагэлэдж выступает великим тружеником, первым земледельцем среди нартов. Своим личным трудом он создает блага. Тхагэлэдж миролюбив, заботится о других, не вступает в ссоры с богами или нартами, его имя никогда не используется в проклятиях. Однако, когда надо, он проявляет волю, характер, строго учит молодежь, как надо себя вести в нартском обществе. Таким он представлен, например, в сказании «Тхагэлэдж и сын Тлепша Дзэхушц», где, победив всех нартов в состязаниях, сын Тлепша Дзэхушц возвращался домой. «Высоко подняв голову, выпятив грудь, будто говоря, где, такого как я, найти, он ехал, стоя на лошади, – повествуется в сказании. – Увидев его, Тхагэлэдж сказал молодому нарту: «Дзэхушц, ты нартский всадник, который не признал трудов отца...». Сын вернулся и рассказал отцу, что с ним случилось. Тлепш предложил сыну прийти на санопитие нартов, где он сможет ответить Тхагэлэджу на замечание. Когда все собрались, Тхагэлэдж рассказал нартам о нескромном поведении сына Тлепша, тогда пристыженный Дзэхушц молча ушел. Так, Тхагэлэдж проучил зазнавшегося нарта [284. Т. 4, с. 219].

Во многих нартских сказаниях видно, что на Хасэ – высшем нартском Совете и санопитиях на почетных местах обычно рядом сидят Тхагэлэдж и Тлепш. В постоянном общении этих богов, несомненно, усматривается «признание важности и земледелия, и кузнечного ремесла, необходимости их совместного сосуществования» [146, с. 39]. Хотя Тлепш и Тхагэлэдж друзья, но между ними иногда происходят споры, инициатива в которых, как правило, исходит от бога кузнечного ремесла (он же предложил сыну ответить на замечание Тхагэлэджа). Покровитель кузни стремится превзойти, доказать свое превосходство над Тхагэлэджем, но конфликты решаются в пользу последнего. Так, в одном из споров между ними, где Тлепш намеревался выплавить железо без песка, а Тхагэлэдж, не засеяв, прорастить дорогу, по которой семь лет провозили зерно, победителем выходит бог плодородия.

Тхагэлэдж могуч и силен, но никогда свою силу не использует во вред людям. Он никогда не говорит и не напоминает, что он бог. О его мощи говорит то, что его всю жизнь опасался сам Емынэж и не решался украсть у него семена проса. Тхагэлэджу посвящен нартский хох «Отважный Тхагэлэдж», где восхваляются его качес-

тва. Хох в соответствии с художественным стилем адыгского эпоса выглядят как обращение к конкретному герою, в нем дается развернутая характеристика бога плодородия:

*«Эрада (возглас) наш Тхагэлэдж,
Тхагэлэдж – с лицом, несущим людям добро.
В работе отважный,
Зерно года – его заслуга!
И во время шихафа
Нарт Тхагэлэдж!
Пашешь ты на восьми волах,
Твои поля с урожаем поднимаются бурно,
Сыплющиеся изобилием
Преобладающие богатством!
...Эрада, нарт Тхагэлэдж,
Тхагэлэдж – с лицом, несущим людям добро,
Тхагэлэдж – изобилие,
Ты радость нартов,
Твои добрые дела бесконечны»* [284. Т. 4, с. 211, 217].

Тхагэлэдж особо почитаем не только нартами, но и Тхэшхо, который всегда исполняет его желания. В его власти урожай всего года. О том, какие добротные урожаи у Тхагэлэджа, подчеркивается в нартском сказании «Как работал Тхагэлэдж»:

*«Даже в неурожайный год
Сто жмень в одном снопе,
Сто снопов в одном стоге,
Сто стогов в одном возе,
Сто возов в одной скирде –
Восемьсот скирд убрал»* [280. Т. 1, с. 62].

Тхагэлэдж живет среди нартов и делает все с ними наравне. Он имеет семью, однако, в отличие от Тлепша, в жизни которого заметную роль играют его жена, сыновья и невестки, у покровителя плодородия заметнее всех его жена. Имени жены Тхагэлэджа, как и жены Тлепша, мы не знаем, в сказании «История Адыиф» утверждается, что после гибели мужа, красавица Адыиф с лучезарными светящимися локтями вышла замуж за Тхагэлэджа. Кто бы ни была

жена Тхагэлэджа, с ее помощью, благодаря ее высокой нравственности, в голодный и неурожайный год Тхагэлэдж получает от Тлепша семена проса.

С помощью жены Тхагэлэджа нартам удалось узнать, каким должно быть орудие для уборки проса – серп. Нарты убирали просо руками, но не успевали все убрать вовремя, и часть урожая пропадала. Они пришли к Тлепшу, чтобы тот изготовил им какое – либо орудие. Тот за советом отправляет нартов к жене Тхагэлэджа, которая знает, как разузнать об этом у умной Исп гуащ. Жена Тхагэлэджа приглашает дочь испов Исп гуащ в гости. Когда маленькая женщина испов споткнулась, жена Тхагэлэджа подшутила над ней, и та, обидевшись, пошла домой. Жена Тхагэлэджа знала капризы этой женщины и послала вслед ей нарта, чтобы послушал, что будет говорить Исп гуащ. Нарт действительно услышал, как женщина быстро произнесла:

*«Я вам не скажу,
Вы не узнаете!
Надо согнуть как хвост петуха,
Зубцы сделать, как у маленькой змейки!
Я вам не скажу,
А вы не узнаете...»* [284. Т. 1, с. 219].

Бог плодородия обладал орудиями труда, которые наделены чудодейственной силой. Его коса была способна перерубить даже деревья и камни. Позже из этой косы нарт Тлепш сделал всеразящий меч Саусэруку.

Волы Тхагэлэджа Шкежух (*ШкIэжъыхъу*) и Цухун (*Цухъун*) такие огромные, что даже всадник не может угнаться за ними. Они выпивали всю траву между реками Лаба и Псыж за ночь, утром выпивали всю Лабу и осушали ее, а вечером – Псыж. Гиперболический образ бога плодородия можно проследить в сказании «Тхагэлэдж», где говорится о том, что:

*«Когда он (Тхагэлэдж – А.К.) заходит к матери,
Сухую кашу холодную
И жир ста свиней съедает за присест.
Из бульона, где варились девять быков,
Его щытс (подлива для мяса – А.К.)*

*Кашу, которую съедает с щыпсы
Из проса, что росло на 800 десятинах.
Обувь его из шкур 90 зубров...» [284. Т. 4, с. 216].*

Тхагэлэджа «часто видели с белой до пояса бородой и с золотым посохом в руке» [17, 356]. Он благосклонно относился к тем нартам, которые могли выращивать обильные урожаи. Поэтому на санопитии богов, куда обычно приглашали самого достойного нарта, он предлагает пригласить Хымыща, т. к. «более прилежного хлебороба в стране нартов нет».

Нарты часто клялись именам Тхагэлэджа. Так, нарт Пэнык, поклявшись именем Тхагэлэджа, говорит Сэтэнай гуаш, что сын ее не достоин быть на Хасэ нартов.

В пословицах и поговорках Тхагэлэдж получил конкретное отображение. «*Тхъагъэлэдж конырыхъэ-конырыкI*» (Тхагэлэдж (это) входящий в (закрома) – выходящий из закрома (здесь идет речь о Тхагэлэдже, как об урожае); «*Тхъагъэлэдж зэфэдэ ышЫжьын*» (Тхагэлэдж делает (их) одинаковыми, т.е. равными. (Тхагэлэдж является богом урожая, поэтому он может выравнять все, что пожелает) и т.д.

Покровитель плодородия не только нашел просо нартам, но и хранил и оберегал его бережно, дарил людям обильные урожаи, защищая семена от врагов. Поэтому во всех нартских сказаниях Тхагэлэдж выступает первым хлеборобом. С годами он постарел и однажды собрал нартов, обратился к ним с речью:

*«...Приближается время посева,
Послушайте, наши нарты.
Силы свои теряю,
И я тоже постарел.
До сих пор, вы знаете,
Я все делал для вас.
Все время выращивал для вас обильный урожай.
Жизнь свою с вами прожил...
Дам вам просо, посейте,
Обильным будет ваш урожай...
Просо назову нартыф (букв: нартов просо).
Не показывайте Емынэжу, Цэунежу,*

*Спрячьте в медном амбаре
И крышу закройте крепко...»* [284. Т. 7, с. 313].

Нарты обещали, что они увековечат его доброе имя и будут называть «этот Тхагэлэдж» (*мыр зи Тхьагьэлэдж*). По совету Тхагэлэджа нарты сделали медный амбар и спрятали там семена, приставив к нему сторожей. Но грозный Емынэж, давно охотившийся за семенами, как только узнал, что их уже не охраняет Тхагэлэдж, выследил место, где был поставлен амбар, убил всех сторожей, разрушил амбар и украл семена. Только нарту Саусэруку удалось вернуть людям семена проса.

То, что нарты обещали увековечить доброе имя Тхагэлэджа в зерне, подтверждает синкретическое представление о возможности соединения покровителя и продукта – объекта его покровительства. По этому поводу М.И. Мижаев писал, что: «Подобно тому, как у римлян божество плодородия Церера означает также хлеб, а божество виноделия Вакх – вино, у адыгов тхаголеджем именуется не только обрядовая пища, но и продукты питания вообще [154, с 21]. По свидетельству М.В. Кантария, «старики клянутся именем Тхаголеджа и говорят, что любой урожай проса, пшеницы или кукурузы – это Тхаголедж» [85, с. 355]. Следует отметить, что и сегодня адыги клянутся именем Тхагэлэджа. Чтобы подтвердить правду, адыг прикасается к пище и клянется: «Клянусь этим Тхагэлэджем!» (*Мыр зи Тхьагьэлэдж!*).

По верному замечанию З.Ж. Кудаевой, «на ранних стадиях развития мышления человеку были свойственны перенесение свойств путем передачи, соприкосновения – контагиозная магия, вера в то, что часть или элемент какого-то предмета или объекта обладает теми же свойствами, что и весь объект» [109, с. 106]. Поэтому адыги считали, что сельскохозяйственный продукт: просо, ячмень, пшеница или кукуруза – сопричастны Тхагэлэджу, породившему их, тем самым, воплотившемуся в них.

Хлеб у адыгов всегда связывался с именем Тхагэлэджа, признавался священным, «первым божьим даром». Хлеб имел более широкое понятие, чем сам хлеб, это был *мыхамел* – пища, еда, все то, что употребляется для еды – вот, что имелось в виду. «Клянусь этим Тхагэлэджэм!», «Это доля Тхагэлэджа», «Наш золотой Тхагэлэдж» – говорили о нем и о пище.

При изготовлении пасты из проса нового урожая, старшая хозяйка дома бросала в котел пригоршню зерна со словами: «*Тхьагьэлэджы шлахь*» – доля Тхагэлэджа. Уронивший еду со стола, поднимая ее, также говорил: «*Тхьагьэлэдж шлахь!*» (Это доля Тхагэлэджа, он себе ее забрал). «Хохи в честь Тхагэлэджа начали обрастать элементами просьб, связанных с личной семейной жизнью в более позднее время» [146, с. 43]. Считалось большим грехом выбрасывать из дома хлебные крошки или остатки пасты, олицетворяющие Тхагэлэджа, наступать на них. Люди всем селом судили того, кто осмеливался сжечь неубранный урожай. Даже тогда, когда враг наступал, и люди были вынуждены покинуть свои владения, они никогда не трогали урожай. Недостойное обращение с хлебом считалось святотатством, люди знали, что за этим, неминуемо, последует божье наказание.

Как хлеб был непосредственно связан с именем Тхагэлэджа, появление важного атрибута нартской, затем и адыгской национальной еды, связанной с мифо-ритуальной традицией – вина и виноделия, также связаны с ним. Непосредственное отношение к винограду имел и Мэзитх. Как покровитель леса, он покровительствовал винограду. Дюбуа де Монпере сообщал, что «на морском побережье Черкесии повсюду попадались дикие виноградные лозы» [67, с. 455]. Виноград, как и дерево, мог выступать и символом мира – его верх уходит в небо, корни – глубоко под землю, а середина растет на земле.

Как известно, Саусэрук стал инициатором «передачи» божественного санэ нартам. Второй рог с белым вином наливал Сасусэруку, стоявшему у кадки с санэ, Мэзитх. К ним подошел Тхагэлэдж, который отметил, что виноград растет по его воле и благодаря его усилиям. Здесь видно, что Тхагэлэдж покровительствует и винограду, из которого позже Сэтэнай гуащ сделала санэ [284. Т. 7, с. 106–109].

Важно, что сила винограда и его необычные свойства получены благодаря «воле и усилиям» самого бога плодородия и урожая Тхагэлэджа, и питье вина стало сакральным процессом. Вино «в мифо-эпическом сознании ассоциировалось с божественным напитком... винопитие и связанное с ним произношение тостов, принятое у адыгов, как и на всем Кавказе, представляет собой сложный и хорошо разработанный ритуал. Сидящие за столом перед непосредственным употреблением вина (воды – жидкости в качестве медиатора)

произносят хохи – благопожелания и обязательно позитивного содержания, смысл которых – заложить положительные, позитивные программы в качестве информации в вино и через него – в организм человека» [174, с. 298].

Нужно отметить, что древние адыги из всех напитков отдавали предпочтение именно санэ. Виноград достает из глубины земли влагу, созревает под горячими лучами солнца, тем самым он в себе аккумулирует солнечную энергию, затем с вином передает человеку код позитивного ощущения, жизнелюбия и радости. Так человек становится сопричастным космосу. «И что есть вино? – писал Г.Д. Гачев. – Это ведь тоже не кровь земли, а надземная солнечная жидкость кустов винограда, ...из промежуточного пространства меж небом и землей, из союза солнца-неба-огня-тепла, земной влаги – воды и воздуха....Так что винодел – это выделка пространства меж небом и землей, его возвращение в первичные космические воды: и когда пьют, соединяют свою кровь с влагой мирового пространства, – так что это религиозное дело воссоединения с целым Бытия, и такая литургия и ритуал царит за пиршественным столом...» [42, с. 399].

Тхагэлэдж был смертным, как и все нарты. В сказании «Как умер Тхагэлэдж» повествуется, что бог плодородия заболел неизлечимой болезнью и сказал людям: «...Теперь мне мало осталось (жить). У меня болезнь, от которой я умру. Поэтому принесите ко мне корни от всех растений, что растут, и я помолюсь Тхэ, чтобы они росли для вас. Люди знали, что желания Тхагэлэджа непременно сбываются и испугались, что он может и сказать, чтобы ничего не росло. Тогда они принесли ему корень *цэмэджгьэдыргъа* (малый василисник). Они не хотели, чтобы он рос. Тхагэлэдж взял корень и помолился: «О, наш великий Тхэ, сделай это таким, чтобы он не боялся засухи, ничего не боялся на свете...». Таким и стал малый василисник, не боится ни засухи, ни холода, растет настолько цепким, что не вырвать его корня. Так умер Тхагэлэдж» [284. Т. 4, с. 200].

Тхагэлэдж и после смерти оказал нартам неоценимую помощь. Когда два года подряд от засухи люди остались даже без семян, нартов выручило гумно Тхагэлэджа и дороги, по которым он возил зерно. Благодатная земля, по которой ступал покровитель плодородия и возил свой щедрый урожай, дала просо, ставшее семенами для

нартов. Они сделали моления в честь Тхагэлэджа у *Хьэрам Гуашь-хь*, где в свое время постаревший Тхагэлэдж отдал нартам семена проса.

Для силы и мощи нартов огромное значение имела и волшебная свирель (*бжъэмый*) Тхагэлэджа, способная изменять погоду, вызывать весну или стужу (против врагов). Эта свирель была в руках нарта Ащэмэза. Вероятно, бог плодородия отдал ему свирель, чтобы он служил людям во имя добра и счастья.

Тхагэлэдж аналогичен среднеазиатскому Бобу-Дехкону – «хозяину всех растений». Бобо-Дехкон, как и Тхагэлэдж, воспринимается как труженик и мало чем отличается от обыкновенных крестьян, но в отличие от адыгского покровителя земледелия, у узбекского божества «нет жизни», т.е. он – воображаемое существо, лишённое каких-либо индивидуальных черт и не вступает во взаимоотношения с другими персонажами узбекской агиологии» [197, с. 219–220].

Определенные параллели можно провести между Тхагэлэждем и карачаево-балкарским Сийнухом – покровителем хлебопашества. Как и Тхагэлэдж, Сийнух имеет братьев-богов: Аймуша – покровителя овцеводства, Сикуна – покровителя козловодства и Сиймуша – покровителя всякого скота. Карачаево-балкарские образы, как и Тхагэлэдж, представлены простыми людьми-тружениками.

У осетин функции Тхагэлэджа выполняет Уацилла. Как древний земледельческий народ, «осетины создали множество земледельческих обрядов и поверий. Земледельческий труд породил и божества – покровителей, среди которых главным является «Уацилла» [205].

Тлепш (*Лъэпшиь*). Покровитель кузнечного ремесла Тлепш является одним из «культурных героев» нартского эпоса, прошедших сложный путь развития. Сначала он был «огневым» богом, а с началом раннежелезного века (I тыс. до н.э.) и появлением в материальной культуре древних адыгов металлургии и металлопроизводства, становится покровителем кузнечного ремесла. Применение бронзы, затем железа и стали, дали толчок для развития кузнечной деятельности. Сам факт появления в пантеоне мужских божеств нарта Тлепша как покровителя кузницы и кузнечного ремесла свидетельствует об общественном разделении труда. Если раньше основу всей хозяйственной деятельности составляли скотоводство и земледелие, позднее кузнечное ремесло отделяется от них.

Тебу де Мариньи, Дюбуа де Монперэ, Л. Лопатинский называли Тлепша богом кузнецов, К. Кох, С. Сиюхов – богом огня, К.Ф. Сталь, Н. Дубровин – богом железа и оружия, С. Хан-Гирей – святым. Один из авторов называет его Ллэпщ – князь мужчин, подразумевая, что это божество возглавляло мужское общество [85, с. 637], что является ошибочным. По этому поводу Л.И. Лавров писал, что «... шапсугский вариант имени Тлепша Ллэпщ стоит в связи со словами лыы – кровь и ллэпкъ – род. Последнее обстоятельство вскрывает утерянную позже родовую подоплеку данного культа» [119, с. 224].

Этапы становления и развития различных видов хозяйственной деятельности человечества по-своему повторяют эпические культурные герои. Учитывая, что деяния «культурного» характера осуществляются, прежде всего, богами, понятно, почему нартский кузнец Тлепш сначала жил вне людей в «своем» мире. В адыгском пантеоне он выступал сначала богом огня, но нередко заменял и Шылблэ. Для адыгской мифологии весьма характерно, когда одно божество выступает в разных ролях или, наоборот, когда разные божества делают одно и то же дело. Как справедливо отметил А.Т. Шортанов, «...взаимосвязь Шылблэ и Тлепша свидетельствует о том, что в самые отдаленные времена предки адыгов отождествляли понятия молнии и огня» [262, с. 97].

Подтверждением совмещений функций божеств служит, к примеру, тот факт, что у отдельных этнических групп адыгов объединялись обрядовые церемонии в честь Шылблэ и Тлепша, связанные с вызыванием дождя и захоронением человека, убитого молнией. Тлепш еще имеет какие-то общие черты, дающие представление о его облике, а в культовой поэзии он имеет нечеткое выражение. Традиция располагала богов от нартов, обитавших на земле, что фиксировалось в нартском сказании как «*члым щыпсэухэрэр, члыльэм тетхэр*» – те, кто живут на земле, те, кто стоят на земле [284. Т. 7, с. 108]. Акты «приземления» богов и их воссоединение с нартами закрепились в эпосе на уровне мифологем.

Местом обитания богов была священная гора Ошхэмаф и лишь оттуда могли прийти они к нартам. Одни боги сами спустились к нартам, других пригласили. По одним источникам, Тлепш «сам уподобился нартам и воссоединился с ними» [284. Т. 1, с. 227], по другим, «уподобив людям, приземлили его» [Там же]. Так происходила

«...эволюция образов богов от мифологического (по возникновению) до мифолого-эпического (по пространственно-временным рамкам их жизнедеятельности в нартском эпосе) [244, с. 107]. «Сюжеты о Тлепше – «огневом» боге, ставшем с появлением железных орудий труда покровителем кузнечного ремесла, – отмечает А.А. Ципинов, – отражают время вовлечения железа в хозяйственный оборот... Металлургия требовала особых знаний и сложных сооружений, каковой является кузница. Уже в самых архаичных нартских сказаниях многие сюжетные линии разворачиваются вокруг кузнеца и кузницы...» [244, с. 122].

Так Тлепш, функциональный бог огня, со временем начинает приобретать более конкретные черты своего реального бытия, покровительствовать тем, кто работает с металлом, изготавливает сельскохозяйственные орудия труда. По мере того, как он начал отделяться от определенного явления природы (огня), Тлепш начал вступать в более тесную связь с человеческой жизнью и ее отношениями. Мотивы, связанные с изобретением и появлением первых орудий труда, становятся сюжетообразующими. В этот период наблюдается недифференцированность орудия и оружия, но предпочтительнее, что орудия труда были первичными по отношению к оружию. Так, иньж просит нарта Тлепша изготовить ему наконечники стрел из кусочка наковальни [244, с. 123]. Три брата приходят в кузню Тлепша и просят его изготовить меч из косы Тхагэлэджа [284. Т. 7, с. 259].

В сказании «Тлепш и его учитель Дабэч» прослеживается мотив художественной характеристики Тлепша, и как он стал работать с главным кузнецом нартов Дабэчэм. Здесь повествуется о том, как однажды за работой кузнеца Дабэча начал следить молодой парень. Когда кузнец намеревался поговорить с ним, тот скрывался. Раз незнакомый юноша сам подошел к Дабэчу и попросил его взять учеником. Это был:

«...Парень коренастый,
Грудью с семи ладоней,
С железным плечом.
Парень телом гибкий,
С широкой железной ладонью,
С ребрами, как железные доски,

С широким кулаком,
С взглядом, как удар орла...
Осмотрев его, Дабэч говорит:
– В лицо твое смотрю – ты молод.
Трогаю твои плечи – железные.
Речь твоя оседает в слове (веская).
Хочу узнать твое имя...
– Отец Дабэч, зовут меня Тлепшем,
*Я сын не рожавшей матери,
Бездетный – это мой отец.
Похож на рожденных для молота,
Стану богом».*

(Подстрочный перевод и курсив наш – А.К.) [284. Т. 2, с. 234].

Дабэч, взяв молодого Тлепша учеником, как первый кузнец нартов, учил его последовательно кузнечному ремеслу. Дабэч был прекрасным кузнецом, орудия труда, изготовленные им, были магическими. Когда Тлепш в своей кузнице увидел, что коса, которую принесли братья, чтобы он сделал из него меч, упала и «она срезала траву, деревья, растущие среди травы, скатываясь с горы. Если по пути попадетсa дерево – срезает, попадетсa камень – рассекает», он понял, что она была изготовлена учителем Дабэчем [284. Т. 1, с. 256]. А кольчуга Тотреша, изготовленная Дабэчем, спасла нарта от неминуемой гибели во время его поединка с семиглавым драконом. Оружие, изготовленное Дабэчем, наделено чудесными качествами. Нарт, обладающий таким оружием, непобедим, и заслуга в этой победе не столько героя, сколько самого магического оружия.

Когда Тлепш заявляет: «Похож (я) на рожденных для молота, стану богом...», и он приобщается к кузнечному ремеслу, в его образостроении чувствуется эволюционная смена мифологических элементов на эпические. Сначала Тлепш унаследовал отдельные реликтовые черты Дабэча, со временем сам стал прекрасным кузнецом, поистине творцом кузнечного ремесла и одновременно главным кузнецом нартов. Он поселяется среди них, женится, у него рождаются дети, он начинает принимать участие в общественной жизни нартов.

Тлепш приобретает сверхъестественные способности, что свидетельствует о том, как и в мифологии других народов, в адыгской

мифопоэтической традиции кузнецы также наделялись такими же способностями, которые вызывали страх перед реализацией этих способностей. Это стало основой того, что наибольшее количество обрядов и поверий адыги связывали с ремеслом кузнеца. В образостроении кузнецов в мифопоэтической традиции адыгов это находит конкретное отражение.

В одном сказании хорошо прослеживается мотив приобретения Тлепшем чудесных качеств. В голодный год, когда покровитель плодородия нарт Тхагэлэдж не имел проса, у Тлепша оно было в избытке. Тхагэлэдж посылает жену к кузнецу, чтобы одолжить семена до следующего урожая. Однако Тлепш ставит ей условие – отдашься мне, тогда получишь семена. Женщина отказывается и возвращается домой. Но Тхагэлэдж еще раз отправляет ее к Тлепшу, но она, не согласившись на его повторное предложение, опять возвращается ни с чем. От безысходности муж предлагает согласиться с условием, перед которым ее поставили, и вновь отправляет к Тлепшу. Когда она сказала кузнецу, что «выхода нет, и она вынуждена сделать то, что не приемлет, и муж об этом знает», Тлепш ответил: «Я проверял твою верность мужу, теперь я спокоен», и поделился зерном. Благодарная жена Тхагэлэджа обратилась к Тхэшхо, чтобы Он «сделал все двенадцать конечностей того, кто им дал зерно такими, чтобы они не боялись огня». Бог обычно исполнял ее желания, и конечности Тлепша перестали бояться огня... [284. Т. 1, с. 21].

Кроме Тлепша своим кузнечным ремеслом славились и другие нартские кузнецы – его учитель Дабэч и *Хъудымыжъ* (Худымыж), но в отличие от них, Тлепш обладал магической способностью заклинять железо и повелевать им.

*«В кузне железо
Тлепш заклинает,
Повелевает,
Горной рудой,
Та покорялась беспрекословно,
Словно железо стало водою»* [165, с. 220].

В нартском пщынатле «Тлепш и обучавший его Дабэч» повествуется о том, как Дабэч отдал свою кузню Тлепшу. К старому кузнецу, который слыл костоправом, привезли раненного нарта, но при своем

ученике он ничего не мог делать с железом, так как Тлепш начал его заклинать. «Как только Дабэч коснется железа, – говорится в пщынатле, – Тлепш подмигивает железу, оно перестает слушаться Дабэча.... Тогда старый кузнец говорит ученику:

«Ты это дело (кузнечное)

Познал хорошо.

Я с радостью эту кузню

Тебе сегодня отдаю.

С радостью делаю тебя

Нартским кузнецом.

Такого как ты искал я

Всю жизнь...».

Старый кузнец покинул кузню...» [284. Т. 1, с. 236].

Кузнец в адыгской мифопоэтике наделен и функциями лекаря, врача, поэтому Дабэч выступает и как костоправ. В данном случае Тлепш перенял у него качества не только искусного кузнеца, но и способность лечить людей.

Тлепш был не только богом-кузнецом, но и покровителем оружия [262, 96–97]. И главная функция Тлепша в эпосе – изготовление чудесных оружий, с ним связано появление в эпических повествованиях мотива искусного изготовления оружия. Самые архаичные мотивы мифопоэтической традиции адыгов связаны с теми, что несут в себе магическое начало, поэтому Тлепш готовит меч-самобой, его «клинки сами отражают удары слева, справа, спереди и сзади» [284. Т. 1, с. 160].

Тлепш непревзойденный оружейник, унаследовавший от предшествующих нартских кузнецов определенные реликтовые черты, например, умение наделять свои изделия магическими способностями. Тлепш мог вложить в оружие заранее заданные свойства – придать пробивную силу острию меча или режущую силу на его лезвии. Это происходило по желанию заказчика [Там же, Т. 1, с. 212]. Он делал составные части для оружия не только из железа, но и стали – этот мотив, вероятнее всего, зародился, когда кузнецы научились «наращивать» стальные полосы на железную основу. Этот технический прием известный сказитель и искусный кузнец Индрыс Шапсуг из Иордании называл «поставить зуб» мечу.

Меч, изготовленный Тлепшем, легко разрубал камни, железные предметы и другие твердые тела. Только специальным мечом Тлепша можно убить благо, пика нартского кузнеца все пробивает, его стрелы никогда не летят мимо цели и непременно поражают врага, где бы он ни находился. В.В. Васильков писал, что «Тлепс (Тлепш) был такой искусный оружейник, что выделяемые им шашки были тонки, как самый тонкий волос, и обладали такой твердостью, что могли рубить даже железо, причем, все его изделия не поддавались никогда никакой порче» [34, с. 113].

«Мой меч могучий... бешеная собака – (его) лезвия... Но почему же лезвия сравниваются с бешеной собакой? Здесь взята ее самая характерная черта – то, что обычно она разит всех, кто ни попадется ей на пути (считается, что бешеная собака кусает всех подряд – А.К.). В этом случае по мнению А.М. Гутова данный образ находится в типологическом родстве с мировым этническим мотивом залежавшегося, жаждущего боя оружия, встречающегося, кстати, и в нартском эпосе. Например, в сказании об Ашамазе герою приходится «уक्रощать» отцовское оружие, которое раскалилось оттого, что залежалось без дела» [53, с. 20].

Чаще всего богатырскую силу оружию придает именно принадлежность его к отцу: «Компонентом богатырской силы является оружие, наделенное чудодейственными возможностями, способствующими выполнению эпической задачи. В основном, в нартском эпосе оружие достается от отца. И герой, дойдя до определенного возраста, наследует его. В отличие от сказочных героев, эпические герои лишь с этим реальным оружием могут исполнить свой долг» [44, с. 132–139].

Оружие, где бы оно ни находилось и сколько бы времени не прошло, всегда готово к действию, это его предназначение, реализация его сущности. Поэтому оружие Ащэ требует «укрощения», а оружия, которые «сопровождали» ушедшего в мир иной, при похоронах-кэгэсэях, всегда подвергались деформации, чтобы в «среднем» мире оно не функционировало. Тем не менее, учитывая, что святые курганы-кэгэсэй соединяют срединный и нижний миры, тем, кто «беспокоят» ушедших, часто мстит оружие.

«Я искал по военной карте старинные черкесские поселения около Майкопа по следам карательного отряда Козловского времен

Русско-Кавказской войны, – рассказал знаток адыгской культуры и истории Алий Хачак. – Нашел старые поселения нескольких аулов, там, где речка Етако вливается в Курджипскую. Все селения нашел, кроме одного. Рядом стоял дом, на скамейке сидел дед с внучкой, и я направился к ним. Старик поинтересовался не заблудился ли я, но я сказал, что ищу старое кладбище бывшего аула.

«Не там ты ищешь, – сказал дед, – это в другой стороне, я хорошо помню каменные нагромождения, на их месте построили вот те дома. Это было где-то в 60 – х годах прошлого века. За кладбищем были старинные черкесские сады, и мы на болгарках (легких тракторах – А.К.) окучивали деревья. Я был около черкесского кладбища, тоже разрыхлял землю. Вдруг мой трактор что-то зацепил, послышался грохот, я остановился. Видно было, что нож трактора что-то задел. Я увидел какой-то железный круг, и наклонился, чтобы распутать, но вдруг круг резко распрямился и острием устремился на меня. Я еле успел увернуться. Это был огромный меч. Он был кованным, длиной доходил мне до подмышек (старик был высоким, по его словам, длина меча была больше ста восьмидесяти сантиметров). Рассказывали, что так хоронили ваших, самых именитых воинов» [334]. Подобные мечи назывались *чэтэ щахь* (чэтэ щах – мечи, которые сгибались до круга), и нартам их готовил Тлепш. В кэгэях мечи закладывали, скрутив его вкруг.

Мотив гибели лишь от своего оружия прослеживается в нартских повествованиях. Так иныж, вмороженный в лед Саусэруком, был неуязвим от любого оружия, он мог погибнуть только от своего меча. Когда Саусэрук вынул меч и хотел снести иныжу голову, тот сказал: «Твой меч не убьет меня, человек, если хочешь убить меня, принеси мой меч – только им можно снести мне голову» [165, с. 208–209]. По совету Тхожия Саусэрук использует щипцы Тлепша, чтобы обезвредить меч иныжа, который готовился кинуться на него. Неуязвим и Тлебыцэ жач, которого намеревается убить Ащэмэз, но жена Тлебыцэ говорит нарту: «Твой меч не убьет его. Я сниму его меч, который висит на стене, у него в головах... Я дам тебе его меч... им и убей» [284. Т. 6, с. 88]. По верному замечанию А. Гутова, «мотив смерти от своего оружия перешел в историко-героический эпос адыгов, часто он встречался и в записях волшебных богатырских сказок» [53, с. 108].

Все лучшие нартские витязи непременно пользовались оружием, изготовленным руками Тлепша. Кузнец обладал возможностью делать не только легкие доспехи, разные формы оружия рождались в его чудесной кузне. Тлепш изготавливал мечи с сильным магнитом и пружинной формы, которые «выстреливали» из ящика или сундука и поражали врага [284. Т. 1, с. 230–231]. Славились и кольчуги, изготовленные Тлепшем, они были прочны и настолько красивы, что играли и переливались на солнце.

Тлепш не только искусно изготавливает оружие нартам, но и столь же умело реставрирует его. Делает он это настолько хорошо, что доспехи становятся еще лучше и прочнее, чем были раньше. Он необычно закаляет оружие. Для этого использует коровье молоко, что делает его изделие блестящим и красивым. В эпических повествованиях подчеркивается, что Тлепш знал два вида закалки: *чылэ пицэжсын* (холодную) и *маишо пицэжсын* (горячую).

Для нартвов оружие было предметом первой необходимости, и ратный дух времени способствовал поднятию престижа Тлепша не только в фольклоре, но и в повседневной жизни. Любой вид оружия всегда освещался и благословлялся именем Тлепша, потому что именно с ним было связано появление в мифопоэтической традиции мотива искусного изготовления превосходного оружия. Оружие обладало особыми ритуальными функциями (охранительные, исцеляющие), обусловленными сакральной значимостью железа. Для защиты новобрачных от злых духов, сглаза или колдовства, над их головами скрещивали клинки сабли, кинжалы. Перед входом в дом, невеста и сопровождающие перешагивали через железо, чтобы не принести с собой в дом ничего плохого. У адыгов был обычай не трогать и не причинять вреда человеку, даже врагу, ставшему в очерченный кинжалом круг.

Кузница Тлепша находилась в пещере. «...Дым оттуда круглым облаком устремлялся в небо, искорки огня изнутри вылетают, словно дыхание дракона.... Три раза кличут его (Тлепша), с мечом выходит, заходит обратно и никого не пускает к себе» [284. Т. 1, с. 241]. Кузница Тлепша была построена так, что внутри была вырыта яма по пояс кузнецу. Перед ним стоял большой пень, глубоко вогнанный в землю (в седьмое дно земли), а на нем установлен *сыдж* (наковальня). То, что *сыдж* «достигает» дна земли символично, ибо для

адыгского архаического мифопоэтического сознания вектор вертикальной уровневой символики обращен не вверх, а на «срединный» уровень – землю и нижнюю космическую зону – подземелье.

Как верно отмечает З.Ж. Кудева, «обращенность к «земному» и «нижнему» космическому ярусу определяет специфику адыгской этнокультурной мифопоэтической модели мира. «Срединный» и «нижний» миры в мифопоэтической структуре мира определяют и организуют основные принципы мироустройства, существования в нем человека. Жизнь архаического человека в адыгской мифопоэтической модели мира сосредоточена на земле, в его взаимосвязи и взаимообусловленности с «нижним» хтоническим миром, в то время как небо предстает некой абстрактной и недостижимой субстанцией» [109, с. 29].

У Тлепша особое орудие труда – молот. Когда к нему пришел кузнец Худымыж и сказал, что хочет такой же молот, Тлепш ответил, что его молот – «это орудие бога, и никто кроме него не может иметь подобное». Отказав Худымыжу, Тлепш, тем не менее, не лишает его возможности работать, он договаривается с ним, что они «будут трудиться одним и тем же молотом, перебрасывая его через расстояния друг другу». Здесь в повествовании умело используется гипербола. «Через семь холмов, семь земель посмотрел (Тлепш – А.К.) и увидел Худымыжа, словно он стоял рядом, и кинул ему свой молот», – говорится в сказании «Нарт Тлепш и Худымыж» [284. Т. 1, с. 242].

Тлепш заботился не только об известных нартских кузнецах, но и о будущих кузнецах, обучал молодых нартов кузнечному ремеслу, давал им возможность жить и работать самостоятельно, иногда оставлял им свою кузницу, а сам открывал новую [Там же, Т. 1, с. 253]. В нартском сказании «Золотой погреб Тлепша» рассказывается о молодых кузнецах, но в нем прослеживается и связь кузни и души, а именно души Тлепша и его кузни, где душа последнего способна покидать тело, уходить и вновь возвращаться в него.

«Внук Тлепша Хотхошдэм (*Хъотхъошъдэм*) был приглашен Тлепшем, чтобы обучить его кузнечному ремеслу, – повествует сказание. – Так он обучал молодых, делал для них кузницы, помогал создать семьи и жить самостоятельно. Он много днем поработал и лег отдохнуть в кузнице. – Хотхошдэм стоял над ним и не знал, что делать. В это время из носа Тлепша вышла муха, прошла по лицу,

груди и спустилась через ноги. Пересекла пол, железную палку, лежавшую на бочке с водой, и пропала за углом, где хранился уголь. Когда муха зашла за угол, Тлепш начал спать более спокойно. Через некоторое время Хотхошдэм увидел, что муха возвращается обратно той дорогой, по которой прошла. Когда она дошла до бочки, молодой кузнец убрал железную палку. Тут же Тлепш и муха сильно забеспокоились. С интересом проследив это, Хотхошдэм положил палку на место и муха, пройдя обратный путь, поднялась через ноги, прошла по груди и зашла в нос. После этого Тлепш проснулся весь в поту и сказал:

– Пыгу алаусын! (возглас), я хорошо поспал и увидел интересный сон!

– Да будет счастливым твое видение, расскажи, – сказал Хотхошдэм.

– Я шел в одно место и прошел через железный мост. Прошел немного и земля разверзлась, и я попал в пещеру. В пещере было много золота. «Вернусь, расскажу про золото, пусть приедут заберут», – подумал я и повернул назад. Но моста не оказалось и это меня сильно побеспокоило, тут неожиданно пришли плотники и кузнецы, восстановили мост, и я прошел через него и проснулся.

Хотхошдэм рассказал матери (сестре Тлепша) о мухе и видениях Тлепша.

– Когда отец научит тебя, он предложит тебе построит кузницу и посадит тебя отдельной семьей, но ты не соглашайся, – надоумила она сына. Ты ему скажи: «Олахэ! (возглас), я так привык к этой кузне, что не смогу работать в другой». Тогда он тебе оставит эту кузницу. На месте, куда добиралась муха, много золота и мы достанем его.

Хотхошдэм сделал так, как мать ему посоветовала и, говорят, что они стали очень богатыми» [284, Т. 1. с. 253–254].

Представления древних адыгов, что чужой глаз может испортить, сглазить не только обрабатываемый предмет, но и мастерство кузнеца, хорошо отразились в нартском эпосе. Тлепш отказывается дальше работать с мечом, который он готовил для Саусэрука, который «появился в кузне Тлепша, словно упал с неба». После этого случая, рассерженный Тлепш переехал в другое место. Привычка кузнецов скрывать свои изделия и способы изготовления высококачественного оружия продолжилась и в последующие времена. «Мастер, рабо-

тавший над изготовлением клинка, дойдя до операции закаливания, отсылал всех из кузницы и затем без свидетелей завершал работу» [273, с. 27].

В адыгском нартском эпосе Тлепш выступает не только искусным оружейником, но и демиургом, изготовившим первые сельскохозяйственные орудия. По совету Исп гуаш он делает орудие, похожее на хвост петуха и с зубцами, как у змеи. Так впервые для нартов был изготовлен серп. Подобные «культурные» деяния, как верно отметил А.А. Ципинов, «относятся к числу самых архаичных функций героев времени первотворений. И это несмотря на относительно позднее сложение основного ядра сказаний.... Тот факт, что орудия труда «срисовываются» героями с тех или иных явлений природы (прообраз серпа – луна, механизм щипцов «подсказан» лежащей на дороге убитой змеей), свидетельствовал об архаичности этих мотивов» [244, с. 107].

Роль приближенных женщин Тлепша – его жены и невестки – для работы кузнеца немаловажна. Именно невестка проткнула двух лежащих крест-накрест змей, которые не могли разойтись, сходились то их головы, то хвосты. Невестка положила змей на пути кузнеца, и тот догадался сделать себе щипцы. Раньше Тлепш держал руками раскаленное железо. По ночам он залечивал обожженные руки лекарством, которое изготавливал сам. Интересно то, что, когда нарт Тлепш начал пользоваться этими щипцами, его руки начали бояться огня. Щипцы нартского кузнеца были не простыми, именно ими Саусэрук смог взять меч иньжа и поразить его. Невестка Тлепша помогла ему и в другом важном деле – изготовлении мечей двум нартам, пригрозившим кузнецу, что, если он будет использовать песок для их оружия, они его убьют.

Отважными нартами выступают сыновья Тлепша Цэфыж и Нэгурэшхо. Первый убивает специальным мечом, изготовленным отцом, благо, второй побеждает и пленит Шхабго – злого иньжа, совершившего сто грехов. Надо отметить тот факт, что Нэгурэшхо, как и отец, является искусным кузнецом. Два складных ножа, изготовленные им, при желании превращались в парня и девушку, которые исполняли тотчас же его волю.

Тлепш, согласно представлениям о магической силе кузнецов, считался и искусным лекарем. В адыгском языке существует один

общий термин *Иазэ* для обозначения «мастера» и «лекаря». Как верно отметил Л.И. Лавров «...соединение кузнечных и лекарских функций в образе Тлепша вскрывает действительную сущность этого культа» [119, с. 224]. А это был культ всякого ремесла, требующего специальных знаний. Так как кузнечное дело в старину было у адыгов единственным более или менее развитым ремеслом, то культ Тлепша мог себя проявить лишь в области, связанной с кузнечным делом.

Как верно отметил А.Т. Шортанов, «до недавнего времени у адыгов еще сохранялась вера в исцеляющую силу кузнецов... Тлепш должен был отгонять от роженицы нечистую силу, для этого он брал из кузни воду, в которую опускал раскаленное железо и ею массирует живот роженицы...» [262, с. 98–99]. Считалось, что железо защищало людей от сглаза. «Вода и частички железа с лезвия особого рода – *хуэшысэ* считались лечебным средством при судорогах» [141, с. 116].

Тлепш принимает участие в рождении одного из самых известных нартских героев – Саусэрука. В обязательном участии бога-кузнеца в извлечении младенца из камня и в его закалке «усматривается символическая связь с представлениями и верованиями, которые существовали у носителей эпоса... Культи кузнеца связан с металлом, и в первую очередь с железом. В этом отношении не лишено основания мнение Б.И. Куашева и А.Т. Шортанова о том, что рождение героя определенно напоминает процесс получения железа из руды» [53, с. 145]. Объективизацией культа железа стало почитание божества кузни и подземного огня Тлепша, сакрализировывались атрибуты, связанные с изготовлением металла: вода, где закалялось железо, угли, пепел или сажа.

«Правомерно усмотреть в обязательном участии кузнеца (более того – бога-кузнеца) в извлечении из камня и в его закалке символическую связь с представлениями и верованиями, которые существовали у носителей эпоса, – пишет А.М. Гутов. – Войдя в цикл героических сказаний, они обретают художественные функции, благодаря чему и сохраняются в нем. Культи кузнеца связан с металлом и в первую очередь с железом... Рождение героя определенно напоминает процесс получения железа из руды... Бог-кузнец Тлепш принимает участие и в дальнейшей судьбе героя. Он изготавливает богатырское

оружие и доспехи... делает колокольчики для коня Сосруко, с помощью которых был побежден Тотреш» [53, с. 146].

В нартском эпосе адыгов Тлепш выступает и философом – мудрецом. Чтобы познать мир и принести нартам знания мира, он отправляется на поиски края земли. В основе его поисков лежит мифологема пути. По В.Я. Проппу первая архетипическая схема мифологемы пути состоит из ухода из дома, скитания и возвращения домой. Здесь смысл по Данте заложен в познании добра и зла, пути души от греха к истине, праведности, Богопознанию. Тлепш в своем путешествии по миру получил знания и допуск к Всемильному разуму, которые были вложены в сыне нартского кузнеца и Чыг гуаш.

С именем Тлепша связано и появление обряда чапщ (*чIапщ*) – развлечение больного. Когда один рассерженный нарт отрубил ноги Тлепша, нарты начали приходить к нему, чтобы развлечь его. Старики сели рядом с больным и начали петь ему песни. Затем послали за теми, кто хорошо играл на шычэпщын (*шычIэпщын* – букв. муз. инструмент со струнами из хвоста коня). Пока Тлепш болел, так делали ему танцы и игры. Обычно посетитель чапща, переступив порог комнаты, произносил хох нарту Тлепшу, как целителю и покровителю больных. А почему нарт «посмел» отрезать ноги у бога кузнicy и кузнечного ремесла, по всей видимости, стадияльно «соответствовало времени, когда на смену представлениям о всемогуществе хтонических сил и связанных с ними божественных персонажей приходят новые, космогонические представления и связанные с ними божества» [109, с. 30].

Тлепш часто упоминается и в паремиях. Так, нарт Арыкшыу, чтобы убедить попутчиков в том, что у него нет огня, восклицает: «Клянусь Тлепшем, нет у меня огня!» Любимец Тлепша Саусэрук обращается к богу кузнечного ремесла: «Мой Тлепш, сделай так, чтобы изготовленный тобой меч победил два меча!». Остались устойчивые изречения: «Этот меч сделан руками Тлепша что ли: пырнешь – пробивает, сильно наточено, поэтому все слизывает»; «Даже Тлепш не дошел до края земли»; «Да погубит их всех молот Тлепша!»; «Никогда не делай врагами эфенди и кузнеца».

Как и другие адыгские божества, Тлепш также имел свой праздник. Если для других божеств празднества как правило, устраива-

лись в строго определенное время и были связаны в первую очередь с родом их деятельности, Тлепш имел различные празднества. Например, связанные с завершением удачного набега или выздоровлением больного. Праздник, посвященный Тлепшу, проходил в весенний день. Тогда совершали моления с возлияниями на топоре, или лемехе. В этот день происходили также состязания по стрельбе в цель, что свидетельствовало о том, что Тлепш был не только богом – целителем, но и покровителем оружия.

Отношение нартов к Тлепшу, его кузне, почитание его ремесла передалось и последующим поколениям нартов, затем и адыгам. Сакральность кузницы сохранилась до сих пор. Каждое село имело кузню, а то и две. Ставились они обычно на краю села и все, кто проезжал или проходил мимо кузни, считал за честь обязательно спешиться и поприветствовать людей в кузне. Кузница была своеобразным институтом воспитания, местом разрешения споров. Известный адыгский кузнец и сказитель из Уадсира в Иордании Мэджаджэко Индрис Шапсуг сообщил нам, что человека, которого обвиняли в чем-то, заставляли клясться на наковальне. И эта клятва считалась особой.

Когда производилась плавка и ковка металла, в кузне произносились хохи в честь Тлепша:

*«О, бог железа Тлепи! Помоги ты нам,
Чтобы железо расплавилось хорошо,
Чтобы оно стало мягким, как тесто,
И поддавалось легко обработке»* [262, с. 102].

При наступлении весенних полевых работ, кузню переносили на сезон поближе к полям. Забивали четыре больших колья, накрывали сверху осокой или соломой, внутри выкапывали углубление, здесь размещали кузницу (вспомним здесь, что в кузне Тлепша было углубление по пояс кузнецу – А.К.). Таковую кузню называли «Нэшэщ». Тогда кузнец был и агрономом: он определял время весенней пахоты, сроки посева семян, время сенокоса. Кузнец был уважаемым и почитаемым человеком на селе. «... По дороге к летней кузнице определялось особое место. Тот, кто раньше всех отправлялся к кузнецу, останавливался на этом месте, варил барана и ждал тех, кто едет за ним...» [189].

Почитание кузни, кузнеца, наделение их сверхъестественными силами стало причиной объективизации культа железа, а также атрибуты, связанные с изготовлением металла (здесь не важно, золото это или серебро, медь, сталь – все они входят в классификацию железа). Это не только волшебное оружие против сглаза, вода кузницы, помогающая роженицам и помогающая детям выздороветь, но и пепел, сажа, угли и т.д. Однако железо имело больше всех охранительные функции. У порога комнаты, где лежал больной ребенок, клали кусок железа, призванный облегчить боль, сбить жар и снять боль. Упавшего с высоты или коня очерчивали железом, чаще всего кинжалом и т.д.

Тлепш во многом схож с древнегреческим Дедалом, первобытным архитектором, изобретшим впервые топор, бурав и отвес. В нем воплотились и начало искусства, и виды ремесла. Такой же синтез прослеживается и в образе Тлепша, чья многоликость связана с исторической исключительностью «железного века», представителем которого он являлся.

Функции, подобные Тлепшу, выполняют и абхазский Айнар-йжби – нартский кузнец и осетинский Курдалагон. Но в отличие от адыгского Тлепша, осетинского Курдалагона, возведенных народами в ранг языческих божеств, в абхазских версиях эпоса образ кузнеца, хотя и идеализировался, но не обожествлялся. Определенные параллели можно провести между Тлепшем и грузинским кузнецом в эпосе «Амираниани», но в отличие от грузинского кузнеца, Тлепш имеет законченный цикл в эпосе.

Шыузэрещ (*Шъэозэрещ*, Саузэрэщ, Сауэзэрэщ, Шыузэрещ, Шезуэрыш, Созреш, Созерис, Соусырыш, Сеосерес). Данный мифологический образ был наделен разными функциями. Считалось, что он покровительствовал наездникам и путешественникам, он же бог изобилия и домашнего благоденствия, покровительствующий и земледелию. Символом Шыузэреща было сакральное дерево (по одним источникам боярышник, по другим – груша).

И. Хозров усматривал в обряде Шыузэреща следы угасшего христианства и приурочивает время возникновения этого божества к «Сретенье Господне» и описывает «созырешев обряд» [239, с. 40–42].

Б. Ан и С.А. Токарев увидели в рассматриваемом образе племенного и фамильного бога плодородия шапсугов [193].

Л.И. Люлье определял Шыузэреща покровителем хлебопашества и одновременно признавал его мореплавателем, «прибытия которого ожидали морем» [132, с. 26].

Л.И. Лавров относит Шыузэреща к земледельческим богам. Ссылаясь на свидетельство Н. Трубецкого, он поясняет почему «мотив и предикат отсечения ног» связывается и с Шыузэрещем. «Соусырыш было имя человека, совершившего многие чудеса, и среди них было умение ходить по морю; поскольку этот Соусырыш, кроме имевшего у него способностей путешественника, был еще и горд, то бог наказал его тем, что лишил его ноги» [119, с. 214 – 215].

«Сеосерес – большой любитель путешествий, и ему подчиняются ветры и воды, – писал Ф. Дюбуа де Монперэ. – Его образ – молодое грушевое дерево, срубленное в лесу, которое несут, обрубив ветки и оставив только суки, к себе домой для того, чтобы поклониться ему как божеству-покровителю стада. Почти в каждом доме есть такое божество. Осенью, в день его празднования, его торжественно вносят в дом при громе инструментов, употребляемых для религиозных церемоний и радостных криках всех обитателей жилья, поздравляющих божество с благополучным прибытием, оно установлено маленькими свечками и на его верхушке прикреплен круг сыра; вокруг него пьют бузу, поют, затем отсылают обратно, водворяя на старое место во дворе, где прислоненное к изгороди, без всяких знаков своего божественного происхождения, оно проводит все остальное время года» [67, с. 55.]

В данном обряде и символе Шыузэреща усматриваются элементы символического выражения солнечного культа, что характеризует древность мифологического образа Шыузэреща. Круглый сыр наверху деревца – это само солнце, а сучья с горящими свечами – лучи солнца. Хотя автор считает, что обрубок грушевого дерева «без всяких знаков своего божественного происхождения проводит все остальное время», смысл размещения символа Шыузэреща во дворе в другом, – в течение года двор охранялся Шыузэрещем, что обеспечивало благополучие всей семьи.

С. Хан-Гирей считал Шыузэреща, в одном случае, покровителем земледелия, в другом он представлялся богом изобилия и домашнего благоденствия. В отличие от Ф. Дюбуа де Монперэ, с. Хан-Гирей считал, что символ Шыузэреща был не из дерева груши, а «... из

дерева, черкесами называемого «Хамшхут» (*хьамицхутI* – боярышник – А.К.). Обрубок с семью сучьями хранили в хлебном амбаре. По наступлению известной ночи Созерешевой ночи (после уборки хлеба) семейства, собравшись в своих домах, приносили идола и ставили его среди дома на подушках. К сучьям прилепляли по одной восковой свечке, и тут семейства с открытыми головами совершали молебствие» [235, с. 135].

А.М. Гадагаль отмечал, что «Сэузэрэц у адыгов считался покровителем всадников, находящихся в походе. Функция этого героя адыгской мифологии и героического эпоса нарицательно соответствует значению его собственного имени, образованного от адыгского существительного «сауэ» – сабельник, воин (букв.: «сэ» – меч, сабля; «уэ» – бить, бьющий), и «зэрэц» (шапсугское «зэрэц») – водитель, тот, кто сопровождает, т.е. в целом «Сэузэрэц» – по адыгски буквально означает «сабельников водитель», в смысле «покровитель воинов», «покровитель всадников» [39, с. 212]. Здесь налицо совпадение функций Шыузэрэца и Насырэн жач.

З.Ж. Кудяева пишет, что «в свете описания образной символики, мотивов и предикации «отсечения ног», связанных с персонажами нартского эпоса, представляет интерес один из фрагментов адыгского мифо-ритуального комплекса, в частности, образ одного из самых противоречивых божеств адыгского мифологического пантеона – Созереша. Созереш по одним источникам – покровитель земледелия и скотоводства; связан с культом солнца; его «почитают мореплавателем», и он «отправился от берега по волнам пешком и точно так же, пешком, возвратился», его считают великим путешественником, он умеет творить чудеса, и ему подвластны ветры и воды» [109, с. 32].

Как и другие отраслевые божества Шыузэрэц принимает участие в божественном санопитии у Псэтхэ в нартском сказании «Санопитие нартов». Когда надо было назвать имя самого достойного нарта года, который удостоивался быть приглашенным на санопитие богов, Шыузэрэц предложил «тхэматэ нартов Насырэн жач». Если в каждом случае сказание указывает, почему тот или иной бог останавливает свой выбор на конкретном нарте, то повествование умалчивает, из каких побуждений Шыузэрэц выбирает не кого-нибудь, а именно предводителя нартов Насырэна и одновременно неизменно го тамаду в нартских застольях.

Это произошло на основе двух функциональных особенностей Шыузэрэща и нарта Насырэна, совпадающих в их образах. Во-первых, Шыузэрэщ «большой любитель путешествий», а нарт Насырэн, как видно из нартских пщынатлей и сказаний, также любит путешествия, наездничество, и почти во всех походах отважных нартов он является их неизменным предводителем. Его походы всегда заканчиваются благополучно. Шыузэрэща и Насырэна роднит и само имя бога, означающее *шыу* – всадник, *зэрэщ* – ведущий, возглавляющий – предводитель всадников.

Во-вторых, во всех нартских торжествах главным руководителем пиршества, тхэматэ является Насырэн. Где изобилие – там пиршество и многие литературные источники указывают на функции Шыузэрэща, кроме покровительства наездников, как на покровителя благополучия и изобилия.

Если в целом суммировать наличествующие работы о Шыузэрэще, можно отметить, что почитание данного божества было одним из древних культов адыгов, который со временем пережил сложную эволюцию. Большинство ученых и исследователей подтверждают наличие у Шыузэрэща специального изображения – столбообразного обрубка с семью загнутыми кверху обрубленными ветками. На них обычно развешивали мясо, сыр, что символизирует и о наличии скотоводческого характера культа Шыузэрэща. Молитвы об урожае и празднования, совпадающие с окончанием полевых работ, хранение обрубка в амбаре говорят о земледельческом характере культа.

В дореволюционной и советской литературе нередко Шыузэрэща сравнивали с египетским Осирисом и другими божествами. Если символом Шыузэрэща выступали грушевое дерево или боярышник, умирающему и воскресающему Осирису ставили «Джез» – фетишизированный столб (примитивное изображение дерева), служивший символом самого божества.

Определенные параллели можно провести между Шыузэрэщэм и осетинским богом Сафа, который в осетинском нартском эпосе считался одним из главных благоустроителей села. Он «дух цепи домашнего очага, давший людям первый ее образец... Самые торжественные клятвы произносили, держась за цепь...» [69, с. 13]. Подобные клятвоприношения были характерны и для адыгов, где

семейный очаг и семейное благополучие приписывались доброжелательности Шыузэрэща.

Мотивы преклонения перед Шыузэрэщэм, как предводителем путешественников, покровителем изобилия и благоденствия, которые мы выделили в эпических повествованиях, свидетельствуют о большом почитании Шыузэрэща древними адыгами – вечными наездниками и воинами – защитниками нартской земли.

Нужно сказать о наличии в адыгском фольклоре и другого покровителя наездничества и всадников Зекуатх (*Зеклуатхь*) – «походный бог». О нем ничего не упоминается в нартском эпосе. «Самостоятельных мифов о нем (Зекуатхэ) не сохранилось, – пишет А. Т. Шортанов, – однако известно, что в его честь произносились дифирамбические хохи перед выступлением в поход: имя его упоминается также во время «первой посадки на лошадь младенца (3–5 лет)» [262, с. 146].

Считалось, что Зекуатх сопровождает наездников во время их походов и по возвращении домой, во время дележки *к/эн* в святилищах, у священных деревьев, святых рощ, ему оставляли долю. Зекуатх не был обозначен идолом или определенным образом, представления о нем чаще всего формировались по рассказам сказителей. И сегодня у адыгов бытует традиционное благопожелание отправляющегося в путь человека: «*Гъогумаф, Зеклуатхьэр уигъус!*» (Счастливой дороги, с тобой Зекуатх!).

Мифоэпические представления, связанные с лошадьми

Учитывая, что всадники Шыузэрэщ и Зекуатх не могли обходиться без хороших скакунов, их настолько ценили, что образовался своеобразный культ коня. Богатырские кони в нартском эпосе играют важную роль, в чем, несомненно, надо видеть отражение «культа коня». Как правило, мифоэпические кони наделены чудесными свойствами: они летают, уходят вглубь моря, передвигаются по поверхности воды, наконец, обладают даром человеческой речи. В трудную минуту герои советуются с ними, и они их

выручают, в удачных походах витязей немалая заслуга их верных коней.

Благодаря смекалке своего коня Тхожий (*Тхъожъый*) нарт Саусэрук смог принести нартам огонь, затем вернуть семена проса, украденные чудовищем Емынэжэм. В сказании «Саусэрук и Емынэж», отважный нарт Саусэрук отправляется к чудовищу, укравшему семена проса. Но что бы он ни делал, не мог вернуть семена, каждый раз его настигал Емынэж и отбирал кожаный мешок с семенами. Тогда через пленницу Емынэжа – нартской девушки, он узнает, что душа чудовища связана с его Карэ тлэкуш (*Къарэ лъэкъуиш* – букв: «трехкопытный конь»). Пока на земле не отыщется конь, способный победить Карэ тлэкуш, Емынэж будет неуязвим. Своего коня он получил у Нэгучицы. Тот, кто сумеет попасть три дня и три ночи волшебных коней Нэгучицы, получал чудесного коня. Но это было очень сложно, весь табун прячется на дне моря, уходит в небеса или вглубь дремучего леса.

Саусэрук при помощи сокола, волка и рыбы выполнил условия и получил «жеребенка, родившегося в море от кобылицы по имени Тхож (*Тхъожъ*)». Примечательно, что Саусэрук выбирает самого невзрачного жеребенка, который позже становится красивым и могучим конем.

«... Саусэрук взял поводья в руки и повел жеребенка. Когда они прошли часть пути, жеребенок спросил:

– Кто ты?

– Я Саусэрук!

– Тогда, Саусэрук, я для тебя стану достойным конем, но лишь три раза я попил молоко своей матери. Отпусти меня, чтобы еще раз я напился молока своей матери. Я второй жеребенок у нее. Первого забрал Емынэж, он три раза пил молоко матери, сейчас мы равны по силе с ним, но если хочешь, чтобы он меня не одолел, дай мне попить еще раз молоко матери.

– Иди, возвращайся. Я подожду тебя здесь! – сказал Саусэрук.

Жеребенок повернул назад. Саусэрук направил коня, на котором сидел, в сторону огромного дерева. Лишь он высвободил ногу из стремени, чтобы спешиться, жеребенок вернулся. Увидев это, Саусэрук спросил его:

– Что же ты не вернулся назад?

- Был, я уже попил молока! – ответил жеребенок.
- Как это быстро? – удивился Саусэрук.
- Туда я отравился шагом, а вернулся малой рысью.
- Нет, кажется мне, что будешь достойным конем! – обрадовался

Саусэрук.

- Буду достойным или не достойным узнаешь, садись на меня.

Саусэрук переложил седло с коня на жеребенка. Сел и повел за поводья коня, на котором он приезжал. Когда жеребенок, родившийся от Тхожа, шел шагом, первый конь мчался галопом. Когда жеребенок, родившийся от Тхожа, переходил на рысь, тот не успевал за ним и жеребенок тащил его по земле.

- Какой ты молодец, маленький Тхожий! – сказал Саусэрук.

Начиная с этого времени, жеребенка, родившегося от Тхожа, начали называть Тхожием...».

Верный конь помог Саусэруку не только забрать семена проса у Емынэжа, но через своего брата Карэ тлэкуша погубить вечного врага нартов Емынэжа [284. Т. 7, с. 253–268].

В отдельных сказаниях говорится, что Тхожий достался Саусэруку после противостояния с чынтэм. Так, в сказании «Как Саусэрук нашел своего Тхожия» повествуется, как в чылэ Саусэрука заехал грозный чынт, сын князя *Бэратла* (Бэрат). Не менее грозным был и его конь, «глина из-под копыт его коня взлетала до облаков, воздух из ноздрей коня сжигал все вдоль дороги...». Саусэрук был в отъезде. Нарты испугались всадника, встретили как дорогого гостя, кормили, поили его, пока он был у них. Уезжая из села, чынт забрал добро, накопленное нартами.

Когда вернулся, Саусэрук догадался, что его село было опозорено, и начал спрашивать нартов, кто к ним заезжал, но те боялись и молчали. Тогда он спросил одну женщину: «Как всадник заезжал к нам, достойно ли его встретили?». И она рассказала, что было во время его отъезда.

Чынт опять заехал в село и, узнав, что Саусэрук здесь, позвал его. Саусэрук своей силой, мужеством, храбростью превосходил чынта, но тот вызвал его на поединок, выехал из села и там его ждал.

Саусэрук, выйдя из дома, поскользнулся и чуть не упал в яму, образовавшейся в том месте, где помочился конь чынта. А когда он встряхнулся, дом Саусэрука пошатнулся (гиперболизированный об-

раз коня – А.К.). Саусэрук сел на своего коня и отправился к высокому холму, где его ожидал всадник. Когда чынт увидел Саусэрука, он съехал с холма и два коня сшиблись грудью. Сильнее оказался конь чынта и конь Саусэрука, испугавшись, повернул назад, но нарт так потянул поводья, что он порвал челюсть коня, так сдавил его ребра, что поломал их. Конь стал, тогда чынт сказал: «Теперь получилось, как надо», налетел на него с мечом. Тут Саусэрук одной рукой схватил коня, другой чынта и снес его с коня. Саусэрук отрезал чынту нос и уши, снял с убитого своего коня шкуру и положил её на плечи чынту, отпустил его со словами: «Возвращайся к своему пщы Бэрату!». Саусэрук назвал коня, которого он отобрал у чынта Тхожием» [284. Т. 2, с. 50–51]. Однако, практически все нартские сказания указывают, что Тхожий достался Саусэруку из табуна Нэгучицы.

Кроме информации о том, как Саусэрук нашел Тхожия, в данном сказании есть и другие интересные сведения. Например, в ответах жителей села на вопрос чынта: «Где нартский дом». «Белых нартских домов много и много перед ними белых собак», – отвечают селяне. Это отчасти рисует внешний облик нартского села. Впрочем, этот светлый цвет адыгских домов и наличие в каждом дворе собаки – неперенный атрибут черкесского села в последующие времена.

Все свои победы Саусэрук одержал на Тхожие. Это с его помощью нарт узнает, как украсть головешку из огня иныжа. А когда Саусэрук отправился за мечом великана, Тхожий предупреждает, что меч иныжа можно взять лишь клещами Тлепша, иначе оружие погубит нарта. Как и хозяин, Тхожий умело использует хитрость в борьбе с врагом. Он притворяется то умершим, то, словно лисица, бесшумно подкрадывается к сопернику. Когда Саусэрук отказывается поведать матери, почему он печальный вернулся домой из похода, Сэтэнай гуащ отправляется к его коню. Тхожий рассказал о том, что случилось с Саусэруком и подсказывает ей, как победить нарта Тотреша.

Мотив проигрыша в противостоянии из-за потери коня наблюдается в поединке Саусэрука и Тотреша. В подобной ситуации раньше оказался сам Саусэрук, когда его вызвал на поединок грозный чынт. Когда их кони сшиблись грудью, сильнее оказался конь чынта, и согласно мотиву проигрыша противостояния из-за потери коня, чынт должен был победить. Однако здесь нужно учесть, что, хотя конь Са-

уэрука испугался, оказался побежденным и повернул назад, но усилиями Саусэрука устоял, и всадник остался на коне, развернул его, а это уже было не окончательная потеря коня. Есть и другое понятие победы Саусэрука над чынтэм – «если не наступило время...», время Саусэрука еще не наступило, и он сам сносит с коня чынта и побеждает его. А «когда наступило время...» для Тотреша, «Саусэрук на увешанном колокольчиками коне выскочил из тумана и напугал коня Тотреша. Тотреш, разгневанный на своего коня за бегство, калечит его и, оставшись без коня, погибает». Позже и Саусэрук погибает, потому что не послушался Тхожия и раскрыл тайну своего уязвимо-го места – бедра, а у Тхожия – подошву копыт. Так погибли нарт и его верный конь Тхожий.

Другим популярным персонажем нартского эпоса является конь нарта Шэуая Чэмыдэж (*Чэмыдэжъ*). Так же, как и Тхожий, он сначала кажется невзрачным. Когда Шэуай подошел к табуну и крикнул: «Эгей, мой будущий конь!», к нему прискакал тощий жеребец и сунул голову в уздечку. Но нарту не понравился его вид и снова позвал своего будущего коня. Жеребенок еще раз сунул голову в уздечку. Тогда Шэуай понял, что это именно тот, который будет его конем.

Когда Шэуай и Чэмыдэж отправились впервые на скачки нартов, Шэуай не счел нужным сказать коню, куда они едут. Когда они дошли до реки, конь остановился и что бы ни делал Шэуай, как бы ни бил его, не сдвинулся с места. До крови избил нарт коня. Тогда Чэмыдэж спросил:

«– Зачем избиваешь меня?

– За то, что не хочешь переправиться на тот берег. До сих пор ты так не делал, что с тобой?

– Что со мной? – ответил Чэмыдэж, – я не знаю, куда идешь. Пока не скажешь, не сдвинусь с места. Скажешь, понесу куда угодно, не скажешь, разойдутся наши пути.

– Я не привык докладывать коню, что я намерен делать! – крикнул Шэуай на Чэмыдэжа. – Ты еще не знаешь, кто такой Шэуай, сын Канжа!

– Не хочешь говорить, не говори. Но я тоже не тронусь с места. Делай со мной что хочешь, бей меня, но не сможешь убить. Если желаешь испугать меня, я не испугаюсь. Шэуая, сына Канжа, хорошо знаю, если что-то можешь, делай.

Еще сильнее рассердился Шэуай и исхлестал коня, но тот не сдвинулся с места.

– О, мой Чэмыдэж, мой хороший конь, нет у меня тайны от тебя. Едем на скачки...

– Я об этом знаю, поэтому и не двигаюсь с места. Если мы едем на скачки, то вернись, и закажи кузнецу Дабэчу специальные железные подпруги, ими и прикрепи ко мне седло. Иначе, когда я поскачу и прыгну, подпруги лопнут, и ветер тебя снесет. Подпруги, которые сделает Дабэч, закали молоком Сэтэнай или своей матери, а то ветер порвет их...» [284. Т. 5, с. 108]. Примечательно, что обычно в поход Шэуай и Чэмыдэж отправлялись, приняв невзрачный вид, а за селом, когда их никто не видел, обретали прекрасный вид.

Для характеристики достоинств коня в эпосе используются чаще всего диалог, гипербола и эпитет. Когда Чэмыдэж Шэуая отправлялся в дальний путь, «из его ноздрей валил огонь, который сжигал подорожную траву». А кони в сказании «Шэбатынук и Шыужий» «обладают способностью переправляться через море легко, словно шагают по мосту». Конь Пэтэрэза *Дуль-дуль* (иногда его называют еще Кэрапц) относится к алпам (*альп*) – волшебным коням, способным летать. В очном споре коня и его хозяина (например, диалог Шэуая и Чэмыдэжа) победителем выходит конь, который знает наперед что будет. Это свидетельствует о том, что и нартские кони обладали магией предсказания.

Во время поединков нартов с иныжами, их доблестные кони тоже сражаются с конями великанов. Так, когда гость нарта Шэуая отправился к иныжам, первый соперник перед боем пустил коня на поединок с конем нарта. Зная, что подобная схватка состоится, гость Шэуая густо покрыл бока своего коня песком, и он стал неуязвимым для соперника. В некоторых сказаниях прослеживается типичный образ вороного коня, которого обычно нарты никак не могут удержать. Такой вороной стережет обычно табун коней иныжей, иногда другого постоянного соперника нартов Тлегуц жачэ. Когда нарты угоняют табун, Джындыжыф, так часто зовут вороного, вырывается, скачет домой и извещает хозяина о случившемся.

Коням эпоса свойственны чувства мужества, храбрости, преданности, стремление сделать все для достижения цели, но для этого они должны знать намерения своих хозяев. Взаимосвязь нартского

героя и коня часто выражается в преданности друг другу, взаимовыручке. Так, Псэпыт сам несет обессилевшего коня, а нарт Жэмадыу наотрез отказывается зарезать коня, чтобы накормить голодных нартов. Он говорит, что «конь не овца». Позже его конь находит соль, о которой нарты раньше не знали.

О бытовании среди древних адыгов культа коня свидетельствует и нартское сказание «Колэсэж и Чэмыдэж». Здесь повествуется о том, как у Колэсэжа украли дочь, и он пустился вдогонку. В поединке с похитителем он убил его, но и сам скончался от ран. Когда погиб хозяин, «конь начал бегать вокруг тела и сделал место круглым». Преданный конь показал нартам, где надо похоронить погибшего Колэсэжа. Каждый нарт насыпал на могилу землю, и это место превратилось в большой курган. Конь тоже вскоре умер вслед за Колэсэжем и его похоронили рядом. Его могилу тоже насыпали, и он тоже стал курганом. Их теперь называют «Курган Колэсэжа» и «Курган Чэмыдэжа» [284. Т. 5, с. 215]. Смерть коня вслед за хозяином и превращение его могилы в «священный курган» – явные атрибуты «культа коня».

А теперь рассмотрим, как адыги давали характеристики коню по его масти. «Когда всадник нартов садился на коня и выходил, выбора больше не было: или ты его убьешь, или он тебя, – рассказал нам столетний черкес из Кфар – Камы в Израиле Исмаил Тэш. – Такими они были храбрыми. Нарт тоже черкес! Когда говорили, что идет нартский всадник, спрашивали:

– На каком коне он сидит?

– На вороном, – отвечали.

– У вороного коня глаза плохо видят, поэтому уходи в темноту. В отличие от других коней, у него слабое зрение, поэтому, если хочешь уйти от него – найди темное место.

– Нарт едет на сивом коне.

– Уходи в колючие кустарники. У сивого коня шкура тонкая, и он не сможет ехать через колючки.

– Нартский всадник едет.

– На каком коне сидит?

– На рыжем.

– Уходи в большое чистое поле. Рыжий конь бежит очень резво, но, когда находится в чистом большом поле, он видит далеко и падает духом, поэтому не может больше бегать.

- Нартский всадник едет.
- На каком коне сидит?
- На чалом.
- Уходи в каменистое место. У чалого коня копыта слабые, поэтому не может скакать на камнях. Тогда подков еще не было.
- Нартский всадник едет.
- На каком коне?
- На темно-гнедом.
- Устремись в гору. Темно-гнедой конь силен, вынослив, но корпус, передние ноги и задние у него не одинаковы. Задние ноги слабее, поэтому не сможет долго подниматься в гору.
- Нартский всадник едет.
- На каком коне сидит?
- На пестром.
- Уходи в горы. Пестрый конь труслив и не может ехать через теснины.

Так делились кони нартов по масти. Знание их особенностей помогало уйти от всадника» [331].

Был еще и саврасый конь, но адыги редко пользовались такой мастью, она была слишком заметной. Такая масть коня была у казаков.

Сочинители песен, которые уходили на войну вместе с воинами, всегда сидели на серых конях, в этом была их особенность. Они становились перед войском, пели или читали свои стихи, рассказывали о неустрашимости предков и их доблестных подвигах, тем самым они поддерживали боевой дух воинов.

Со временем культовое почитание коня превратилось в глубокую привязанность людей к этому животному, и коневодство стало отчасти излюбленным национальным занятием, и оно имеет древние традиции. В археологических раскопках Елизаветинского (IV в. до н.э.), Семибратного (IV-V в. до н.э.) городищ и Усть-Лабинского могильника были найдены кости домашних лошадей. В те времена адыги уже разводили тонконогую верховую лошадь. К XIX веку коневодство приобрело важное хозяйственное значение, богатство семьи определялось наличием лошадей и поголовьем скота.

В.П. Пожидаев отмечал, что адыги создали целую науку о коне и его воспитании [181, с. 79]. Адыги вывели прекрасные породы ло-

шадей: *шьэулэхъу* (шоолох), *бэчкъан* (бэчкан), *къудайнэт* (куденет), *абыкӀу* (абыку) и др. Самыми лучшими из них считались шоолох и бэчкан.

Копыто шоолоха «... представляет почти сросшееся кольцо (станчик), это являлось одним из высоких качеств породы лошади шоолоха» [Там же, с. 78]. Адыгскую лошадь не подковывали, т.к. ее копыта были чрезвычайно крепкими.

М.П. Пейсонель писал, что «черкесские лошади высоко ценятся: они рослые, хорошо сложены, сильны, быстрые на бегу и выносливые. Голова у них напоминает немного клюв ворона и, вообще, сами лошади походят на английских» [175, с. 27].

Ж.Б. Тавернье сравнивал черкесских коней с испанскими [203]. И.К. Клинген, характеризуя особенности черкесской лошади, отмечал, что «она без особого труда покрывала большие расстояния, передвигалась по страшным кручам, переходила через самые бурные потоки (здесь надо вспомнить коня Саусэрука Тхожия, который переправлялся через Индыдж – А.К.). Когда во время засухи выгорала трава, она без разбора ела все, что попадалось: чертополох, татарник» [92, с. 60]. А зимой она выбивала копытами корни трав и питалась ими. По этому поводу Н. Дубровин писал, что «кабардинская лошадь не требует особого ухода, пасется круглый год в поле и питается зимою корнями трав, вырываемых ею из-под снега копытами. Лошади кабардинские не знают ковки, но в течение целого месяца легко делают переходы от 60 до 100 верст в день, без дневок» [64, с. 6].

Еще одну особенность подготовки скакунов, известную адыгам издревле, следует отметить. «Одну из трех больших вен на каждой задней конечности коня перерезали и завязывали, чтобы кровь больше не шла по ней, – сообщил А.М. Берсиров, услышанный рассказ от своего отца Махмуда, знатока лошадей и хорошего наездника. – В течение года коня кормили особым рационом, держали на деревянном настиле. Поэтапно конь восстанавливался, и его начинали готовить к нагрузкам. Со временем конь приобретал такую физическую форму, что мог часами бегать и не уставать (в нартском эпосе упоминается, что конь нарта Шэуая мог бегать от зари до зари, при этом не уставал и даже не потел – А.К.). Американские ученые пришли к выводу, что конь по своему физиологическому строению способен

бегать часами без усталости, его могут подвести только задние конечности, которые забиваются от длительной перегрузки» [309].

Почитание коня было и у многих других народов. «Важную роль в совершении героических подвигов богатыря выполняет богатырский конь, – пишет Н.А. Оросина о необыкновенных способностях коня в эпосе «Олонхо». – Помимо того, что он обладает волшебными свойствами, он является близким другом, соратником и советником героя. Недаром наряду с именем богатыря обязательно упоминается его конь, без него он не способен совершать свои подвиги и достичь поставленных целей» [173].

В.Б. Тугов отмечает, что в абазинском фольклоре незаменимым помощником героя: «является верный крылатый конь дурдуль, необыкновенно выносливый, резвый, понимающий человеческую речь и говорящий на человеческом языке, обладающий даром провидения и перевоплощения. Порою без коня герой практически беспомощен... В обрисовке героя и коня существует определенный параллелизм: в начале они оба ничем не выделяются среди себе подобных, нередко бывают предметом насмешек, но затем оказываются необыкновенно мужественными и сильными» [218].

Мотив наездничества

Мотив наездничества, связанный с Шыгузэрешем и Зекуатх, является одним из компонентов адыгской культуры, базирующейся на элементах физического и духовного воспитания молодого поколения.

«Важное место в нартских сказаниях занимает поход, – отмечал А. Гутов. – Кавказские народы, в том числе и адыгские, на протяжении веков подвергались множеству неприятельских нашествий; несмотря на это, мотивы защиты родины в героических сказаниях не занимают большого места. Лишь в цикле Бадиноко сказание о рождении начинается с нашествия вражеского племени... Не говоря об отношениях с неродственными племенами – соседями, разные адыгские племена между собой жили далеко не всегда мирно, такое положение могло способствовать бытованию сюжетов о вражде, соперничестве, распрях между нартами.

Отсюда же, очевидно, и истоки мотивов о набегах, которые устраивались не только на дальние, неродственные племена. В этом отношении географическую локализацию действий в эпосе скорее следует понимать, как метафору, соответствующую эпическому размаху сказаний. Для того чтобы охватить местом действия пространство, например, между Кубанью и Волгой, достаточно и необходимо, чтобы названия отдаленных местностей были известны слушателям, создавали картину эпического масштаба и вызывали восхищение героем, который преодолевает это расстояние. Основное содержание героических сюжетов (борьба и победа), как правило, находят свое решение в сцене сражения, которая является одной из форм конкретного выражения центрального сюжетобразующего мотива» [53, с. 59].

Адыги себя считают потомками легендарных нартов – отважных и храбрых рыцарей, чьи образы восходят к архетипам воинов – героев, проводивших жизнь в походах и набегах, в постоянном противостоянии с врагами. Нарты проводили жизнь в постоянных состязаниях, поединках, в стремлении стать лучше, выше других, что нашло яркое отражение в нартских сказаниях. Саусэрук, Шэбатынук, Хымышц, его сын Пэтэрэз, Шэуай, Ащэмэз и другие нарты были искусными наездниками, доблестными воинами, любившими единоборства. Главным критерием воспитания нартов, а затем их потомков адыгов, считалась подготовка мужественных, сильных телом и духом мужчин, способных безмолвно переносить любые испытания. Несгибаемый дух народа, воля к жизни, готовность пожертвовать жизнью для своей Отчизны делали нартов и их потомков рыцарями Кавказа, их жизнь и доблесть становились примером для других народов.

Сила духа ставилась превыше всего. Народ мог жить полнокровной и счастливой жизнью, в гармонии с природой и жизненными циклами, праздниками и традициями или достойно, с мужеством перенося все тяготы и трудности, возникающие в их жизни. Это называлось *шэтанкьэ* (испытание) – испытание и радостью, и горем. Молодежь, воспитанная в традиционных *хьаклэц* (гостиня), где она слышала рассказы и песни о подвигах нартов, народных героев, о преданности и любви к Отчизне, стремилась быть похожей на них.

Мурат Яган в своих воспоминаниях рассказывает, как кавказская диаспора, в частности черкесы, учили его быть сильным и телом, и духом, и он обучался военному искусству: «Два с половиной месяца я провел в кабардинском поселке в Анатолии, – писал он. – Тамошние жители с давних времен отличаются благородством манер и в совершенстве владеют искусством верховой езды; в конце семнадцатого века они были учителями казаков, поселенных в районе Дона и Днепра русским царем Петром Великим. Кабардинцы обучали их ездить верхом и биться на саблях. Я тоже прошел у них курс обучения верховой езде и сабельному бою» [272].

Для молодых и сильных мужчин полем «битвы» становились спортивные игры, состязания на празднествах. Надо отметить, что верховая езда, являвшаяся основой наезднической культуры, занимала особое место в народной системе физического воспитания адыгов, и поэтому они имели большое количество конно-спортивных игр, которые сопровождали народные гуляния, значительные семейные праздники.

«Особенное очарование народным празднествам придавали джигитовки, – писал Х.Х. Гергов. – В такие моменты старики оставляли пиршественные столы, молодежь – плясовой круг, женщины – ритуальные хлопоты, а дети со всей округи влезали на деревья, чтобы не пропустить ни один момент захватывающего зрелища. В джигитовке принимали участие самые искусные наездники и лучшие скакуны. Накопилось много видов черкесской джигитовки...» [43].

Обучение верховой езде, естественно, начиналось с детства и проходило в несколько этапов. «Сначала они упражнялись на вкопанном в землю столбе, наверху которого было утолщение с двумя выступами – сучьями, напоминавшее седло и две луки, – писал исследователь физической культуры и военной подготовки адыгов Г.Я. Гонежук. – Этот искусственный конь был в два человеческих роста, гладко обтесан и очень скользкий. Молодые джигиты должны были взбираться или слезать, не касаясь его туловищем, а лишь при помощи рук и ног. Кроме того, они должны были каждое утро бороться, расшатывая его. После соответствующей подготовки учили ездить на обьезженной лошади без вооружения, без седла, а затем в седле и в полном вооружении. Главным упражнением для последующего обучения и тренировки были прыжки на лошадь и с лошади,

перепрыгивание с одной лошади на другую, доставание с земли различных предметов. Обучали на полном скаку попадать в подвижные цели, прыгать через овраги, рытвины, ямы, бугры, поваленные деревья и другие преграды» [46, с. 55].

Всадники достигали высокого мастерства джигитовки, они умудрялись проезжать по лабиринту, подбираться бесшумно к цели, на всем скаку останавливать коня перед обрывом. Ш. Ногмов отмечал, что «адыги удивляли соседей своей ловкостью и неутомимостью в верховой езде, красивой одеждой, искусством накидывать аркан; они соскакивали с лошади на самом быстром скаку и поднимали кольцо или монету...». Адиль-Гирей Кешев писал, что «кавалерийское искусство просвещенной Европы не выдержит сравнения с бешеной, кипучей отвагой горского наездника. Там искусство парадное для глаз, а здесь ради самого искусства, необходимость, потребность, можно сказать вдохновение». А Н. Витсон отмечал, что «... адыгские воины так смелы на коне, так быстро умеют гнаться на лошадях, что нельзя не сдаваться им».

Надо сказать, что наездническая культура адыгов, система воспитания всадников – воинов после депортации черкесов в Османскую империю оказала серьезное влияние на развитие турецкой кавалерии. А после захвата Францией Сирии и Ливана, Англией Ирака основу их войск составляла черкесская конница – гонлы.

Черкесские всадники обладали способностью не только быстро бегать, показывать отменную джигитовку, но они демонстрировали изысканную наездническую культуру, высшую школу верховой езды: Шыгэудж (*Шыгэудж* – заставлять коня плясать). Шыгэудж не простой, а «плясать» сакральный танец удж, круговой танец, посвященный Солнцу. Шыгэудж проходил под игру гармониста, который располагался на краю ровной просторной площадки, окруженной зрителями. Исполнялся наигрыш *Шыгэудж* и, сменяя друг друга, в круг выходили всадники и показывали свое мастерство – искусство коня «плясать» удж.

Надо отметить, что наездничество сформировалось у черкесов в самостоятельный институт со своей обрядовой системой и со своим этикетом. Быть под покровительством Шыузэреча для нартов означало быть достойным всадником, героем «не поворачивающим назад голову своего коня»:

*«... Шли на хасе нартов речи
О геройской сече грозной,
О путях непроходимых,
О конях неустомимых,
О набеггах знаменитых,
О джигитах непоборных,
Об убитых великанах,
О туманах в высях горных,
О свирепых ураганах
В океанах беспредельных,
О смертельных метких стрелах,
О могучих, смелых людях,
Что за подвиг величавый
Песню славы заслужили» [165, с. 39–40].*

С детства мальчиков учили сложной науке наездничества, которая требовала отменного здоровья, силы духа, характера, умения ориентироваться в пространстве по звездам, погоде. Умение и мастерство в верховой езде и культуре наездничества шлифовалось участием в народных играх, телесными упражнениями, и естественно, духовным воспитанием. Юноша, считавший себя готовым к испытаниям в пути, подвергался трудному практическому испытанию: он уходил вместе с другими в *зекло* – наезднический поход), который предполагал длинный и долгий путь, полный опасностей и неожиданностей, чаще всего за пределами своей земли.

Всадник, физически совершенный и сильный, способный обеспечить в семье достаток, при необходимости с оружием в руках защищать свою землю становился *шыу хъазыр* (готовый, совершенный всадник). Он владел виртуозно конем и оружием, был готов к любым испытаниям в пути, даже смертельным. К сожалению, не все возвращались из похода живыми, они уходили, но не бесследно, их имена оставались в наезднических песнях. Когда песня доходила до самых известных предводителей, они снимали шапки (а черкесы практически не снимают головные уборы, даже за едой), и наклонялись к гриве коня.

Н. Дубровин отмечал, что весна и осень были самыми лучшими временами года для наездничества, это было время, когда жизнь

черкесов отличалась наибольшею деятельностью. «С наступлением весны или осени, – писал он, – князь, собрав себе достаточную партию молодых дворян – наездников, выезжал с ними, что называется, в поле. Избравши удобное место, партия располагалась в шалашах или просто под навесом. Княжеская свита, прислуга и молодые дворяне разъезжались по ночам в аулы, искали добычи, захватывали, т.е. воровали и пригоняли быков и баранов для пищи. Если ночной поиск бывал неудачен, то отправляли днем посланных в аулы, где они закупали необходимые припасы и ту провизию, которую нельзя было приобрести молодечеством, как – то: пшено, молоко, сыр и пр. Лучшие наездники отправлялись в экспедицию в дальние племена, пригоняли к своим товарищам табуны лошадей и приводили пленных. Пир за пиром, угощение за угощением следовали в это время и сопровождались стрельбою, скачками и другими играми.

В жизни черкеса нельзя указать ни одного момента, чтобы он сидел смиренно; всегда есть какое-нибудь происшествие, занимающее общество и, преувеличенную вестью, оббегающее весь край. Только ненастные дни, бури, да ночь заставляли каждого сидеть дома и греться у огня, домашнего очага, развалившись на разостланной постели. Простая домашняя обстановка убаюкивала их сильные ощущения; в сакле было ему тесно и душно... Все существование черкеса сложилось так, что без хищничества не было для него жизни, не было удовольствий в настоящем, не было блаженства и в будущем мире. Выведя хорошего коня, выдержав его несколько часов без корма и призвав на помощь Зейкута (Зекуатха – А.К.) – божество, по понятию народа, покровительствующее наездникам – черкес отправляется на хищничество или один, чаще же в компании, состоявшей из нескольких человек...» [64, с. 92–93, 176].

Далее автор описывает противостояние черкесов, уходящих в набег к казакам в Кубанской равнине и линейных казаков. Река Уруп и ее притоки, перерезанные глубокими рытвинами, оврагами и балками, служили удобным местом для укрывательства черкесов и казаков. «Здесь был полный разгул для конных черкесов и для наших линейных казаков, – пишет автор. – Первые искали добычи, вторые гонялись за ними, оберегая линию. И те, и другие отличались смелостью, ловкостью, наездничеством и сметливостью; оба уважали

друг друга и избегали встречи, но, встретившись, не отступали и не просили пощады...» [64, с. 1].

Здесь уместно сообщить, что черкесские наездники при встрече с казаками часто вызывали их на поединок. Мотив вызова противника на поединок, и как следствие, пути разрешения возникающих противоречий между персонажами, относятся к важным структурообразующим элементам конфликтных ситуаций. Как верно отмечает А.А. Ципинов, в повествовательной ткани текстов вызовы противника на поединок «часто предстают в виде развернутых схем-ситуаций... Эпизоды, связанные с вызовом противника, затрагивают и поведенческий аспект персонажей, вскрывая один из существенных элементов образостроения» [244, с. 10].

У черкесов маленькие междоусобные войны и столкновения племен между собою, часто кончались поединком представителей обеих враждующих сторон. Но поединки происходили и по другим мотивам. «Единоборство было в большой моде и до такой степени усвоено народом, что черкесские наездники, получившие известность и славу, искали себе достойных соперников, при встрече с которыми находили предлог к ссоре и непременно вступали в единоборство, чтобы порешить вопрос: который из двух наездников должен пользоваться громкою славою и известностью. Предлог к состязанию бывал почти всегда самый ничтожный, например, кто для кого должен посторониться при проезде по горной тропе... Поединок всегда вызывал, по выражению черкесов, неминуемую смерть одного из противников, потому что победитель, во всяком случае, мог поступить с побежденным как с убитым, т.е. снять с него оружие, и обратить до нитки. Подобное обстоятельство было для побежденного соединено с таким бесчестьем, что он предпочитал верную смерть бесчестной жизни...» [64, с. 11].

Перед набегами предводители всадников «прибегали» к магии предсказания и стремились предугадать исход похода. Обычно предводитель, обладавший способностью предсказывать будущее на блэбгу (*блэбгъу* – бараньей лопатке) или *кIэн* (альчике), после сытной еды начинал гадать. Он смотрел на лопатку и по тому рисунку, что он видел там, решал, будет поход или нет. Если подброшенный вверх альчик падал гладкой поверхностью вниз, то это было хорошее предзнаменование, и набег тотчас же предпринимался. Если альчик

падал поверхностью кверху, то это предвещало неблагоприятный исход предприятию, и тогда набег откладывался.

Перед походом они приходили и к святым деревьям, исполняли вокруг них круговой танец, просили покровительства, затем устраивали пир. Вернувшись, они также возвращались к ним, приносили им в жертву коров, баранов, вешали на святые деревья мечи, кольчуги, шлемы, позже разноцветные тряпки. Приношения сопровождалась просьбами к божествам об удаче перед весенними походами, благодарностью за удачные свершения, молитвами о выздоровлении больных.

Была еще одна немаловажная деталь в подготовке к набегу: походная одежда. «Весь костюм черкеса и его вооружение приспособлены были как нельзя лучше к наездничеству и к конной драке, – пишется в воспоминаниях кавказского офицера. – Бурочный чехол скрывал его винтовку от нечистоты; она закидывалась за спину, и ремень к ней был пригнан так, что черкес легко заряжал ее на всем скаку, стрелял и потом перекидывал через левое плечо, чтобы обнажить шашку. Последнее оружие черкес особенно любил и владел им в совершенстве. Черкесская шашка остра как бритва, страшна в руках наездника и употреблялась им не для защиты, а для нанесения удара, который почти всегда был смертельным. Он носил шашку в деревянных, обтянутых сафьяном, ножнах и пригонял так, чтобы она не беспокоила его во время езды. За поясом заткнуты были два пистолета и широкий кинжал, неразлучный его спутник даже в домашнем быту. На черкеске, по обеим сторонам груди, пришиты были кожаные гнезда для зарядов, помещаемых в газырях – деревянных гильзах. На поясе висела жирница, отвертка и небольшая сумка, наполненная разного рода вещами, позволявшими всаднику, не слезая с лошади, почистить оружие.

Несмотря на то, что черкес был с ног до головы обвешан оружием, оно пригонялось так, что одно оружие не мешало другому, ничто на нем не брнчало, не болталось, а это было весьма важно во время ночных набегов и засад.... Все незатейливое хозяйство в походной, скитальческой жизни черкеса находилось при нем. Отвертка винтовки служила огнивом, кремень и трут висели у него на поясе. В одной из патронных гильз положены были серные нитки и куски смолистого дерева для быстрого разведения огня. Рукоять плети и

конец шашки обмотаны бумажною материею, напитанную воском, скрутив ее, он имел свечку... Хорошо выдержанный конь его был отлично выезжен и повиновался уздечке в совершенстве, он не боялся ни огня, ни воды... Седло черкеса было легко и покойно, не портило лошади даже и тогда, когда по целым неделям оставалось на спине... за седлом висели небольшой запас продовольствия и тренога, без которой ни один наездник не выезжал из дому...» [27].

Наездники, выступив в поход, ехали ночью, а днем отдыхали, скрываясь в лесу. Для привала выбирали поляну, огороженную непроходимой чащею терновника. Прорубив тропинку в ней, вводили туда своих лошадей, и вырубленный терновник втыкался снова на прежнее место. Это способствовало тому, чтобы их укрытие сложно было обнаружить. А дальше каждый занимался конкретным делом, порученным предводителем: один доставал гомыл (походная еда) и готовил пищу, другой шел за водою, третий стреножил лошадей, пускал их на поляну и начинал косить кинжалом для них траву. Поев, ложились отдыхать кроме тех, кто стерег лошадей и оставался в дозоре.

Надо отметить, что партия наездников, если она выступила не совсем готовой к походу, что бывало совсем редко, могла рассчитывать на помощь и гостеприимство близлежащих аулов. Этикет требовал не спрашивать того, кто попросил помощи о том, кто они, кто предводитель партии, куда направляются. Им приносили еду и оставляли в предполагаемое место недалеко от убежища наездников. Если в окрестности потом выяснялось, что был набег, никто не выдавал никого, даже кормившие партию, ведь и они на самом деле не знали, кто были эти наездники.

Храбрые и решительные молодые наездники, удачно вернувшиеся из походов, получали свою долю, чаще всего не в форме материального благополучия, а в уважении и признании общества. «Желание приобрести известность, сделаться храбрым джигитом (витязем), прославиться своею удалью, не только в одном каком-нибудь селении, но в целом обществе, в долинах и по горам, составляли его цель, его желание и, вместе с тем, лучшую награду переносимых трудов. Во многих случаях черкес брался за оружие, не знал отдыха, презирал опасности во время хищничества и боя для того только, чтобы стать героем песни, предметом былин и длинного рассказа у

очага бедной сакли, а этого нелегко было достигнуть при врожденной скромности черкесов и отсутствии хвастовства и самохвальства. Черкес знал, что прославленный поэтом – импровизатором он не умрет в потомстве, что слава его имени и дел переживет и самый гробный гранит. «Его гробница, – говорит народная песня, – разрушится, а песня до разрушения мира не исчезнет...» [64, с. 5].

Как повествуют фольклорные материалы, собранные нами среди адыгской диаспоры Иордании, «русский царь, услышав о черкесских наездниках, умудрившихся выкрасть из крепости дочь генерала Засца, пригласил их. Поехал один Хырцзыко Алэ (из рода Джэнчат), который продемонстрировал прекрасную джигитовку. Царь решил купить у него его коня, но черкес отказался.

– Я воспитал своего коня послушным мне, чтобы и в радости, и в трудностях, пока я жив, он был со мной, понимал меня, – ответил он. – Ни продать, ни подарить его не могу. Коня, ружье и жену не продают и не дарят. Это не в наших традициях.

Ночь прошла, а на следующий день царь обратился к нему:

– Хырцыз Алэ, у тебя есть свои друзья, расскажешь им про наш разговор, – попросил он. – Сколько вам нужно для жизни, я беру на себя, только вы перестаньте свои набеги, сделайте это ради меня и живите по-другому.

– С того времени, как мать меня родила, и я научился жить среди людей, я был вовлечен в походы и набеги, это стало делом моей жизни и не смогу его оставить, – ответил царю Хырцзыко Алэ. – Пока роковая пуля не настигнет меня, я буду жить своей жизнью, пока не умру, я буду ходить в набеги, так что, дело твое, дарить мне что-нибудь или не дарить, я об этом не спрашиваю, мне этого не нужно...» [322].

О черкесских наездниках написано немало, но история одной партии черкесов, отправившихся в набег за Дон, показывает, насколько это были рискованные для жизни походы, равные борьбе жизни и смерти. Иногда не сам поход, а возвращение домой с добычей представляло опасность. Но всадники выбирали храбрость и отвагу, пренебрежение смерти, лишь бы их имя оставалось в устах народа. В этом был отчасти и феномен адыгского наездничества.

«Необозримая степь между Кубанью и Доном... была опасной пустыней, – писал С. Хан-Гирей. – Там не только не было дорог, но

путник даже не находил тропинок, и в те времена наездники, прославившиеся отдаленными набегами, проезжали безграничную степь с отважностью, вполне достойною головорезов. Их партии, блуждая по необозримой пустыне, часто встречались между собой и нередко сильнейшие, истребляя слабейших, вместе с добычею вносили на родину пламя междоусобий и кровавого мщения. Не так были опасны нападения, как возврат: иногда, блуждая целые недели, месяцы, хищники подвергались погоне, настигавшей их следом. Опытность вожатых, имена которых и поныне живут в памяти народа, скитались по этим пустыням, свыкаясь с приметам, спасала их в подобных набегах.

Ночью руководителем были: Полярная звезда – Темир казек (*Темир къэзэкъ*, букв. Северный казак – А.К.) и Млечный путь, называемый путем прогона табунов (*Шыфыльагъу* – А.К.), днем, в ненастье, осеннею порой: направление трав, ветров, постоянно дующих в ту пору года, курганы, на южной стороне которых скорее тает снег, сохнет трава, и многие другие подобные приметы. Прославленные вожак скрывали от толпы известные им признаки, и народ многих из них почитал людьми, имеющими связь с белыми и черными духами. Однако же случалось, что и черные и белые духи не помогали, и отважные удалыцы гибли в необозримой пустыне в самых ужасных страданиях. Один подобный случай ознаменовал последнее время наездничества. Партия хищников, предпринявших отважный наезд в позднюю осеннюю пору, долго рыскала по бесконечной степи между Кубанью и Доном. Наконец, захватив табун лошадей у донцов, возвращалась на родину, оглашая пустыню радостными песнями.

Вдруг настали сильные морозы, и наездники, одетые по обыкновению весьма легко, подверглись жестокому мукам. На их беду подул пронзительный северо-восточный ветер некой (*нэкъуай* – А.К.) с крупными хлопьями снега, и вьюга, метель покрыла страшным мраком пустыню. Наездники не вдруг решили бросить добычу и спасаться: они старались превзойти друг друга в твердости и терпении, гнали захваченных лошадей, но бедные животные кружились, толпились в кучу и их вынуждены были бросить.

Пока у черкесов были седла, они могли еще хоть раз в сутки согреть себя огнем от сжигаемых арчаков, но когда и это спаситель-

ное средство исчезло, когда мороз и метель увеличились и уже не одного товарища недосчитывались, или замерзшего, или бежавшего, в надежде на свою лошадь и теплую одежду, вопреки чести и общему мнению, повелевающему уступить последнее более нуждающемуся, – тогда остальные, числом до сорока, спешась, составили круг, взявшись за руки, стали плясать, как обыкновенно пляшут на свадебных пиршествах.

Черкесы имеют множество плясовых песен, но при этой трагической пляске погибающие наездники стали петь не из числа старых, известных этого рода песен, а новую, сложенную ими в предсмертный час! В этой песне, которая начинается обращением к ветру и снегу – стихиям, угрожавшим им гибелью, изложены их страдания, бедствия, твердость и слабость товарищей, и в словах, сквозь завесу скромности, пробивается честолюбивое желание – передать имена свои потомству! Некоторые даже намекают на любовь свою и ее предметы, и в какое время!

Многие из певцов не дожили даже до конца слагаемой песни. Однако ж эта песня, показывающая характеристические черты черкесов, не погибла в пустыне, в завывании вьюги – семь человек спаслись и возвратились на родину, возвестили о гибели прочих и передали потомству песнь о страдальческой кончине своих товарищей.

Один из них Шебане-лаше (*Щэбэнэ льяц* – хромой Щэбан – А.К.) дожил до наших дней. Я хорошо помню этого высокого, худошавого старца. Мы, дети, бывало, украдкой смотрим на глубокие морщины его чела и потом, с каким-то неизъяснимым чувством, поем песню страдальческой смерти наездников, несмотря на то, что и старшему из нас было не более шести лет. Не знаю, чем мы были, если б нам суждено было расти на Родине, но помню, что вид этого старца, рассказы и песни о гибели его товарищей – воспламеняли ребяческое наше воображение искрами сильной страсти к промыслу разбойничества, потому что наездничество прежних черкесов в наше время превратилось в разбойничество. А между этими видами огромная нравственная разница. Наездничество покраснело бы от мысли уворовать у соседа лошадь, изменить своему слову, его цель была – слава, отвага; а теперешнее разбойничество, как развратница, не знает и тени стыда; его цель – корысть...» [236, с. 464–465.].

Вот такая планка была у наезднической культуры адыгов еще с нартских времен. «Наши предки, вечно гонимые и вечно защищавшие свое право на достойное место в этом мире на протяжении многих веков, не оставили нам ни храмов, ни крепостей, ни других памятников дворцовой культуры, – писал Хасан Гергов. – Но они передали нам в наследство бесценное сокровище – чувство собственного достоинства и высокий генетический потенциал... мы не имеем права это растерять, пусть об этом помнит каждый, кого хоть немного беспокоит будущее своего народа...» [43].

Мифические образы адыгского нартского эпоса

Мифические образы провидцев и предсказателей

Тхэшэрыпху (*Тхъэшъэрыпхъу*). Образ нартской женщины – провидицы Тхэшэрыпху не очень заметен на фоне остальных мифологических персон адыгского нартского эпоса. Она была матерью известных в нартском обществе провидцев и предсказателей судьбы Цэунэжа (*ЦэIунэжъ*) и Усэрэжа (*Усэрэжъ*).

Тхэшэрыпху славилась тем, что могла говорить складно, особенно обращаясь от имени нартов к Тхэшхо. Ее приглашали на собрания Хасэ нартов, где она сочиняла про нартов достойные их деяний хвалебные речи. Несомненно, Тхэшэрыпху обладала магией предвидения, способностью, граничащей с познаниями потустороннего мира. В нартском пщынатле «Тхэшэрыпху» дается ее характеристика:

*«Тхэшэрыпху нартов
Остроносая, смугло – синеглазая,
С длинными передними зубами.
Когда Хасэ нартов собирается,
Когда Тхэшэрыпхуа нартов
Должна сочинять про них –
Зовут ее нарты гуащэ.
Когда она сочиняет складно для них –
Они дают ей достойное имя:
«Наша невестка Тхэшэрыпху
Как посланная нами к Тхэ сочиняет».
Когда то, что она говорит
Не доходит до их души (они говорят):
«Черная ведьма с блестящими глазами,
Острый ее нос блестит.
С длинными передними зубами
Похожа на Цэунэжа,*

*На кого посмотрит – падает в обморок.
Пока она живет в нартской стране
Не видать нам спокойствия»
Такое имя ей дают»*

(Подстрочный перевод наш – А.К.) [284. Т. 7, с. 174].

Внешний вид эпической Тхэшэрыпху невзрачен, смуглая черно-волосая женщина с острым носом, торчащими передними зубами и синими глазами, которая воспринимается адыгами обычно как женщина, обладающая даром уда и ведьмы. А почему тот «на кого она посмотрит, падает в обморок» объясняется тем, что по представлениям адыгов взгляд ведьмы или уда может спазить, навести порчу, забрать энергию человека. Это объясняет то, что Тхэшэрыпху владела магией колдовства.

В нартском сказании «Цэунэж и Усэрэж», записанном среди черкесских соотечественников в Сирии, дети Тхэшэрыпху Цэунэж и Усэрэж считаются близнецами. «Через несколько дней, – повествуется в сказании, – мать уложила сына и дочь в люльки, а сама начала готовиться подоить корову во дворе. Тут девочка обратилась к мальчику:

– Пойдем, мой младший брат, во двор и заставим шетана (шайтана) лопнуть.

Когда это услышала Тхэшэрыпху, она воскликнула:

– Да поразит меня Тхэ! Что за невидаль услышана мной! Назову тебя Цэунэж.

А мальчик сказал:

– Пойдем. Пойдем, Цэунэж, заставим шетана лопнуть.

– Я удивлялась услышанному! – воскликнула мать. – А теперь слышу еще удивительнее! Назову тебя Усэрэж, – она взяла ведро и вышла из дома.

«Я посмотрю, что они сделают и послушаю, что они скажут», – сказала мать и стала за домом. Она удивилась тому, что услышала. Когда мальчик начал смотреть во двор, его спросила девочка:

– На что ты смотришь?

– Вижу, как девять групп волков по шесть штук не могут одолеть часть грудинки комара, – ответил мальчик.

– Тогда они, видимо, еще маленькие волчата, только что родились, наверное, Усэрэж, – сказала девочка.

– Только что родились, говоришь, Цэунэж? Родились ли они недавно или они щенята поймешь, когда узнаешь, что они набрасываются на быка, которого откармливали тридцать девять месяцев, валят и кушают.

– Тогда, видимо, этот бык был еще теленком, Усэрэж, – сказала девочка.

– Этот был теленком или нет, поймешь, Цэунэж, когда узнаешь, что он пасется на кроне тополя, стоящего на вершине холма *Шьуан шыгу*, (букв: возвышенность чугунка) – сказал Усэрэж.

– Тогда тополь, о котором ты говоришь, Усэрэж, видимо, не дерево, а лоза или прутик, – сказала Цэунэж.

– Ты сама догадайся, лоза это или прутик, но, когда на его вершину смотрит мужчина, с него падает его папаха, – сказал Усэрэж.

– Ты так считаешь, Усэрэж? Тогда этот мужчина, видимо, юн, наверное, маленький мальчик, – сказала Цэунэж.

– Юноша он или маленький мальчик, ты сама догадайся, Цэунэж, он наклоняется и достает воду из колодца, которую копали тридцать дней, – сказал Усэрэж.

– Тогда эти дни, видимо, были короткими, – сказала Цэунэж.

– Короткие, говоришь, Цэунэж?

– Да, я так говорю, Усэрэж, – ответила Цэунэж.

– Короткими ли были эти дни, ты сама догадайся, Цэунэж, когда днем из двора вместе выходят бык и корова, они возвращаются с теленком...» [284. Т. 7, с. 174–175].

Цэунэж и Усэрэж наследовали чудесные способности матери и в нартском обществе прославились как провидцы и предсказатели.

Цэунэж (*Цэунэжэ*) была старше, чем Усэрэж, поэтому сначала рассмотрим ее образ. В нартских сказаниях часто взаимозаменяются Усэрэж и Нэгучица, иногда и Цэунэж. Учítывая, что Цэунэж и Усэрэж были рождены провидицей Тхэшэрыпху, естественно, и они обладали таким же даром. Ее образ амбивалентен, она часто помогает врагам нартов, именно она подсказала Емынэжу как достать семена проса Тхагэлэджа у нартов.

Но к ней также обращались за помощью и нарты, например, Сэтэнай гуащ. В сказании «Как родился Саусэрук и как он умер», Сэтэнай гуащ принесла из реки домой камень, на который упало семя нартского пастуха. Прошло время и камень начал разбухать. Сэтэнай

гуащ удивилась. «Что же с ним будет?», – начала она думать и забеспокоилась. Она держала камень в шелке в серебряном сундуке. Когда исполнилось девять месяцев и девять дней, Сэтэнай гуащ услышала детский плач в сундуке. Она его открыла и плач усилился. Тут Сэтэнай гуащ заметила, что камень стал крупнее, даже начал шевелиться. Она попыталась поднять его, но он был такой горячий, что она не смогла его удержать и испугалась. И тут она сказала себе: «Да поразит меня Тхэ, что же мне делать? Позвать сюда Цэунэжа или Тлепша кана?» [284. Т. 7, с. 221].

Сама Сэтэнай гуащ была известна как мудрая и всезнающая женщина нартского общества, все приходили к ней за советами, и она многим помогала. Но здесь был исключительный случай, когда уже требовался ум и мудрость, превосходящие ее познания. Такими способностями обладала Цэунэж. Но у нее не оставалось времени послать за ней, объяснить ситуацию и лишь потом, принять то или другое это решение. Поэтому она отправилась к Тлепшу, он взял свой молот и щипцы, пришел ней.

Главная особенность Цэунэжа заключалась в том, что она всегда помогает словом и делом тому, кто к ней обращается за советом. Кто бы это ни был – нарт, иныж, исп или Емынэж, Цэунэж советует то, что надо, а когда не спрашивают, она ничего не советует.

Усэрэж (*Усэрэжь*) в нартском эпосе адыгов представлен знающим мир, мудрым провидцем, владеющим магией предсказания. Усэрэж – это мужской образ, но в отдельных сказаниях представлен старухой. Он безошибочно говорил нартам что делать, и те, кто следовали его совету, практически всегда выходили победителями. Так нарты узнали, что в крепости *Гьуд-Гьуд* живет красавица Сэтэнай гуащ и там находится чудесный кожаный стол – самобранка. Два раза они пытались захватить крепость, но не смогли. «Когда нарты отправились к Усэрэжу, чтобы спросить его, что делать. Усэрэж обладал способностью предугадывать будущее. «Если с вами не будет нартского пастуха, вы не сможете захватить крепость *Гьуд-Гьуд*», – сказал он им. Нарты так и поступили...» [284. Т. 1, с. 137].

Феномен Усэрэжа в том, что он никому не отказывает в совете (также, как и Цэунэж – А.К.). Пришли нарты узнать, как можно захватить крепость *Гьуд-Гьуд*, он им подсказывает, что нужно для этого предпринять. Когда жители крепости увидели войско нартов,

они спросили Усэрэжа, как им уберечься и что они должны сделать. «К вашей крепости нет подхода, и поэтому нарты посадят Пэтэрэза, сына Хымыща, в пушку вместо ядра и закинут его внутрь крепости, – говорит Усэрэж жителям крепости в сказании «Как Саусэрук поделился с нартами». – Выройте большую яму, разведите там огонь. Этого мало, привезите большие камни, и когда в яму угодит Пэтэрэз, вы засыпьте его камнями. Если вы столько сделаете, может, сможете противостоять ему». Потом он показал место, куда упадет Пэтэрэз. Люди, живущие в крепости, сделали так, как им подсказал Усэрэж [Там же. Т. 1, с. 246].

Саусэрук одержал много побед, стал героем, что вызывало зависть многих нартов. Они знали, что он не смог бы столько сделать, если бы не его конь Тхожий. Вот поэтому нарты решили погубить Тхожия. «Конь Саусэрука умен, догадывается о наших планах и делает так, что его всадник всегда побеждает нас, этого дальше терпеть невозможно! – воскликнули раздраженные нарты. – Саусэрук не умнее нас, не мудрее нас, но слава о нем не дает нам покоя в Нартии. Надо погубить его коня, пока Саусэрук будет на своем коне, нам его не одолеть.

По пути следования Тхожия вырыли глубокие ямы, накрыли их, чтобы он не догадался, но Тхожий миновал их всех. Тогда нарты высыпали у его конюшни железные гвозди, но ни один не ранил его. Тогда нарты отправились к Усэрэжу.

– Скажи нам, какое уязвимое место есть у Тхожия. Нам надо непременно погубить его, а затем, отправить вслед ему и Саусэрука.

Старуха Усэрэж засмеялась (в данном сказании Усэрэж представлена женщиной – А.К.).

– Мечом ничего нельзя сделать Саусэруку, также и его коню. Какие у них уязвимые места вы не сможете узнать, *они чувствуют все на расстоянии* (курсив наш – А.К.), и если попытаетесь что-то разузнать, они не подпустят вас к себе.

– Тогда что нам делать?

– Идите домой и ждите. Я поищу, кого можно послать, а вы вернитесь ко мне через семь суток.

– Пэнын! – позвала старуха, когда нарты ушли, – ты здесь, где ты?

– Я здесь, – ответил комар Пэнын и вылетел из угла (Пэнын – букв: жужжащий носом – А.К.)

– Ты слышал, о чем говорили те, которые были здесь?

– Слышал, – ответил Пэнын.

– Тогда отправляйся к Саусэруку и Тхожию. Если они находятся между небом и землей – отыщи их. Узнай, какие места у них уязвимы, чтобы меч мог их достать.

Пэнын послушно улетел, вернулся через два дня уставшим, раненым, измученным и голодным.

– Что ты разузнал? – спросила Усэрэж.

– Разузнал, – ответил раздраженно Пэнын, – волосок хвоста Тхожия упал на меня и повредил мне одно плечо. Я еле долетел домой против ветра.

– Какие места у них самые уязвимые?

– И у Сасэрука, и у Тхожия места, которые может достать меч – это их ноги: у Саусэрука колени, у Тхожия – подошвы копыт.

– Как ты об этом узнал?

– Когда они спали, я, начиная с головы, все их тело жалил своим носом – шилом, дошел до их уязвимых мест, они вздрогнули.

– Если они обладали бы и твоей хитростью, никто в мире не смог бы их победить! – сказала Усэрэж.

Назначенное время наступает непременно, пришло время и нарты сели на своих коней и приехали к Усэрэжу.

– Какие новости?

– Новости есть, – ответила Усэрэж, – новости для вас есть, если вы способны что-то сделать.

– Когда услышим новости, тогда и скажем, что мы можем, а что нет.

– За Маленькой рекой организуйте состязание на конях, – сказала Усэрэж. – Сделайте так, чтобы победитель состязания смог обратно переправиться через реку по железному мосту. Всем всадникам сообщите, зачем это вы делаете. Саусэрук и Тхожий самолюбивы, поэтому без особого труда они выиграют состязание. Вы поняли? Пока они будут соревноваться, вы разведите под мостом большой огонь, чтобы он раскалил его до красно-синего цвета. Как только копыта ступят на мост, они расплавятся. Если Тхожий забежит на мост, считайте, что вы его победили.

Так, хитростью Усэрэжа нарты хотели погубить Тхожия, но тот же не дурак, чтобы наступать на раскаленный мост, он пролетел мимо...» [284. Т. 1, с. 253–255].

Однако Усэрэж по просьбе врагов Саусэрука продолжает искать возможные пути для убийства нарта и его коня. Он подсказывает, где и как нужно выпустить стрелу против Саусэрука. На эту мысль его натолкнул один случай, произошедший с Саусэруком. Когда Саусэрук принес голову Тотреша, Сэтэнай гуащ воскликнула: «Ты погубил единственного сына моей сестры!» и бросила в него ножницы, которые задели его пятку, и немного крови показалось на его железном теле. Нарты улучили момент, стрелой попали в его ногу, и сбили с коня...» [284. Т. 2, с. 261–262].

По другой версии, как победить Саусэрука врагам подсказала Нэгучица. Когда они не могли придумать, как же погубить Саусэрука, «...ночью к ним пришла Нэгучица и сказала:

– Вы хотите убить Саусэрука, но не знаете, как. Он весь железный, кроме бедер, за которые держал его в щипцах нарт Тлепш, когда его закалял. Это его уязвимое место. Скатите с горы на него Джанышэрых (*Джанышъэрыхъ*) и предложите ему ударить его бедром. Он гордый, ударит, тут нож отрежет ему ноги...» [284. Т. 1, с. 271].

Гибель другого нартского героя Пэтэрэза связана также с Усэрэжэм. «Когда нарты начали воевать с одним нартским всадником, и тот начал их побеждать, они собрали по всей стране провидцев, гадальщиков на бараньей лопатке. Спросили они и Усэрэжа, чтобы узнать, кто же с ними воюет.

– Всадник, похожий цветом на железо, откуда бы ни пришел – это Хымышца сын Пэтэрэз.

– И что делать с ним и как нам остаться в живых?

– Поставьте за нартским войском ваших женщин с грудными детьми. Когда он появится с мечом, пусть войско разойдется, и перед ним встанут женщины с детьми, это его остановит.

Так и получилось...

Позже Усэрэж подсказал как погубить Пэтэрэза. Уязвимое место Пэтэрэза знала его воспитательница Жокоян. Во время войны, где были все нартские герои, был и Пэтэрэз, несколько нартов отправились к Жокоян, как нами раньше отмечалось, и сказали, что его сын погиб.

– Этого не может быть, – ответила Жокоян, – мой сын может погибнуть только тогда, когда стрела, пущенная в него, и мой взгляд совпадут...

Нарты ночью привязали Пэтэрэза к скамье (он спал на длинной скамейке – А.К.), устроили шум, и когда он выбежал из дома, и вышла Жокоян посмотреть, что происходит, нарты пустили в него стрелу, это совпало с взглядом Жокоян. Так погиб Пэтэрэз» [284. Т. 4, с. 181–182].

В нартском сказании «Лэу, сын Колэсыжа и Псыхо гуащ» мы опять прослеживаем образ Усэрэжа, который по просьбе врагов пытается погубить отважного нарта Лэу. Здесь Усэрэж не только подсказывает нартам, как погубить Лэу, но и помогает им. Интересно, что «...нарты нашли трех Усэрэжей, которые должны были решить, как погубить нарта Лэу...» [284. Т. 5, с. 197]. Видимо, в нартском обществе был не только один Усэрэж, именем Усэрэжа, видимо, называли мудрых провидцев и предсказателей. И ныне мудрых людей адыги называют Усэрэжэм.

Главная особенность Усэрэжа – он всегда говорит, что нужно сделать в том или ином случае, но никогда не отговаривают нартов в их намерениях, плохие это намерения или нет. Дело Усэрэжа – отвечать на вопрос, самое главное – на любой. Один нарт мог прийти к Усэрэжу и спросить его, как погубить другого нарта, он непременно говорил, что нужно делать. Другой нарт, которого хотят убить, также мог посоветоваться с Усэрэжэм и узнать, как спастись. И в этом случае Усэрэж подсказывает нарту, что он должен сделать, чтобы противостоять врагу.

В сказании о нарте Лэу хитрый Усэрэж сам не раз отправлялся к отцу Лэуа, ослепшему Колэсу, чтобы он направил сына в разные места, где тот должен был непременно погибнуть. То надо достать кровь свирепого кабана, которой можно было намазать глаза, и Колэс снова стал бы зрячим, то надо пригнать необъезженного дикого коня, которого должен был приручить Лэу и посадить на него отца и т.д. Этот конь сбросил Лэуа в пропасть, где он едва не погиб, и его спасла его жена Псыхо гуащ [284. Т. 5, с. 197–198].

Как видно из нартских сказаний, Усэрэж не только подсказывает, но и при необходимости помогает нартам реализовать задуманное. Просьбы к Усэрэжу были разные, иногда касались устройства личной жизни. Например, в сказании «Что случилось с сыном Бабуха – маленьким нартом Щорэ и нартом Пэозако», девушка спросила Усэрэжа, как сделать так, чтобы нарт Щорэ женился на ней. Усэрэж не

только подсказал, что нужно для этого сделать, но и помог молодым пожениться [284. Т. 5, с. 306–309].

Нужно сказать и о своеобразном противостоянии Усэрэжа и Бзыушко (огромная птица) – орла, в котором предсказания провидца о будущем одного юноши и девушки решил опровергнуть орел. Для этого он унес девушку на вершину горы, но юноша смог добраться до нее. Прав оказался Усэрэж, и орел признал [311].

Магия предсказания в адыгском нартском эпосе

Мифы, нартские повествования, другие фольклорные материалы, а также полевые материалы, собранные нами, подтверждают существование магии предсказания у адыгов. Люди могли предсказывать будущее по разным приметам, например, состоянием природы, насыщенностью ее теми или иными существами. Так, обильное размножение сверчков, называемых именем бога плодородия Тхагэлэждем, их повсеместное появление было признаком, что урожай года будет хорошим. Состояние луны предсказывало засуху или обильный дождь, а дерево тисс служило своеобразным барометром. Так, исходя из опыта многовекового общения с окружающим миром, люди могли предсказывать, что их ждет в повседневной жизни.

Но были люди, которые предсказывали будущее в силу способностей, дарованных Всевышним. Они подразделялись на предсказателей (*фэблапльэхэр*), смотрящих в звезды (*жьогьуапльэхэр*), смотрящих в баранью лопатку (*блэбгьуапльэхэр*), смотрящих в загробный мир (*хьадрыхапльэхэр*), кидальщики фасоли (*джэнчыдыхэр*) и др. В нартском эпосе магия предсказания наиболее широко представлена в цикле о нарте Саусэрुке, нартской красавице Бэдэфдах, сказании о встрече нартского кузнеца Тлепша с Чыг гуащ и др.

В нартском эпосе кроме провидцев и предсказателей, в том числе Мамыща магией предсказания владели Сэтэнай гуащ, нартская красавица Бэдэф гуащ, а также безымянная невеста нарта Саусэрука. А.А. Ципинов также указывает на «...некую ведьму или старуху Орсар» как на предсказательницу [244, с. 83]. «Вера в способность

человека особым способом воздействовать на других людей, животных, растения, явления природы (магия) восходит к доисторической эпохе, – отмечает он далее. – Можно предположить, что эта вера изначально носила позитивный характер, так как магия употреблялась в первобытном обществе, прежде всего, для создания достаточного запаса пищи. Не случайно в адыгской версии нартиады Тхаголедж – бог растительного мира, Амыш – покровитель скотоводства и Мамыщ – предсказатель, гадающий на бараньей лопатке, выступают в качестве родных братьев» [244, с. 95].

Нартские провидцы (Мамыщ) предсказывали, что придет время и «родится на земле нарт Саусэрук, после чего земля потеряет свою «жирность» и не будет больше изобилия. Люди были в тревоге, и они говорили: «Когда этот негодный появится на свете, мы не сможем дальше жить». «Это их печалило, – повествует сказание «Когда на свет появится нарт Саусэрук, земля потеряет свою «жирность». – Так прошло определенное время. На свете появился нарт Саусэрук и с группой всадников он отправился в путь. Они остановились у одной пожилой женщины, чтобы отдохнуть.

У женщины раньше было три сына: один выращивал зерно, другой был пастухом, а третий – кузнецом. Все три сына умерли. Когда женщина услышала, что говорят о нарте Саусэруке, она сохранила все, что осталось от сыновей... Женщина, принимая гостей, готовила для них еду. Она разбила зерно проса на четыре части и одну дольку кинула в большой котел, где вскоре каша начала выкипать, так ее стало много. Просо было из запасов ее сына.

Женщина разделила одно овечье ребро на четыре части, и одну часть кинула в другой котел. Скоро и мясо начало выкипать, так было его много – оно тоже было из запасов ее сына пастуха.

Большие котлы, где варились просо и мясо, надочажная цепь, лопатка для перемешивания проса, ступка, нож, ведро и другие предметы остались от сына кузнеца. Гости наелись досыта, даже не смогли все съесть. Они удивились, как из одной доли проса и одной части ребра могло получиться столько обильной еды и спросили об этом старуху:

– Как все это могло получиться?

– Раньше, до рождения на этой земле нарта Саусэрука, земля была «жирная» и на ней было изобилие, – ответила она. – Я угостила вас

тем, что было до его рождения, оно было у моих сыновей. Теперь в том, что нарты выращивают и пасут, нет изобилия, так как на свет появился Саусэрук. Я знала о том, что он родится и сохранила все, что осталось от моих сыновей, и я всегда смогу накормить даже целое войско гостей.

Нарт Саусэрук удивился и опечаленный услышанным, тихо сказал про себя:

– Оказывается, это я принес столько плохого на свет, и живу вопреки желанию людей...» [284. Т. 2, с. 290].

Мать нартов Амыша, Тхагэлэджа, провидца Мамыша, которая фигурирует в эпосе в образе пожилой вдовы, накормившей группу наездников Саусэрука и Жер-баба (Жер-бабий) в вайнахском нартском эпосе имеют сходные черты. У вайнахов Жер-баба выступает старой вдовой, вещей, которая знает, что будет впереди.

В ингушском сказании «Как нарты-остхойцы сгинули со света» повествуется, как «Сеско – Солсе (нартский герой, как Саусэрук) вместе с товарищами оказался в гостях у старой вдовы Жер-бабы. Нарты попросили женщину покормить их. Жер-баба, не зная о том, что они нарты, развела огонь, поставила на него два огромных котла, положив в один кусочек бараньего ребрышка, а в другой насыпала наперсток пшена.

«Эй, чем ты занимаешься? – воскликнули нарты, – кто же насытится такой пищей?»

Но каково же было их удивление, когда, принявшись за принесенный обед, они не смогли съесть всего мяса и каши. На вопрос нартов, как это могло получиться, Жер-баба отвечала: «До нашествия нартов на нашу страну земля наша благоденствовала: всего было в изобилии. С появлением нартов все изменилось. Урожай понизился, коровы не дают молока, благодать, как река в море утекла из нашей земли. Глядя на детей наших, мы выплакиваем глаза и ускоряем печальные дни нашей жизни. Нарты убивают мужчин, а дочерей уводят для бесчестия. Да будут прокляты нечестивые нарты со своим семенем! Мясо и пшено, поданные вам, сохранены еще с того времени, когда мы не ведали о нартах».

Услышав этот рассказ, нарты устыдились, раскаяние овладело их жестокими сердцами, они стали названными сыновьями старухи, построили жилье вокруг ее землянки и, женившись на избранных ею

девушках, слились с вайнахами (В отдельных сказаниях говорится, что «нарты остались с разбитыми сердцами или покончили с собой» [56, с. 49]).

В отличие от адыгской версии, в вайнахском сказании нарты представлены чужими, жестокими завоевателями, принесшими зло на землю вайнахов. Жер-баба своими искренними словами «пристыдила» нартов, которые стали ее названными сыновьями. Тема благодати в нартском эпосе адыгов и вайнахов получает древнее художественное воплощение.

О том, что родится Саусэрук и земля потеряет свою «жирность», знали и иныжи, не только те, кто жили по соседству с нартами, но даже их древние предки (ведь иныжи, как и испы, считаются первоначальниками земли еще до нартов – А.К.). «Прошло время, – повествуется далее в сказании, – и группа всадников увидела, как через кость таза умершего иныжа прошел верблюд.

– Давай, иныж, покажи, что ты можешь, – сказал Саусэрук, – видимо, ты не смог затоптать многих маленьких людей, когда был жив.

Услышав такое, иныж рассердился, встал, вырвал один большой холм, сдавил его и выпил сок, который потек из него.

– Говорили, что появится на свете нарт Саусэрук, вот ты родился, и земля потеряла свою «жирность», – сказал иныж и кинул в него холм... – Ты попросил Бога и оживил меня, но мне уже нет дела на этой земле. Верни туда, откуда забрал...

Бог оживил иныжа на время, и он снова умер» [284. Т. 2, с. 290–291].

Можно предположить, что с рождением нарта Саусэрука земля потеряла свою «жирность» из-за новых технологий (с появлением Саусэрука пришла технология производства железа, затем и стали, ведь кузнец Тлепш достает «железного» мальчика из камня, т.е. руды – А.К.), которые принесли на землю одновременно прогресс и регресс. Миропонимание нартов, затем и адыгов, требовало бережного отношения к природе, окружающему миру. Нарты говорили о времени, созвучном нынешнему – земля потеряла свою «жирность» от нерационального ее использования, стремления обогатиться в ущерб окружающему миру, что приводит к экологической катастрофе не только природы, но и души. Изменения, происходящие в мире и жизни человека, обуславливают необхо-

димось пересмотра системы отношений к окружающему миру. Нарты об этом знали, предчувствовали и стремились как-нибудь противостоять такому «прогрессу» и объектом их агрессии стал именно Саусэрук.

Титан, прикованный в глубокой пещере, также обладал магической предсказанием. Он ждет своего времени, когда сможет выйти из заточения, связанного с определенными регламентациями. Титан ориентируется во времени своими вопросами и ответами на них, от них зависит его будущее. На вопросы титана: «О, ты житель земли, пришедший меня навестить, что там делается наверху? Зеленеет ли по-прежнему трава? Царит ли мир в семьях? Преданы ли жены своим мужьям? Подчиняются ли дочери матерям? Сыновья – отцам?», человек ответил «да». Тогда гигант сказал: «Хорошо, мне еще долго остается пробыть здесь...». Если на вопросы был бы положительный ответ, титан вышел бы на свет и наказал бы людей.

Время прошло, и Саусэрук, как порождение некоего технического прогресса, представляющего опасность нартам, был вынужден покинуть мир нартов. В нартских сказаниях отражена магия предсказания, связанная с неизменной гибелью нарта Саусэрука. Его враги из числа нартов и иныжей объединились, чтобы убить его. В тот день, когда он в очередной раз вывел коня, чтобы уехать, его мать Сэтэнай гуаш сказала, что ее кольцо «налилось багровым цветом, на нем видны какие-то знаки, с которых капает кровь и ему лучше отложить поездку». На что Саусэрук ответил, что никого не боится и «чем жить бесславно века, лучше погибнуть, но, чтобы имя осталось в истории».

Нужно отметить, что кольцо как атрибут предсказания, нередкое явление в мифологии адыгов (при рассмотрении персонализации луны, мы указывали на то, как при помощи кольца девушки гадали при луне, кто же будет их суженым – А.К.). Когда Саусэрыку выезжал со двора, мать попросила ничего не поднимать по дороге, так как предметы, которые она видела на своем кольце, были кровавого цвета.

Нарт Саусэрук в пути встречает огромное дерево, у ствола которого дрались красная обувь и черная, не давая друг другу взобраться на крону дерева. Саусэрук разбросал их, но они снова сошлись в поединке. Затем он видит две кадки: одна наполнена до краев вином,

другая пустая. Пустая кадка бегает у края полной кадки, но ничего ей не перепадает. Саусэрук попытался перелить часть содержимого из полной кадки в пустую, но ни одна капля туда не попала. Встречает Саусэрук длинную веревку, которая тянется к нему, она то сворачивается, то опять устремляется к нему. Потом он видит необычные картины во дворе и в доме: перед входом в дом лежала собака, но она не услышала его, а неродившийся щенок в ее животе твякнул на него. В доме на языке отца девушки сидела змея и сосала кровь, а изо рта матери девушки сыпались искры. У любимой девушки половина тела стала холодной, как лед, а другая – горячей как огонь.

Саусэрук поведал девушке о том, что видел на дороге, у нее во дворе и в доме. Она сказала, что это все события будущих лет: две большие группы людей, живущих в достатке, и людей неимущих, начнут воевать друг с другом (красная и простая обувь – А.К.). А огромный дуб – арена поединка – это «лист всего мира»; кадки символизируют философское понятие о том, что достаток и нужда никогда не поймут друг друга; веревка – это пуповина, которой Саусэрук был связан с матерью, она говорит: «Не перешагни пупок матери!»; то, что нерожденный щенок твякнул на него, означает, что «придет время, когда дети начнут огрызаться на родителей, перестанут бояться и слушать их»; отец повредил исток родника и выброшенный им ремень превратился в змею; мать была на похоронах и ничего не могла говорить целый день, вот она и сыплет искрами, не может наговориться; ее тело стало горячим и холодным потому, что отношение ее к нему раздвоилось.

Когда Саусэрук встал и выглянул в окно, погода резко изменилась, и стая черных грачей накинулась на дом. Девушка сказала, что это означает то, что его хотят убить, на что нарт ответил, что никого не боится, пусть бояться те, кто хотят его убить. Девушка предложила остаться, не уезжать, а Саусэрук сказал: «Лучше один раз погибнуть, чем погибать сотни раз!» – и отправился домой.

Враги присылали к нему колдунью, которая могла перевоплощаться в различных животных и предметы. По пути домой она встретила Саусэруку в облике золотого шлема у обочины дороги. Нарт надел его, затем заставил сказать Тхожия о своем уязвимом месте в теле (внутренняя сторона копыт) и сам сказал, что его уязвимое место – это его бедра. Услышав все это, ведьма слетела с голо-

вы нарта и сообщила его врагам об их уязвимых местах. Так погиб верный конь, а Саусэрука, чьи ноги отрезал Джанышэрых, закопали живым [284. Т. 2, с. 277 – 288].

Теперь обратимся к циклу нартских сказаний о Бэдэф гуащ, обладавшей способностью предсказывать содержание снов. Прием снов – это один из составляющих мифологического сознания людей. Они верили, что во время сна душа человека покидает тело и странствует, поэтому было поверье, что нельзя было резко будить спящего человека, так как душа могла не успеть вернуться в тело. Побывавшая в странствиях душа, приносит определенную информацию, которая воспринималась людьми, как реальность, что свидетельствовало об особенностях мифологического сознания, в данном случае – восприятие ирреального мира как реальности.

Представители психоаналитического направления культурологии (З. Фрейд, К.-Г. Юнг) формирование различных символов в первую очередь связывали с феноменом сновидений. «Искушенный исследователь разума, – писал К.-Г. Юнг, – может сходным образом увидеть аналогии между образами сна современного человека и продуктами примитивного сознания, его «коллективными образами и мифологическими мотивами» [271]. А.М. Сиюхова отмечает, что «продуцируемые коллективным бессознательным символы через сны переходят в мифы, образуя устойчивые системы образных представлений сообществ. Через анализ сновидений можно выявить особые отличительные черты этнического сознания и культуры, сохраненные в современном социуме» [196].

Учитывая мифологическое эмоциональное восприятие сновидений, высоко ценились люди, которые могли «расшифровывать» сны, таких Гомер называл толкователями снов. Обратимся к нартскому сказанию, где нартская красавица Бэдэф предсказывает будущее молодому нарту через его сновидения.

«Однажды группа нартов отправилась в гости в одно нартское село, – повествует сказание о красавице Бэдэф. – Пасти коней ночью оставили молодого нарта. Там он уснул и увидел несколько разных видений во сне.

– Ночью я видел несколько разных чудесных видений, кто у вас обладает способностью предсказать, что они означают? – спросил утром парень бысыма (хозяин дома), у которого он остановился.

– Есть у нас такая девушка. Это Бэдэф гуащ, Каспотовых (дочь Каспотовых – А.К.).

– Тогда покажите мне ее, – попросил парень.

Бысым исполнил просьбу парня и его отвели к девушке.

– Не обессудь меня, ночью я видел чудесный сон, и когда я спросил, кто может сказать, что он означает, назвали твое имя. Так что, если уместно, я расскажу о разных картинах моего сна, – сказал нартский парень.

– Говори, я непременно скажу тебе, что означает то, что ты увидел, в этом ничего предосудительного нет.

– Недалеко от нас, где мы живем, находится один лес. Из этого леса охотники выгнали одного крупного кабана, и когда он достиг наших ворот, его убили. Из основания его уха выросло деревце, которое превратилось в большое ветвистое дерево. Я этому удивлялся, когда два голубя сели около этого кабана, и они горько оплакали его. А один грач сидел безмолвно и смотрел на них, ничего им не говоря. Что это означает, Каспотовых дочь Бэдэф? – спросил парень.

– Это пример того, что тебя ожидает, – ответила девушка. – Кабан, которого убьют охотники – это ты. Когда ты отправишься в лес за дровами, твои родственники погонятся за тобой и убьют тебя у твоих ворот. В это время твоя беременная жена родит сына, он вырастет, станет многодетным и отомстит твоим убийцам (в другом сказании говорится, что «мальчик станет отважным мужчиной и отомстит за тебя»), два голубя – это твои сестры, которые будут жить в другой стране, когда ты погибнешь, они приедут и будут тебя горестно оплакивать. А безмолвно будет сидеть твоя мать, она должна себя сдерживать и не показывать своего горя – А.К.)

– Следующее мое видение таково, – говорит парень, – андольская обувь (красная обувь знати – А.К.) и обувь из свиной кожи не могли поделить верх высокого холма, поочередно стаскивали друг друга, к чему это, Бэдэф?

– Это не пример из нашей жизни, это из жизни последующих поколений, сказала девушка, – ты увидишь, как рабы скинут князей и сами станут князьями.

– Когда я посмотрел на отару овец, то увидел в ней одного барана, что это значит, дочь Каспотовых Бэдэф?

– Это не пример из нашей жизни, это из жизни последующих поколений. Народ, живущий в стране, будет иметь лишь одного Главу.

– Над ласточкой в полете я увидел клубы облака («над маленькой ласточкой, что идет по дороге я увидел большой дым» говорится в другом сказании – А.К.), – спросил парень, – это пример чего, девушка нартов Бэдэф гуащ?

– Это не наш пример, а пример из будущего. Люди начнут летать, не достигая неба и не касаясь земли («будут передвигаться по небу»), – сказала девушка.

– Когда я отправился в лес Щэбарых за рукояткой плети, увидел, как ко мне наклонился хынатл (*хыналъ* – тонкая палка для рукоятки плети), словно говоря «ты срежь меня» (в другом сказании говорится: «Когда я отправился в лес Щэбарых, чтобы принести рукоять плети, хынатль, что был меньше другого хынатля, за чем я наклонился, потянулся ко мне и говорил: «И меня срежь» – А.К.), – сказал парень, – это пример чего, дочь Каспотовых Бэдэф?

– Это не наш пример, это пример тех, кто родится после нас, – ответила девушка, – станет так, что отцы будут сидеть, а их сыновья будут идти на встречи Хасэ.

– Когда я проходил мимо беременной лошади, она меня не заметила, а услышал маленький жеребенок в ее животе и заржал, – сказал парень, – это пример чего, дочь нартов Бэдэф гуащ?

– Это не наш пример, это пример тех, кто родится после нас, – ответила девушка, – придет время, когда старшая сестра будет сидеть, а младшая будет выходить замуж.

– Я увидел, как большая веревка нартов то наклонялась, то съезживалась (в другом сказании «большая веревка корабля то наклонялась, то съезживалась»), – сказал парень, – это пример чего, дочь Каспотовых Бэдэф?

– Это не наш пример, это пример тех, кто родится после нас, – ответила девушка, – живущие в стране, сидя на своих местах, начнут разговаривать друг с другом (в третьем сказании говорится, что «две страны начнут говорить по проводам»).

«Эти примеры свидетельствуют о том, что жизнь людей поменяется и их разум изменится, – завершил свой рассказ сказитель. – Это сказание я услышал в 1910-м году» [284. Т. 7, с. 93–98].

Как нам рассказывали жители села Кунчукохабль Республики Адыгея, более двухсот лет назад в их селе жил Пащ Казан, который предсказывал, что «придет время, и подводы без волов и лошадей сами будут передвигаться, и железные птицы будут летать по небу».

В адыгском фольклоре встречается много материалов о магии предсказания. Например, предсказания Хидзетля Гузаеко Джаймыза из Дефана на Черноморском побережье, записанные исследователем Нэгуч Юсуф Сагидом о том, что «... враг войдет в Черкесстан и завоюет его (Русско-Кавказская война XIX в. – А.К.), *Емынэку* (букв: *Емын* и *ку* – подвода Емына) и *кушьхэфачь* (букв: подвода, которая едет куда хочет – А.К.) войдет в страну. Емынэку будет отходить из берегов *Пиызыэ* (река Кубань) и по пути тропы Чемзоко (*Чэмзэкьо лбагъу*) подходить к Цемез (*Цэмэз* – нынешний Новороссийск), далее будет двигаться по Туапсинскому берегу и подъезжать к Туапсе (*Туапс*). Станет так, что стирающие белье женщины на берегах *Пиызыэ* – и русские, и адыги, будут сидеть по берегам и посылать друг другу приветствия» [286, с. 255–256]. Упоминал Нэгуч Юсуф Сагид и о другом предсказателе будущего – эфенди Усток, который говорил, что «Черкесия погибнет в войне с Россией» и заранее выселился в Турцию [Там же, с. 256].

Шапсуги Черноморского побережья предсказывали будущее по звездам. Как рассказывали нам старики, житель села Тхагапш Тлехудидж Схабо, наблюдая за звездами, предсказывал будущую войну Черкесии с Российской Империей, «свержении тех, кто начнет эту войну», затем «большую войну со стороны Запада на Восток» (Великая Отечественная война 1941–45 гг.) и др. [339]. А жительница села *Шпоикъу* (Большой Кичмай) была *хьадрыхалъ* – обладала способностью смотреть в мир иной, «общаться» с душами ушедших в мир иной [324].

Когда в противостоянии бжедугских князей Джэджыко и Кунчыкоко погибли все мужчины из рода Кунчукоко, чтобы спасти ребенка-княжича, чудом оставшегося в живых, его нужно было отдать на воспитание знатному и сильному князю. Тфокотль (свободный крестьянин) Шакумыко отправился на поиски и когда он, отчаявшись, решил вернуться обратно, один кумыкский предсказатель, которого он встретил в пути, сказал ему, чтобы продолжил путь, и он встретит такого князя. Им оказался Плиж Очэпщ [338].

По словам известного абхазского ученого Ш.Х. Салакая, «в абхазском фольклоре, особенно в нартских сказаниях, магия предсказания особо замечается в цикле, посвященном Сосуко. Например, когда он возвращался домой, на него залаяла собака в утробе матери, затем его невеста «расшифровала», что в этом было заложено» [195].

Мифоэпические существа

Мифоэпические существа в адыгском нартском эпосе представлены испами, иныжами, бгэж-орлами, а также демонологическими образами: чудовищем Емынэж, Мэзитлем, благо – драконами, и злоносителями – бзэджджэнадж.

Испы. Как и иныжи, испы являются первосуществами и первоначальниками нартской земли. Считается, что известное племя испов произошло от Нэгучицы. Испы – это низкорослые люди, представленные в адыгском нартском эпосе бесстрашными, волевыми и очень жестокими, но в целом, они характеризуются положительно. Испов иногда называют «бырсы». Значение этого слова непонятно, видимо, оно произошло от названия местности, где проживали испы. Ведь убийцу своего отца Хымышца, зятя испов, Пэтэрэз побеждает в долине Бырсей у реки Уарп. Встречается и поле под названием «Бэрсае» [284. Т. 4, с. 58].

Э. Спенсер отмечал, что «...черкесы и абазины в своих преданиях говорят, что страна, перед тем, как их раса заняла ее, была населена народом, столь маленького роста, что заяц служил им конем вместо лошади...» [198, с. 121].

А.А. Ципинов считает, что «наряду с великанами испы воспринимаются носителями традиции как первосущества и первоначальники занимаемой ими ныне территории. По некоторым вариантам, нарты даже находились в подчинении испов» [284. Т. 4, с. 38]. Функции великанов и карликов (испов – А.К.) как «культурных героев» не ограничиваются созданием первых людей. Они же являются и первыми обладателями некоторых предметов культуры» [244, с. 105]. Так, через Исп гуашц нарты узнают, как нужно изготовить серп.

В те давние времена народы постоянно мигрировали в поисках лучших благодатных земель, особенно для скотоводства. Одни народы покидали земли в связи с техногенными явлениями, засухами, природными катаклизмами, а через определенное время, когда земля вновь восстанавливалась, на ней поселялись другие народы. О том, как на землю испов пришли нарты, а испы переселились на соседние земли, пояснений в нартском эпосе нет. В эпических повествованиях испы и нарты представлены как соседи, земля испов граничила с нартской страной. Она, как повествует нартское сказание «Как Саусэрук встретился с Адыиф», была достаточно благодатной: здесь реки протекали волнами, всюду высились красивые деревья, было множество пастбищ. По золотистым лугам паслись богатые стада. Дни здесь были самыми лучшими: не слишком жаркими и не слишком холодными. «Испы, кому принадлежали эти богатства, были настолько маленькими, что были видны еле на земле... Однако, они были достаточно отважны... Пусть твой неприятель встретится с испами, кончиком меча раскромсают...» [284. Т. 5, с. 180–181].

О силе и мощи испов, в свое время обладавшие грозным войском, сообщается в сказании «Как нарты отвоевали Сэтэнай гуащ у испов». Здесь повествуется о том, что во времена нартов существовало племя испов. Их пщы (князь) – предводитель Жачэж (ЖэкГэжь–букв: старая борода) хотел жениться на красавице Сэтэнай, но она не согласилась. Исп боялся гнева нартов, поэтому не смел похищать ее. Однажды, когда лучшие нартские витязи отправились в поход на целый год, пщы Жачэж насильно увез Сэтэнай.

Крепость Жачэжа была сильно укреплена, она находилась над узкой пропастью, и подход к ней был чрезвычайно труден. Лишь одна тропинка подходила к ней, но она охранялась несметным войском испов. Не раз пытались нарты вернуть Сэтэнай, убили немало испов, но ничего не смогли сделать. Тогда молодые нарты, по совету провидца Усэрэжа, взяли в поход против испов известного, но постаревшего Орэмэса. Отправился с ними и Горгоньж – нартский свинопас, обладавший огромной силой. Испы, увидев нартов, забросали их стрелами и не подпустили к крепости. Тогда нарт Горгоньж, прикрываясь телом своего погибшего коня, пробил ограду врагов. Так нарты одолели испов и освободили Сэтэнай гуащ [284. Т. 1, с. 178–183].

Отважных и мужественных испов побаивались даже иныжи. «Пар из ноздрей иныжа шатал маленького испа, – повествуется в сказании «Ерыкшыу и нарты». «Что ты намерен делать?» – спрашивал иныж испа. «Думаю взять дубину и отколотить тебя», – отвечал исп. Тут же иныж убежал» [284. Т. 1, с. 275].

Испы были всегда воинственными, храбрыми, бескомпромиссными, но тех, кто к ним приходил с миром, они принимали с душой, были гостеприимными, и всегда у них было много вина и еды. Встретив на охоте нарта Хымышца, пщы испов пригласил его в гости, но тот не смог войти в дом (испыун). Тогда исп, как повествует нартское сказание «Рождение и воспитание Пэтэрэза», «заставил работать подвластных ему иныжей, живших за горой, и те из камней построили просторный дом нарту». Данное сказание интересно еще и тем, что указывается, где живут иныжи, соседи испов – «за горой».

Образ испов лучше всего прослеживается в цикле эпических повествований о нарте Хымышце, зяте испов и его сыне Пэтэрэзе. У испов были дома из огромных, обтесанных и прислоненных друг к другу, камней. Об испах нарты говорили: те, у которых «голова получилась, а тело не получилось». Испы были маленькими, но отличались большой смекалкой и хитростью, за это иногда их называли «маленькими волшебниками». Во времена нарта Хымышца сила испов была уже на исходе, племя начало вырождаться, и они перестали враждовать с нартами.

Пщы, встретивший нарта Хымышца во время охоты, был из отважных испов. Вместо коня у него был заяц, он обогнал коня Хымышца, догнал оленя, и когда оказался между его ног, стрелой поразил оленя прямо в сердце. Здесь следует отметить, что охота имела большое значение в жизни не только нартов, но и испов, и достойный охотник всегда был в почете, ведь в охотничьем фольклоре воспевается, прежде всего, личное мужество, удачливость, смекалка и физическая сила индивидуума. То, что пщы испов смог опередить самого Хымышца, свидетельствует об его удачливости и опыте охотника.

Стрела, которой пщы испов поразил оленя, была необычной. То, что нарты наделяли испов не только отвагой и мужеством, но и считали их обладателями волшебного оружия, подтверждается в сказании «Рождение и воспитание Пэтэрэза». Когда исп поразил стрелой оленя, он в волнении начал бегать и тревожно смотреть в небо. «По-

чему ты столько внимания уделяешь стреле?» – спросил его Хымышц. «Если я пушу эту стрелу под углом, она на свете не оставит никого, если она уйдет в землю, ослабит ее настолько, что больше людей не удержит», – ответил исп [284. Т. 4, с. 35–38].

В большинстве сказаний из цикла о нарте Хымышце указывается, что исп, пригласивший гостя к себе в дом, имел единственную дочь (в некоторых сказаниях она выступает в качестве сестры). Исп гуащ – так звали ее, была небольшого роста, но отличалась красотой и умом. Хымышц решил на ней жениться, но получил отказ. Когда нарт настойчиво стал просить ее выйти за него замуж, она призналась, что боится, как бы Хымышц не оскорбил ее словами *мыгьыо цыкыу* («маленькая несчастливица»), что непременно приведет к распаду семьи. Тогда нарт поклялся именем бога Уашхо, что не произнесет этих слов. Однако, в одно время он нарушил клятву, и беременная Исп гуащ ушла от него. Хымышц долго просил ее вернуться, но сильная и волевая Исп гуащ была непоколебима. Это лишний раз свидетельствует о том, что испы были решительными и обладали сильным характером. Исп гуащ иногда называли «обижающаяся гуащ».

По нартским обычаям женщина, которая уходила от мужа, должна была оставить ребенка мужу. Вот почему Исп гуащ, как только родила младенца, тотчас же отдала его отцу и даже отказалась кормить его своим молоком. «Если бы хоть с наперсток он выпил бы моего молока, начиная от восхода и заканчивая закатом, не было бы сильнее его, но я не дам ему молока», – сказала мать и рассказала, как нужно кормить Пэтэрэза [284. Т. 4, с. 38].

В сказании «Рождение Пэтэрэза и его юности» Исп гуащ говорит, что ее сын примет только ее молоко, поэтому не надо ему предлагать другое. Поить его можно лишь соком ореха и кормить теплыми дубовыми углями, «которые еще светятся». Необычный способ кормления и воспитания Пэтэрэза подтверждает особенности его матери, как и его самого.

Нарты боялись еще не родившегося Пэтэрэза, ибо знали, что его отец Хымышц был храбрым, а испы происходили от рода Нэгучицы. Став мужчиной, Пэтэрэз смог бы погубить все мужское население нартов, поэтому нарты положили мальчика Пэтэрэза в бочку, заколотили крышку и бросили в реку. Но он не погиб, вырос и отомстил за

отца. Пэтэрэз сделал много хорошего для нартов, победил злого бога Пако, который унес огонь очага, вернул их предводителя Насырэна и огонь очага. Однако, его добрые дела не спасли Пэтэрэза, его погубили враги из числа нартов.

Нарты всегда жалели и оберегали слабых и беззащитных. Они перестали враждовать с испами и начали их защищать от врагов. А тех, кто пытался их притеснять или делать испам зло, жестоко наказывали. Например, нарты покарали иньжа Шхабго за то, что ограбил Исп гуащ. Об этом свидетельствует сказание «Иньж, которого нарты привязали к горе».

Адыгские испы похожи на абхазских ацанов – эпических карликов. Абхазский исследователь Д. Гулиа приводит интересное сказание об ацанах. «С самого начала Абхазию населял народ из малорослых людей, звали их ацан, – повествуется в нем. – Они настолько малы были, что влезали на папоротник, который их свободно поднимал, и обрубали его ветки. Единственное животное, какое они имели, были козы... После них явились абхазы и заняли страну. Следы того, что ацаны жили в Абхазии, абхазцы считают глыбы камней, главным образом, в горах, называемые оградой ацанов... В Африке и до сих пор имеются племена негров карликов – пигмеи, о которых знал уже Геродот» [49, с. 105–106].

Ацаны были прекрасными охотниками. Несмотря на маленький рост, они были физически сильными. Так, ацан, встретившийся нарту Куну, «завернул тушу убитого медведя в шкуру, сунул большой палец в ноздри медведя, и рывком поднял весь этот груз» [195, с. 221]. И ацаны, и испы вступают в брачно-семейные связи с нартами. В абхазском нартском эпосе один из братьев нартов Кун женится на сестре ацанов Зылхе. У них рождается нарт Цвицва по прозвищу Бжейкуа – Бжашла, что означает «Получерный – Полуседой». Впоследствии он становится одним из самых могучих богатырей. Но в отличие от Исп гуащ, Зылха была невзрачной и нарты к ней относились равнодушно. Она тоже была небольшого роста, «женщиной крутого нрава, болезненно переживавшей оскорбления и не прощавшей обид». Она покинула своего супруга Куна за то, что он имел неосторожность упрекнуть ее в медлительности [195, с. 60–51]. Необходимо отметить необычность жилища испов – испун, которые считаются ровесниками египетских пирамид.

Иныжи считаются первопредками нарттов и относятся к «культурным героям», принимавшим участие в создании мироустройства и первых людей. Надо отметить, что функции «культурного героя» чаще осуществляются персонажами не сказочной прозы. А. Ципинов считает, что «адыгская мифопоэтическая традиция некогда «знала» великанов в качестве первопредков» [244, с. 105]. В подтверждение своей мысли, он приводит элемент фольклорного текста: «Фитхьэр сэраш, фызгъэпсэури саращ, фыкъэзгъэхьури фызгъэлІэжри сэраш» – «Ваш бог – я, живите благодаря мне, создаю и умерщвляю вас я», – говорит великан [Там же]. Герои более поздних нартских сказаний говорят о своих прародителях как потомках иныжей, что они «... были выше на три локтя» [284. Т. 1, с. 317].

В нартских сказаниях не сообщается, куда ушли иныжи с земли, на которую после них пришли нартты. В сказаниях сообщается, что иныжи живут поблизости от нарттов, другие великаны живут под огромными холмами или в недоступных ущельях, а в некоторых повествованиях указывается, что земли иныжей расположены на расстоянии пути в один год.

А.А. Схалыхо считает, что иныжи – это греки, ионяне, которые в IV веке до н.э. предприняли попытку захвата Черноморского побережья, где жили древние предки адыгов (черкесов). По названию мест проживания греков называли «ионисы». «Возможно, ионяне по крови были адыгами, которые знали греческий язык, и они вернулись назад, – пишет А.А. Схалыхо. – Можно предположить, что сначала греки и адыги мирно общались, сосуществовали на Черноморском побережье, торговали друг с другом, но позже начали враждовать. Тогда они стали «Ины», «Иныжь» (иныжи – большой, огромный, а «жьы» с оттенком пренебрежения – А.К.). Следы взаимоотношений древних адыгов и этих ионян (иныж) отчетливо видны в нартском эпосе» [202, с. 5].

В некоторых сказаниях нартты и иныжи представлены мирно сосуществующими друг с другом. Так в сказании «Как вместе с иныжами Саусэрук был на молениях», повествуется, как на коллективное моление у одной пожилой нартской женщины собрались шесть иныжей и Саусэрук. Она накормила и напоила их. А в сказании «Как Ащэмэз, сын Ащэ, воевал с Тлегуц жач» прослеживается необычный мотив тайной связи иныжа с матерью Ащэмэза.

В отличие от других фольклорных материалов, где иныжи всегда выступают страшными, кровожадными существами, вечными врагами людей, в нартском эпосе отдельным иныжам присущи лучшие человеческие качества. В сказании «Старик и великаны» иныжи представлены как существа, заботящиеся о других. «Гость семи братьев иныжей старик отправился в лес за дровами. Когда он начал задерживаться, братья послали одного великана за ним. Пришел иныж в лес и видит, что старик связал много деревьев веревкой. «Что делаешь, старик, зачем веревкой вяжешь деревья?» – спросил он старика. Тот отвечает: «Да вот хочу весь лес сразу охватить. Не буду я каждый день носить вам дрова. Лучше отдохнуть недельку, другую». «Э – э, старик, так нельзя! – воскликнули иныжи. – По соседству с нами есть селение, где живет много иныжей, им тоже нужны дрова. Ты заберешь все, а им ничего не останется...» [200].

Факт возведения первородства человека к мифическому времени и мифическим персонажам подтверждается устойчивым мотивом рождения нарта Шауая женщиной из рода иныжей – Нэбгырэй. Когда нарт Канж привез ее в село, она сказала перепуганным сельчанам: «Не бойтесь меня, я стала вашей. Для добра нартов не пожалею ни силы, ничего, во всем буду помогать нартам» [284. Т. 5, с. 23]. Всю жизнь она оставалась верной своим словам. Желая родить для нартов отважного сына, Нэбгырэй сразу же после родов проверяла силу и возможности младенца. Для этого она рожала прямо в огонь, и когда ребенок, испугавшись огня, начинал плакать, великанша говорила: «Этот для меня не сможет стать сыном», и оставляла младенца в очаге. Так она родила девятерых. Канж забеспокоился, что может остаться без потомства и попросил Сэтэнай гуаш проследить, когда она будет рожать десятого, а десятым был нарт Шэуай. По нартским обычаям Нэбгырэй рожала стоя на надочажной балке и, когда мальчик падал вниз, Сэтэнай решила поймать его подолом своего платья, но мальчик был таким тяжелым, что порвал подол и опустился в очаг. Он не стал плакать, а сел и начал играть углями. Тогда жена Канжа сказала, что «он может стать настоящим нартом...» [284. Т. 5, с. 29].

Надо отметить, что функции иныжей и испов как «культурных героев», не ограничиваются созданием первых людей, они представляются и как «...обладатели некоторых предметов культуры» [154, с. 105]. Когда нарты провели свою генеалогическую линию,

они перестали считать иныжей предками, а начали их воспринимать «двоюродными братьями». Лишь потом нарты и иныжи становятся непримиримыми врагами, и облик иныжа становится антропоморфным.

Иныж позднего времени становится основным соперником нартских героев, «...в его образе народ в гротескно – гиперболической форме отразил облик иноземных захватчиков, разорявших нартские селения, угонявших скот, обрекавших пленников на рабство» [180, с. 105–106]. Внешний облик иныжей безобразен, уродлив, они коварны, злы, прожорливы, не признают никаких нравственных норм. «Иныжи всегда соперничали с нартами, – повествуется в сказании «Как Пэтэрэз поступил с сыном иныжа», – постоянно замышляли против них коварства. Они нападали на людей, угоняли их вместе со скотом».

В некоторых сказаниях встречается образ иныжа – кровопийцы. Так, в сказании «Как Пэтэрэз убил иныжа и спас Уон (*Уон*)» повествуется о том, как семиглавый иныж прокалывал пятку похищенной им девушки и высасывал из нее кровь. Таким же кровожадным является иныж в сказании «Саусэрук и Пщымаф». Иныж в сказании о красавице Тлэтэнай настолько огромен, что люди были не больше его руки. Он сумел три ночи пасти и не потерять ни одной лошади из волшебного табуна Нэгучицы. Тело его имело необычные свойства – если отрубленная от туловища голова находилась поблизости, он намазывал себя лекарством и снова оживал.

Часто помощниками иныжей выступают различные животные, которые также огромны и сильны, как и их хозяева. Таковы, например, чудесный конь иныжа Архон-Архож (*Архон-Архожъ*) Жако, способный преодолевать недельный путь за день, дикий страшный кабан таких размеров, что наводил на нартов страх. Их овцы так сильны, что семеро братьев не смогли поймать ни одну из них. А вороного коня в табуне иныжей никто не может удержать, и он постоянно извещает хозяина об угоне лошадей. В сказании «Князь Камболет и тридцать всадников» встречается конь, у которого «грива и хвост достают до земли и волочатся за ней, сжигая гололед на дороге...».

В сказании «Нарт Батей» герой попадает к иныжу – людоеду через вожака диких коз. Огромное животное на своих рогах принесло

нарта своему хозяину. Когда иныж уснул, нарт выколол его единственный глаз острой, а затем и погубил. Нарту удалось убить вожака диких коз только лишь после победы над иныжем.

Во многих сказаниях можно отметить образ огнедышащего иныжа, у которого, даже когда он спит, изо рта сыплются искры и раскаленные угли. Таков, к примеру, иныж в сказании «Как Пэтэрэз убил иныжа и вернул Орзэмэса». Данное эпическое повествование интересно еще и тем, что в нем фигурирует семиглавый иныж, у которого после вторичного удара вновь вырастают все головы. Его можно убить, лишь проткнув сердце.

Мотив воскресения чудовища после второго удара наблюдается в нартском пщынатле «Хымышыко Пэтэрэз». Нарт Пэтэрэз встречает группу иныжей и вступает в поединок с самым сильным из них. Когда он отрубил голову иныжа, тот попросил ударить еще раз, но нарт ответил: «Мать меня два раз не рожала» и иныж умер. Подобный мотив наблюдается и в грузинской интерпретации: в сказании «Источник Джамагидзе» дэв, пораженный выстрелом охотника, просит выстрелить еще раз, но герой не стреляет, и дэв не сумел воскреснуть [48, с. 78].

Дома у иныжей огорожены большой и высокой изгородью. Они большей частью без ворот и калиток, а там, где они имеются, всегда встречаются охранники. Например, иныжи в сказании о нарте Хымышце, привязали к воротам двух львов. А ворота иныжей в сказании «Сын Колесежа Рамфыт» можно открыть только изнутри. К иныжам в сказании «Что случилось с Тэтэршао» можно попасть лишь «раздвинув горы плечами».

Иныжи показаны злыми, активными участниками коварных заговоров. Таковыми они представлены в сказании «Как убили Саусэруко». Они с радостью помогают врагам Саусэрука, пожелавшим погубить отважного нарта. Именно они скатили с горы острое колесо, которое отрезало ноги Саусэруку. Когда Саусэрुक сел на своего коня, иныжи забросали дорогу острыми камнями и преградили путь его коню Тхожию. Затем совместно с врагами нарта иныжи закопали его живым.

Страшны для человека не только иныжи, но и их жены, которые столь же сильны и могучи, а иногда и превосходят мужей физической силой. Женщина – иныж в сказании «Как Канж женился» пред-

ставлена громадной, с перекинутыми за спину грудями, орудующей железной палкой вместо иголки и арканом вместо нитки, когда зашивала трещину в земле. Живет она у большой пропасти, в пещере вместе с дочерью.

Жестокость иныжей наглядно прослеживается в сказании «Шыужый и Шэбатынук», в которой повествуется о том, как иныжи убили всех братьев Шыужыя, похитили его мать и превратили ее в рабыню. При малейшем недовольстве иныжи избивали беззащитную старуху. Шыужый долго пытался одолеть врагов, но это ему не удавалось. Иныжи при желании могли убить нарта, но они хотели его дольше помучить и отпускали всегда живым. Возмездие пришло со стороны грозного Шэбатынука, который убил всех иныжей и освободил женщину.

Чаще всего иныжи крадут молодых жен нартов или их девушек, насильно сожительствуют с ними, а в большинстве случаев, уносят их с целью испытать себя в поединках с нартами, которые непременно желают вернуть своих женщин. Иныж Архон-Архож, например, украл девушку только с целью испытать нартов и вызвать их на поединок. Он настолько был силен, что играл дома железными предметами и был таким, что «даже птица не могла пролететь над его владениями».

Иныжи в нартском эпосе адыгов представлены страшными людоедами. В сказании «Семеро братьев – иныжей и группа Саусэрука» повествуется о том, как нартские наездники во главе с Саусэруком случайно встречаются иныжей. Великаны заходили в море и отлавливали морских свинок и съедали их заживо. Когда они увидели нартов, закричали, что «давно не ели человеческого мяса и если они были бы сейчас голодны, непременно съели нартов и запили бы их кровью». Насытившиеся иныжи крепко уснули. Они храпели так, что дикие звери боялись близко к ним подойти, выдыхаемый ими воздух вихрем уносился в небо. Саусэрук перехитрил иныжей и спас нартов от гибели.

Так как иныжи были основными врагами нартов, между ними всегда происходили поединки. Формы соперничества были разнообразными: сбивали друг друга с коней, стрелялись из луков, боролись, дрались оружием и часто делали *хэч – хас* – кто кого больше вгонит в землю. Так, нарт Апэнэс в «Пщынатле Дэхэнаго», встреча-

ет шестиглавого иныжа, который побеждал всех хэч – хасом. Таков и двенадцатиголовый иныж в сказании «Гость Шэуая». Поединки иныжей и нарта сопровождаются изменением погоды. Здесь же прослеживается и другой мотив: сначала старший брат иныжей дает возможность сказать последнее слово гостю Шэуая, которого иныж вогнал в землю по плечи, затем Шэуай предоставил иныжу возможность высказать предсмертное пожелание. Подобный мотив часто встречается во время поединков нартов с великанами.

Иныжи кичливы и самонадеянны, что часто приводит их к гибели. Так, например, погиб иныж в сказании «Тлемген – убийца иныжей». «Кто сможет пробить мое неуязвимое тело стрелой», – спрашивал иныж, пока Тлемген не пробил его насквозь стрелой.

В эпических повествованиях часто прослеживается и мотив выздоровления родителей после употребления крови убийцы их сына. Так, в сказании «Нарт Паго и Ханэж» старуха, ослепшая от слез за погибших сыновей, вновь становится здоровой после того, как ее глаза окропили кровью убийцы ее сыновей. Нарт, ставший калекой после встречи с иныжем, купается в крови чудовища и выздоравливает в сказании «Одноглазый иныж».

Адыгские иныжи похожи на абхазских адау, осетинских уаигов, карачаево-балкарских эмегенов, грузинских дэвов. Внешний облик этих чудовищ одинаков. «По своему сложению дэв похож на человека, но в отличие от него, может иметь несколько голов. Туловище дэва густо покрыто волосами...» [246, с. 105].

Иныжи и дэвы ненавидят людей, в большинстве случаев, рассчитывают больше на свою огромную силу, чем на разум. Поэтому герой чаще всего побеждает их умом. Нартское сказание о Батее имеет общие мотивы со сванским сказанием о встрече Амирани с одноглазым дэвом. Последний, приняв облик старика, завлек к себе Амирани, чтобы съесть его. Но отважный витязь ослепил чудовище и убил его, после чего при помощи осла вышел из заточения.

Бгэж (*Бгъэжъ* – орел) с его приверженностью к вертикали, является символом небесной, солнечной силы, огня и бессмертия. О наличии в адыгской мифологии и нартском эпосе мифического образа орла писали Н. Дубровин, Ф.И. Кочетов, А.Т. Шортанов, А.М. Гадагаль, К.Н. Паранук, З.Ж. Кудяева и др. Бгэжи в адыгском фольклоре в целом характеризуются положительно, они помогают героям пре-

одолевать большие расстояния и побеждать врагов. В нартском эпосе, где данный образ представлен довольно широко, чаще всего он выступает опасным и злым противником нартвов. В этом его отличие от других аналогов адыгского фольклора.

Бгэж нередко похищает нартских девушек, чтобы вызвать на поединок героев, которые непременно отправляются на поиски похищенной девушки. Бгэж в нартском эпосе иногда выступает «главной птицей небес и грозой живущих на земле». Таковым является огромный орел, помощник Пако, он тоже живет на горе Ошхэмаф (а здесь могли жить только боги), это подчеркивает его высокий статус. Именно на этом грозном орле Пако прилетал на землю, грабил и уносил людей на съедение другим бгэжам и унес огонь очага нарттов. Этот бгэж терзал печень нарта Насырэна, когда он отправился к Пако, чтобы вернуть огонь нартам. Грозный бгэж был предводителем армии орлов Пако. У них, как и у главного орла, были железные клювы и когти. Когда они, рассыпая искры, налетали на нарттов, пытавшихся освободить Насырэна, «ветер от взмаха их крыльев нагнетал такой холод, что буран покрывал камни и траву, а взмах крыльев предводителя орлов превращал день в черную ночь, и все тонуло во мраке».

Нужно отметить, что орел не только помогает Пако похитить огонь у нарттов, но и выступает в качестве стража, который следит за тем, чтобы никто из нарттов не попал на священную гору Ошхэмаф, где находилась живительная вода, способная не только оживлять, но и омолаживать. Подобный мотив наблюдается и у других народов.

«Если архетипические мифы о похищении огня обычно связаны с птицей, иногда – с орлом, то вместе с тем в них можно обнаружить и символику полярно противопоставленной огню стихии... В хаттских и древнехаттских мифах (в т.ч. в мифе о Телепинусе), в ритуалах очищения царской четы и строительном обряде орла, как посланца богов, посылают к морю; возвратившись, орел сообщает, что он видел прежних богов, низверженных в преисподнюю; в ведийском гимне орел приносит священный напиток сому с неба для бога Индры. Из этого видно, что связь орла с водой определяется его ролью связующего начала между разными мирами и разными поколениями богов, в частности, как посланца богов (а эпический орел в нартском эпосе тоже был в подчинении божества атмосферных явлений Пако), спо-

собного быстро покрывать большие расстояния, разделяющие эти миры» [158, с. 260].

Победить грозного бгэжа Пако сумел только отважный Пэтэрээ: он стрелой пробил черное крыло бгэжа, через которое луч солнца осветил путь нарту, и убил его, отрезал крылья и вместе с огнем принес их нартам. С ним вернулся и Насырэн жач. Победив Пако и грозного орла, Пэтэрээ вернул нартам тепло и свет, а значит и жизнь. Мотив победы нарта над орлом тем, что он сначала пробил черное крыло, а затем и отрубил крылья, которые принес с собой нартам, похож на победу над священным орлом Анзу. «Мотив отламывания крыльев у орла объединяет угаритский эпос с древнемессопотамским, где львиноголового священного орла Анзу (Анзуд) должны одолеть сражающиеся с ним боги» [Там же, с. 258].

Огромн и страшен бгэж в нартском сказании «История Дэхэнаго». Когда герой повествования Тымыс приблизился к горе, где жила красавица, «закрывая и затемняя весь мир, на него налетел огромный бгэж. Наклонившись, орел ударил его крылом, но нарт продолжил свой путь. Тогда бгэж еще раз налетел и ударил еще сильнее. Удары были тяжелыми, Тымыс их чувствовал. Когда нарт убедился, что просто так не пройти мимо орла, поразил его...» [284. Т. 4, с. 226].

Образ грозного орла Ан-Ак (*Ан-Акъ*) встречается в сказании «Сын Канжа Шэуай и Шхащущэ дах». Здесь повествуется о том, как нарт Шэуай после долгих поисков своей невесты, возвращался домой и путь его лежал через земли, которые охранял Ан-Ак, он никого не пропускал. Увидев нарта Шэуая, он налетел на него и крикнул: «Кто это, не боясь меня, не скрываясь от меня, посмел ступить на мою землю?.. Маленький человек, разобью тебя, как будто и не существовало тебя никогда!». Бгэж кинулся на нарта, вонзил в его тело глубоко свои когти, непрерывно начал бить его крыльями и целиться в глаза своим огромным кривым клювом. Однако он не смог поднять и сбить с ног нарта. После непродолжительной схватки Шэуай ранил орла и тот улетел.

Ан-Ак, преградивший дорогу нарту, стоял на пути между людьми и Шхащущэ дах, он охранял землю и небо на подступах к красавице. Звери и люди не могли бороться с ним, ни витязю, ни зверю не пройти мимо владений орла. Немало нартов погибло от него. В небесах Ан-Ак был сильнее и отважнее всех. Когда он поднимался, ни одна

птица не взлетала, звери прятались, люди скрывались. Ан-Ак жил на вершине огромного дерева на высокой неприступной горе, где находилось его гнездо. Никто не мог забраться туда. В понятии народа огромный бгэж – титан, терроризирующий все живое на земле и в воздухе, должен был встретить достойного соперника из числа отважных нартов. Поэтому против грозного орла выступил герой Шэуай, который поднялся на гору, где находился орел и победил его [284. Т. 5, с. 112–118].

В преодолении героем преграды в виде моря (он должен был в крошечной тьме переплыть море, т.е. осуществить «переход» в мир иной – А.К.), поединка с грозным Ан-аком – стражем границы света и тьмы, преграждавшим путь к красавице, прослеживается противостояние добра и зла, света и тьмы. Победив орла, нарт привозит нартам свою жену – Черноволосую красавицу, которая теперь своим ликом освещает путь нартам.

Как правило, бгэж в адыгском нартском эпосе всегда выступает против нартов, лишь в одном сказании «Как сын Мыгэзэща нарт Орзэмэс женился на Псэтын гуаш» мы встречаем огромного орла, оказавшего Орзэмэсу неоценимые услуги за то, что нарт спас его птенцов от змеи. Бгэж относит нарта вместе с его конем к Нэгучице и подсказывает, как можно подойти к старухе. Данный мотив спасения птенцов имеет сходные черты с некоторыми сюжетами в мифологии индейцев Северной и Южной Америки.

К. Леви-Стросс указывает мотив о разорителе гнезда основным мифом индейцев. Самым опасным разрушителем гнезда орла и пожирателем птенцов здесь являются не змеи, а водные духи. Герой мифа убивает водное существо, поедавшее птенцов орла, за это орел приводит его к солнцу, и дети солнца вылечили его с помощью волшебного зеркала (герой еще мальчиком, играя, упал в огонь и обжег половину лица, и с горя ушел из дома). А подростки спасенные им птенцы отвели его домой. В различных мифах народов Сибири, индейцев Америки за спасение птенцов в гнезде, «которое находится на вершине мирового дерева», герой получает от орла огонь. В ацтекском мифе символом мирового дерева является кактус [158, с. 258–259]. Нарт Орзэмэс за спасение птенцов получает совет от орла, как добраться до старухи Нэгучице, поспаси ее волшебных коней и за это получить волшебного коня, а герой

индейской мифологии излечивается, или получает в благодарность огонь.

В мировой мифологии схватки между различными животными, одни из которых являются бескрылыми, а другие крылатыми (например, змеи и орла), часто заканчиваются победой последних, что считается положительным. В древнеюжноаравийских изображениях борьбы орла со змеей, орел олицетворяет солнечное божество, а змея – смертоносное начало, связываемое с луной. Подобный мотив борьбы и такой исход противостояния характерен и для многих мифологических сюжетов разных народов, в том числе и кавказских.

В одном сказании, зарегистрированном нами в селе Ассокалай (Республика Адыгея) у известного сказителя Асхада Едыуджэ, упоминается об огромной птице *Бзыушхо* как о создателе мира. Здесь повествуется о том, как провидец Усэрэж, возвращаясь домой, встретил косарей. Они спросили его, что нового, доселе неизведанного узнал провидец. Тот ответил, что «... у восхода солнца живет неписаная красавица, у которой цвет кожи похож на белое оперение, а брови и волосы на черное оперение сороки. Такой же красивый парень живет у захода солнца. Они обязательно встретятся.

Услышав об этом, Бзыушхо, создатель мира, решает проверить достоверность слов Усэрэжа. Птица украла девушку и отнесла ее на вершину неприступной горы. А юноша в поисках девушки подошел к горе, и по тени догадывается, что наверху находится девушка. По ее совету он прячется в дыре огромного камня, лежавшего у подножия горы. Затем девушка просит птицу поднять на вершину этот камень под предлогом, что может при желании в нем прятаться во время непогоды или солнцепека. Птица выполнила ее желание. Так встретились юноша и девушка.

В конце года птица решила отнести девушку домой и сообщить людям, что Усэрэж был не прав. Когда Бзыушхо поведала пленнице о своих намерениях, девушка пошла на хитрость. Она сказала: «Ты меня понесешь, но не донесешь. Ветер погубит меня, поэтому лучше отнеси меня прямо в камне». Так поступила птица. Когда Бзыушхо приземлилась перед косарями и сказала, что Усэрэж был не прав в своих предсказаниях, из камня вышли юноша и девушка. Тогда Бзыушхо признала, что Усэрэж оказался прав [313]. Здесь нуж-

но отметить благородство орла, признавшего, что он ошибся. Адыги говорят, что «Сказать, что ты ошибся – это тоже часть мужества».

Что это за Бзыушхо и почему она считается создателем мира – сказание ничего не поясняет. Однако образ огромной птицы нам напоминает мифического орла Самгура (*Самгъура*). По замечанию Ф.И. Кочетова «Самгур олицетворяет собой прошлое и будущее человечества. Одним глазом он видит прошлое, другим будущее. Синий огромный Самгур живет тысячелетиями» [104, с. 77]. Сказания об этой мифической птице «навеяны мотивом умирающей и воскресающей природы» [39, с. 166]. Учитывая, что «типологически наиболее ранний этап культа орла отражен в тех мифологиях, где орел выступает в качестве самостоятельного персонажа (первоначально, вероятно, тотемического происхождения» [159. Т. 2, с. 258], можно предположить, что титан Самгур был обожествлен в качестве особого предмета культа предками адыгов еще в глубокой древности.

Мотив титана Самгура – видеть все прошлое и будущее, роднит его образ с Прометеем – провидцем. Самгур был Тхэ птиц. Место его обитания – священная гора Ошхэмаф. И противостояние двух Тхэ происходило во время процесса смены божественных пантеонов. «В образе Тха птиц проявляются черты космогонического божества, представления о всемогуществе Великого Тха. Глубинная мотивировка симпатии (людей) к Тха птиц пернатых лежит, помимо прочего, в социально-психологической сфере, исторически обусловленном процессе постепенного исчезновения архаических представлений, сопровождающемся порой негативным отношением к новым божествам» [109, с. 27]. Подобное происходило и в мифологиях разных народов, например, славян, древних греков.

О существовании поверья в Тхэ птиц и его местопребывании свидетельствует одно сказание. «На Ошхамахо обитает Тха птиц пернатых, – повествуется в нем, – некогда он повелевал верными ему джинами. Ведомо тому Тха все, что случится впереди. Стал Тха птиц врагом Тха великого, и вот не оставит без мести – оплаты врага. Знает Тха птиц, что найдет на него Тха великий светловолосых иныжей... и иныжи покорят владения – высоты горные, скалы серые. Не хочет Тха сдаваться без боя. Зовет он к себе из преисподней своих джинов, чтобы они стали против иныжей, которые должны прийти

со степей и низин, с северной стороны. Но не вырваться джинам из глубин подземных, куда их поверг Тха великий.

Встает Тха птиц с ледяного сидалища своего и, расправив крылья, летит над снегами, над пропастями. Взмахнет он могучим крылом – сотрясается земля, занюют бурные ветры, всколышется море. Не идут на зов Тха птиц ранее послушные ему джины. И стонет, и воет, и плачет Тха птиц. И только заслышат на земле этот стон – вой, умолкнут в испуге все птицы, поникнут увядшие цветы, туманы поползут по ущельям, черные тучи покроют небо, засверкают молнии и загремит гром, от которого сотрясаются скалы. Тогда Тха великий посылает верных ему джинов, и они разгоняют тучи, небо становится голубым, солнце сверкает, снег на Ошхамахо блестит, цветы оживают. Джины поют, уговаривая песней Тха птиц смириться перед силою – властью Тха великого. Но Тха птиц не желает слушать эти песни смирения, грозно и сурово глядит на степи и низины, ожидая нашествия иныжей... он кличет из глубин подземных своих джинов. Но не вырваться джинам из глубин подземных.

Всякий раз, как уходил один год и приходил другой, новый, у кабардинцев (один из субэтносов черкесов – А.К.) было в обычае праздновать день Тха птиц и приносить ему жертвы: стрелы, кинжалы, ножи – необходимое оружие для Тха птиц. Празднующий этот день верил, что целый год не возьмет его ни шашка, ни пуля. На Ошхамахо подняться нельзя, оттого жертвы Тха птиц приносили внизу, у Жулата» [83, с. 92–93].

Как справедливо отмечает А.Т. Шортанов, «для нас важно упоминание о том, что адыги приносили жертвы мятежному божеству – других аналогичных материалов мы не имеем. Само же сказание интересно еще и тем, что повторяет греческую версию о прилете океанид и самого вещего старца Океана к Прометею, с целью уговорить титана покориться власти Зевса» [262, с. 138–139].

В неопубликованных рукописях исследователя истории адыгов Темтэча Хаджэмуко (из древнего бжедугского княжеского рода) утверждается, что бжедуги (один из древних черкесский субэтносов) считают, что они произошли от нарта Дэдэнэко Шауая, которого унес орел Шамгур.

Прекрасный знаток фольклора адыгов из аула Хабез (Карачаево-Черкессия) С. Мисроков отмечал, что у адыгов существовало инте-

ресное поверье, связанное с бгэжэм. Они считали, что если в поле на тебя падает тень орла, то в том месте можно найти хорошо сработанный прочный клинок [320].

Интересно, что у адыгов танец мужчины подразумевает прямую осанку с раскинутыми в обе стороны руками, который в купе с характером движений мужчины уподобляет его орлу. Считается, что национальный танец «Исламей» был рожден в качестве имитаций движений орла и орлицы, парящих в воздухе. По Г.Д. Гачеву, танцы являются одним из выразительных элементов культуры, свидетельствующих о характере национального космоса, и в этом плане адыгские танцы имеют ряд характерных особенностей, которые подчеркивают самобытность народа, создавшего их [42].

В честь Тхэ птиц адыги устраивали праздники и делали ему подношения. Считалось, что человек, который принял участие в подобных мероприятиях, становился неуязвимым в течение года. Мотивы, связанные с адыгским бгэжэм, имеют параллели в мифах других народов.

В мифологиях разных народов орел выступает символом богов, иногда даже их посланцем. «Орел в Древней Месопотамии был символом божества войны шумерской Нинурты (Нингирсу), в Древней Греции – Зевса, в Риме – Юпитера. У финнов, самодийских народностей, якутов, тунгусо-маньчжурских народов и других народов Сибири культ орла был связан с представлением его в виде помощника или олицетворения шамана и культурного героя» [159, с. 258].

Орел в мифах народов Евразии и Северной Америки похищает свет для людей или помогает им добыть огонь. Так, у якутов орел связан с легендой о принесении им огня, а в адыгских мифоэпических сказаниях орел является помощником злого божества Пако, который похищает огонь нартов.

В городе Пальмира (Сирия) орел олицетворял собой бога Солнца. Ему приписывали способность омолаживаться, как птица Феникс. Примечательно, что само солнце омолаживало его, что свидетельствовало о благословенном действии духовного сияния. Обычно стареющий орел взлетал к солнцу и, окунувшись в волшебном источнике три раза, обретал снова молодость и здоровье. Можно предположить, что волшебный источник на Солнце имеет те же свойства, что и живительная вода на вершине Ошхэмафа.

Согласно сообщениям из античных источников, «...при погребении царя существовал обычай одновременно со сжиганием трупа выпускать орла, символизировавшего душу умершего, устремляющуюся к богам... Он наделяется всегда только положительными качествами (силой, обновлением, созерцательностью, зоркостью взгляда, царской сущностью), что сделало его в античные времена атрибутом Юпитера...» [94].

Демонологические образы

Мэзитл (*Мэзыл*) – лесной мужчина. Иногда его называют *Мэзылыныкъу* (Половина Мэзитля), что было, видимо, связано с тем, что он иногда представлялся одноногим и одноглазым. В его образе уже мало мифических элементов: топор в груди и пламя из ноздрей. В нартском эпосе образ Мэзитля встречается чаще, чем образ Мэзитха. Это уже не добрый, справедливый, помогающий людям покровитель леса, охоты и диких зверей, а опасный и коварный враг.

Однако бытует и другое поверье, зафиксированное у причерноморских шапсугов Л.И. Лавровым. Он, в отличие от других авторов и информаторов пишет, что: «Старики-шапсуги описывали нам лесных полумужей в таких чертах: они голые, покрыты шерстью, с топором на груди, одноногие и одноглазые. Они опасны людям не своей злобой, а своим человеколюбием. Они бросаются при встречах, чтобы обнять... и прижать к своей груди. В таких случаях острый топор вонзается в жертву» [119, с. 211].

Это единственный источник, где лесной муж фигурирует как положительный образ, что не характерно для адыгского фольклора.

Мэзитл представлен человекоподобным существом, одноглазым, волосатым, кровожадным, его нарты, как правило, побеждают хитростью. Так, герой сказания «Как Орзэмэс взял в жены Дадух» нарт Орзэмэс, зная коварство лесного мужчины, заверившего его, что «всю жизнь они будут друзьями, будут ходить друг к другу», а сам решил погубить нарта и завладеть его вещами, пятнадцать ночей оставял вместо себя на ложе чурбан, накрытый буркой. Целые ночи он простаивал в углу своего жилища и ждал прихода чудовища. На шестнадцатую ночь пришел Мэзитл, набросился на чурбан, который

он принял за нарта, и проткнул его своим мечом-маисом. Когда со словами: «теперь все в порядке», он развернулся, нарт пустил стрелу в его светящийся, как звезда, глаз. С ревом чудовище вышло из шалаша. К рассвету лесной муж дошел до пещеры, где жил, но не смог зайти и умер» [284. Т. 1, с. 102].

Такого же страшного чудовища побеждает и нарт Тымис в сказании «История Дэхэнаго». Как только он дошел до подножия горы, его встретил Мэзитлныко, который направился к нему, «сыпля проклятия и ругания, метаясь в гнев». Нельзя было его подпускать близко к себе – «своим маисом на груди он мог разрубить человека и лошадь. Зная об этом, Тымис хлестнул коня, крепко взял за рукоятку меч, налетел на Мэзитлныко и убил его» [284. Т. 4, с. 226]. Примечательно, что нартские герои, как и все герои адыгского фольклора, чаще всего побеждают злого Мэзитля.

Есть интересные числовые тексты, связанные с Мэзитлем. Например, «Сто истин», которые потребовал сказать охотнику Мэзитл. Опытный охотник, случайно зашедший на территорию лесного мужчины, чтобы остаться в живых, должен был назвать сто истин. Заканчивая перечисление истин, охотник завершает словами: «Если бы я знал, что ты здесь находишься, я никогда не пришел бы сюда». Мэзитл принял сто истин и отпустил его. Подобные тексты – испытания, своеобразные считалки нередки в адыгском фольклоре, они, как правило, произносятся при встрече не только с Мэзитлем, но и с иныжем, джынэ, которые ставят в качестве условия освобождения правильное воспроизведение числового порядка. «Представитель неупорядочного, некосмизированного мира, хаоса освобождает человека после операции «космизации», упорядочения мира» [109, с. 104]. Для примера приведем один числовой текст, который мы слышали еще в детстве в нашем селении:

*«Зы – Тхьэр зы,
Тлу – нитлумэ альэгьурэр шьыпкьэ,
Щы – Ианэр лъэкьуиц,
Пллы – чэмыр быдзипл,
Тфы – Ихьомбитфыр зэшы,
Хы – хым хафэрэр етхалэ,
Блы – блэр зэцакьэрэр егьалэ,*

*И – е зиунэ ихьэрэр мэунэхъу,
Бгъу – о-уи-уиу, аргъоибгъумэ тыгъужь копкъ афэмышкэу
сльэгъугъэ...»*

«Один – Бог один,

Два – то, что видят два глаза – правда,

Три – анэ имеет три ножки,

Четыре – у коровы четыре соска вымени,

Пять – пять пальцев – братья,

Шесть – тот, кто падает в море – тонет (*хы* – означает цифру шесть и море),

Семь – тот, кого укусит змея – умирает (*блы* – означает цифру семь и змею),

Восемь – тот, в чей дом приходит беда, становится несчастным (*и* – означает цифру восемь и беду),

Девять – о-уи-уиу! (возглас), я увидел, как девять волков не могли съесть часть груди комара...».

Данный числовой текст можно сравнить с текстом еврейской пасхальной агаде:

«Один! Кто знает? –

Один у нас бог на небе и на земле.

Два – две скрижали завета...

Три – три патриарха.

Четыре – четыре праматери...

Пять – пять книг Торы и т.д.» [109, с. 105].

Адыгский Мэзитл и грузинский Очокочи похожи друг на друга. Для примера приведем грузинское сказание «Очокочи». Здесь повествуется о том, как однажды охотник Гуталия гнался за оленями по отвесным вершинам гор. «Была счастливой охота у него, убил он оленя. Вечером развел он костер и стал жарить шашлыки. Вдруг перед ним появилось какое-то громадное косматое человекоподобное существо. Не было на нем никакой одежды, и шерсть стояла дыбом. На груди существа был заостренный выступ, подобный лезвию топора. То был Очокочи. Сел напротив он у костра, и рукой показал, что голоден. Гуталия поделился ужином со странным гостем. После этого существо скрылось в лесу. Когда окончательно стемнело, охотник приготовился ко сну. Человеком большого

опыта был Гуталия. Взял он седло, всадил рядом с ним кинжал – рукояткою в землю, лезвием вверх – и прикрыл буркой. Сам же спрятался за деревьями. Свое ружье, заряженное двумя пулями, он прислонил тут же.

Через некоторое время из леса выскочил Очокочи, заметил бурку и мигом навалился на нее грудью. В ту же минуту Гуталия выстрелил ему в спину. Раздался страшный рев Очокочи, которому кинжал, воткнутый в землю, вонзился в сердце. Громадным прыжком Очокочи скрылся меж деревьев. Охотник взял ружье и хотел пойти по следам его крови. Тысячи мелких тропинок исходил он, но напрасно – того и след простыл» [48, с. 75].

Емынэж (*Емынэжъ*). Несомненно, самым грозным и сильным среди мифозпических существ в нартском эпосе адыгов является Емынэж. Это один из опаснейших врагов нартов, иногда его имя упоминается в сокращенной форме Емын. Он, в отличие от других мифических образов, не имеет четких очертаний, обладает способностью перевоплощаться во что угодно, даже принимать облик человека. Известно, что Емынэж обладает атрибутами и благо (мощный хвост), и иныжа, это своеобразный гибрид между зооморфными и антропоморфными типами. А.Т. Шортанов упоминает Емынэжа как «своеобразного дуплета благо» [262, с. 177].

В сказании «История рождения Орзэмэса и Имыса» мы встречаем Емынэжа в облике глубокого и слепого старца, который приходит к Сэтэнай гуащ, чтобы хитростью забрать у нее волшебное омолаживающее яблоко.

«– Ноги меня уже не держат, глаза не видят, в голове нет уже острого ума, сердце очерствело, жить мне осталось мало, – сказал Емынэж Сэтэнэе гуащ. – Посоветуй мне, ты думаешь, я не знаю волшебных качеств твоего большого яблока?»

– Мое большое яблоко тебе не поможет, – ответила Сэтэнай гуащ, – ты много зла сделал людям.

– Если оно не может мне помочь, пусть и вам не достанется, – сказал себе Емынэж и в один из ночей вырубил дерево. Если бы оно было у нартов, ныне они бы здравствовали...» [284. Т. 1, с. 89]. Так, злодей Емынэж смог помешать всему нартскому роду и лишить их будущего.

Емынэж всегда стремился украсть у нартов семена проса. Пока бог плодородия Тхагэлэдж был сильным, Емынэж был бессилён что-то сделать. С годами Тхагэлэдж постарел и отдал людям просо и предупредил, чтобы «семена не показывали ни Емынэжу, ни Цэунэжу». Однако старуха-всезнайка Цэунэж указала Емынэжу, где находится медное хранилище с семенами проса и тот, «одержимый злобой против нартов», разбил хранилище, убил всех сторожей и похитил просо» [284. Т. 7, с. 253–268, 312–329].

Крепость Емынэжа находилась на самом краю земли, там, где солнце соприкасается с небом, у самого захода. Она была огорожена семью оградами. Чтобы добраться до Емынэжа, надо «перейти шесть больших рек, преодолеть семь гор, перейти шесть огромных морей». Есть лишь один вход во двор чудовища, но никто не может туда войти, потому что два огромных меча отрезали любому голову, который пытался попасть во двор. Все отрубленные головы Емынэж вывешивал на кольях. Так он набрал семьсот одну голову.

Когда отважный нарт Саусэрук собрался в путь к Емынэжу, чтобы вернуть нартам семена проса, Сэтэнай гуащ говорит:

*«Емынэж не похож на тех,
Кого ты встречал до сих пор.
Если он желает, становится благо,
Как хочет, так и меняется.
Делает то, что хочет.
На этой земле нет никого,
Кто побеждал его,
Кто видел его...»* [Там же. Т. 7, с. 253–268].

Емынэж обладает чудесным конем по имени Карэ тлэкуш (*Къарэ лъэкъуищ* – букв: чёрный и трёхногий), которого никто не мог догнать. Емынэжа в бою победить невозможно, так как его душа находится вне его тела, а заключалась в его коне. Тхожий и Карэ тлэкуш были рождены одной матерью Тхож в волшебном табуна Нэгучицы. При помощи Карэ тлэкуш Саусэрук побеждает Емынэжа. Из пропасти, куда он упал, «вылетело пламя – это драконный хвост Емына ударился о скалу и вспыхнул молнией...» [284. Т. 2, с. 53–61].

В сказании «Как сын старика привез сестру нарта Нэджыко» повествуется, что у Емынэжа был сын, который причинял людям страдания, как и его отец. Так, он, воспользовавшись тем, что Тлежуко был в отъезде, отправился к его деду, связал его и держал у себя в сарае и кормил, как скотину на привязи. Вернувшийся домой, нарт Тлежуко освободил деда, связал сына Емына, прибил его к земле семью цепями так, чтобы тот мог только наклоняться к пище. Так нарт проучил и наказал сына Емынэжа.

О том, каким страшным для людей чудовищем был Емынэж, говорит тот факт, что в обиходной речи нартов и адыгов сохранились устойчивые фразы, связанные с его именем. Когда нарт Бишечеч увидел, что его отвязавшуюся лошадь никто не может поймать, воскликнул: «Если вы так бессильны, да посетит ваш дом Емынэж!». Конь Саусэрука Тхожий, которого нарты подговорили уйти из табуна, охраняемого нартом Шэуаем, позже говорит хозяину: «Саусэрук, да унесет тебя Емын, избил он меня. Ты наслал мне в дом Емына (в смысле причинил мне боль – А.К.), сделал меня несчастным» [284. Т. 6, с. 114].

Раньше у адыгов было поверье, что, если на семью или группу людей обрушивались большие несчастья, это воспринималось как дело рук *Емына*. Об этом, например, свидетельствует сказание о роде автора данной работы, где повествуется о том, как в большую семью *Къуекъохэр* (Куеко), состоящую более чем из ста человек, неожиданно пришло несчастье. Однажды ночью все большое семейство вымерло и люди, зашедшие к ним утром, обнаружили в живых лишь одного младенца в люльке. Тогда они сказали, что «в доме побывал *Емын*, поэтому ребенка нужно срочно увезти из этого места. Так и сделали...».

Имя грозного и опасного *Емына* народ перенес и на страшную болезнь, которая уносила миллионами человеческие жизни. *Емын* по-адыгски – холера. Однако эта болезнь одновременно не может унести столько людей, и вполне понятно, что не это стало основной причиной смерти всего рода. Сказители выдвигают другую версию – непреклонных и храбрых Куеко отравили враги (а они питались из одного котла), ведь из их двора за раз выезжали более пятидесяти достойных всадников. А почему люди сказали, что в доме побывал Емын, вполне объяснимо – там, где бывает Емын, он почти никого

и ничего не оставляет. Однако, при этом примечательно, что существует и другая поговорка, связанная с этим демонологическим существом: «*Емынэр зэрыхьэрэми зыгорэ кьыренэ*» (Даже Емын что-то оставляет там, куда он заходит). В данном случае он же оставил в живых одного ребенка.

У адыгов сохранилась поговорка: «*Душа разродилась и родила Емынэжа*», которая связана с поверьем о переходе душ умерших в тело новорожденных. Сохранились и другие пословицы, проклятия, пожелания, связанные с именем Емынэжа. Например, «*Емынэм уехь!*» (Да унесет тебя Емын), «*Емынэм тхэм ущерэухьум*» (Да убережет тебя Тхэ от Емына) и т.д.

Емынэж имеет сходные черты с грузинским эпическим чудовищем Бакбак-дэв, самым грозным существом в эпосе «Амираниани». Примечательно, что грузинское чудовище было побеждено доблестным витязем эпоса «Амираниани» Амираном, а Емынэж – популярным героем нартского эпоса Саусэруком.

Благо (*Блэгъожь*). Мифический *благъо* (благо – дракон) в адыгском нартском эпосе – это грозное существо, вечный и непримиримый враг нартов. Хотя это распространенный образ в адыгском фольклоре, о нем написано мало.

В толковом словаре адыгейского языка термин *благъо* значит как «Дракон. Змея большая и страшная, фигурирующая в сказках» [278, с. 28]. М.А. Кумахов и З.Ю. Кумахова считают, что «слово *благъуэ* образовано из *блэ* – «змея», «змей» – *гъуэ*. Второй член тот же элемент – *гъуэ*, что в слове *абрагъуэ* – «большой, огромный», употребляющемся также в значении «дракон» [116, с. 34].

Однако Н.Р. Иванокон считает, что «этимология *благъуэ* – большая огромная змея» не может быть принята потому, что, если даже согласиться со значением «змея» в первой части, определение «большой, огромный «*гъуэ*» не имело никогда и не имеет значений ни «большой, огромный» ни раскрывает природы этого чудовища – змеи. Большая змея – это та же змея более крупных размеров. А суть *благъуэ*, его природа, как известно, вовсе не в величине... Значение его в самом общем виде можно определить как «нечто, некая субстанция, предмет... В *благъуэ* первая часть, которого *бл(а)* значит «семь», а все слово – «семителое», «о семи субстанциях», «о семи туловищах... Первобытный человек прекрасно знал, что у «драко-

на» одно тело, одно чрево, а не семь, но дал ему имя «семителый», которым образно выразил основную, ведущую особенность этого чудовища, его ненасытность со всеми возможными ее последствиями. Следует отметить, что у адыгов число «семь» в подобных образованиях обозначает не столько количество, равное «семи», сколько «очень много», «неограниченное, неизвестное количество». Одно дело насытить одно тело (живот), другое дело – беспредельно много...

Благъуэ – это ненасытное чудовище, самодурство и аппетиты которого не знают границ, – пишет далее Н.Р. Иваноков. – Характерная особенность его еще в том, что он такой же герой сказок, как и другие действующие лица. Такая особенность *благъуэ* и внутренняя форма имени, которым проникновенно нарекли люди это существо – практически человек в облике чудовища – наводит на мысль, что *благъуэ* – дракон не рядовой хищник, а представляет собой зло, взращенное обществом, членов которого он же безжалостно третировал. Сказать просто, что это мифологическое чудовище, это, собственно, не сказать ничего, и мифологическое не возникает на пустом месте. Другой вопрос, что делает его мифологическим, т.е. необыкновенным, из ряда вон выходящим» [77, с. 49–53].

В отличие от драконов в мировой мифологии, где они представляются в виде «...сочетания элементов разных животных, обычно головы (часто нескольких голов) и туловища пресмыкающегося (змеи, ящера, крокодила) и крыльев птицы; иногда в состав такого комбинированного образа входили и части тела других животных (рыбы, пантеры, льва, козла, собаки и др.)» [158, с. 394], адыгский благо имеет устойчивый традиционный образ огромного летучего змея, лишённого черт человека или животного.

Учитывая, что благо находится в воздухе и на суше, он соединил в себе два бинарных символа мира – верхний (птицы) и нижний (змеи). Это подтверждает, что «первоначально мифологический образ дракона был одним из способов представления той же пары противоположных мифологических символов, которые известны в мифе о поединке (или сражении) мифологических змей и птиц (индийские наги и гаруды, и др.)» [158, с. 394]. В мировой мифологии благо может иметь гибридный образ птицы и змеи, и формирование

такого образа по времени совпадает с периодом, когда более ранние мифологические символы животных уступают место богам, соединяющим в себе черты человека и животного, однако адыгский благо сохранил в себе свой ранний облик без изменений.

Дракон часто выступает хозяином водной стихии, перекрывает путь к водоемам, рекам, и за доступ к воде требует платы девушками. Например, в сказании «Как Пэтэрэз убил благо» свадебный кортеж заметил огромное чудовище, перекрывшее реку, оно набирало в рот всю воду и затем выбрасывало ее в виде пара. От этого всадники падали с лошадей. Благо перекрыло не только путь к воде, но и путь всего свадебного кортежа. Когда все думали, что же предпринять, к ним подползла длинная черная змея и сказала: «Если вы не отдадите ему невесту, все нарты, которые находятся здесь в долине, погибнут. Не даст он вам пути, отдадите девушку – откроет...» [284. Т. 4, с. 166]. Свадебный кортеж испугался и нарты отдали невесту благо.

Появление змеи в сказании подчеркивает, что у нее и благо одно мифологическое начало. Как верно отмечает З. Кудяева, «в адыгской мифопоэтической традиции, как и во многих других развитых мифологических системах, змей носит черты дракона – Благо – *Благъуэ* (иногда *Емынэжь*), воплощающего «нижний», «водный», хтонический мир, которому приносят человеческие жертвы (девушек). В образе благо прослеживаются змеиные черты: глаза его заворачивают, он втягивает в себя животных, людей, предметы. Кровь его ядовита, прожигает землю и камень...» [109, с. 218].

Мотив требования девушки в качестве дани присутствует в мифологии разных народов. Не только дракону, как покровителю водной стихии, отдают девушек, но их часто приносили в жертву духу воды. В Древнем Египте перед посевом в Нил бросали девушку в свадебном наряде для того, чтобы река могла разлиться и орошать землю; китайцы бросали самую красивую девушку в воду, тем самым венчая ее с покровителем воды Хуанхэ; майя бросали в священный водоем Чичен-Ицзы девушек. А как нами было отмечено выше, адыгская Псыхо гуащ разливала реку и требовала «семь голов» (т.е. семь жертв).

Общим для всех мифологий является убийство героем дракона. Когда отважный нарт Пэтэрэз услышал о том, что нарты в свадебном кортеже отдали невесту благо, решает убить благо и освободить

девушку. Он приходит в долину, где находился благо, двумя меткими стрелами ослепляет его и забрасывает в его пасть огромные охапки терновника. Люди, которые подходили, чтобы помочь нарту, падали от выдыхаемого пара благо. Из разрубленного дракона морем хлынула черная кровь, и она вынесла проглоченных девушек. Так Пэтэрээз победил благо и спас девушку [284. Т. 4, с. 166–170].

Освобождение девушек символизирует и освобождение проглоченной воды. Мотив победы Пэтэрээз благо похож на древнегреческий миф об Андромеде – дочери Эфиопского царя Кофея, также отданной на съедение чудовищу. Японский мифологический герой Сусаноо убивает восьмиглавую и восьмихвостую змею Ямата-но ороги, а в хеттской мифологии бог грозы поражает опьяневшего во время пира дракона. Мифологический мотив борьбы героя с драконом со временем проник в литературу в виде легенды о святом Георгии, победившем дракона и освободившем девушку, что отражено в многочисленных изображениях средневекового европейского искусства.

Пэтэрээз также убивает благо в другом сказании, помощника злого бога Пако. Когда чудовище приближалось к герою, «...горы сотрясались, ослепительно сверкая, из ноздрей благо валил огонь...» [Там же. Т. 4, с. 98]. Дракон как покровитель водной стихии представляется и огнедышащим, тем самым соединяются противоположные символы воды и огня (как птицы и змеи), и здесь его гибридный образ находит дальнейшее продолжение.

В мировой мифологии дракон часто выступает покровителем сокровищ, чего не наблюдается в эпических повествованиях адыгов. В отличие от драконов, которые иногда выступают как воплощение положительного начала, помогающие героям, дающие им воду и богатства (китайская мифология, вавилонская, славянская и др.), благо нартского эпоса символизирует лишь злое начало. Правда, в адыгском фольклоре наличествуют мотивы, когда змеи и драконы охраняют святые холмы, где захоронены нартские герои. Сказители сообщали, что тех, кто осмеливался нарушить покой похороненных нартов и героев, часто пугали невидимые образы в виде змей и драконов.

Несколько лет назад автор данной работы был одним из инициаторов по перезахоронению останков нартского героя Асрана в Те-

учежском районе Республики Адыгеи. Краснодарское море затопило много городищ, святых холмов и курганов. Вода подступила и к святому холму нартского героя Асрана и возникла проблема перезахоронения. До этого были проведены спасательные археологические раскопки.

«Как только мы начали копать курган, погода начала портиться и очень много змей оказалось рядом, – рассказал археолог, старший научный сотрудник Национального музея Республики Адыгеи Аслан Тов. – Тогда мы обратились к змеям, которые охраняли могилу, и «сказали» о своих добрых помыслах, необходимости перезахоронения, а громовержца Шыблэ попросили хорошей, сухой погоды. С того дня, пока мы не завершили спасательные работы, погода была теплой и сухой, ни одной змеи не было рядом. Когда мы все закончили и в конце разрушили земляной столб, по которому ориентировались во время раскопок, оттуда вылезли десятки змей разной окраски, подобных некоторым из них мы никогда не видели раньше...» [330].

До определения места перезахоронения, останки нарта Асрана размещались в вагончике одной из строительных бригад недалеко от места, где находился святой курган. Над вагоном начали появляться образы в виде благо и змей, что начало тревожить людей. После того, как останки нарта Асрана вынесли из вагона, и сделали *кьэгьэсэй*, видения исчезли. Это созвучно древнему поверью, что «дракон выступал покровителем сокровищ» [158, с. 394]

Нарты часто побеждали благо, например, Тлежуко, Тэтэршау, Пщымаф, Инымыко и др. Инымыко убивают благо, который лежал, свернувшись, словно огромная гора. Дракон с раскрытой пастью кинулся на него, и голова лошади прямо вошла в его пасть. Тут герой одним ударом отсек голову благо, однако, надыхавшись ядовитого пара чудовища, потерял сознание. Его приводит в чувство пастух. Потеря сознания от ядовитого пара благо – характерное явление для нартских повествований.

Чаще всего, благо можно победить лишь специальным мечом, сделанным Тлепшем. Так, в сказании «Как мечом Тлепша убили благо» нарт Гушыко перед тем, как сразиться с драконом, перекрывшим все дороги из села, заказывает нартскому кузнецу Тлепшу специальный меч, которым можно было бы разрубить чудовище. Кузнец ко-

вал меч семь дней, точил его два дня, и он стал настолько острым, что перерубил подброшенный вверх платок. Этим мечом нарт побеждает благо.

А чудовище в «Пщынатле о Дэхэнаго» живет в озере. Когда нарт Апэнэс подходит к озеру, чудовище почувствовало запах человека и:

*«... Грохоча, поднимается,
Бежит по воде на хвосте,
Выставляет свои острые зубы...
С разинутой пастью набрасывается»* [284. Т. 4, с. 234].

В цикле сказаний и пщынатлей об Ащэмэзе часто упоминается борьба с благом. В сказании «Как Ащэмэз нашел своего отца» говорится о том, что «отца Ащэмэза Ащэ унес благо из Междуморья», что свидетельствует о том, что традиционным местом находжений дракона является вода. Дракон в сказании «Как Ащэмэз обрел снова свирель» вышел из «нижнего» мира, и борьба с ним приобретает колоссальный характер. Сказание повествует, как благо регулярно нападал на нартов, меряясь с ними силой, но не мог их победить, потому что «нарты были людьми сплоченными: еще сильнее они становились от того, что любили сердцем и душой свою землю, боролись за свободу, добро, справедливость». Было еще нечто, что давало особую силу нартам – это волшебная свирель Ащэмэза, которая могла влиять на погоду. Она хранилась у Ащэмэза, но однажды он забыл ее у своей невесты, красавицы Афэмыд.

Благо, воспользовавшись тем, что нарты были в отъезде, похитил Афэмыд и свирель Ащэмэза (это был тот смуглый мужчина, который приходил к Афэмыд в облике жениха и оставил ей амыша – ягненка – А.К.). Поднявшись высоко в небо, до облаков, дракон подул в свирель с черной стороны, и на землю нартов пришли холод, голод, ненастья. Долго нарты искали на земле благо, но нигде не смогли найти, они отчаялись, но лишь Ащэмэз не прекращал поиски своей невесты и свирели. Он понимал язык животных и птиц и услышал, как два голубя обсуждают то, что случилось с ним. Из их разговора он узнает, что ни Афэмыда, ни свирели больше на земле нет, что они «на пластах внизу земли»:

*«На самом высоком холме земли
Стоит огромный дуб, у которого*

*Корни и крона соприкасаются...
Его пустая сердцевина – спуск в подземелье...
Если даже спустишься вниз,
Путь лежит во мраке.
Чтобы сердцу видеть и смотреть –
Нигде света нет.
Не за что держаться.
Стоять будешь на одной тропинке,
Оступишься – все кончится.
Черная дорога в семь дней,
Если пройдешь ее, еще
Трехмесячная дорога без пищи.
Если пройдешь и этот путь,
Встретишь дом благо...» [284. Т. 6, с. 105–106].*

При описании места перехода в «нижний» мир прослеживается характер соотношения «верхнего» и «нижнего» миров, который носит сложный противоречивый характер. Поэтому, чтобы найти дракона, надо пройти «далеко» по горизонтали, чтобы добраться до «верха» – самой высокой возвышенности земли, на которой стоит огромное дерево, черноклен в двенадцать обхватов, у которого срослись крона и корни (здесь высокий холм, гора и дерево выступают как атрибуты центра мира и мирового дерева – А.К.). Здесь нужно отметить то, что необходимость подняться «вверх», чтобы найти «нижний» мир, свидетельствует о том, что хтонический «нижний» мир мог находиться не только под землей, но и высоко над землей.

Нарты нашли огромное дерево, и Шэбатынук сбивает его верх – ствол дерева был полым, и открылся спуск в «нижний мир». Это была узкая тропа, которая проходит между пропастями. Было темно, и Пэтэрэз достал сердце из своей груди, высоко поднял его и освещал путь нартам семь дней. Потом они вышли на дорогу, где не было еды, но Саусэрук достал *гьомылэ* (еда на дорогу), и они без проблем прошли путь в три месяца. Когда отважные нарты подошли к дому благо, он только лег спать (спал он неделю), и Саусэрук залетел в дом, забрал Афэмыд, свирель, и они отправились в обратный путь. Когда нарты прошли путь в семь суток, благо проснулся и погнался

за ними. Противостояние хтонического чудовища и героев «срединного» мира происходят еще в «нижнем» мире. Пробуждение чудовища и погоня связаны с изменением погоды:

*«... Поднимается страшный ветер,
Моря выворачивает,
Весь свет от него дрожит,
Кружась, горы подсакаивают,
Земля покрывается туманом...»* [284. Т. 6, с. 109–110].

Саусэрук обладал способностью перевоплощаться, и он превратил себя в стальную крепость, где укрылись нарты. Благо, догнавший их, не смог осилить крепость. Тогда он начал им угрожать и сказал, что «если бы нарты дали ему возможность заглянуть в крепость, хотя бы через маленькую щелочку, он разнес бы ее, и нарты узнали бы какой он сильный». Гордый Пэтэрэз попросил Саусэрука исполнить желание чудовища. Как только появилась щелочка, благо ударом хвоста разбил крепость, схватил девушку и взмыл в небеса (и в «нижнем» мире высокое небо). Но Ацэмэз пустил стрелу и поразил дракона, а нарт Шэуай поймал падающую девушку. Так нарты вернули Афэмьд и волшебную свирель из «нижнего» мира [284. Т. 6, с. 116–132].

Необычна победа нарта Тотрэща над грозным и страшным драконом, который жил в воде у двуморья. Чудовище становилось на хвост, хватало жертву и вновь пряталось в море. Когда нарт Тотрэщ встретился с ним, «...змея, рыча, поползла к нему. Тут поднялась буря, земля задрожала...». Благо страшен и необычен – у него семь голов, и каждая из них выполняет свои функции: одна льет кипяток, другая напускает туман, третья сыплет град и т.д. Когда Тотрэщ отрубил шесть голов дракона, из седьмой головы выскочил *цэрэз* (ширез – маленькая змея в виде жало) и начал пускать в Тотрэща огненные стрелы. Несмотря на это, Тотрэщ отсек и седьмую голову. Тут благо просит еще раз ударить, но нарт отказывается. Тогда чудовище ему говорит: «Возьми мой ширез, насади на древко голыми руками, и он станет пикой. Если даже весь мир обойдешь, с этой пикой ни один враг не одолеет тебя».

Благо умер, а только Тотрэщ наклонился, чтобы взять ширез, тот взлетел стрелой, снес полмеча, щит, пробил одежду и устремился к

шее. Однако, кольчуга, сделав честь ее изготовителю, кузнецу Дабэчу, сошла и защитила нарта от опасности. Ширез умер и Тотрэц насадил его на древко. Так «...у него появилась пика, способная пробить дерево в три обхвата и разрубить огромный камень» [284. Т. 7, с. 24, 27].

Мотивы борьбы героя с драконами есть в мифологии других кавказских народов. В грузинском «Амираниани» драконы – это действенные образы, несущие в себе определенные сюжетные функции. «По представлению грузин дракон олицетворяет злую силу. Дракон живет в воде или каком-либо неприступном месте, ненавидит человека и беспощаден к нему. Там, где обитает дракон, царят скорбь и страдания; если он живет около воды, никому к ней нет доступа...» [246, с. 115–116].

Подобно нарту Бэучу, который одолел дракона при помощи особого кинжала, Амирани, чтобы выйти из желудка чудовища, проглотившего его, вырезал бок дракона острым алмазным кинжалом.

Благо в эпических повествованиях несет почти ту же идейную нагрузку, что и в других жанрах адыгского фольклора. Расхождение заключается в том, что в сказочном эпосе благо уже не столько мифическое существо, который причиняет вред, сколько образное отражение рыцарской доблести героя, выступающего против него.

Нэгучица (*НэгъучИьц*) занимает важное место в адыгских мифо-эпических повествованиях. Ее образ балансирует между мифологемами земли и мифоэпическими существами. Внешне она ближе к мифическим существам, но по мудрости, своей значимости, она не уступает выше рассмотренным образам предсказателей и провидцев. А.Т. Шортанов считает, что Нэгучица «обладала чародейской силой и гипнотическим даром, могла предсказать судьбу» [262, с. 179].

Нэгучица – это один из интересных персонажей не только героического эпоса, но и всего адыгского фольклора. Она представлена древней старухой с грудями, закинутыми за спину, костлявыми руками, безобразными, длинными железными зубами. Живет она за далекими морями, у нее волшебный табун лошадей, способных летать, скрываться на дне моря и в непроходимых лесных чащах.

Обычно герой незаметно подкрадывается к старухе и прикладывает губами к ее груди. В этот момент он произносит традиционную фразу: «На этом, и на том свете, ты мне мать и отец!» Она в до-

саде восклицает в ответ: «Глаза, что не увидели тебя, чтобы ослепли, уши, что не услышали тебя, чтобы оглохли, нос, что не учуял тебя, чтобы отпал!». Однако, обряд усыновления прошел, и ей ничего не остается, как помочь герою. Нэгучица оказывает герою всяческую помощь, выступая в роли доброжелательной советчицы и дарительницы.

Интересно, что Емынэж, нартский герой Саусэрук, предводитель нартов Орзэмэс и иныж получают коней от Нэгучицы после выполнения ее условий – три ночи пасти ее табун, и чтобы ни один конь не пропал. Нэгучица предупреждает, что, если хоть одна лошадь из табуна исчезнет, она съест нарта. В некоторых сказаниях, например, «Как Саусэрук вернул нартам семена проса» [284. Т. 2, с. 57], вместо Нэгучицы представлена Цэунэж.

Емынэжу, который обладал способностью перевоплощаться в благо, ничего не стоило находить коней, которые намеренно уходили в небеса, в глубь леса и под воду. Он без труда выполнил условие Нэгучицы и получил волшебного коня Карэ тлэкуш. А Саусэруку помогли рыба, волк и сокол, которым он сам помог в пути к Нэгучице. Табун не раз пытался скрыться от него в небесах, в лесу и под водой, но каждый раз Саусэрук пригонял табун целым. И каждый раз, убеждаясь в том, что нарт успешно выполняет ее условие, довольная находчивостью и смелостью Саусэрука, Нэгучица говорит с удовлетворением «Аферэм!» (молодец).

Наконец Саусэрук получает возможность взять себе коня из табуна Нэгучицы. Когда она увидела, что Саусэрук выбрал неокрепшего, и на вид неказистого Тхожия, она искренне говорит нарту, чтобы он выбрал коня получше, чтобы не сказали, что «нарту, пересекшему столько земель и вод, Нэгучица подарила такого невзрачного коня...». Это свидетельствует о том, что в нартском эпосе Нэгучица является мифическим образом, которой не чужды понятия чести и порядочности. Кони из табуна Нэгучицы были фантастическими, обладали человеческой речью. Нэгучица сама была особенной, поэтому у нее были такие лошади и такая сила, чтобы оберегать такой табун.

Образ доброй и щедрой Нэгучицы, помогавшей хорошим людям и враждующей со злом, хорошо прослеживается в волшебном эпосе адыгов. Так, в сказке «Добрая девушка», Нэгучица за трудолюбие и доброту девушки – сироты, умело выполнившей все поручения, ода-

рила ее большими подарками (а нартам она дает коней) и отпустила домой. В сказочном эпосе Нэгучица не только помогает добрым и трудолюбивым людям, но и «ее отличает умение хорошо трудиться». Герой обычно застаёт ее за каким-нибудь занятием: она или пасет гусей, или готовит еду.

Однако нужно отметить то, что в отличие от эпических повествований, где Нэгучица представлена лишь доброй дарительницей к тем, кого усыновляет или исполняет ее желания, в волшебном эпосе она представлена доброй лишь в сказках о взрослых. Иной мы видим ее образ в сказках о детях. Здесь Нэгучица представлена людоедкой, которая стремится съесть детей. Характерно, что в отличие от нартских повествований и сказок о взрослых, где герой и старуха обычно расстаются, не нарушая обычая усыновления, «в повестях о детях обычай нарушают и старуха, и дети. Волшебные сказки о детях завершаются физическим уничтожением Нэгучицы» [240, с. 29].

Черты злой людоедки не были ранее присущи Нэгучице. Видимо, она их «приобрела» позднее, как и русская Баба-яга. В.П. Аничков, говоря о «новых» чертах Бабы-яги, писал, что «... это результат переосмысления образа после... социальных изменений в обществе с разложившимся родовым строем. Позднее к этому образу пристали черты средневековых ведьм. Такой знают Ягу некоторые поздние сказки, в которых, как правило, рисуется наказание и расправа с Ягой...» [14]. Подобное утверждение вполне приемлемо и к Нэгучице.

Преобразования бывших благородных женских божеств в злых ведьм и русалок, бывших добрых и могучих глав матриальной семьи в злых старух, которые встречаются в сказках для детей, в нартском эпосе отсутствуют. Это еще раз говорит о глубокой древности нартского эпоса, о том, что даже те образы, которые возникли в эпоху патриархата, попадают под сильное влияние ранее созданных художественных образов, воплощающих идеалы матриархата. Вот почему Нэгучица выступает в эпосе часто благородным, думающим и ценящим труд существом. Лишь ее облик пугает (это переделка патриархата), а благородные черты сохранились в эпических повествованиях.

Нэгучица иногда «велеречива, податлива и степенна, необузданно мстительна и всепрощающа, может непритворно плакать и ры-

дать, смеяться и хохотать до разрыва своего живота...» [262, с. 179]. Но в целом, образ Нэгучицы – мифологического существа, наделенного сверхъестественной силой, даром чародейства и заклинания, в адыгском мифологическом сознании представлен положительно. Образ Нэгучицы отчасти напоминает русскую Бабу-ягу, грузинских хвостатых старух, абхазских старух, фрау Холле из немецких сказок.

Бзэджэнадж. В адыгском фольклоре фигурируют мифические существа, которые обозначаются одним общим термином – *бзэджэнадж* (злоносители-злотворители). К таковым относятся злые духи: колдуны, вампиры, черти, ведьмы, черные джынэ, хашхэцутл (чудовище с головой собаки и телом вола) и др. Для заданной темы нас интересуют уды (*уд* – ведьма, *удхэр* – ведьмы) и *джынэ* (джин, *джынэхэр* – джин).

Уды. Образ уда более характерен для волшебного эпоса, нежели героического, хотя сначала он был мифическим персонажем, затем перешел в нартский эпос, и лишь потом стал сказочным персонажем.

Упоминания об удах мы встречаем в научной этнографической литературе дореволюционного периода. О наличии в адыгской мифологии поверья в их существование писали К.Ф. Сталь, Л.И. Люлье, Н. Дубровин, С. Хан-Гирей, Адиль – Гирей Кешев (Каламбий), А.Т. Шортанов и другие. Авторы верно характеризовали образы удов, подчеркнув, что в возникновении бедствий народ видел их злое деяние. Лишь утверждение А.Т. Шортанова о том, что «в адыгской мифологии все уды женщины» является спорным [262, с. 80]. М. Рижский писал, что во время экспедиции в шапсугский район Адыгеи им «... указывали на некоторых стариков, как на бывших удов...» [193, с. 79]. В адыгском селе Кунчукохабль нам называли имена мужчин, которых считали удами. В народе сохранилось устойчивое изречение о том, что «люди все знают, даже уда, который летает ночью». А вот в нартском эпосе удами представлены только женщины.

В борьбе с уды проявляется противоборство добра со злом, человека с силами, обладающими магией перевоплощения. Здесь важно различать способность к перевоплощению во имя добра, или наоборот, для исполнения злых умыслов. Нартские герои тоже обладали даром чародейства. Скажем, Сэтэнай гуаш, которая могла предугадывать будущее, обладала знаниями, которые были недосыгаемы для

других нартов, влияла на погоду: могла наслать туман, бурелом, умело использовала дар трав и т.д. За эти способности иногда ее называли «уды», но все это она делала, чтобы помочь нартам, а не вредить, как это делают злоносители.

Уды в героическом эпосе обладают способностью магии, колдовства, сглаза, могут наводить порчу, также обладают невероятной силой. Они «...могут заколдовать человека, животное, предметы, вызывать пургу, насыпать туман и т.д. Колдованием или другим действием, например, одним плевком или ударом волшебной плетью, они могут превратить человека в осла, собаку, лошадь, вола, даже в камень... Удды (уды) могут либо превратить человека в какое-нибудь животное, либо сами могут принять облик любого животного или зверя. По этой причине борьба героя с ними приобретает колоссальное напряжение. Порою удды превосходят человека хитростью, изворотливостью, а иногда и умом. Изобретательность уддов не имеет предела, и она всегда направлена против человека» [262, с. 180].

Бэзджэнадж в облике уда способны обратить человека во что угодно. Например, возлюбленная нарта Саусэрука в сказании «Шэбатынук и Саусэрук» оказалась уд, и рассердившись на нарта, превращает его в собаку. Нарт в облике пса охраняет больную женщину, которую по ночам посещает женщина уд и пьет ее кровь. Здесь надо отметить, что уд действует чаще всего ночью. Способность уда перевоплощаться породило поверье о том, что как бы ты не остерегался его, он все же проникнет в закрытое помещение: через щели, дымоотводную трубу, крышу. Таким образом, через дымоход уд проник в комнату, где лежала больная, и здесь ее поймал Саусэрук в образе собаки. Он заставил женщину – уда вернуть кровь женщине и отпустил с условием, что она больше не будет тревожить больную. Когда возлюбленная нарта в очередной раз превращает Саусэрука в петуха, уд, которого он отпустил, помогает ему достать волшебную плеть и вновь стать человеком. Саусэрук сам воспользовался плетью и превратил свою возлюбленную в ослицу, а её жениха в осла [284. Т. 3, с. 198–199].

То, что Саусэрук в образе собаки смог поймать уда, свидетельствует о том, что по представлениям адыгов, собаки всегда преследуют удов в образе кошки. Отмечая способность уда превращаться

в любое животное или предмет, А. Шортанов указывает на то, что «...удды чаще всего выступают в образе кошек. Основное время похождения удов – ночь, когда они свободно охотятся за своими жертвами. И главным их противником во многих случаях является собака. Она, защищая человека, преследует удда, достигает и грызет его до полного признания своей вины. В мифах, сказках, эпосе главные герои всегда сопровождаются *хьэ самыр* – (собаки самырской породы). Подобной любви к кошкам у адыгов не обнаруживаются, кошку принято от тела покойного прогонять, полагая, что она пришла за душой покойника и любит лакомиться мертвечиной. И до настоящего времени неприязнь собаки к кошке адыги объясняют тем, что собака – друг человека, а кошка – какой-то непонятный отпрыск колдовских существ» [262, с. 185].

Примечательно существующее у адыгов поверье о том, что когда человек уходит в иной мир и предстает перед Всевышним, то спрашивают его кошку, кормил ли ее хозяин всегда? Хотя человек кормил ее всегда, кошка, прищурив глаза, отвечает Всевышнему, что не кормил или кормил недостаточно. А собака, если даже хозяин не всегда ее кормил, всегда говорит, что хозяин давал пищу и кормил как надо. Поэтому собака преследует всегда кошку за то, что она врет. Также рассказывают, что мужчины, подозревающие женщин в перевоплощении в кошек, иногда преследовали их на коне до тех пор, пока они не выдохались и не перевоплощались снова в женщин, моля о пощаде.

Уды в нартском эпосе перевоплощаются не только в животных, но и в предметы. К примеру, женщина уд Барымбух поочередно превращалась то в шелковые путы, то в плетку, то в золотой шлем, чтобы нарт Саусэрук их подобрал на дороге.

Взгляд женщины – уда Тамбыр настолько был тяжелым, что все, на что она обращала свой взор, превращалось в камень. Поэтому ее держали в подземелье и не выпускали. «Тамбыр посмотрела на нарта Гарашикофа и тот превратился в камень...» [284. Т. 2, с. 248–249].

По представлениям адыгов, уды могут не только непосредственно общаться с жертвой, но и воздействовать на расстоянии через его волосы, ногти, предметы с которыми он соприкасается.

Существует поверье, что ранней весной уды слетаются на кошках, собаках, кабанах, даже на крысах и других животных, на шабаш

в Сэбэр уашх (*Сэбэр Ёуашъхъ*), высокий холм, который находится в верховьях реки Убын в Причерноморской Шапсугии. Участники шабаша отчитывались перед главным удом о том, что они сделали за год, потом всю ночь ели, пили, бесновались и на рассвете разлетались. Примечательно, что каждый уд забирал с собой мешок, в котором находились или земные блага, или что-то вредное для людей. Не всем доставались эти мешки, и как писал Л. Люлье, «...те из удов, которым не досталось мешка, гонятся за другими, стараясь отнять у них оные» [132, с. 35]. *Сэбэр Ёуашъхъ* как холм удов, считался местом, куда человек не имел права доступа. Английский корреспондент газеты «Таймс» Дж.А. Лонгворт в 1839 году жил год среди черкесов и написал о месте сбора удов. По его описаниям *Сэбэр Ёуашъхъ* был расположен между Пшадом и Адхенкумом. «Этот холм, подпирающий небо вон там, слева принадлежит дьяволу, – рассказывал ему *хаджэ* (*хаджэ* – мусульманин, посетивший Чабэ (Мекку) – А.К.). – Да, ...дьяволу принадлежит каждый фут этого холма, и хотел бы я видеть того человека, который принесет хоть прутик из лесу на его вершине или посеет что-нибудь на его склоне» [129, с. 543].

Хотелось бы вспомнить, что адыги, отмечая наступление Нового года, который они называли «*Ильэсышьхъэ зэблэкЪыгъу*» (время, когда головы годов чередуются), с наступлением темноты вешали две небольшие веточки самшита на входную дверь изнутри, что оберегало их от нечистой силы, которая начинала активно летать в новогоднюю ночь.

Просветитель Ю.С. Нэгуч оставил интересные сведения о необычных случаях, связанных с удами. «Один парень из Агуя рассказывал: «В нашем селе жил один старик, которого считали удом. Я с ним познакомился, и он, не скрывая, рассказал мне, что он уд, кроме него в селе живут еще семь удов: женщины и мужчины, и что они все друг друга знают. Уд может принять облик волка, собаки и кошки, но не тогда, когда он захочет, а в то время, когда наступает такое время. Когда за ним наблюдают, он не может перевоплощаться. Так утверждал старик – уд. Во время процедуры перевоплощения уд принимает облик задумчивого человека и тянется к выбранному облику.

«Правда, что на холме Сэбэр собираются уды?» – спросил я его.

«Да, собираются, – ответил он, – и я в них принимал участие. Это бывает одну ночь в году. Когда наступает такое время, сообща-

ют всем, кому положено быть там: разным удам – урысам, другим, больше тысячи. Правда, что они прилетают на ручных мельницах, ступках, кувшинах. На холме Сэбэр уды собираются тремя группами в трех местах. Места эти распределяются по вертикали. Тхэматэ, самые именитые уды, находятся наверху, после них идет вторая группа, третьи тоже имеют свое место. Девять дней и ночей они бывают там, едят, пьют, отдыхают. Раскладывают красивые вещи, их выбирают по жребью, так нельзя их брать. Каждый выбирает и направляется к себе в село. Эти вещи: изобилие, засуха, болезнь – каждая вещь связана с предстоящими в наступающем году событиями. Но что заложено в вещи – никто не знает. Когда подозревают, что один из удов уносит изобилие, богатый урожай, устремляются за ним и как борются за шкуру или флаг, так уды в небе борются, кто что смог вырвать себе, тот несет его в свой край. Получается, что он принес к себе изобилие. Бывает, что в борьбе они роняют на землю эту вещь, и она разбивается. Тогда на этом месте распространяется изобилие». Так рассказывал уды старик...» [287. с. 250–251].

Люди нередко встречались с удами в пути. Они всегда стремились что-нибудь сделать во вред человеку и животным. Это можно подтвердить еще одним небольшим рассказом того же парня из Агуя, общавшегося со стариком – удам. «Однажды я возвращался из Чыпльыко (*Чыпльыкьо* – небольшая речка, находится между Агуем и Туапсе, здесь находились поля агуйцев – А.К.) и вижу впереди, что этот старик – уд тоже идет в село, – рассказал он. – Оставалось около пятидесяти шагов до него, впереди показалась подвода, где сидели двое мужчин, они старика не заметили. Около дороги были небольшие заросли крапивы, старик свернул туда и исчез. Зная, кто он такой, дойдя до крапивы, я тоже зашел туда вслед за ним. В это время подвода проехала. Вскоре он вышел из зарослей весьма довольный, улыбаясь. «Почему ты от них спрятался?» – спросил я его. «Я хотел напугать волов», – ответил он» [287 с. 251]. Информант Мулэж Натхо также рассказывал, как «один мужчина из Агуя, как только отправлялся в дорогу, кто-то его пугал, он не знал кто и что это. Тогда он посоветовал ему: «Выходи на дорогу с оружием, кинжалом. Когда он появится, не бойся его, вытащи кинжал и припугни, что снесешь ему голову». Мужчина по делам направился в село Псыбэ. Когда он дошел до холма Азгуч, кто-то показался впереди. Тогда мужчина

поскакал к нему и крикнул: «Ты, рожденный от двух собак, сейчас я тебе выпущу живот!» «Мардж, не убивай меня!» – попросил тот, кто его встретил. Когда он раскрылся – оказался его соседским стариком, даже родственником. Мужчина заставил поклясться уда, что никогда не станет на его пути, и они разошлись. Больше никогда он не становился на его дороге» [287, с. 252].

Возвращаясь к пиршествам и разделом вещей на горе Сэубэр уаших, нужно отметить, что для уда исполнение заложенного в вещи, что достается ему, было обязательным. Учитывая, что уды подчинялись своему тхэмагэ и были подотчетны ему, и докладывали о проделанной работе за год – доставкой определенного мешка в свой край, где он проживает, и тхэмагэ давал соответствующую оценку его действиям, можно предположить, что выполнение указаний на встрече на святом холме было под особым контролем.

О подобном исполнении обязательств удами мы находим подтверждение в другом материале Ю.С. Нэгуча. «В 1767-м году, – пишет он. – Хайдэч был в Стамбуле, чтобы купить ткани. Оттуда он принес холеру, прозванную позже Большим холерным временем. За неделю до выявления холеры, с причерноморским шапсугом Таймэзом из Пшэхуако, происходит следующее. «Два всадника идут по верху воды и, поравнявшись с ним, сходят с воды. Они выходят на берег, подходят к нему, делают его хэгрэй (хэгрэй – человек, обслуживающий старших или гостей – А.К.). Они оставили ему лошадей, а сами отправились пешком в одно соседнее село, где проходила свадьба. Когда они уходили, сказали Таймэзу: «Смотри, не вздумай сесть на лошадей!».

Через некоторое время Таймэз не выдержал и сел на одну лошадь, и сразу начал что-то видеть: ушедшие гости держат что-то наподобие гвоздя, зашли в группу людей, пришедших на свадьбу, колют то одного, то другого. Таймэз видит все, вплоть до крови, стекающей на землю от укулов и лужи крови. Гости вернулись, и они догадались, что Таймэз садился на лошадь, и сказали ему: «Не следовало этого делать. То, что ты видел, пока не пройдет неделя, никому не говори».

Так он с ними познакомился, был у них хэгрэем и объездил с ними всю страну. Мужчины многих людей укололи. В день, когда закончилась неделя со дня появления всадников, в первом селе, где они укололи людей, вспыхнула холера (емын). Здесь почти все умерли,

только кое-кто остался в живых. Таймэз начал видеть тех, кто умрет от холеры или останется в живых. Перед тем, как в отдельном селе болезнь начнется, Таймэз говорил: «В таком-то селе такой-то мужчина заболел, такой-то мужчина умрет, в такое-то село холера не пойдет, а в таком-то селе почти никого не оставит...». Люди воочию увидели его слова... Таймэз предсказывал, что после того Большого холерного времени наступит время маленькой холеры, после на земле Черкесии никогда не будет эпидемии холеры, однако черная чума не раз пройдет по Черкесии. Так и было» [286, с. 253].

Учитывая, что люди связывали с удами определенные несчастья, считая, что именно уды вызывают их, люди стремились очистить свои души от вселившегося в них злого духа. В таких случаях они проводили определенный ритуал. «Самое ужасное порождение суеверия состоит в подозрении людей в сношениях с какими – то злыми духами, что бывает источником ложных гонений, – писал Хан-Гирей. – Все болезни, которыми весной страдают, приписываются этим удам, которых в прежние времена нередко подвергали всем ужасам пытки» [235, с. 101–102].

Ю.С. Нэгуч приводит термин, обозначающий «лекарей» удов. «Когда часто случались неприятности из-за удов, и люди уставали от них, они их лечили, – пишет он. – Приводили тех, кто мог их (удов – А.К.) лечить, и те вылечивались. Таких лекарей называли «цЫшху» (цышху). Говорят, что, когда цышху видит уда, он узнает его среди людей, это от того, что сам когда-то был уд, и его лечили, выгнав с его тела уда. Считается, что у уда под языком есть дополнительное горло, и его можно заметить ранним утром в среду. Цышху собирал людей в селе и так узнавал, кто уд и выводил их. Если такового среди людей не было, говорил, что нет уда. Тех, кого он вывел, лечил.

Для этого он сажает уда между трех огней, убивает черную собаку и достает ее легкие и сжигает их на костре. «Рассказывай», – велит он уду и тот рассказывает перед собранием людей, что он натворил за время, как стал удом. Цышху делает из колючки розы вилку, называет на него часть легкого собаки и запикивает его в глотку уда. Находясь между трех огней, проглотив сырое мясо легкого собаки, ему ничего не остается, как вырвать. После того, как его стошнит, и тем самым очищается, он выздоравливает...» [287, с. 252].

Хотя считалось, что победить уда очень сложно, и люди больше всего бессильны в борьбе с этими злоносителями, но все же, в конечном итоге, победу одерживал человек. Это происходило потому, что существовали и другие силы в природе, перед которыми уды оказывались беспомощными.

Во время нашей экспедиции к адыгским соотечественникам, проживающим в Турции, в селе Козло нам показали дерево от сглаза, которое они называют даун, и рассказали интересную историю.

«В соседнем турецком селе жил колдун, он мог делать удивительные вещи, мог взглядом остановить арбу, запряженную быками, – рассказал Музафер Чемгуй. – Однажды его спросили: «Ты можешь остановить арбу, скрип колес которой мы слышим?» Колеса арбы сильно скрипели, и этот скрип доносился из леса. Ему не впервой было это делать, и он, сказав, что это проще простого, устремил свой взгляд в сторону леса, откуда слышался скрип колес арбы. Но арба продолжала двигаться – скрип не замолкал, и он еще пристальнее стал глядеть в ту сторону. И все же арба продолжала скрипеть, и тогда он сказал: «Если притыки ярма быков этой арбы не сделаны из дауна, я вам заплачу стоимость этих быков (притыки – это палки, которые просовываются в дырки на конце ярма сверху вниз – А.К.). Это дерево сильнее моих возможностей...». Так и оказалось – притыки были сделаны из дауна. Только одно такое дерево есть в этих краях. Его почитают, запрещают рубить, даже большую ветку нельзя с него снимать, можно брать только маленькие веточки. Их обычно кладут под подушку, прячут в одежде, вешают на шею, считая, что так можно уберечься от дурного глаза...» [340]. Подобное предание бытует и в Адыгее, только деревом от сглаза выступает не даун, а боярышник.

Джынэ. В отличие от удов, джынэ делятся на *джынэф* (белых) – добрых, позитивно настроенных к людям, и *джынапцI* (черных) – джынэ, постоянно стремящихся сделать зло. Подобное разделение джынэ предполагает возможность отнести джынэф к потусторонним или параллельным силам природы, так как белые джынэ могут причинять вред только тогда, когда им самим приносишь вред или несчастье. Белые джынэ помогали людям познать тайные лечебные свойства трав, борьбы с различными заболеваниями, в том числе и от сглаза, порчи, наводимых удами.

В толковом словаре адыгейского языка пишется: «По адыгейским поверьям джынэ были двух видов: черные – злые джынэ, враги людей, белые джынэ – друзья людей, добрый дух... *Джынэжэ* – это черт» [278, с. 162–163].

В нартском эпосе редко, но встречаются эпизоды контактов нартов с джынэ, которые жили среди них, и даже вместе ходили в набег. Так, в сказании «Как Саусэрук делился с нартами» повествуется о том, как нарты напали на крепость *Гъуд-Гъуд къал* и вернулись с богатой добычей. Саусэрук знал о предстоящем походе, но не пошел с ними, так как имел много знакомых среди жителей крепости. Нарты попросили его поделить добычу. Джынэ, которые были в группе, которая уходила в набег, обладали магией предсказания, и они сказали, что Саусэрук добычу поделит неправильно. По указанию Саусэрука их привязали к дереву, и им не давали говорить, пока он не поделит все. Когда Саусэрук ушел и освободили джынэ, они сказали: «Вы, глупые нарты, не знаете, что самое главное богатство *Гъуд-Гъуд къалэ* – волшебная плеть, которой ударишь по кожаному анэ, и на нем появляется любая еда по желанию, а также пара обуви, в которых можно передвигаться по воде – забрал Саусэрук» [284. Т. 2, с. 246–248].

А в другом сказании «Как нарт Шэбатынук женился» нарт уже встречается с дочерью князя джынэ. Однажды Шэбатынук отправился на охоту в дальние земли, где было много дичи. Охотясь, он увидел в траве золотую курочку. «Если я скажу, что видел такое, даже люди мне не поверят, что это за чудо?», – подумал он. В это время курочка приблизилась к нему. «Пристрелю я ее», – сказал он и достал лук, но она, поклевывая что-то на земле, оказалась у его ног. Когда он прицелился, курица побежала прочь. Тогда он последовал за ней. Конечно, всадник догонит курицу, когда Шэбатынук каждый раз наклонялся и пытался ее схватить, она убегала, так они оказались у подножия горы, и курица забежала в пещеру.

«Пока я не узнаю, что случилось с золотой курочкой, за которой я целый день гнался, не поверну назад», – сказал Шэбатынук и, положив лук у входа, сам тоже вошел в пещеру. Он вышел на одну тропу и, идя по ней, зашел в лес в горах. На опушке леса он увидел большой белый дом и вошел туда. Он увидел очень красивую девушку, которая гладила запыхавшуюся золотую курочку и спрашивала ее:

«Кто это тебе не дал сегодня покушать и так тебя измотал? – Потом обратилась к нему. – Видимо, это ты не дал отдохнуть моей курице? – Шэбатынук был храбрым мужчиной и не стал отрицать, и сказал, что это был он. Девушка встала, сняла со стены черную плеть и сказала, – будь лошадыю». Так Шэбатынук стал лошадыю.

Через несколько лет она превратила его в собаку, и он оказался среди тех, кто охраняет овец. Один волк регулярно нападал на стадо и только Шэбатынук смог его одолеть, и слава о нем разошлась. У одного князя при рождении сына каждый раз волк похищал младенца, и Шэбатынука попросили, чтобы он поймал его. Вскоре родился мальчик, и волк украл его. Весь аул погнался за ним, только Шэбатынук смог его догнать и заставить бросить мальчика. Волк попросил его оставить в живых и обещал, что когда-то тоже поможет ему.

Князь обрадовался, что его сын остался в живых, на радостях приказал, чтобы собаку хорошо покормили, но через несколько дней о нем забыли и он оказался никому не нужен. Тогда он решил найти ту девушку, которая превратила его в собаку и убить. Отыскал он вход в пещеру и тут встретил смуглого мускулистого мужчину.

– Шэбатыныку, я тебе сказал, что пригожусь в один из трудных для тебя дней, – сказал он. – Этот день настал. Я знаю, куда ты направился, но ты не так идешь, поэтому сделай так, как я тебе говорю.

Шэбатынук все понимал, но не мог говорить, поэтому встал рядом с мужчиной, чтобы тот понял, что он готов делать то, что он скажет.

– Эта девушка один раз выходит во двор и не выходит из дома до определенного дня, – сказал мужчина. – Ты подбери время, когда ее не будет дома, сними плеть, зажми между зубами и ударь себя со словами: «сделай меня снова Шэбатынуком».

Когда девушка вышла из дома, Шэбатынук сделал все так, как ему посоветовали, и он снова стал таким, каким был раньше. Он стал за дверью, и дождался, пока девушка не вошла в комнату. Когда она увидела, что плети на стене нет, упала в обморок. Шэбатынук подошел и поднял ее.

– Ты жестокая, но я не такой, – сказал он. – Я тебе дам выбрать одно из двух: ты же знаешь, что если я тебя ударю этой плетью, с тобой случится то, что я скажу. Я сделаю тебя кабаном или ты выйдешь за меня замуж и станешь верной, хорошей женой.

– Не превращай меня в кабана, я буду тебе женой, – попросила девушка. – Я дочь царя белых джинов, мой отец умер, и я стала их предводителем.

Потом она повела его к подножью одной горы, где была выбита в скале конюшня. Она открыла дверь, и Шэбатынук увидел чудесную подводку, подобной он никогда не видел. Тут были и два воронных коня.

– Золота и серебра нам хватит, – сказала она, – если ты скажешь, что пора ехать, я готова.

– Поедем, но я здесь вижу только узкий вход в расщелину горы, как мы проведем через это лошадей, добро?

– Это не проблема, у нас есть дорога, – сказала она, раздвинула гору по сторонам, и он увидел ровную красивую дорогу.

Так Шэбатынук женился на дочери царя белых джинов и привез ее в родное село к нартам» [284. Т. 3, с. 148–155].

В сказании «Шэбатынук и Саусэрук» последний тоже встретился с джынэ, которая превращала его то в собаку, то в петуха. Улучив момент, Саусэрук перехватил плеть, принял снова облик человека и наказал джынэ [284. Т. 3, с. 195–199]. Случаи превращений Шэбатынука и Саусэрука при их встрече с джынэ похожи, но есть одно отличие – Шэбатынук встретился с *джынэф* – белым джынэ, а Саусэрук встретился с *джынапцI* – черным джынэ.

В адыгском фольклоре известны много сюжетов о встрече людей с джынэф и джынапц. «Одного старика донимала старуха, и он незаметно ушел от нее, перешел семь гор и по пути помог единственному сыну царя джынэ, – повествуется в сказании «Завещание царя джынэ». – Царь джынэ предложил ему золото, добро, но старик сказал, что он отправился в путь не для поиска богатств, что ему нужны свобода и покойствие в жизни. Царь белых джынэ выполнил пожелания старика: сделал его вновь молодым, дал коня с седлом и уздечкой, и когда гость уезжал от него, сказал ему: «Если встретишь любого, кто нуждается в помощи, помоги... Встретишь опасность, прояви выдержку, найдешь место, где тебе будет комфортно, не гордись. Это твоя задача, если проявишь мужество, когда-нибудь встретимся». Как посоветовал царь джынэ, старик – юноша поступил, вобрав в себя все знания людей и джынэ, вернулся домой. Этот парень стал первым царем адыгов, и пока он был у

них предводителем, не было дня, чтобы адыги оказались в трудной ситуации» [291].

Некоторые сказания свидетельствуют, что кузнечное и ювелирное искусство люди переняли у джынэ. Так в сказании «Как адыги переняли у белых джынэ мастерство» повествуется, как однажды перед молодым парнем, который сидел в мечети, предстала красивая девушка с охранниками. Ее золотое платье блестело на солнце, при движении платье издавало звон от соприкосновения золотых пластинок. Как верно замечено С. Бжемуховой «...для девушек черкесы шили такое платье, где нагрудные золотые пластины при движении девушки издавали звон, который оберегал ее от сглаза» [24, с. 125–126]. Девушка была дочерью царя белых джынэ. Они поженились, и тогда парень поинтересовался, откуда она и из какой семьи. На рассвете она повела его за село и показала свое большое войско, отвела ему свое место в их лагере. Больше месяца он гостил у царя джынэ. Парень отказался от богатства, предложенного отцом девушки, а попросил раскрыть секреты обработки золота, серебра, металла. Царь без особого желания согласился, и целый год в подвале трех адыгов обучили профессии кузнецов и ювелиров. Так, благодаря джынэф, адыги получили возможность работать с этими металлами [24, с. 125–126].

На добро джынэф чаще отвечали добром, в этом их принципиальное отличие от удов. Об этом свидетельствует рассказ «О том, как мамыку помогла родить мальчика джынэ». «Это случилось в Габукае (адыгское село в Теучежском районе Адыгеи), – рассказал Айтеч Чуяко. – Когда наступало время родиться ребенку, были женщины, которые принимали роды, их называли мамыку.

Муж с женой жили в ладу, хорошо. К ним пришли женщины.

– Наша невеста должна родить, и нам было бы приятно, если бы ты, Сас, пришла к нам, – сказали они.

– Конечно, приду, – сказала хозяйка, собралась и вышла с ними из дома.

Женщины, которые пришли за ней, усадили ее в линейку и повезли. Везут, везут, везут. Вывезли из аула, покатались по полю. Женщина догадалась, что тут что-то не так. «Непонятно, но я подожду, – подумала она. Саса была женщиной не из пугливых. – Не буду я кричать и орать, дождусь того, что должно быть».

Довезли ее до камышовых плавней, завели вглубь, где стоял добротный красивый дом. Когда зашли в дом, Саса увидела, что юная женщина должна была родить. Она закатала рукава и помогла ей родить мальчика. Саса сделала все что положено, искупала ребенка и сказала:

– Теперь, если отвезете домой, я поеду.

– Поедешь, Сас, когда поешь.

– Нет, спасибо, я дома хорошо поела. Когда я на ночь ем, мне не очень комфортно, – сказала Саса и подумала: «Кто знает, вдруг они меня чем-то не нужным накормят».

Ее усадили в ту же линейку, в подол платья насыпали луковую шелуху, и отвезли домой.

– Спасибо тебе, мы очень благодарны за то, что ты помогла нам вечером, – сказали ей, высадив из линейки, и уехали.

Когда женщина заходила в дом, она сказала: «Чтобы вы пропали!» и, высыпав луковую шелуху, пересекла порог. Проснулся муж.

– Что так долго? – спросил он.

– Знаешь, старик, со мной случилось необычное – я ездила к джынэ.

– Ну и что, что они джынэ. Я советовал тебе не становиться мамьку? Раз уже приступила к этой работе, будешь идти и к джынэ, и к колбаст, – сказал муж и перестал беспокоиться.

– Хотя бы спасибо сказали. Насыпали ко мне в подол луковую шелуху, и я стряхнула ее, когда входила в дом.

– Ай, анасын (возглас сожаления), это любопытно. Не луковая это была шелуха, – сказал муж и быстро вышел из дома, но те уже собрали их и унесли с собой.

То, что высыпалось в доме, оказалось золотыми пластинами, они остались у женщины» [292].

Контакты людей с джынэ происходили часто, и джынэф во многих случаях стремились помочь людям. В сказаниях об известном народном герое Хатх Мыхамэт гуаз (*Хъатх Мыхамэт гъуаз* – букв: *гъуазэ* – путеводный, ориентир, показывающий, куда нужно идти) сообщается, что он имел жену из джынэф. Путеводным Мыхамэт стал благодаря своей связи с женщиной джынэ, которая всегда становилась впереди него и указывала, куда нужно идти. Она являла собой образ красивой женщины джина, способной быть рядом с че-

ловеком, стать женой, рожать детей, создавать семью. А встретился он с ней так. Однажды Мыхамэт с группой всадников отправился в набег и остановился у больших зарослей камыша. Здесь они разбили лагерь. Оставив на этом месте Мыхамэта и старика Кангурыкожа, группа продолжила путь. Старик прекрасно играл на гармошке и каждое утро он брал с собой гармошку и уходил. Когда Мыхамэт поинтересовался, куда он уходит, тот ответил, что он играет на большой свадьбе джынэф и этот день будет заключительным – сюда приедет дочь царя джынэ. Мыхамэт выразил желание посмотреть свадьбу, тогда Кангурыкож указал место, где Мыхамэт должен был выкопать глубокую яму и спрятаться там.

«После обеда дочь царя джынэф приедет на золотом фазтоне, – сказал старик. – Танцы приостановят, и когда я заиграю, выскочи, и со словами «Аллах один!» крепко прижми к себе девушку в серебряном одеянии. Держись, все накинется на тебя, будут избивать до крови, поднимут и в небо (удивительная способность подниматься в небо свидетельствует о чудесных способностях джынэ – А.К.), если не испугаешься, девушка останется с тобой, если нет – ты больше никогда не увидишь адыгскую папаху». Мыхамэт сделал все, как ему говорил старик, и дочь царя джынэ осталась с ним. Она всегда сопровождала его в походах, показывала ему путь [293].

Однажды всадники Мыхамэта Хатхэ ночью вошли в местность, где все необычно звучало. «Те, кто из этого места возьмут много, те, кто возьмут мало и те, кто ничего не возьмет, пожалеют», – сказал им Мыхамэт. Одни насыпали в башлыки, другие немного положили в карманы, а третьи вообще ничего не взяли. Когда они немного проехали, Мыхамэт гуазэ им сказал: «А теперь достаньте то, что в ваших карманах». Оказалось, что они были в необычном месте, где были алмазы. Кто взял много, кто взял мало, и кто ничего не взял, пожалели [293].

Раз группа всадников ночью двигалась по одному ущелью. «Кто отведаст то, что рядом с нами, тот не пожалеет», – сказал Мыхамэт. Всадники проголодались, и они все покушали пырэжый (*пырэжый* – терн). О необычных свойствах терна мы сообщали выше. Есть адыгская поговорка: «Терн – это старое добротное го-мыл». Благодаря белой женщине джин всадники узнали качество и необычные свойства терна [293].

По сказаниям о Мыхамэт гуазэ женщина джынэф всегда помогала не только ему, но и всему роду Хатхэ. Со дня ее прихода к людям, урожаи Хатхэ стали изобильными и у них все получалось хорошо. Когда Мыхамэта гуазэ не стало, женщина джынэ еще не раз помогала его родственникам, но те отрезали ее длинные косы и спрятали. Тогда она сказала: «Чтобы вы не нуждались в одной хорошей собаке, одной коновязи, повесьте в доме один колчан, да станет моя голова для вас горем», – и кинув игравшего на полу ребенка в кипящую воду, ушла [294].

То, что джынэф обладали большими знаниями, и то, что они, вероятно, уже жили на земле в период, когда испы и иныжи были первоначальными нартской земли, и также как иныжи, обладали культурными благами, свидетельствует история известного шапсугского целителя Аршауко Схалыхо. «Он мог так лечить людей, что сегодняшняя медицина далека от той высоты, которую достиг Аршауко, – писал Ю.С. Нэгуч. – Был выше всех, кто понимал болезни и средства их лечения.

Ему было четыре года, когда мать взяла его с собой на работу в поле, и в пути он исчез. Мать побежала вперед, побежала назад, долго искала его, но не нашла, тогда она вернулась и родственники, соседи все ушли на поиски мальчика, но так и не нашли. Прошли годы, так и не смогли напасть на след мальчика, тогда его оплакали, с годами об этом случае в селе забыли. На семнадцатый год, как он пропал, Аршауко вернулся домой с большой книгой под мышкой. Когда его спросили, где он до сих пор находился, он ответил, что один джынэф украл его. Это был добрый джынэ, и он отправил его в школу, где его учили лечить различные болезни. Когда он получил достаточное образование, джынэ сказал «иди домой и лечи людей» и отпустил его. Но он его предупредил, что за лечение он не может брать плату, но, если кто-то от души захочет отблагодарить, тогда он может брать. Его спросили о джынэ.

«Джынэ разные, – ответил Аршауко, – они имеют семьи, дома, гостиные, аптеки, школы. Есть джынэ, исповедующие ислам, они имеют мечети, делают там намаз, держат уразу. Они имеют мехкеме (суд), кадиев, муфтиев. Джынэ мусульманин ни в коей мере не может причинить вред человеку. Если кто причинит вред, его ведут в суд, там разбираются, прав он или виноват. Если виновен, могут и убить...».

Бывает, что человек болеет какой-то непонятной болезнью, его крутит, и он теряет сознание. Рассказывают, как Аршауко лечил такого больного. «Около Щэндака (самая большая возвышенность между железным мостом Агуя и шоссейной дорогой на Туапсе – А.К.) в таком-то месте лежит камень, – сказал он. – Скиньте его и копните. Когда покажется тело, принесите мне маленький кусок из его левого ребра». Никто раньше не знал, что здесь было кладбище. Когда копнули в этом месте, там оказалось тело. Изъяли из его левого ребра кусочек и принесли Аршауко. Он поджег его два раза и дал подышать больному, и он окончательно вылечился...» [286, с. 257].

Однажды, после обеда Аршауко вели к одному больному, и около железного моста Агуя он увидел спящую девочку. Она спит, а змея заползает к ней в рот, уже наполовину залезла. Он не сразу кинулся к ней. Подождал, пока змея не залезла окончательно, потом только разбудил девочку и спросил, где ее дом. «Здесь недалеко, рядом», – ответила она. «Тогда поведи меня домой», – сказал он ей, и они направились в дом девочки. Он сказал матери девочки приготовить отвар с большим количеством толченого перца. Когда отвар немного остыл, он дал выпить его девочке, и она выпила, сколько смогла. Ее вырвало, и мертвая змея выпала из ее рта» [286, с. 257].

Говорили, что, если болезнь не смертельна, Аршауко мог любого вылечить. Считали, что нет болезни, что он не мог бы лечить, и он тоже этого не скрывал. Он не носил с собой лекарственные травы, а выходил во двор больного, смотрел на траву и выбирал то, что нужно. Люди настолько удивлялись способности лечить Аршауко, что однажды его спросили: «Можно ли оживить умершего человека лекарственными травами?». «Можно, – ответил Аршауко, – если со дня смерти прошло не более шести дней. Но смысла в его оживлении нет, больше чем шестнадцать дней он не проживет» [286, с. 257–258].

Здесь очень важно отметить, что сказанное Аршауко подтверждает адыгское миропонимание по отношению к душе умершего человека. После смерти человека через неделю проводится обряд *Щыгъынлухыжь* (Щыгынухыж – раздача одежды умершего) и проводится поминальная тризна. Почему именно через семь

дней объясняется тем, что сказал Аршауко – после шести дней наступает невозврат души, окончательный переход из одного состояния в другое. Также и после сорока дней и поминальной еды «в дорогу» в мир Хадрыхэ, после этого наступает также точка невозврата.

Сказанное Аршауко приоткрывает до сих пор непознанную и неисследованную область изотерических знаний. Аршауко описывает жизнь в параллельном с нами мире, раскрывает систему ценностей многополярной жизни. В мире, созданном Всевышним, должно существовать все, что Им порождено. В каждом отдельном месте находились люди, звери, животные, травы, деревья, мифические существа, потусторонние силы. Каждый из них жил и делал, то, что было ему предназначено. И в этом контексте нужно отметить, что есть сказание, упоминающее, что джынэ также, как и люди, защищали свою землю, Родину, в частности Черкесию.

«Говорят, что джынэ урысов (русских – А.К.) и джынэ черкесов в противостоянии встали с двух сторон и воевали между собой много лет, – повествуется в одном рассказе. – В каждой битве вверх одерживали джынэ черкесов, и джынэ урысов возвращались за Тэн (Дон – А.К.) За семь лет до вторжения урысов в Черкесию и начала ее окончательного покорения, джынэ урысов напали на джынэ черкесов, и победили их. Они не дали возможности больше жить черкесским джынэ на своей земле, согнали их на море, перегнали на другой берег – выгнали из Родины. Так рассказывали об этом те, кто об этом знал. Подтверждением этому служит то, что в традиционных местах, где часто видели джынэ, как и в других местах, больше не видели черкесских джынэ» [286, с. 256].

Если уды не могли преодолеть силу дауна – дерева от сглаза, черные джынэ боялись молитвы с упоминанием Тхэ. Один житель села Тахтамукай (Республика Адыгея) по имени Джэфар приготовил дрова на зиму и поехал на подводе в лес, чтобы привести домой, но заблудился. Он неожиданно попал на *джэгу* (свадьба, торжество) и его пригласили радушно, усадили за стол, подали еду. Надо отметить, что джынэ внешне похожи на людей, и не всегда их можно отличить, но одна особенность выдавала джынэ – это его вывернутые ступни. Не подозревая, что он у джынэ, гость сказал: «Раз я попал к вам, посижу с вами», – произнес молитву Тхэ и приступил к еде. Но

неожиданно свадьба прекратилась, люди исчезли, и оказалось, что он сидит на навозе. «Это же интересно, – отмечает рассказчик, – как только попросишь Тхэ, тотчас же джынэ исчезают, не могут тебе навредить» [288].

Так же случилось с Ламом из Габукая. Он по ночам пас лошадей, и раз попал на джэгу джынэ. Они танцуют, пыль вихрем поднимают. Джынэ пригласили его танцевать: взяли с двух сторон под мышки и заставили его танцевать до изнеможения. Тогда он выхватил свой пистолет и выстрелил два раза, и тотчас все разбежались. Вскоре они вернулись и больше не заставляли его танцевать, а пригласили покушать. «У нас торжество, поэтому ты не стреляй в нас, и мы не будем, – сказали они ему. Принесли полную тарелку *кэурамбий* (национальная еда, наподобие пряников) и чем запить в кувшине, – пей». Он сделал вид, что попробовал напиток в кувшине и вернул. Предложили поесть, но он отказался и вместо еды увидел лошадиный навоз. «Лам, – сказали ему джины, – как мы не смогли тебя ни напугать, ни обмануть? Мы тебя просим именем Аллаха, уходи и уноси свой ферманук (ружье)». Лам вернулся к лошадям, а свадьба джынэ еще долго продолжалась в лесу [294].

Ружье здесь выступает одним из средств спасения от намерений и действий джинапц, так как обладает огнем. Считается, что во время войн с применением ружей и пушек, число джынэ намного сокращается. У адыгов был обычай при рождении младенца во дворе стрелять из оружия, чтобы нечистая сила не могла появиться и навредить ребенку.

Было поверье, что ночью нужно избегать места, где чаще всего могут находиться джинапц. Во дворах это были туалеты, отхожие места, в ночное время их лучше было обходить стороной. В туалет надо было заходить левой ногой, правая сторона всегда считается позитивной. Также ночью нельзя было подходить или заходить в камышевые плавни, в этих местах могли быть джинапц.

Сакральные объекты адыгского нартского эпоса

Культ горы, камня, испуун, святые курганы

В пространственных характеристиках мифопоэтической модели мира холмы, горы и святые курганы, как высокие точки земли, занимают особое положение. В мифологических представлениях народа всегда присутствует ось – опора, на которой держится мировое пространство. Чаще всего это мировое дерево или гора. Если есть центр, должны быть периферия и ось, выступающая главной опорой, служит гарантом устойчивости.

Культ горы. В адыгском нартском эпосе мифологемой мировой горы выступают *кьушъхьэ* (гора) и *Луашъхьэ* (холм, курган). Естественно, холм ниже чем гора, но от этого сакральная значимость холма не теряется. Иногда адыги холм называют горой (Харам уашх считается горой), а гору – холмом.

Мифологемой мировой горы выступает Харам уашх (*Хьэрам Луашъхь*, Харам гора). М.А. Кумахов пишет, что «в некоторых вариантах сказаний Харам гора – единственное топонимическое название на земле нартов, что отражает образ мировой горы... Харам – гора является наивысшей точкой земли нартов. Возвышающаяся в центре страны нартов, она имеет более обобщенное значение, чем просто место состязаний и поединков Нартов, что характерно для поздних эпических сказаний» [116, с. 81, 89].

По справедливому замечанию Н.Р. Иванокова, «...такой Страны Нартов в смысле страны, где проживают одни только нарты, не было. Когда говорят «Страна Нартов» имеют в виду страну, в которой рядом с нартами жили и люди, носившие заслуженно имя Нарт» [77, с. 143]. Здесь уместно вспомнить, как Саусэрук бил одно нартское племя, племя некрасивых и безобразных людей. «Среди тех, кого Саусэрук бил, – повествует нартское сказание, – попадались безобразные нарты, у которых на голове рос рог» [284. Т. 2, с. 242].

По В.И. Абаеву «*хьарам*» – название (легендарной) местности в нартских сказаниях. Может быть, идентично с харам и означает собственно «запретное место» [1, с. 174–175].

И.Ч. Нагой пишет, что киммерийцы были древними предками адыгов и приход малазийцев на Северо-Западный Кавказ сопровождался привнесением в адыгское мировосприятие мифологических мотивов. «Мы считаем, – отмечает И. Нагоев, – что древнесемитское слово «*хьарам*», означающее «дом бога, святилище», вошло в язык протоадыгов в результате многовековых культурных взаимодействий, и было экспортировано на Кавказ. И если у местного населения и было слово, означающее «святилище» как строение, то оно было забыто, ибо слово «*хьарам*» вытеснило его из употребления. Это слово в его конкретном значении вошло во многие языки мира, в том числе, и европейские, как символ религии, в частности, в виде слова «храм» [161, с. 166].

Н.Р. Иванов считает, что «адыгское «*хьарам*» состоит из морфем «*хьа*», «*ра*» и «*м*». В морфеме *хьа* этой формы заключено значение «круг». В этом значении *хьа* выступает в форме *хьэрэ-уэрэн* – «слоняться», «болтаться без дела», «кружить». Суффикс *рэ/ра* выступает и как суффикс причастия настоящего времени, и как суффикс прилагательного. Как суффикс причастия – *ра* выступает в форме *хьарэ* – «буйвол», букв: «кружащий», восходящей к форме *хьэрэ-уэрэн*. Как суффикс прилагательного – *ра/рэ* выступает в форме *хьарам* – «круглый», восходящей к *хьа* – «круг», и значит «круглый». Суффикс – *м* в форме *хьарам* выступает со значением «предмет», «субстанция» и в целом форма *хьарам* значит «круглая», букв: «субстанция круглая». Форма *Хьарам Луашъхь* в целом значит «Круглый Холм» и обозначает место, где проводили свои игры нарты» [77, с. 143–144].

А.А. Ципинов отмечает, что Харам гора, как место постоянных состязаний, «... находится в центре земли нартов. Кроме того, Харам-гора – самая высокая точка нартской земли, с которой обозревается не только вся страна нартов, но и сопредельные земли великанов.... Перед нами – слепок с самой архаичной модели мира, когда упорядоченный космос находился в центре мироздания, а периферия отождествлялась с хаосом. Следовательно, в образе Харам-горы реализуется один из распространенных вариантов трансформации древа мирового» [244, с. 140].

Ю.М. Тхагазитов считает землю нартов лишенной сакрального центра. По его представлению, земля предстает «...бескрайней, лишенной сакрального центра, а «мировая гора» как ипостась мирово-

го древа, «ось мира» отнесена на периферию земли адыгов, превращая, таким образом, не только центр, но и периферию в сакральное пространство эпоса... В этом заключена особенность космоса адыгов. Для него основную координату составляет не горизонталь, не вертикаль, а диагональ, являющаяся сквозной доминантой соотношения миф – эпос – этикет. Космос адыгов не выстраивается от сакрального пространства родной земли к вершине Ошхамахо» [220, с. 16]. Продолжая свою мысль, исследователь далее пишет: «...подчеркиваем, что мифоэпическая модель, на наш взгляд, скрепляющая воедино соотношение миф – эпос – этикет, космос – человек – дом, выглядит следующим образом: диагональ, соединяющая начало пути человека с вершиной, – это реальный, земной путь как составная бесконечности. От вершины горы путь человека разветвляется: по вертикали вверх – бессмертие, слияние с беспредельностью, или вниз по другому склону – в прошлое, к забвению» [220, с. 17].

Отдавая дань интересному и своеобразному подходу к определению координат адыгского космоса в виде диагонали, следует сказать, что данное утверждение не лишено спорных моментов. Диагональ ведет в бесконечность, но она уводит от эволюционного стремления вертикально вверх, и получается путь в никуда. А «разветвление пути человека от вершины горы вверх, к бессмертию и вниз – к забвению» не убеждает, так как «тем самым отрицается вариант покорения вершины в смысле духовного утверждения, постижения истины, хотя бы в частичном виде, ни последующего спуска с горы для того, чтобы поделиться приобретенным с другими, помочь им в их восхождении» [174, с. 207].

В адыгской мифологии и нартском эпосе горы сакрализируются, и вероятнее всего, Харам уашх стал прообразом священной горы Ошхэмаф – обиталища богов. Древние адыги приносили жертвы горам обычно на горных перевалах, где до сих пор находят накопленные стрелы и копий. У Ф. Лапинского отмечается «горный бог Кушхамтха» (*Къушхъэм итхъ*), но данный образ у него не получил развития.

В адыгском фольклоре есть упоминание о духе гор, «могучем властелине заоблачных владений». Когда он летал, то «от ударов его крыльев тряслась земля, поднималась буря, море бушевало и страшным ревом своих волн будило дремлющих в его пучинах духов...

Иногда со снежной вершины, где был трон царя (властелин заоблачных владений был могучим старцем – духом гор – А.К.), раздавались плач и стоны, тогда умолкало пение птиц, увядали цветы, вздымались и ревели потоки, вершины гор одевались туманом, тряслись и стонали скалы, гремел гром, все покрывалось мраком... Порой неслись гармонические звуки и пение блаженных духов, витавших над тронном грозного владыки гор, желавших пробудить в нем раскаяние и покорность воле великого Тха: в это время облака быстро исчезали с лазурного неба; снеговые вершины сверкали, как алмаз, ручьи тихо журчали, цветы благоухали, повсюду водворялся мир, тишина, но грозный старик не внимал зову небес, угрюмо глядел в будущее...» [262, с. 45].

Высокие горы, потухшие вулканы чаще становились объектом поклонения. Культ горы и камня встречается в мифологии различных народов, это особо проявляется в почитании горных духов. Потухший вулкан Охос дель Саладос один из самых высоких на планете, расположен между Аргентиной и Чили. Вулкан извергался в 700 году нашей эры, но «об этом знали только инки, для которых Охос – священный вулкан. На нем обнаружены их жертвенные алтари и следы жертвоприношений» [139].

Ошхэмаф также является потухшим вулканом. В старину «почитали Эльбрус и нередко молились в его сторону, так как будто бы находится местопребывание богов» [83, с. 634]. Нарты часто клялись именем священной горы. Так, нарт Пэтэрэз восклицает: «Вот наш Ошхэмаф там стоит, силой этого большого Тхэ клянусь Уашхо!» [284. Т. 4, с. 59]. Одним из традиционных обращений к Ошхэмаф является фраза, с которой нарт Канж подошел к горе. Он, положив в одну из горных расщелин родившегося сына Шэуая, сказал: «Ты нам даешь при желании, и при желании отбираешь». Шэуай, выросший на горе Ошхэмаф, отправляясь в первый поход, просит священную гору:

*«– Ошхэмаф, наш Тхэ,
Чьим молоком меня вскормили,
Что у меня была вместо люльки,
Прошу, моя мать,
Подними буран...»* [284. Т. 5, с. 50].

Не только Шэуай преклоняется перед горой, его конь при первой встрече с Шэуаем восклицает: «Клянусь именем Ошхэмаф, что никогда не подведу тебя!».

Если в этом сюжете гора Ошхэмаф представлена матерью – женским образом, в других нартских повествованиях священная гора представлена как мужское начало. В сказании «Ошхэмаф и Казбэч» гора Ошхэмаф предстает живым существом – огромным и сильным, победить его может лишь сам Тхэшхо. Сильный витязь Казбэч (*Къазбэч*) решил поразить Ошхэмаф и с кинжалом в зубах подполз к нему. Крепко спал Ошхэмаф. Но две его верные собаки находились рядом. Большой и малый Бырмамыт (*Бырмамыт*) были чутки, и они разбудили Ошхэмаф. «Страшной была в ту ночь битва двух великанов. Трехлетние дубы стремились укрыться в земле, перепуганные звери с криком заползали в свои норы, птицы замертво падали с неба. Встречные удары мечей, голоса двух врагов, шум борьбы гремели в ночи...». Победил Ошхэмаф, а весь израненный Казбэч, упал в пенящийся, бурлящийся Тэрч, и в том месте выросла огромная гора с вечным льдом и снегом. Так прошли столетия. Собаки стали каменными, они и сейчас лежат у подножия горы, лежат, охраняя Ошхэмаф» [284. Т. 7, с. 112]. Поднявший руку на священную гору, непременно должен был потерпеть поражение, что и случилось.

Люди, считая гору Ошхэмаф священной, боялись взбираться на неё. Место пребывания богов не должно быть доступно простому человеку. Кто нарушит запрет, тот непременно должен быть наказан. Такое поверье бытует не только у адыгов. Так, алтайские шаманы считают, что страна духов Шамбала находится внутри священной горы Белуха (самая высокая точка Сибири – 4506 м), но в другом измерении, поэтому ее можно увидеть только в состоянии измененного сознания. Шаманы говорят, что обычному человеку на Белуху ступать нельзя, потому что там живут боги и духи. Хотя шаманы считаются посредниками между людьми и миром духов, и они не могут взбираться на священные горы. А там, по поверьям, находится центр Земли, энергетически связанный с Космосом. У каждого шамана есть своя священная гора, и каждый из них борется с попытками людей взойти на их вершины, считая это святотатством.

Антон Юданов, зайсан, вождь племени северных алтайцев – тубаларов, посвященный в «белые» шаманы, утверждает, что многие

из покорителей священной двухвершинной горы Белухи погибают. (Белуха, как и Ошхэмаф, тоже двухвершинная – А.К.). По словам А. Юданова «... это делает Алтай. Всех, кто хочет подобраться к сокровенной ее тайне, она сбрасывает с себя... Шаман ближе, чем на десять километров не может приближаться к стране духов Шамбале, приезжает в ближайшую деревню и молится на вершины священной горы. «Белые» шаманы с помощью сил Алтая преодолевают пространство мыслью, видят то, что другие не видят, слышат то, что другие не слышат. Они связаны со светом и с небесами, обязаны быть хранителем устного эпического творчества, традиций и обычаев своего народа...» [115].

Культ камня. Возможно, поклонение горе, а значит камню, возникло в эпоху неолита (переходного периода от новокаменного к раннеметаллическому), когда орудие из камня для человека имело важнейшее значение. Именно общественная функция камня и его особые свойства (твердость, прочность, тяжесть и т.д.) давали достаточное основание анимистическому мышлению первобытных людей включать большие камни в разряд обожествляемых сил природы. Известно, что в европейской культурной традиции камень ценится за прочность, нетленность и основательность.

В нартском эпосе эпический герой Саусэрук рождается из камня, оплодотворенного нартским пастухом с другого берега реки. Подобный мотив рождения из камня нартского героя характерен также абхазским и осетинским эпическим повествованиям. О.М. Мелетинский отмечал, что в основе сюжета рождения нартского героя из камня лежит древний неолитический сюжет, причем, неуязвимость героя первоначально объяснялась его каменной природой. Сказание о рождении Саусэрука из камня по справедливому замечанию А.М. Гутова, «в большей степени, нежели другие нартские сказания, сохраняет связь с мифологией, что выразилось как в сравнительно легко реконструируемой мифологической основе, так и в форме повествования, которая весьма напоминает архаический миф» [52, с. 147].

Немаловажен и факт исключительной роли нартских кузнецов (адыгского Тлепша, абхазского Айнар-ижьи, осетинского Курдалагона) в рождении нартских героев. Это объясняется тем, что в эпоху неолита роль камня и металла в жизни человека имели равноценное

значение. Видимо, в этот период Тлепш и изготовлял нартам оружие из камня.

Однако видеть в рождении из камня нартского героя только символ «покорения» руды и извлечение из него железа, затем и стали, будет неправильным. «Рождение Саусэрука является ярчайшим во всей мировой мифологии символом одухотворения материи и зарождения жизни в результате проникновения духа в материю, космического брака Неба и Земли... Общеизвестно, что субстанция огня и камня являются неизменными атрибутами образа Сосруко (Саусэрука) – центрального героя эпоса. Известно также, что камень в мифологии является символом самой плотной и инертной материи, а огонь – символом духа... Эпос имеет тенденцию к материализации многих мифологических символов, как в случае с рождением данного героя, объективно зачатого от Сатаней (Сэтэнай) и семени пастуха, но выношенному в утробе камня. То, что самый огненный герой Сосруко, к тому же являющийся одним из самых архаичных, рождается из камня, является принципиально важным в метафорической символике этого образа» [174, с. 96].

Время рождения Саусэрука из камня происходило в переходный период матриархата к патриархату. Л.Х. Сабанчиева, рассматривая статус матери Саусэрука Сэтэнай гуащ, как «неродившей» матери, считает, что она «объясняется универсальным эпическим мотивом «чудесного рождения» – партеногенеза нарта Сосруко. Нарт Сосруко родился из камня..., процесс зарождения жизни и рождения ребенка максимально приближен к природному. Изменен только локус сеяния семени. И тому есть объяснение. Данный сюжет мог возникнуть в период смены матриархальных отношений патриархальными...» [194, с. 154–158].

Ю.Ю. Карпов, считая Сэтэнай гуащ олицетворением женского начала, ставит на более низкую степень значимость «отца нартского героя» и его огненное семя. «В отличие от него (пастуха), не представляющего интереса для творцов мифологемы и эпоса, и потому исчезающего после исполнения краткосрочной миссии, женский образ эпоса не может быть заменен рождающим камнем. Для эпоса в данном случае неважно, от кого исходит оплодотворяющая «стрела», но важно, кому она предназначена. Мотив соблазнения Сатанай (Сэтэнай) пастуха, возможно, не принципиальный для мифологемы,

значит для эпоса. Миф может творить из света и тьмы, эпос же приписывает создание людей конкретной женщине, хотя и без конкретного мужчины» [87, с. 339–340].

Учитывая, что «для мифов, легших в основу эпоса, и в частности, данной мифологемы, принципиально важным является максимальное абстрагирование осеменителя, указывающего на обобщенно-символический характер и семени как субстанции в нематериальной» [174, с. 98], во всем согласиться с мнением исследователя нельзя. *Хьопсаицэ* (букв: стрела страсти, вожделения), посылаемая нартским пастухом через реку к Сэтэнай, принимая мифологические атрибуты, становится «огненной», что символизирует духовную искру жизни. Огненное семя впоследствии проросло в камне зерном жизни, и холодный камень начинает кипеть (стихия огня сопутствует процессу вынашивания мальчика). Рожденный герой закаляется огнем (символом духа, мужского начала) и символом женского начала – водой. Это происходит в кузнице бога огня и кузнечного ремесла Тлепша, и закаляет Саусэрука именно Тлепш. Все это подтверждает, что Саусэрук символизирует не только камень, но и другую субстанцию – огонь.

«Рождение из камня возвышает героя и своей необыкновенностью, и поэтичностью (последнее – в глазах современного слушателя или читателя), – отмечает А.М. Гутов. – Но в основе сказания лежит не поэтический вымысел, а комплекс мифологических представлений, которые вошли в эпос и во взаимодействии с другими мифологическими представлениями способствовали сложению сюжета. Этот сюжет и фантастическая структура мифа зародились еще в глубокой древности, в доклассовом обществе, и существовали, постоянно изменяясь в каких-либо своих частях, на протяжении жизни многих поколений и смены ряда общественно-экономических формаций. Неудивительно, что исследователи эпоса находят в основе сказания помимо культов камня и мужской производительной силы... и символическое отражение добывания железа и руды и отголоски энеолита... Главное, что лежит в основе сказания, что находится в центре внимания исследователей – это мотив о зарождении в камне и рождении из него человека. Это то, что хотели выделить в герое творцы и носители эпоса, и это является ядром сюжета» [53, с. 143].

То, что Саусэрук зародился именно в камне, свидетельствует скорее не о «доказательстве» главенства мужской силы в рождении мальчика, а «в силу некоторых иных обстоятельств, главным из которых исследователи не без основания признают известный многим народам мира культ камня. Поклонение камню отмечено у многих народов Кавказа и среди них – у адыгов. В частности, до наших дней дошел распространенный среди адыгов обычай привязывать к веткам плодовых деревьев небольшие камни с отверстием. Считается, что это предохраняет дерево от дурного глаза, и способствует плодоношению... Достоин внимания и другой фактор, который мог повлиять на постоянное присутствие камня в сюжете: жизнь в горах и предгорьях тесно связана с камнем, кроме того, камень – наиболее твердый и неживой предмет, зарождение жизни в нем, так же, как и появление из него человека, в равной степени и символично, и поэтично. Это тоже, очевидно, связано с эпической идеализацией» [53, с. 145].

Говоря о камне, как материи, где зародился Саусэрук, нужно отметить и негативные коннотации в мифологеме камня, как предмете, способного препятствовать герою. Если камень, с одной стороны, проявляет способность «животворения» (вынашивает семя нартского пастуха и оттуда Тлепш извлекает огненного, пылающего Саусэрука), с другой стороны, тот же камень (в данном случае острые осколки камня) становятся препятствием к спасению Саусэрука. Когда враги приближались к лежащему Саусэруку, (его ноги отрезало колесом Джанышэрых), Тхожий решил отнести его к матери, но препятствием на его пути стали камни (ведь уязвимым местом коня были внутренняя сторона его копыт), и он встал. Тхожий умер, а нарта Саусэрука враги закопали живым.

Представляет определенный интерес Абырэ камень (*Абырэмышью*) – огромный камень, который часто встречается в нартских сказаниях. М.А. Кумахов и З.Ю. Кумахова пишут, что «происхождение *брэ* неясно. Эпическое абрэ, бесспорно, восходит к эпохе общеадыгского единства. Однако, отнесение абрэ к исконно адыгской лексике наталкивается на трудности из-за его необычного фонетического строения. По мнению Ш.Х. Салакая, абрэ, в рассматриваемом сложном слове, генетически связано с Абрэ – в имени абхазского эпического героя Абрскил, а также с аба в слове *абахью* – утес, скала.

В соответствии с этим Ш.Х. Салакая считает, что Абрскил означает «сын абра», а абра – «камень огромной величины, возможно, скала» [116, с. 195–196]. Однако *абырэ мыжъу* не может быть скалой, так как предполагается, что он был круглым. В нартском эпосе с Харам горы на Саусэрука скатывали *Абырэ мыжъу*, и он «мог ударом носка не только отразить камень, но и даже загнать его обратно на вершину».

Н.Р. Иваноков считает, что «*Абырэ мыжъу* состоит из морфемы *а* со значением «который», значением, которое относится ко всей форме *абырэ мыжъу*, морфемы *бы*, в которой заключена идея «высота», и суффикса *-ры* со словообразовательным значением «признак, имеющий отношение к тому, что названо производящим словом... Форма *бырэ* в целом значит «большой», букв.: «высокий» (для адыгов, как и для многих народов, «высокий» значит «большой»). *Абырэ мыжъу* в целом значит «большой камень», букв.: «который есть большой камень» [77, с. 24–25].

Абырэ мыжъу упоминается в цикле сказаний о Пэтэрэзе. «Пэтэрэз, подбрасывая *Абырэ мыжъу*, набирал силу...». А красавица Акуанда с упреком говорит нарту Шэбатынуку, что он «сердцем – *Абырэ мыжъу*, камень большой, тяжелый на подъем...» [284. Т. 3, с. 148].

В нартских сказаниях кавказских народов также встречаются мотивы рождения нартского героя из камня. В балкарско-карачаевском фольклоре выдвигается любопытная версия огненности рождения главного героя нартского эпоса Ерюзмека из метеорита. Однажды «с неба прилетела огромная хвостатая звезда, ярко освещающая мир. Эта звезда, пролетев по небу, упала очень далеко, между двух огромных гор. От ее падения содрогнулся весь мир, зазвенели горы. В середине «огромной ямы» был расколовшийся надвое «большой синий камень. Внутри него лежал большой младенец – богатырь» [166, с. 309].

Испуун (дома испов). Культ камня связан с наличием культовых сооружений из больших каменных глыб или плит, именуемых адыгами как испуун (дом испа). Здесь мифологема камня становится как бы символом истории, ведь испууны датируются IV–II тысячелетием до н.э. В нартском эпосе адыгов упоминаются подобные строения как дома испов. Они были «сложены из четырех каменных плит и напоминали могильник» [284. Т. 4, с. 38].

«Дольмены издавна привлекали внимание местного населения, – отмечает археолог Н.Г. Ловпаче. – О них складывались поэтические легенды и сказания, которые передавались из поколения в поколение и дошли до наших дней. По преданию адыгов, эти своеобразные монументы были построены «гигантами» с целью укрытия от непогоды малорослого племени людей, у которых не хватало сил для того, чтобы построить себе жилище...» [127, с. 104].

А.Т. Еланская считает, что «... в древние времена здесь жили умные карлики и беспечные богатыри. И карлики своей хитростью сумели заставить богатырей выстроить им эти домики – ведь втащить на гору подобной тяжести камни под силу лишь великану. Потом карлики въезжали в эти помещения на зайцах и там обитали...» [71].

Нартские сказания действительно подтверждают, что испыуны строились иныжами. Но они строили каменные дома не оттого, что им было жалко маленьких испов или их заставили это сделать хитростью, а из-за страха. Великаны боялись маленьких испов потому, что главное оружие испа – лук и стрелы, наводили на них ужас. Стрела испа обладала сверхъестественной силой, способной пробить небо или лишитъ землю силы.

По официальной гипотезе испыуны служили местом совершения культовых обрядов, затем они стали усыпальницей для знатных членов рода, своеобразным некрополем. Л.И. Лавров отмечает, что дольмены служили местом поклонения. Старики шапсуги рассказывали ему, что еще в XIX веке «... у этих сооружений специально оставляли жертвенную пищу» [Цит. по 145, с. 41–43]. Есть и другая версия, что испыун означает «*исын* / *э ун*» – дом, где можно сидеть. Здесь имеется в виду, что во многих испыунах находили тела в сидячем положении.

Кавказские дольмены и египетские пирамиды имеют сходные черты. Как известно, египетские фараоны считались средоточием производительных сил природы, и если фараон умирал, то тень его продолжала обеспечивать благоденствие живущих. Если кто-то пытался потревожить пирамиду или его мастабу с мумиями – это воспринималось, как попытка уничтожить его беспредельное влияние на все живое, которое он оставил на свете.

Массивность дольменных сооружений, скрепление каменных плит и блоков с помощью пазов, подтесок и подшлифовок, что меж-

ду соединениями невозможно даже просунуть бумагу или тонкое лезвие ножа, позволяет предположить, что именно на испыунах возникло монументальное зодчество.

Население, которое заселило северо-кавказский регион после окончания Русско-Кавказской войны, не сразу поняло значение этих мегалитов. Многие испыуны были разрушены, уничтожены, их использовали как строительный материал. Во время Гражданской войны около станицы Даховской (Майкопский район Республики Адыгеи) красноармейцы с возвышенности били пушками по дольменам – так они учились стрелять. Во Второй Мировой войне советские солдаты на Черноморском побережье бросали в дольмены гранаты, стреляли из гаубиц, они также учились стрелять и поражать цели. В 80-е годы прошлого века на землях, которые выделялись под застройки частных домовладений, находились испыуны. Такое отношение к древним дольменам встречается и сейчас, имеются случаи умышленного уничтожения дольменов во время вывоза леса, разработки гипсовых залежей.

В бассейнах рек Адыгеи сосредоточены десятки испыунов, рассеяны они и в горах Западного Кавказа. Чаще всего они располагаются среди лесов, иногда на плоских вершинах гор. Материалы, из которых строились сооружения, а в основном это были местные камни, менялись в зависимости от зон простираения тех или иных горных пород. Испыуны по своей конструкции делятся на четыре основных типа: монолитные, составные, плиточные, корытообразные. Разнятся они по величине и по тому, как они были сложены – от слабо обработанных плит до сложных и монументальных строений. Они бывают совсем примитивными, в виде домиков из слабо обработанных обломков плит, до сложных многогранных построек из тщательно обтесанных блоков. Но у всех тщательно проработанный портал с отверстием, куда вставлялась втулка. Вес дольменов колеблется от трех до тридцати тонн и ориентированы они по сторонам света, что дает возможность предположить, что их строители были солнцепоклонниками.

В дольменах наблюдаются места концентрации космической энергии. С испыунами связаны представления о движении через них (как и пирамид ацтеков) своеобразного тока (энергии). Если вокруг дольмена деревья ровные, стройные – энергия к дольмену приходит

с космоса, если деревья крученые, корявые, словно они испытали какое-то неземное давление, то энергия исходила от «нижнего» мира вверх. Учитывая значение энергетики, связанной с испыунами, актуальность гармонии человека и окружающей среды, обращении многих к последней, как к естественному нейтрализатору стрессовых состояний, специалисты предлагают шире использовать испыуны. И здесь камень, «холодный» и «равнодушный» становится источником теплой и позитивной энергии.

В 1941 году в Адыгее нацисты (структура СС Аненербе) интересовались «дольменами – доисторическими конструкциями», которые они считали постройками атлантов, а также «вратами в параллельные миры». Кроме дольменов, они также интересовались большим количеством радиоактивных веществ, присутствующих в каньоне Кишинский. И ныне там происходят необычные события, что подтверждает наличие тайн дольменов и самой сути Кавказских гор [204].

«Считается, что дольмены усиливают состояние души, поэтому важна ее предрасположенность, – отмечает В. Кожемякин. – Лучше собрать в себе всю добрую энергию, предварительно избавившись от отрицательной. Испыун подпитывает людей своими «знаниями», которые человек потом интегрирует около двух месяцев. Те, кто останавливаются на ночь рядом с дольменом, галлюцинируют. На фотографиях около дольменов потом обнаруживают на снимках необычайно яркий сноп лучей, идущих из отверстия. Испыуны, как и пирамиды ацтеков, по мифологическим представлениям считаются «местами силы», где из-под земли в космос или наоборот проистекают некие токи. Существуют оккультные секты, обожествляющие дольмены. Считается, что здесь можно поправить свое здоровье, «подзарядиться», избавиться от сглаза, исправить судьбу... Сегодня дольмены подразделяют на «дольмен вдохновения», «дольмен исполнения желаний», «успеха, удачи, достижения намеченной цели», «материнской силы», «здоровья» [98].

Существует гипотеза, что испыуны не дело рук человеческих, возможен след пришельцев из космоса. Писатель и философ, знаток адыгского фольклора Нальбий Куек считал, что «...в мифологических сказаниях адыгов, нартских пщынатлях и повествованиях запечатлена история, которой не один десяток тысяч лет. Нартов надо

считать пришельцами из других миров, как и пришли на нашу землю, так и ушли. Сохранились же эпические предания, где говорится об исходе последних нартов с земли, оставив ее нам...» [316].

«Дольмены, безусловно, воздвигнуты представителями высоко-развитой цивилизации, возможно, атлантами или пришельцами с другой планеты, – пишет экстрасенс В.Д. Николаиди из Пезеуапсе г. Сочи. – Явно прослеживается и его астрономическая направленность. Дольмен – монолит не менее значителен, чем египетские пирамиды... Уникальность грандиозного сооружения и загадочность его происхождения, сильнейшая биоэнергетика создавали определенный возвышенный настрой, ощущение торжественности момента, заставляли абстрагироваться от материальной реальности. Я решила посмотреть внутренним зрением, каково было в этом дольмене захоронение – одиночное или групповое, и кто конкретно находился в нем...

Я сразу же увидела темную аллею, уходящую куда-то вдаль и по ней неторопливо прогуливающих и беседующих двух мужчин – очень высокого роста, в темных ниспадающих одеждах, как мантии. Причем, сцена эта повторялась неоднократно. Когда же я мысленно задалась вопросом, каков же человек, находившийся в дольмене, я увидела одного из беседующих (так я полагаю), лежащим на правом боку. Мужчина был красив, круглолиц, темноволос (кавказского типа), возраст его приблизительно 35–45 лет, лицо спокойное, серьезное, он в упор смотрел на меня. После этой сцены я, к своему удивлению, снова увидела обоих мужчин, неторопливо прохаживающихся по аллее.

Впоследствии я долго размышляла по этому поводу, но не могла понять в чем дело. Однако, через несколько дней загадка разъяснилась довольно просто. Выяснилось, что в этом дольмене не было обнаружено захоронения. После чего я пришла к выводу, что увиденный мной мужчина временно пребывал в дольмене, с целью медитации, непосредственных контактов с Богом, космосом и через некоторое время покинул дольмен. Поэтому я и увидела их снова вдвоем на аллее. Был ли это жрец, ученый – астроном – не знаю. Могу только утверждать, что этот человек был знатен, высокого интеллекта и очень высокого духа... Глаза, весь облик этого необычного человека стояли передо мной...

Сейчас происходит как бы всплеск интереса адыгов к собственной истории, культуре, традициям, языку. И на фоне этого уникальнейший и загадочный исторический памятник древних народов Черноморского побережья показался мне незаслуженно заброшенным и совершенно незащищенным...» [169].

Святые курганы – кэгэсэй. Исследуя сакральные объекты адыгского нартского эпоса следует остановиться и на святых *Луашъхь* (холм, возвышенность) в форме кэгэсэй (*кьэгъэсэй* – насыпной курган). В адыгской мифопоэтике элементы геометрической символизации, как круг и курган, имеют большое значение, и что круг как символ вечности является самой гармоничной геометрической фигурой, которая была давно известна адыгам.

Символ адыгской хлебосольности – адыгэ ан (*адыгэ Ian* – круглый столик на трех ножках) сделан так, что все сидящие вокруг него имеют равные условия. Анэ были разных размеров – для одного человека и для нескольких, стульчики к ним были такие же круглые, небольшие, без спинок, что лишало сидящих за столом возможности облокачиваться на что-нибудь или прислоняться к спинке. Анэ требовал сидеть прямо, не сгибаясь, что обеспечивало желудку прием пищи в статичном положении. После использования, анэ уносили или подвешивали к колышкам на стене, тем самым освобождая пространство. Расположение сидящих людей за анэ имеет сходные черты с тем, как король Артур усаживал двенадцать своих рыцарей за круглый стол, когда возникала потребность в обсуждении важных государственных дел.

Символика круга у адыгов связана и с Джанышэрых (*Джанышъэрыхъ*) – железным колесом-ножом, которое скатывали с Харам горы во время нартских игрищ. Известный французский ученый Ж. Дюмезиль отмечал, что «адыги были солнцепоклонниками, и каждый раз, по весне устраивались традиционные игрища, посвященные солнцу, с использованием огненного колеса. Ж. Дюмезиль связывает образ Сосруко (Саусэрыко – А.К.) с соляным мифом, а его гибель – с огненным колесом» [68, с. 263].

Луашъхьэ-кьэгъэсэй также имели форму круга. Они священны, символизируют вечность бытия и жизни загробного мира, в них сохранена мифопоэтическая и историческая память не только о конкретном герое, но и всем народе. Курган несет в себе символику «нижне-

го» мира, напоминая об ушедших героях, и выходя верхней частью в «срединный» мир, к живым, соединяет прошлое с настоящим. Люди помнят сказания, связанные с тем или иным курганом, в адыгском мифологическом сознании все курганы сакрализуются и становятся священными. Мимо святых холмов, курганов нартских витязей подводы быстро не проезжали, те, кто были в ней, вставали. Когда адыги уходили в набег, они запевали песню про знаменитых и отважных наездников, всадники привставали с седел и поклон делали вперед, к гриве лошади, а проезжая мимо святых курганов, всадники галопом не проезжали, они останавливались и молились Тхэшхо.

К сожалению, после Русско-Кавказской войны, депортации адыгов – носителей древней культуры с исторической родины, заселении бывшей Черкесии пришлыми народами, отношение к материальным памятникам и духовному наследию автохтонного народа стало разрушительным. И в годы Советской власти также повсеместно уничтожались дольмены, святые курганы – кэгэсэи, сакральные деревья, рощи и леса. Под дачи и строения отдавались земли, на которых были сакральные объекты, некоторые из них даже с пометками о принадлежности к историческим памятникам природы.

«В 1946 году мой отец работал в Адыгейском краеведческом музее заведующим советским отделом, – рассказал А.Х. Хачак. – Тогда в музее в выходные дни дежурили. Было воскресенье, и позвонили из Хаджоха (предгорный поселок в Адыгее). Там пробивали новую дорогу и зацепили один курган. Отец нашел грузовик, взял с собой свою сотрудницу и поехал в Хаджох.

Когда они доехали до места, видят, что половину кургана снесли, открылось захоронение и лежит скелет исполинских размеров. Кость предплечья скелета была длиннее, чем рука отца, а он был высоким, метр девяносто. Рост похороненного воина предположительно был больше семи метров. В древние времена с умершим хоронили его коня и оружие. Меч скручивали в круг, связывали кожаной бечевкой. Со временем, она ветшала и больше не удерживала круг, лишь земля держала меч в форме круга. Когда веревкой обмерили меч вкруговую, он был более 180 сантиметров и весил почти пятьдесят килограммов. Видно было, что здесь похоронен великан. Отец и сотрудница вернулись, доложили начальству, а в то время за этими следили НКВД, затем КГБ, ведь тело в кургане не соответствовало

дарвинской теории и библейским преданиям о человеке. Так было скрыто захоронение с великаном. Что с ним сделали, оставили на месте или перезахоронили, отцу было неизвестно. Нельзя сказать, что подобное и сейчас не случается, следы «черных копателей» находят во многих местах и, к сожалению, борьба за артефакты святых курганов набирает все больше и больше размах, который несет непоправимый ущерб духовной культуре автохтонного народа» [334].

В устно-поэтическом творчестве адыгского народа героическое начало особо культивировалось и, святые курганы – кэгэсэй, где покоились герои, не предавались забвению. Имена героев и сейчас должны оставаться на устах народа, их память, заключенная в виде сакральных курганов должна напоминать молодым о геройских подвигах старших. Такими героями были братья Сэт в адыгском нартовском эпосе. Рассмотрим сказания о них.

В «сказаниях о трех холмах Сэт» повествуется, как на нартов войной пошел какой-то народ, и «...нарты отправили на войну с врагом братьев Сэт. В бою ранили старшего и за ним отправили арбу с волами из села, где жили братья. Положили старшего Сэта в подводу, и повезли домой. По пути он скончался, и его похоронили в том месте, где он умер. Погибли и другие братья. За ними также послали арбу, их положили в нее, и они отправились домой. Когда волы подравнялись с местом, где похоронили старшего, они остановилась, и волы куда-то исчезли. Среднего брата вынесли из арбы и похоронили недалеко от старшего. В это время арба с младшим из братьев, которая стояла, ушла под землю, и здесь похоронили младшего брата, насыпав над ним курган. Старший из братьев лежит посередине, младшие лежат по бокам. Такая история, связанная с тремя братьями Сэт» [284. Т. 7, с. 55].

Следующее сказание «Три брата Сэт» также повествует, что «...три брата были на войне. Все они погибли и после обеда их положили в арбу, запряженную волами, и повезли, но их (людей) застала ночь. «Здесь переночуем», – решили они, распрягли волов и легли отдохнуть. К полуночи их догнал враг и люди, не успев запрячь волов, оставили арбу с телами погибших братьев, и спешно покинули место. Арба с приподнятым дышлом, без волов и коней, сама в составе отходящего войска двигалась до рассвета. Когда рассвело, запрягли двух волов в арбу, где лежали братья, но они не смогли сдвинуть ее

с места. Тогда запрягли четырех волов, но опять не смогли сдвинуть. «Видимо, их место на этой земле», – подумали люди и похоронили братьев, каждому насыпав курган» [284. Т. 7, с. 55–56].

В другом варианте «Сказания о курганах Сэт» повествуется, как один всадник украл сестру братьев Сэт, и в погоне за ним погибли все братья. Каждого повезли домой на отдельной арбе. Волы в пути останавливались в трех местах, там братьев похоронили поочередно. Как бы ни было, ясно одно – среди нартов братья Сэт слыли добрыми и хорошими людьми, отважными нартами, отдавшими жизни за Нартие – страну нартов. За это они удостоились отдельных курганов, ставших святыми. Здесь надо отметить, что по нартским обычаям каждый мужчина должен был принять участие в кэгэсэй.

Когда наступало время *тхэльэлу* (время молитвы, обращения к *Тхьэишо* – А.К.), «...люди собирались, омывались у родника, который находился рядом с одним из курганов Сэт. Произнося молитвы, люди ходили вокруг холмов и поднимались на вершину и там продолжали молиться» [284. Т. 7, с. 47–48].

Во время молитвы из-за засухи, из любого святого холма Сэт брали землю, заворачивали ее в тряпку, просили Тхэ, чтобы он послал им дождь, и клали в воду. Иногда ее клали в кувшин. (А черноморские адыги-шапсуги в воду кладут камень из святой могилы или сосуд с водой из высокогорного озера Хуко).

Если скотина заражалась болезнью, из окрестных сел пригоняли на холмы братьев Сэт, три раза гнали их вокруг холма и загоняли наверх. Здесь приносили жертву *Тхьэ* и молились, после чего болезни прекращались. Моления вначале проходили без жертвоприношений, но однажды, когда люди стояли на холме Сэт и молились *Тхьэишо*, «со стороны восхода солнца к ним сама пришла нетельная корова, которую там принесли в жертву. Село спустилось с холма и направилось домой, и в это время пошел сильный дождь...» [284. Т. 7, с. 53]. Мотив прихода нетельной коровы к месту, где должно было произойти жертвоприношение, здесь напоминает мотив самошествующей коровы Ахына, бога крупного скота.

Считалось, что святые холмы нартов Сэт обладают способностью не подпускать злого человека с плохими намерениями. Когда пытались их раскопать, Шыблэ начинало грохотать, людей обуревал

страх, и они уходили с курганов. Те, кто организовывал попытку их разорить, умирали.

На святых курганах, где были похоронены известные нарты, как братья Сэт, проводились коллективные моления и жертвоприношения. Горсть земли с курганов, которую клали в воду, помогала во время коллективных молений Тхэшхо во время засухи.

Сакрализация растительного мира

Сакрализация растительного мира связана с наличием в адыгской мифоэпической традиции покровителей растительного мира – Чыг гуащ, Мэз гуащ, Мэзитха и отчасти Тхагэлэджа. Культ священных деревьев, рощ и лесов в различных формах был известен адыгам еще с древнейших времен, об этом свидетельствуют античные и средневековые источники, наблюдения И. Шильтбергера, Иоана Лукского, Эвлия Челеби и других.

По сведениям Д. Интериано, адыги имели свои храмы и во многих из них работали священники из коренного народа. Примечательно, что храмы тогда строили обычно около больших деревьев, чаще отмеченных как особые [81, с. 33].

В XVIII веке Абри Де Ла Мотрэ отмечал, что черкесы «являются чем-то вроде друидов, поклоняющихся старым дубам и другим деревьям, где, как им кажется, живут какие-то невидимые божества, способные исполнить их мирские просьбы. В общем, нет ничего более сложного, чем черкесская религия в целом, так как она представляет из себя смесь с другими... Те, кто живет ближе к персам и татарам, становятся обрезанцами и смешивают язычество со многими магометанскими обычаями. Те же, кто имеет больше всего торговых сношений с москвитами, армянами и грузинами, заимствуют у них многое из их обрядов» [117, с. 44].

Адыги не строили языческих храмов, и роль общественных святилищ играли места со священными деревьями, возвышенности, кузницы и т.д. Существовало поверье, что из любого святилища, кроме кузницы, нельзя было ничего уносить с собой, вплоть до грязи на подошвах. Верили, что нарушителя постигнет неминуемая

кара. Присвоившего себе что-либо из жертвенных вещей, постигала мучительная смерть, отрубленный сук лишал жизни святотатца; срубленное дерево влекло за собой уничтожение всей его фамилии, а истребленная роща – гибель всего племени, которому она принадлежала.

Перед набегами и походами адыги исполняли вокруг священного дерева круговой танец, просили покровительства, затем устраивали пир. Вернувшись, они также приходили в святые места и делали им подношения, которые сопровождалась просьбами к божествам об удаче перед весенними походами, благодарностью за удачные свершения, просьбами о выздоровлении больных. Любопытно, что во время этих культовых обрядов чаще всего наличествовал крест. Многие усматривали в этом влияние христианства. Однако и до прихода к адыгам данной религии, им давно был известен крест, как солярный знак, олицетворявший огонь. При разжигании огня полена располагаются крест – накрест.

Известно, что ландшафт местности накладывает определенный отпечаток на характер народа, проживающего на нем. И то, что у адыгов из всех деревьев чаще всего сакрализуется дуб, связано именно с ментальностью народа, особенностями образа жизни и «...культивированием качеств стойкости, мужества, необходимости постоянно защищать свою землю» [174, с. 226].

Для отдельных нартов, как нарт Пэтэрэз, нарт Шэуай, угольки дуба часто служили пищей. По нартским обычаям женщина перед родами поднималась ближе к дымоходу, становилась на поперечную балку и рожала так, чтобы ребенок падал в очаг. Так было и с Шэуаем. Когда он упал прямо на угли в очаге, он не испугался, а сел, разгреб золу и угли, и начал играть горящими углями, затем есть их. Нэбгырэй, как и Исп гуаш, не стала кормить сына грудным молоком. Отец младенца Канж отнес его к горе Ошхэмаф и положил его в расщелину, чтобы он мог питаться сосульками священной горы. Пришло время, и он забрал подростка Шэуая домой. Мать, увидев сына, решила проверить его силу и сжала запястье, но ничего не смогла сделать. Тогда она сказала: «Я не ошиблась, он станет достойным нартом». Приведенные примеры свидетельствуют о том, что дуб, как и лед священной горы Ошхэмаф, тоже имел магическую силу, которой подпитывались нарты.

Причерноморские народы Кавказа черкесы и абхазы (в том числе и абазины) относились с большим почтением к старым дубам, особенно, отмеченным Шыблэ. Перед походами они становились хороводом вокруг священных деревьев, втыкали в него саблю и отправляли обряды, затем устраивали пир. Возвращаясь из походов, они также приходили к старым дубам. И ныне адыги не перестают почитать дубы и приходят к ним, чтобы непременно им поклониться, зарядиться их энергией, т.к. считается, что дуб обладает положительной энергетикой, и, если прислониться к нему и положить на него ладони, дерево само начинает забирать у человека отрицательную энергию и подпитывать положительной. Сохранилась традиция, возвращаясь домой после похорон, прикладывая руки к дереву с просьбой забрать негативную энергию и отдать ее земле.

У адлерских джигетов священным деревом был огромный дуб, который они называли Лияшь – ныхя, что означало святыня долины Лияшь. Оно находилось непосредственно на берегу моря, на правобережье устьевой части долины реки Мзымта. Священное дерево оказалось в полосе военных действий при высадке десанта царских войск в 1838 году на Черноморском побережье. Джигеты укрепили завалами и окопами позиции вокруг Лияшь – ныхэ и бились за него насмерть.

Дубу, как долгожителю и дереву, служившему человеку добром, приписывались мудрость и особые знания. «Однажды мимо леса провозили целую подводу топоров, – повествуется в одном предании. – Увидев такое количество топоров, деревья испугались и воскликнули:

– Это наша погибель!

– Успокойтесь, послушайте меня! – сказала одно дерево, и лес затих. – Видите то огромное дерево над колодцем, ему тысяча лет, он мудр, многое видел, посоветуемся с ним.

Деревья согласились и направились к старому дубу, рассказали, как к лесу подвезли наточенные топоры, чтобы срубить их. Мудрое дерево медленно пошевелило своими ветками и спросило лес, над которым нависла тревога:

– А среди этих топоров есть кто-нибудь из наших?

Тот вопрос не понравился лесу.

– Старый он, вопроса нашего не понял, ничего путного он нам не скажет, лучше разойдемся, – предложило одно дерево.

И среди деревьев есть умные, вот одно остановило всех, и обратилось к дубу:

– Уважаемый Тхэматэ, нет среди них наших, все топоры без топорщ.

– Тогда что же вы волнуетесь? – улыбнулся мудрый дуб. – Что может сделать топор без топорщца!

– И вправду, что нам бояться тогда! – воскликнули деревья. – Дай Тхэщхо тебе счастливой старости. Да будешь ты долгие годы впереди нас!

– Не спешите, – сказал лесу старый дуб, – топоры бессильны что-либо сделать с нами пока мы вместе. Если один из вас перейдет к ним, они получают силу, и мы тогда погибнем. Не подавайтесь на любые посулы, берегите себя, цените лес. Топор есть топор. Их не раз еще будут провозить сквозь лес, но, если с ними не будет никого из нас, это не страшно. Теперь послушайте два моих завета. Во-первых, не оставляйте без внимания и выясняйте, кто к вам зашел и что положили в лесу. Все, что может пагубно влиять на лес, отложите в сторону. Во-вторых, ежедневно следите за собой, цените то хорошее, что у вас есть, не прячьте то плохое, что у вас наличествует...» [282].

Адыги, проживающие за рубежом, также сохранили знания предков о лесе, дереве. «Наши предки всегда знали, какое дерево хорошее, а какое нет, – рассказал нам Хаджумар Хапишт из адыгского селения Козло около турецкого города Эрбаа. – Особо выделяли дуб, он является деревом, которое дает человеку силы. Если сидишь под ним, он поднимает твое настроение. Ты это, может, сам не понимаешь, а дерево обладает такими свойствами. Таких хороших деревьев у адыгов было немало: самшит, боярышник, ясень, граб и другие» [332].

Кельты считали, что каждое дерево имеет особую силу и индивидуальные качества, которые могут передаваться человеку.

«Абхазы почитали адж – дуб, грушу, яблоко, но самым почитаемым деревом был ахъэца – граб, – рассказал нам абхазский фольклорист Ш.Х. Салакая. – Это было связано с тем, что мать Бога звали *Хъеция*, поэтому Громовержец никогда не бил по ахъэца.

Гром бьет по дереву, потому что там прячется дьявол. Он преследует дьявола, а дерево он не хочет бить. Поэтому абхазы сажают у себя во дворе ахъэца, под ним сидят, у него раскидистая тень. Абхазы обычно сажали во дворе плодовые: грушу, яблоко, фундук, лавровишню, орех, но стремились орех посадить подальше от дома» [325].

Для мировоззрения древнего адыга был характерен анимизм – одухотворение всего, что окружает человека: предметов, растений, животных. Адыги считали, что деревья чувствуют, как к ним относятся, исходит ли угроза от человека или настроены к ним положительно. Если несколько лет дерево не плодоносило, к нему подходили с топором и палкой, чаще всего осенью, и говорили ему, что, если и на следующий год оно не зацветет, не даст плодов, непременно срубят, и в качестве реализации угрозы, несколько раз били ощутимо палкой по основанию. И сейчас адыги считают, что это помогает.

Учитывая, что древние адыги наделяли деревья человеческими и сверхчеловеческими качествами, определенным сознанием, к ним, к лесу было особое отношение. «В лесу нельзя было разорять гнезд, убивать то, что не едят (несъедобное), что вообще не нужно, также нельзя было ругаться в лесу; у деревьев тоже есть душа и напрасно, без надобности, рубить деревья нельзя. Даже без дела с топором в лес ходить не нужно, так как деревья пугаются, стонут, жалуются Мэзитхе» [168, с. 461].

То, что адыги считали, что деревья обладают разумом, они слышат и понимают нас, сегодня подтверждается наукой. «Академик Эдинбургского университета Тони Труэвас сделал сенсационное заявление, взбудоражившее ученых мир: растения обладают зачатками разума! Исходя из своих последних исследований, академик утверждает, что они могут воспринимать и перерабатывать информацию, в том числе способны к вычислениям, почти на таком же сложном уровне, что и животные. Конечно, мозга, как самостоятельного органа у растений нет. Другой академик И.И. Гунар обнаружил у растений его некое подобие в виде своеобразного «центра обработки информации», расположенного в корневой шейке. Он имеет свойство сжиматься и разжиматься, подобно сердечной мышце, таким образом посылать командные энергетические импульсы всем клеткам растения.

Еще знаменитый академик Тимирязев предполагал, что растения обладают некой тканью, выполняющей роль нервов, по которой, как по проводам, бегут электрические импульсы. Сейчас они достоверно регистрируются в ходе опытов, и точно измерено время запаздывания таких импульсов, посылаемых «центром обработки информации» в ответ на те, или иные внешние воздействия. Оно исчисляется не мгновениями, как у человека, а десятками секунд. То есть растения думают медленно. Впрочем, это тоже имеет свое объяснение. Растения ведут неподвижный образ жизни, у них нет ни рук, ни ног, так что мгновенная реакция им просто не нужна...» [190].

Все деревья адыги делили на положительные, приносящие человеку добро, и отрицательные, создающие негатив для них. Практически все деревья мягкой породы – верба, ива, ольха, тополь, ель и др. считались вредными для здоровья человека. Тополиный пух, вызывающий аллергию у человека, негативно влияет и на урожай, особенно на бобовые. «Он соперничает с Богом», – говорят адыги про тополь, за то, что высоко устремляется в небо. Из таких деревьев не строили себе жилища, не использовали их как строительный материал. Было понятие доброй усадьбы и доброго порога дома. А твердые породы деревьев, особенно дуб, бук, ясень считались добрыми и приносящими человеку пользу.

«Один мужчина в лесу услышал, как два дерева разговаривают друг с другом, – поведала нам Хашаова Чабахан из села Джерокай (Республика Адыгея). – Одно дерево говорит другому: «Не бывает плохого места для усадьбы, есть плохой косяк. Будет счастливо жить тот, кто сделает его из меня». Второе дерево отвечает: «Я – дерево, приносящее беду, поэтому добрый косяк из меня не выйдет» [336].

Но это не значит, что адыги нигде не использовали деревья мягкой породы в повседневной жизни. Из ивы, например, готовили компоненты для пороха. Из ивовых прутьев делали верх адыгского *кухъарин* (*ку* – подвода, *хъарин* – качели, адыгский фаэтон), он получался легким и прочным. Из ивы также изготавливали специальные свадебные атрибуты – *дэ naly* – шапку, и жезл для ведущего торжества, чтобы они были легкими, и их нельзя было разбить в шуточных потасовках молодежи. Эти предметы также изготавливались из фундука.

Адыги особо ценили самшит (*хэшъай*). Они считают, что самшит их ровесник и родился на земле вместе с ними, сопутствует и оберегает их на всем протяжении жизненного пути. И самое главное – адыги (черкесы) считают, что они являются одними из первых людей, рожденных на земле, которых не затронул всемирный потоп, так как не гневил Тхэшхо, как другие, которых Он наказал. Одним из их оберегов на земле был *хэшъай*. Это вечнозеленое дерево не боится ни холода, ни жары. Растет очень медленно, живет тысячи лет, относится к деревьям очень твердой породы. Из него изготавливали домашнюю утварь: ложки, вилки, каталки, половники, рукоятки пистолетов, сабель, кинжалов. Но самшит более всего ценится тем, что является сакральным деревом, оберегающим человека, его жилище. На Новый год, который адыги называют «Чередование голов года» (*Илъэсышьхъэ зблэкӀыгъу*), всегда срывали две маленькие веточки самшита и заносили их в дом до наступления ночи. Вешали их изнутри на входную дверь. Считалось, что благодаря самшиту в дом не может попасть злая сила, самшит защищает дом.

Возвращаясь к проблеме кризиса экологии, связанного с негативными действиями и мыслями человека на земле, нужно отметить, что охранительные функции самшита могут исчезнуть, как и сам самшит, так как более чем очевидна угроза полного исчезновения этого реликтового вида дерева. Произошло полное заражение и быстрое уничтожение тысяч гектаров реликтового самшита на всем Кавказе завезенными для Сочинской Олимпиады 2014 года, зараженных смертоносной огневкой саженцев из Италии. Лишь несколько гектаров самшитовой рощи сохранились в лесах Адыгеи, предпринимаются определенные усилия по ее спасению, однако остается реальная угроза полного и окончательного исчезновения самшита. Такое отношение к священному дереву для автохтонного народа – адыгов, согласно адыгскому миропониманию, может навлечь гнев Тхэшхо (как было нами отмечено, за нарушениями добродетельных законов, ущерба, нанесенного природе в таких масштабах, может последовать возмездие «космического масштаба»).

К представителям доледниковой флоры, как и самшит, относится и тис (*тцӀыикъ*), иногда достигающий возраста более трех

тысяч лет. В Шотландии растет тис, которому более девяти тысяч лет. Тис служил для адыгов своеобразным барометром: когда собирается дождь, тис, даже сухой, изгибается, давая понять, что будет ненастье. Не только дерево тиса, но и его ветки, поэтому раньше практически в каждом дворе около амбаров хранился обрубок ветки тиса, который помогал «предугадывать» погоду. Для других народов тис представлялся символом преодоления смерти, поэтому его высаживали на кладбищах. Друзиды считали, что тис способен преодолевать границы времени. Для древних кельтов тис символизировал смену циклов существования – неизбежность смерти и последующего возрождения, а в хеттском ритуальном тексте название вечнозеленого дерева жизни звучит как «тиса». Древний обычай класть ветви тиса под саван умершего считался средством защиты бессмертной души покойника на пути в Подземное царство.

Кавказ считается уникальным центром эволюционного видообразования. Если взять историческую территорию адыгов, следует, в первую очередь, отметить совершенно уникальный в природно-климатическом, географическом и ландшафтном отношении регион. Стабильность населения и благодатный ландшафт определили место проживания адыгов как центр доместикации целого ряда плодовых культур. «Об изумительном богатстве старых черкесских садов мне известно давно, – писал И.В. Мичурин. – Дикие заросли плодово-ягодных растений Адыгеи представляют собой ценнейший исходный материал для селекционеров Кавказа» [Цит. по 74, с. 64].

Академик П.М. Жуковский, учитель Н.И. Вавилова отмечал, что население Кавказа «... с древнейших времен занималось прививками и отбором; здесь возникали во множестве спонтанные межвидовые и межродовые гибриды в зарослях диких плодовых... процесс формообразования культурных сортов груши происходил здесь совершенно независимо от эллинской культуры груши в Средиземье. Вряд ли Средиземье имеет приоритет в происхождении культурных форм груши; наоборот, все данные за то, что именно Кавказ явился ареной эволюции груши – как дикой, так и культурной... ни древность народов Греции, ни ее естественные грушевые ресурсы, ни опыт населения не могут идти даже в отдаленное сравнение с тако-

выми на Кавказе... В Средиземье баски знали о прививках раньше эллинов и научили им иберов. Но баски, возможно, связаны корнями с Кавказом, откуда и восприняли прививки. Родина прививок – Кавказ. Индия не знала их» [72, с. 305–306].

Адыги всегда относились с особым вниманием к плодовым культурам. Они никогда не сажали у себя в усадьбах неплодоносящие деревья. А груша относилась к особо почитаемым деревьям. При заготовке дров на зиму до сих пор адыги не рубят в лесу грушу, яблоню, кислицу, боярышник, кизил, калину и другие плодоносящие деревья. Срубить такое дерево считается грехом. В тяжелые и голодные времена люди часто спасались плодами своих садов и дарами леса. Адыги выработали и другие экологические правила, которые свидетельствуют о том, что в народном сознании лес воспринимался как гарантия продовольственной безопасности. Указывая на отношение адыгов к плодовым культурам, нужно сказать о том, что в народных сказаниях о нартах, упоминается необычная яблоня, обладавшая чудодейственными свойствами – золотое дерево нартов

Золотое дерево нартов плодоносило круглый год. С восходом солнца одно яблоко начинало наливаться, к закату оно уже созревало. Нартские невестки приходили к Сэтэнай гуаш, которая распоряжалась плодами золотого яблока. Та, кто хотела родить дочь, надкусывала белую сторону яблока, и у нее рождалась девочка «с золотистыми кудрями». Та, кто хотела родить мальчика, надкусывала красную сторону яблока, и у нее рождался мальчик, «достойный всего нартского рода». Кроме яблок, которые созревали в течение дня, дерево плодоносило еще одно яблоко на самом верху. Шесть месяцев оно росло, следующие шесть месяцев наливалось. Благодаря этому яблоку, нарты никогда не старели: тот, кто отведал его, становился снова молодым и сильным.

Так жили нарты, пока злое чудовище Емынэж не вырубил его. С тех пор нарты стали жить меньше и не смогли больше пользоваться чудодейственными плодами золотого дерева [284. Т. 1, с. 90–98]. В русских и скандинавских мифах также есть яблоки, омолаживающие людей.

Универсальной характеристикой агрокультуры адыгов служат понятия лесо-садов и лесо-хлебных систем, имея в виду понятие

сада как более общее, и то обстоятельство, что полеводство велось на больших площадях уже не леса, а лесо-садов. «Черкес, расчищая землю, окружающую его жилище для того, чтобы возделывать там просо и пшеницу, – писал швейцарский путешественник Фредерик Дюбуа де Монперэ, – заботится о том, чтобы сохранить вокруг своего поля гирлянду деревьев для его защиты, и доставления влаги, необходимой в этом климате. Он оставляет там и сям, посреди своих полей, самые красивые деревья. Так что при взгляде с моря нет ничего более живописного, чем эти склоны лесистых холмов, в которых, как в рамке, находятся все эти поля» [67, с. 435–438].

Адыги никогда не сажали декоративные деревья в своих усадьбах, только фруктовые. Вдали от дома, где-то на краю огорода, располагали калину. Хотя ее ягоды считаются очень полезными, особенно в лечении простудных заболеваний, само дерево отдаляли от жилища. Из плодоносящих деревьев, произрастающих в лесу: дикие яблоки кислица (*мыкIэ*), кислица-яблоко (*мыкIэ мыIэрыс*), груша (*къужьы*), орешник (*дэжьый*), дикий виноград (*жьгьыбэ*), терн (*пырэжьый*), боярышник (*хьамщутI*), адыги особо выделяли терн и боярышник.

Говорили, что для тех, кого некому в дорогу собрать или для того, кто не успел взять с собой в дорогу гомылэ, терн становился их походной пищей.

Боярышник также считался сакральным деревом – оберегом. Он бывает красным и черным. Обрубок из боярышника с семью сучьями олицетворял бога наездников, домашнего очага и изобилия Шыузэреща. Он обычно хранился в амбаре, и доставали его накануне адыгского Нового года, устанавливали в доме, наряжали сыром, сладостями. Боярышник считается лечебным: и ствол, и кора, и листья, плоды и цветки. Отвар из высушенных цветков и плодов боярышника используют в качестве лекарства для сердца и от давления. Причерноморские шапсуги и сегодня используют кору тонких веток боярышника как заварку для чая. В мифопоэтической традиции палка из боярышника является помощником героя: им избивали Нэгучицу. Боярышником обсаживались усадьбы, из него делали занозы для ярма, пастушьи посохи, подвешивали к люльке. Боярышник, который готовили для люльки, нельзя было переносить через реку,

так как по поверьям адыгов, боярышник терял свою охранительную силу.

В русском фольклоре с боярышником связано одно интересное предание. «Жила в деревне девушка с лицом, схожим с облитым за-рей снегопадом, и со строгими зелеными очами, похожими на плоды созревающего боярышника, – повествует предание. – Верность, чистоту и взаимность ценила она превыше всех достоинств. По осени сельчане видели девушку в венце из красных ягод. На беду, подрастающей красавицей любовались не только жители деревни, но и внук Чингис-хана, будущий хан Бату-хан. Уже несколько дней он безуспешно пытался вступить с девушкой в разговор, но на все уговоры молодница отвечала отказом: три месяца назад она была помолвлена с русичем, и со дня на день ожидала сватов. Не выдержал Бату. Воровски выследил девушку и пошел по пятам. Не испугалась руссиянка, прижалась спиной к боярышнику и выхватила из-под шушпана (старинная одежда – А.К.) кинжал. А когда Бату не остановился и пред этим, ударила себя в грудь и скатилась к подножию растения. Никто не помнит ныне, как звали молодую руссиянку, но знают, что в ее честь молодых девушек величали на Руси боярышнями, а молодых женщин боярынями» [29].

Древние кельты считали боярышник символом любви. Весной он ярко расцветает, излучая прекрасный аромат.

Охранительной функцией, как и боярышник, обладает *Нэтемыгъэфэ чьыг* (дерево – спаситель, оберег от дурного глаза). Он зафиксирован нами в адыгском селении Козло в 1997 году во время экспедиции по сбору фольклорного полевого материала среди черкесской диаспоры в Турции [340].

Одним из самых ценных пород деревьев у адыгов, особенно у шапсугов в Причерноморской Шапсуги, являются орехоплодные. Каштан, грецкий орех, фундук возделываются с незапамятных времен. Археологические исследования на Кубани обнаружили в погребении III века до н.э. лещинные орехи. Как отмечал ученый-селекционер Н.А. Тхагушев, который по праву считался главным ореховодом страны, в черкесских садах фундук культивировался более 2500 лет. Известно, что древние греки и римляне вывозили из причерноморских районов Кавказа плодовые растения, в том числе орешник, и разводили их у себя.

«Использование орешника относится к древнейшим временам, – писал академик П.М. Жуковский. – На Кавказе еще и сейчас можно наблюдать реликтовый способ превращения зарослей лесного орешника в первый примитивный сад; при вырубке дубового леса или после пожара орешник быстро восстанавливается, образуя обильно плодоносящие заросли, несколько разреживаемые человеком, создающим из них первородный сад. Не имея в своем распоряжении столь огромных дикорастущих ресурсов, как на территории нашей страны, жители Средиземноморья вынуждены были издавна прибегнуть к разведению орешника, а не к использованию естественных зарослей. Древние народы Европы и Кавказа намного раньше прибегли к широкому использованию в пищу семян орешника, нежели народы Средиземья. Исходный материал, видовой и естественно-гибридный, попал в Средиземье в основном из причерноморских горных районов Кавказа» [72, с. 32].

Адыги из лучших местных форм дикорастущего орешника переносили наиболее ценные экземпляры в свои сады, и ухаживая за ними, на протяжении длительного времени получали приспособленные к местным почвенно-климатическим условиям морозостойкие, засухоустойчивые, иммунные к болезням и вредителям, высокоурожайные, с хорошими вкусовыми качествами местные сорта фундука. Таковым является и особый сорт фундука «Черкесский-2», который выведен из местных диких форм.

Персонафикация дерева грецкого ореха и его плодов

Если считалось, что дерево фундука является благодетельным, этого нельзя сказать об орехе, хотя в мировой мифологии его почитают. Дж. Тресиддер отмечал, что орех является «символом плодородия, воды, сверхъестественных сил, ворожбы и мудрости. Источник его мистического символизма можно искать, как в его глубоких корнях (мистические корни загробного мира), так и в плодах (тайная мудрость). Кроме использования в колдовстве, орех был мощным

символом плодородия и дождя; считалось, что он приносит удачу влюбленным и, в соотнесении со скандинавским фольклором, ко́рова, которую погоняли ореховым прутом, давала обильные удои» [214, с. 163–164].

Атрибутом волшебников и предсказателей у кельтов служил также ореховый пруток. А в древнегреческой мифологии Гермес пользовался жезлом из ореха. И у адыгов ореховые шесты и палки использовались как обрядовые атрибуты. При вырезке рукоятки плети из ореха, произносили определенную формулу заклинательного характера:

*«Орешник-орешник,
Орешниковая палка,
Палка несчастливая,
Несчастье пустое,
Сто угольков,
Золотое седло»* [301].

Одновременно с заклинанием палку перехватывали ладонями, чтобы отметить место срезки, которое призвано было соответствовать ее заключительным словам. «Если длина ее (палки) пресекалась на словах «золотое седло», то срез признавался счастливым, а если на слове «сто углей» – несчастливым» [263, с. 58–59].

То, что ореху присущ сакральный смысл, подтверждается в сказаниях об Ащэмэзе, где именно ореховое дерево, которое росло на земле отца Ащэмэза Ащэ недалеко от границы земель *Лъэгущ жакI* (Тлегуц жач), стало причиной их разногласий. Мотив борьбы был обусловлен стремлением Тлегуц жач захватить громадное ореховое дерево, под тенью которого могло укрыться около тысячи овец. «Это дерево должно быть не на твоей, а на моей земле», – сказал он Ащэ. «Земля, на которой стоит это дерево, моя, не зарься на нее, нет для тебя земли нартов», – ответил Ащэ. В противостоянии погиб Ащэ и Тлегуц жач сказал: «Теперь я спокоен» [164, с. 301]. Но не само дерево было главным в их противостоянии, а то, что это дерево символизировало. В данном случае, это можно представить, как Центр священного сакрального места, наиболее близкого к божеству, символу власти над Космосом. По этому поводу З.Ж. Кудяева отмечает, что «ореховое дерево... один из широко распространенных космогони-

ческих образов «оси мира», открывающих путь к миру богов – вверх и к «нижнему» миру» [109, с. 39].

Обратим внимание еще на один немаловажный факт – слова, сказанные Ащэ Тлэгуц жач: «нет для тебя земли нартов...», что свидетельствует о том, что, последний, видимо, относился скорее к мифическим существам, соседям нартов (его облик, мифические атрибуты, неимоверная физическая сила, ведь по одним сказаниям он убил не только Ащэ, но и его шесть братьев, наличие мотива его возможной гибели лишь от своего оружия и т.д.). Ведь Ащэ жил на своей земле, граничащей с ореховым деревом, территорией нартов. Стремление Тлэгуч жач захватить ореховое дерево, тем самым «ось мира», расположенную на земле нартов, можно расценить, как попытку несбалансированного мира повлиять на космос нартов. Победа Ащэмэза над Тлэгуц жач свидетельствует о победе над неупорядоченным миром.

Как отмечает М. Элиаде, «религиозный опыт, заключенный в символике Центра, видимо, сводится к следующему: человек желает расположиться в пространстве «открытой вверх, допускающем общение с божественным миром». Жить недалеко от «Центра Мироздания» равносильно тому, что жить как можно ближе к богам» [266, с. 61].

З.Ж. Кудаева считает, что «ореховое дерево – символ плодородия и жизненной силы... Ореховые деревья благодетельные – и большие (грецкий орех) и маленькие (орешник). Этим обстоятельством (*угъурлы* – благодетельность) обусловлена его роль в свадебной обрядности адыгов, особенно у шапсугов. Свадебные «ореховые» шапки и жезлы джэгуако, их роль в обрядах подробно описаны в этнографической литературе» [109, с. 159–160]. То, что орешник и его плоды, являются благодетельными, а грецкий орех у шапсугов является особо почитаемым деревом, подтверждается многими фольклорными материалами, собранными нами у шапсугов. Однако, у других адыгских субэтносов, отношение к ореху, как к дереву, иное. Они считают, что «плоды ореха для человека хорошие, а само дерево – не очень».

Сначала нужно остановиться на свойствах ореха. Многие считают его полезным деревом, а плоды его – лечебными. «...Грецкий орех часто называют деревом жизни, а его плоды – царскими, пос-

кольку с давних пор он кормил, восстанавливал силы и лечил человека. Даже небольшая горсть грецких орехов – это кладезь витаминов и хорошая профилактика многих заболеваний. Грецкие орехи богаты витаминами, минералами, эфирными маслами, органическими кислотами и клетчаткой. Несмотря на то, что в орехах около 70% жира, большая часть этих жиров – ненасыщенные, полезные. Несмотря на высокую калорийность, грецкие орехи скорее помогают похудеть, чем поправиться. Благодаря содержанию всех питательных веществ, плюс наличие магния и цинка, грецкий орех дает энергию.

Экстракт грецкого ореха – настоящий эликсир счастливой жизни. Древнегреческий философ Платон был уверен, что орехи могут двигаться и думать. Полагали, что съеденные плоды улучшают умственную деятельность, успокаивают головные боли. Практически нет равных «царскому желудию» по содержанию йода. Жрецы Древнего Вавилона запрещали простым людям есть грецкие орехи, так как считалось, что они стимулируют умственную деятельность, а это простолюдинам было ни к чему.... Не зря ядра грецкого ореха по форме напоминают полушария головного мозга. За счет комплекса биологически активных веществ и лецитина, грецкие орехи способны снимать нервное напряжение, укреплять память, улучшать работу мозга. Польза грецких орехов и в том, что они предотвращают преждевременное старение мозга [<http://www.golden-bee.ru>. 133].

Орех применялся и в магических лечебных целях. Так, во время лечения больного, у которого наблюдался упадок сил, на основе палок грецкого ореха делали куклу и один из родственников больного рано утром относил эту куклу на речку. При этом он не должен был оглядываться, с кем-либо разговаривать. Он бросал куклу в реку и три раза произносил: «Мою гуашу (куклу) уносит, мою гуашу уносит, мою гуашу уносит!» [231, с. 70]. В данном случае, вода должна была унести с собой болезнь в виде куклы.

Охранительно-очистительные функции ореха в обряде *дэельэпсэк/экI* (прохождение под корнем ореха) у шапсугов были описаны И.С. Гурвичем, М.А. Джандар, Х.А. Хабекировой и др. В селе Тхагапш нами были записаны полевые материалы об этом обряде, который проводился с целью предохранения жителей аула от болезней.

По описанию И.С. Гурвича, «Весной, перед посевом, во время и после посева... совершался обряд «даехепсечек» – прохождение всего населения аула под корнем орехового дерева... Под корнем орехового дерева прорывался ход, около него собирались мужчины со всего аула, здесь приготавливались жертвенные яства, поодаль от мужчин собирались женщины с детьми. Употреблявшиеся в жертву бараны, козы, мед и т.д. поставлялись по очереди всеми хозяйствами аула, двумя хозяйствами каждый раз. Почетный старик, «умеющий сказать молитву», обращался к богу (Тха) с просьбой даровать жителям всего аула здоровье, благополучие и позаботиться о том, чтобы население аула не убывало. После этого закалывали жертвенных животных, все угощались и проходили под корнем. Когда мужчины удалялись, к дереву приближались женщины с детьми, пробовали жертвенные кушанья и тоже проходили под корнем. Считалось, что болезнь остается за корнем, а все проходившие под ним очищались. После прохождения аула корень засыпали. Этот обряд в ауле Тхагапш повторялся за весну три раза и совершался каждый раз в новом месте.

В других аулах, по словам жителей, этот обряд совершался только тогда, когда существовали опасность эпидемии (аул Большое Песушко), и под корнем проходили только женщины и дети (аул Красно-Александровский). После исполнения обряда под священным деревом устраивалось мольбище об урожае, здоровье и благополучие. На этом мольбище присутствовали одни мужчины, но женщины должны были отведать жертвенного яства, которые для них разносили по домам» [51, с. 43].

Жители Тхагапша рассказывают, что после проведения обряда «очищения» никто в ауле целый год серьезно не болел, и они сожалеют, что такие прекрасные обряды угасают. Что символизировало прохождение по тоннелю? Безусловно, прохождение по тоннелю под ореховым деревом, его корнями, символизировало как бы смерть, а выход их тоннеля – «новое рождение». Все это надо понимать, как переход в «иной мир» и «возвращение оттуда», что, в конечном счете, символизировало воссоздание обновленного Космоса. Если болезнь, эпидемия может принести смерть, в других аулах проводили подобные «очистительные» мероприятия. Все они, включая и «*дэльэпсэкIэкI*» села Тхагапш, были призваны противостоять возмож-

ному нарушению установленного порядка и процесса благополучия, должного протекания жизни. Надо отметить, что в ритуалах зажигания костров во время эпидемии, огонь добывался древним способом – трением ореховых палок друг о друга.

Но со временем изменились и формы обряда – вместо тоннеля роют яму под корнем ореха, и здесь проводится обряд очищения передачей из рук в руки больного ребенка. При этом произносятся молитвы, обращенные к Тхэшхо. Последние годы данный обряд практически перестали исполнять. Так, представления о жизненной силе орехового дерева, с его функциями центра, оси, через которые проходят каналы связи с божественными силами, призванными восстанавливать микрокосмос (здоровье людей села, больного ребенка), угасают в шапсугском обществе, что свидетельствует о кризисе духовной жизни адыгского субэтноса, где древние представления о мире больше всего сохранились именно у них до сегодняшнего дня.

Обряды, связанные с лечением больных при помощи ореха и фундука известны и абхазам. «Под вечер во двор выводят, с ног до головы облаченного в белое платье больного, и сажают, – отмечает Н. Джанашия. – Вокруг него трижды водят покрытую белым саваном молодую, красивую кобылицу или жеребца, причем, совершающая этот обряд старая, чистая женщина (иногда и старик) бросает на животное двадцать маленьких фундуковых палочек, а двумя фундуковыми же хворостинами бьет животное» [59, с. 58].

Кроме лечебных охранительных функций у местного (Причерноморского) ореха были и другие качества, выведившие его на международный уровень. Известный адыгский селекционер Нух Тхагушев отмечал, что «...содержание жира в ядрах некоторых форм (ореха), произрастающих в черноморских районах края, превосходит все известные сорта и формы, как в СССР, так и за его пределами. Из ядер грецкого ореха добывают высокоценное вкусное масло. В промышленности из такого масла приготавливают типографские краски, лаки, лучшие сорта мыла. Орехи отличаются высокой калорийностью и превосходят в этом отношении хлеб, картофель, грушу и т.д. Древесина грецкого ореха отличается весьма ценными качествами – прочностью, твердостью, устойчивостью, легкостью и красотой, и имеет широкое применение в народном хозяйстве. Грецкий орех является хорошим дубителем. Как древесно-плодовая порода,

обладающая мощной корневой системой, орех используется как прекрасное средство для борьбы со смывами верхних питательных слоев почвы горными потоками в черноморских и предгорных районах. Экстракт листьев грецкого ореха используется и в медицине, а скорлупа грецкого ореха идет на технические цели...» [222, с. 42].

Н.А. Тхагушев далее указывал и на санитарные свойства грецкого ореха, отмечая, что дерево грецкого ореха представляет большой интерес в санитарном отношении. В его листьях содержится эфирное масло, благодаря чему вокруг ореховых деревьев всегда ощущается сильный специфический приятный аромат, который, в то же время, не выносят мухи и комары. Этим отчасти и объясняется, что «во всех кубанских станицах деревья грецкого ореха посажены в непосредственной близости около окон и дверей домов». Но здесь нужно отметить, что такое могло происходить в станицах и хуторах, или в шапсугских селах, но не в других адыгских населенных пунктах.

У адыгов до сих пор сохранился запрет на высаживание орехового дерева во дворе вблизи дома (особенно с фасада), где был один мужчина. Мотивировкой здесь служили формулы «плохо для мужчины» или «плохо для главы семьи». Говорили, что мужчина не должен сажать орех. Считалось, что орех соперничает с женщиной, потому что орех сам стремится стать главным и говорит: «Глава дома должен быть один». В доме, где рядом орех, мужчина не отдыхает, он чувствует себя некомфортно. Корни ореха могут проникнуть под основание дома и погубить мужчину, в данном случае – главу семьи. В этом можно видеть обрядовую космологическую функцию ореха и его роли как сакрального дерева.

Считалось, что сажать дерево ореха малочисленным родам не надо, тот род, который хочет множиться, сам не сажал ореховые деревья. Если по ореховому дереву ударишь топором, оно не пугается, наоборот, гневается и размножается. В Турции в адыгском селе Козло нам рассказывали, как на пне срубленного ореха люди увидели тень человека, а тень в понятиях адыга очень важная его составная часть. Было поверье, что, когда дерево ореха достигнет размеров с шею человека, посадившего его (иногда пояса – А.К.), тот умирает. Поэтому орех сажали только люди пожилого возраста. Было и поверье, что нужно сажать орех ночью, при лунном свете. Здесь интересна связь луны и ореха, в адыгской мифологии луна отчасти

символизирует потусторонний мир, и орех связан с ним. «Кто уснет под орехом, он оттуда не выйдет», – говорят в народе.

Однако шапсуги иначе смотрят на дерево ореха и его плоды. «У нас в совхозе мы на промышленной основе выращивали в основном фундук, но был и орех, но его было мало, – рассказал Мурдин Тешев из села Шхафит. – Лесхозы в большом количестве высаживали саженцы ореха в опустевших после Русско-Кавказской войны лесах (царские войска повсеместно вырубали лес – А.К.). Орех прекрасно приживался и давал хорошие урожаи.

Но с орехом случилась беда, когда во время Второй мировой войны Черноморское побережье было отрезано от основной земли страны. Немцы хотели сохранить архитектуру Сочи, поэтому не бомбили его, а наши этим воспользовались: день и ночь перевозили в город раненных и тех, кто мог сам передвигаться. Все санатории и Дома отдыха переквалифицировали в эвакуационные госпитали. Весной жителей побережья направили в лес, чтобы они сбивали орех, который еще был молочным. Я тоже заготавливал орех, из которого выдавливали йод. Это был настоящий йод, его использовали в госпиталях. Для того, чтобы сбить еще зеленый орех, надо бить по веткам с большой силой, от удара ломались маленькие ветки, сбивалась кора. Практически все деревья заболели и понадобились годы, чтобы они хоть как-нибудь восстановились.

И в послевоенное время ореху досталось сполна. Ореховые деревья, которые давали прекрасный урожай, уничтожались на корню, из них начали делать приклады ружей и автоматов. Так были варварски уничтожены целые сады. Из-за того, что мы так жестоко обошлись с орехом, Тхэшхо нас наказал. Появилась раннее неизвестная, ненасытная гусеница восточная плодорожка, которая на своем пути начала все уничтожать: и грушу, и яблоко, сливу, вишню, даже орех. Семьдесят процентов ореха не успевало созреть, она все поедала. Задумайтесь, сколько нужно съесть йода, пока доберешься до сердцевинки еще зеленого плода? Вот что на Черноморском побережье случилось с деревом ореха.

Теперь о том, как относятся адыги – шапсуги к ореху. Насколько я слышал, с древнейших времен шапсуги выращивали орех. Мой дед по линии отца Салих прожил около ста лет, это же немало, он любил находиться под деревом ореха. Не было ни одной адыгской семьи, во

дворе которой не рос бы орех. Для нас ореховое дерево очень ценно, мы его всегда почитали. Действительно, орех обладает прекрасными свойствами. В самый знойный день под ореховым деревом можно найти прохладу. Комары, мухи и мошкара не залетают под него. Если положить в одежду, фасоль, кукурузу, листья ореха, ни одна моль в них не заведется.

О свойствах плода грецкого ореха знают все. Из зеленых, еще неспелых орехов, готовят варенье, во-первых, вкусно, во-вторых, у нас нет недостатка в йоде. На Кубани именно не хватает йода, вот почему там так часто болеют зобом, у нас, на Черноморском побережье нет этой болезни. Если будешь регулярно употреблять в пищу орех, много болезней тебя минует. А какой *хьалыжэу* (халюж, блюдо наподобие чебуреков – А.К.) готовят шапсуги из плодов ореха! Это самое главное блюдо на нашем побережье.

Когда невесту заводят в комнату свекрови, произносят два пожелания. Свекровь просит Тхэшхо, чтобы невеста была счастлива с ними, и чтобы она их тоже радовала. Исполняют песню – удж, посвященную невесте, девушки под нее танцуют круговой танец. Затем, перед большой тарелкой с ореховыми халюжами, обращается к Тхэшхо мужчина. Ритуал требует, чтобы он обязательно был женатым, плодовитым. Мужчина произносит добрые пожелания невесте. Позавчера я как раз был на одной свадьбе, и был удостоен произнести молебен в честь невесты перед свекровью и пожилыми женщинами.

Что произносят перед ореховыми халюжами? Первое – это чтобы невеста ступила в дом счастливой ногой. Желают, чтобы невеста была послушна свекру и свекрови. Желают, чтобы в доме все жили в согласии и любви, чтобы невеста родила много детей, чтобы их прекрасные мечты сбывались, так как они этого хотели. Желают, чтобы Тхэшхо уберег их от плохих мыслей и дел. Главные пожелания в жизни произносят только перед ореховыми халюжами. Так мы относимся к ореху.

У нас в родовом поместье каждые пятьдесят лет обновляли орех и, чаще всего, его располагали у самого дома. Я был первым внуком деда Салиха, и чаще всего находился рядом с ним. Под большим ореховым деревом стоял топчан. Когда дед постарел и уже не мог принимать участие в колхозных делах, сидел под деревом и вырезал

ложки, половники, и другие поделки. В послевоенное время мало было железных ложек и вилок, в основном были из дерева. Люди приходили к нему, и они сидели с ним под деревом...» [328].

Следует сказать и о магической игре предсказания «*дэишо къегъэчъэх*» (скатывание ореха). Она проводилась в дни адыгского Нового года. С досок или подушки, покрытых *упклэ* (войлок), скатывали орех и, если он задевал орех, лежащий на полу, тот, кто скатил, забирал себе. Предполагалось, – отмечал описавший данную игру этнограф С.Х. Мафедзев, – что тот, кто выигрывал больше всех орехов, в Новом году будет счастливым и удачным» [148, с. 22].

У адыгов бытует обычай сажать на могилах деревья, чаще всего орех. Это, вероятно, связано с верованием соединения жизни дерева с душевной и телесной жизнью человека: оно соединяется до такой степени, что прах человека не пропадает, а напротив, переходит непосредственно в живое дерево. Считается, что даже из слез, крови или плоти ушедших от нас, могут вырасти деревья и растения, душа человека может перейти в них, поэтому к растениям адыги относились с уважением. Дух, по воззрению древних адыгов, переходил не только в дерево, он мог присутствовать даже и в предметах, изготовленных из дерева. К примеру, новогодний символ Шыузэреща, где обряды умилоствления переносились от боярышника (иногда груши) к предмету из него.

Сакральный характер ореха наблюдается и у других народов Кавказа. Описывая религиозный обряд в честь бога грома и молнии Афы у абхазов, Г.Ф. Чурсин отмечал, что в жертву божеству приносили животное и его укладывали на помост, основанием которого служили ореховые колья. Части животного нанизывались на заостренную палочку из фундука. После проведения обряда, их руками не трогали, иначе можно было заболеть. И «после еды молещик по очереди перерубает ножки помоста – ашвамкята, затем жерди, на которых висел котел. Все это остается на месте моления, эти предметы трогать нельзя» [248, с. 58].

У балкарцев и карачаевцев также существовали понятия о сакральном характере ореха. Они не сажали орех рядом с домом, старались подальше отнести его от него, так как «считалось, что в ореховом дереве живет злой дух, насылающий на спящего возле него, или под ним кошмарные сны» [62, с. 56].

Если у адыгов со священного дерева нельзя было что-либо унести, обрезать ветки, у балкарцев запрещалось обрезать орех, если даже в него ударила молния и повредила ветки, вообще вырубать его по тем или иным причинам. Это могло принести несчастье семье, во дворе которой он растет.

З. Кудаева на основании материалов, собранных у балкарских информаторов, сообщает, что «верования, связанные с орехом, актуальны у балкарцев и в настоящее время: информаторы... указывают случаи, когда срубивший ореховое дерево (или срезавший ветки), умирал; погибал или заболел хозяин дома, рядом с которым росло срубленное ореховое дерево, у него отнимались ноги и т.п. [109, с. 164].

Заключение

Мифоэпическое сознание адыгов формировалось на протяжении многих тысячелетий. Оно представляет собой определенную систему взглядов на тот или иной объект или субъект, различных представлений, которые нашли свое воплощение в мифоритуальной практике. Будущее выстраивается из предыдущих традиций, прошлое обязательно вкрапливается в последующее эволюционное развитие, а с годами это будущее само становится частью мифоэпической модели адыгского мира и его мировосприятия. И без обращения к генезису исследуемых явлений, ставших основой наших научных изысканий, показать природу той или иной мифологемы не представляется возможным.

Природно-климатические условия проживания, ландшафт земли оказывают влияние на мировосприятие народа, на его эстетические категории, ментальность, и это отражается на уровне сознания и психологии. Так, для народов Сибири и Дальнего Востока типичным является мифологическое сознание, ориентированное на род, а для адыгов (черкесов) и других северокавказских народов более характерна ориентация на мифоэпическое сознание, ориентирующееся на народ, что может быть представленным более высокой степенью эстетического мышления.

Северо-Западный Кавказ был самобытным историко-культурным регионом и смог сохранить свою идентичность. Адыги никогда не находились исключительно под властью религии. Субэтносы, принявшие христианство еще в V веке н.э., оставались носителями языческой культуры, а в XVI–XVII вв., хотя ислам уже проник к ним, продолжали почитать священные рощи, торжественно проводили празднества в честь своих этнических богов. Они пользовались положительными знаниями, накопленными в труде, выработали множество ценных производственных навыков: умение делать прогнозы погоды, применять эффективные способы лечения людей и животных. Это все нашло отражение в мифоэпических творениях адыгского народа, особенно в адыгском героическом эпосе «Нарты», представляющих собой древнейший пласт устно-поэтического творчества народа. Нартские сказания относятся к эпосам доклассового этапа эволюции, но они впитали в себя наслоения последующих об-

ществленных формаций. Нартскому эпосу присуще свойство перманентного обновления.

Разностадиальные жанры адыгского фольклора легли в основу мифоэпической традиции адыгского народа: мифы, нартские сказания, легенды, пщынатли и т.д. Что касается мифов, основу которых составляют нартские сказания, в них невозможно интерпретировать историческое прошлое с реалиями дня и с конкретными событиями.

Особенность нартского эпоса заключается в абсолютной аутентичности. Эпос порожден окружающей нартов действительностью, объективен в описании того, как жили древние люди, как они боролись с невзгодами природы, утверждали идеалы храбрости, добра и человечности. Создавшийся в глубокой древности нартский эпос адыгов аккумулировал знания об объективном мире, природе, человеческих отношениях и их взаимодействии в процессе исторического развития. Нартские сказания складывались веками и на них воспитывались поколения нартов в любви к своей земле, в духе патриотизма и мужества, они способствовали сохранению ценностей мировосприятия и мироощущения нартского общества.

Нарты совершают подвиги в борьбе с врагами, мифическими существами или племенем таких же воинов, как они сами, проводят время в дальних походах, откуда возвращаются с богатой добычей. Нарты не только воины, рыцари и неутомимые всадники, они – прекрасные охотники, умелые труженики, научившиеся выращивать просо, разводить тучные стада. Они добывают огонь и начинают использовать его для своего блага, осваивают кузнечное ремесло, делают орудия труда и оружие. Нартское общество представляется как самодостаточное, в нем царит изобилие, нартты часто проводят время за праздничным столом, пьют санэ. А нартские санопития – это место, где столы ломаются от еды, пьют богатырское вино, произносятся хохи – здравицы в честь языческих богов-покровителей и героев, совершивших подвиги во славу нартского общества.

В нартском эпосе адыгов широко распространены различные мотивы, возникшие с древнейших времен. Это свидетельствует об архаизме мотивов, древности героического эпоса «Нарты» как памятника культуры. Среди мифологем эпоса они самые многочисленные. Каждое новое поколение вносило в эпос свои мотивы, которые отразили поздние условия жизни и взаимоотношения в обществе.

В монографии определены и описаны основные мифологические мотивы адыгского нартского эпоса: мотив добывания/возвращения огня, богоборческие мотивы, мотив уязвимо-го места на неуязвимо-м теле, мотив умирающей и воскресающей природы, мотив неминуемого наказания за грехи и мотив наездничества. Также рассмотрены нами мотив борьбы за ореховое дерево, как за сакральное место; мотив похищения культурных благ; мотив возвращения культурных благ; мотив изобретения первых орудий труда; мотив искусного изготовления оружия; мотив вызова противника на поединок; мотив пленения; мотив проигрыша в противостоянии из-за потери коня; мотив воскресения после вторичного удара; мотив предоставления предсмертного пожелания; мотив смерти от своего оружия; мотив угрозы после смерти; мотив связывания; мотив изоляции; мотив выздоровления родителей после употребления крови убийцы сына; мотив сбрасывания немощных стариков со скалы; мотив тайной связи матери героя с его врагом; мотив подвергания остракизму; мотив борьбы героев с их врагами из подземного мира; мотив рождения умершим от живого или живым от умершего; мотив требования чудовищем девушки в качестве дани; мотив борьбы героя с благо; мотив победы над благо; мотив охраны святого кургана благо и змеями; мотив борьбы орла со змеей; мотив победы героя над орлом; мотив поклонения горе; мотив видения прошлого и будущего и др.

Нартские пщынатли и сказания сохранили уникальные меры длины тхэ (*тхэ* – расстояние от края плеча до конца вытянутой вбок руки), веса («то, что восемь волов еле тащат»), высоты («по грудь лошади»), ахомбэбармык (*Ихьомбэбармыкъ* – расстояние между большим и указательным пальцами), куогу (*куогъу* – расстояние слышимости крика), теогу (*теогъу* – расстояние между двумя привалами и т.д.). В адыгском нартском эпосе упоминается время, когда люди нашли впервые соль, семена проса, добыли огонь, одомашнили животных.

В данной работе нам было важно исследовать взаимовлияние мифа и эпоса, проследить эволюцию и преобразование во времени мифического сознания в мифоэпическое, проследить изменения мифических образов, перешедших из мифа в нартский эпос – какими новыми качествами и способностями они обогатились, и что они «потеряли» в ходе эволюционного развития.

В мифологических сказаниях и эпических повествованиях эпоса «Нарты» собраны и определены непреходящие ценности миро-восприятия для последующих поколений: служение людям, родной земле, установление принципов социальной справедливости, патриотизм, защита обездоленных, творчество и умножение добра, противостояние злу и насилию во всех их проявлениях, экологизм, стремление быть в гармонии с природой, чтобы она помогала человеку, а не противилась.

В нартском обществе, как и во всех других, происходили социокультурные изменения, которые происходили в связи с насущными проблемами, возникавшими перед ними. На различных стадиях социального развития общества, любое всенародное дело обсуждалось и принималось на заседаниях Хасэ нартов. Так, они учредили хабзэ (свод поведенческих правил) оберегать беззащитных, тех, кто был слабее их (испов, исп гуаш), определили основополагающие принципы воспитания подрастающего поколения.

Перманентные социокультурные процессы в нартском обществе, в данном случае, определение статуса каждого его члена в накоплении коллективной собственности, сподвигли нартов к отсечению «лишних» людей, в связи с этим нарты решили сбрасывать немощных стариков с горы. Материальное благополучие, стремление жить в обществе без «обузы» начало превалировать в нартском обществе, и принятые социокультурные изменения длились много лет. Но прошло время и эти же нарты были вынуждены упразднить обычай сбрасывания немощных стариков, так как мудрость, опыт жизни старших стали жизненно востребованными. Наступил следующий этап социального «роста» в нартском обществе. Подобные социокультурные изменения в нартском обществе происходили в зависимости от общественно значимых событий.

В монографической работе определены иерархия мифологем адыгского нартского эпоса, его структура и содержание, классификация образов и персонажей. Модель вертикальной организации пространства наиболее полно проявляется в мифопоэтике, где мир делится на три части: «верхний», «срединный» и «нижний». Были исследованы представления адыгов о каждой составляющей части неделимого и целого мира. Учитывая, что иерархия мифологических божеств начинается с верхней точки мира – неба, космоса, ис-

следование данных мифологем началось с персонифицированных небесных светил: Солнца, Луны и звезд.

При рассмотрении персонифицируемых небесных светил было отмечено, что в науке до сих пор идут споры о наличии в адыгском мифозэпическом сознании обожествления Солнца (синонима Тхэшхо – Творца мира), хотя многие фольклорные материалы свидетельствуют об этом. В нартских повествованиях Солнце является светилом, непременно выполняющим просьбы нартов, ведь считалось, что «Солнце – одушевленное существо, слышащее, понимающее, исполняющее просьбы». В работе приведены различные ритуалы и обряды, связанные с Солнцем. Вместе с культом солнца рассмотрена и символика огня, как порождения Солнца.

Адыги почитали Луну и ставили ее рядом с Солнцем, считая, что они являются братом и сестрой. «Клянусь этим Солнцем, клянусь этой Луной», – говорили они. В эпических сказаниях своеобразным символом Луны выступает нартская красавица Адыиф. Луна – это «царица ночи, повелительница причудливых грез и романтических иллюзий. Луна амбивалентна, это один из самых важных природных символов, соединивших в себе как положительные, так и отрицательные функции.

В жизни древнего адыга звезды играли большую роль, что легло в основу их почитания. В ночных походах нартов ориентирами служили звезды, особенно Полярная звезда и Млечный путь. У адыгов было много поверий, связанных с почитанием звезд, по ним не только ориентировались ночные всадники, но определяли погоду, предсказывали будущее, гадали. Адыги давали звездам не только названия, но и определенные характеристики, которые представлены в монографическом исследовании.

Среди космогонических божеств в мифологии и нартском эпосе адыгов главным является творец Вселенной Тхэшхо, затем бог души Псэtxэ, бог неба Уашхо, Громовержец Шыблэ, божество зла, покровитель атмосферных явлений Пако.

В контексте мифозэпического мировидения представления о космогоническом Тхэшхо (Тхэ) – Верховном боге проанализированы как часть философско-эстетической системы адыгского народа. В мифозэпическом сознании только Тхэшхо является создателем мира и всего, что в нем есть.

Покровитель души Псэтхэ является одним из главных божеств в адыгском пантеоне, что позволило Ш. Ногмову считать его «божеством, дублирующим Тхэ». В нартском эпосе он лучше всего представлен в сказании «Санопитие нартов», где Псэтхэ ежегодно приглашает на санопитие богов самого достойного нарта, отличившегося в году, на вершину священной горы Ошхэмаф, где живут боги. Санэ всегда сопровождается эпитетами «божественный», «белый», «светлый», «священный», а санопитие богов являлось священным ритуалом. Санэ богов имело чудесное свойство прибавлять силу и отвагу тому, кто его пьет.

Саусэрук, приглашенный на санопитие богов, выпил первый рог с белым божественным вином, который удвоил его силы. А второй, который ему дали выпить вопреки хабзэ богов – больше одного рога с вином нартам не давать, утроил его силы и дух, он стал необыкновенно сильным, храбрым, решительным. Это помогло ему поднять божественную кадку с санэ и скинуть его с Ошхэмаф, тем самым отобрать санэ у богов для нартов. Нарушение табу богов подорвало хабзэ божественного санопития. Если бы боги не дали второй рог с вином Саусэруку, может, он не смог бы лишить их божественного вина. Потеря богами своего чудесного вина и перехода ее силы к нартам, свидетельствовало о желании людей лишить богов сакрального могущества, «приземлить» их.

При исследовании образа Псэтхэ были рассмотрены мотивы размещения души в разных частях тела и вне тела, например, в оружии или в коне, мотив смерти только от своего оружия и т.д. Установлена связь бога души Псэтхэ с «Главным миром» – потусторонним. Было определено, как нартские герои посещали «нижний» мир, а «жители» этого же самого «нижнего» мира приходили в «срединный». Исследованы образы и деяния сыновей нарта Саусэрука в загробном мире, бывающих «там» и «здесь», участвующих в жизни нартов из другого мира. Также рассмотрены сюжеты о посещении нартом Саусэруком «нижнего» мира.

По сравнению с «нижним» миром, куда могли добираться нарты и герои сказочных сюжетов, и возвращаться обратно, «путешествия» в «верхний мир» были практически недосыгаемыми. Для адыгского мифопоэтического сознания небо так высоко, что до него добраться было невозможно. Оно было во власти бога неба Уашхо. Исследуя

традиционное адыгское заклинание «Уашхъуэ, мывашхъуэ кланэ» (Уашхо, камень – синевой отливающий кусочек), где Уашхо отождествляется с синим камнем, была установлена связь бога неба и «каменной могилы» в адыгском селе Тхагапш. На основе полевых материалов, собранных среди шапсугов (один из адыгских субэтносов), было установлено наличие мифо-ритуальных действий, связанных с «каменной могилой», в частности, вызывание дождя во время засухи.

Космогоническое божество Шыблэ также занимает одно из ведущих мест в адыгском пантеоне. Первоначально он воспринимался древними адыгами как божество молнии и огня, возможно, заменившим Солнце. Громовержец, как и Уашхо, покровительствовал дождю и в этом качестве с ним были связаны различные ритуальные и культовые церемонии. С именем Шыблэ были связаны священные деревья, «посещенные» Громовержцем, святые могилы, где были похоронены люди, пораженные молнией, а также священные озера.

В адыгском нартском эпосе Пако представлен божеством зла, утратившим со временем свои божественные атрибуты покровителя атмосферных явлений. Об этом впервые в адыгской мифологии и нартоведении было заявлено автором данного труда на Международном майкопском коллоквиуме Европейского Общества кавказологов в 1994 году в докладе «К вопросу о существовании злого божества в адыгском пантеоне».

Мифические женские образы адыгского пантеона божеств и покровителей земли предшествовали мужским образам. К сожалению, мифы о представителях женского пантеона адыгских божеств и покровителей практически утеряны, сохранились лишь некоторые из них. Женский пантеон адыгских божеств земли представлен покровительницей атмосферных явлений Дэхэнаго (Шхацшущэ дах), впоследствии замещенной Пако, собирательным образом покровительницы воды Псытхэ гуащ и покровительницей деревьев Чыг гуащ и, отчасти, Мэз гуащ.

Дэхэнаго (Шхацшущэ дах) жила далеко от нартов, ее передвижение по небу сопровождалось ударами грома, различными атмосферными явлениями. Дэхэнаго охраняли демонологические персонажи, которые всегда вступали в противостояние с нартами, иногда она сама выступала против них. Она стремилась найти достойно-

го мужа – храброго, отважного, и благородного. Сюжет о Дэхэнаго (Шхацшүцэ дах), если его рассматривать с точки зрения отображения архаических форм брака, связан с испытанием героя – потенциального супруга, противоборством, состязанием, где он должен проявить свои лучшие качества.

К числу мифологических божеств земли адыгского нартского эпоса, имеющих непосредственное отношение к воде, относится Псытхэ гуащ, чей образ выражается в культе почитания моря, реки и всей воды. В мировой мифологии вода является одним из основополагающих элементов космоса. Мифологема воды – одна из значимых составляющих национального космоса адыгов, природа которого изобилует водным пространством самого различного характера: морем, полноводными реками и быстрыми горными речушками, чистейшими родниками. В адыгских мифопоэтических представлениях вода часто символизирует жизненное начало в обрядах и ритуалах, плодородии, использовалась в магических и целебных целях. В адыгской мифологии вода ассоциируется с пространством, которая может хранить информацию, существовали запреты и регламентации, связанные с водой.

Образы Псытхэ гуащ и Псыхо гуащ хорошо прослеживаются в нартских сказаниях. Определены время и условия перехода Псытхэ гуащ из суши в море, что было сделано вопреки желанию самого Тхэшхо. Ее дочь Мыгэзеш вышла замуж за нарта и родила Орзэмэса, впоследствии ставшего одним из предводителей нартского общества. Исследован малоизученный образ Колбаст, о котором практически ничего не написано. Колбаст – речная девушка, которая может навредить человеку, который украдет ее волшебный гребень. Установлена магическая связь волос и гребня Колбаст с мотивом нахождения души в волосах. Приведены фольклорные материалы о Колбаст, в которых даны исчерпывающие характеристики данного персонажа. Исследован и образ Ханцэ гуащ – наряженной деревянной лопаты, которую дети и ныне носят по селу во время засухи. Непременное условие ношения Ханцэ гуащ и исполнение обряда вызывания дождя – это кидание куклы в реку в конце ритуального шествия.

В адыгском пантеоне земных божеств важное место отведено образу Чыг гуащ – богини дерева. Она считается символом мудрости,

аналогом Мирowego дерева. Чыг гуащ олицетворяет космос и, как космическое дерево, становится устойчивой структурой вертикали: ее крона достигает небесной выси, ее седьмого пласта, корни уходят вниз до седьмого пласта земли, а ствол находится в «срединном» мире – на земле. Ветви моделируют направление структуры по горизонтали. Чыг гуащ в эпических сказаниях выступает Древом познания, космологическим символом выступает ее «солнечный мальчик», которого она родила от нарта Тлепша. В него она вложила все знания мира и отдала его нартам. Древом жизни и одним из вариантов Мирowego дерева можно считать «Золотое дерево» нартов.

В адыгском мифоэпическом сознании покровительницей леса выступает Мэз гуащ. Ее образ не нашел продолжения в нартском эпосе, где богом леса, охоты и диких зверей выступает Мэзитх. Большое значение леса и охотничьего хозяйства породили данный культ. С образом Мэзитха и его культом были связаны определенные регламентации. Охота, которой покровительствовал Мэзитх, сопровождалась целым комплексом культовых празднеств. В нартском эпосе Мэзитх выглядит менее грозным, чем в других фольклорных материалах, однако, он все еще строг и всегда справедлив. Образ Мэзитха получает разнообразные способы реализации в адыгских мифоэпических сказаниях, в которых подвергается трансформации и получает разнообразное семантическое наполнение.

Триада богов – Амыш, Тхагэлэдж и Тлепш часто выступают вместе, особенно Амыш и Тхагэлэдж, которые считались братьями. В адыгском пантеоне божеств Амыш стал покровителем скота благодаря лесу. Раньше он был искусным охотником, и постоянное нахождение в лесу дало ему возможность познать тайны леса и его обитателей. Нартские сказания адыгов указывают на время, когда Амыш стал покровителем скота – когда он «безвыходно находится в лесу, ловил обитающих там животных, а у тех, которых ему не удавалось поймать, он ловил детенышей и отдавал их людям. Так он выловил лошадей, волов, овец, коз, коров, и других (животных) и отдавал их людям, у которых таким образом появился домашний скот». О древности его бытования говорит сюжет о том, что его овцы «утаптывали» еще «не отвердевшую землю» при упорядочении космоса.

Тхагэлэдж является покровителем плодородия и растительного мира. Первоначально покровительство Тхагэлэджа, видимо, распро-

странялось на весь растительный мир. С развитием земледелия, особенно плужного земледелия, когда хлебопашество стало одним из основных видов интенсивного производства, функции Тхагэлэджа «сузились», и он стал покровительствовать выращиванию урожая, имеющего колосья. Он первым среди нартов нашел просо и начал его выращивать, а когда наступило время, отдал нартам семена проса, которые всегда давали обильный урожай. Во многих нартских сказаниях просматривается, что на Хасэ – высшем нартском Совете и санопитии богов, на почетных местах обычно рядом сидят Тхагэлэдж и Тлепш, что свидетельствует о почтительном отношении нартов к ним. Хлеб у адыгов всегда связывался с именем Тхагэлэджа, признавался священным, «первым божьим даром». С именем Тхагэлэджа были связаны обретение нартами проса, винограда, плодовых деревьев и т.д.

Покровитель кузнечного ремесла Тлепш является одним из «культурных героев» нартского эпоса, прошедших сложный путь развития. Сначала он был «огневым» богом, но с началом раннежелезного века и появлением в материальной культуре древних адыгов железа как объекта металлургии и металлопроизводства, становится покровителем кузнечного ремесла. Мотивы, связанные с изобретением и появлением первых орудий труда, становятся сюжетообразующими. На основе нартских сказаний было установлено время обретения Тлепшем «магического влияния на железо», и освоение кузнечного ремесла в качестве ученика у первого нартского кузнеца Дабэча. Главное, что отличало Тлепша от других нартских кузнецов – это то, что он мог «железо заклинать». Тлепш – демиург, первый изготовил прекрасные орудия труда, стал искусным оружейником, лекарем. Мифопоэтическое сознание адыгов наделяет Тлепша чертами философа – мудреца: чтобы познать мир и принести нартам знания мира, он отправляется на поиски края земли. В основе его поисков лежит мифологема пути.

Почитание Шыузэреша было одним из древних культов адыгов, который со временем пережил сложную эволюцию. Он представлялся мореплавателем, который имел чудесный дар идти по воде, а также считался покровителем всадников, находящихся в походе. С ним связан «предикат» отсечения ног, за необычную способность идти по воде: он возгордился и поэтому Тхэшко отрезал ему ноги. Шы-

узэрещ покровительствовал наездникам, земледелию, изобилию, домашнему благоденствию. В нартском эпосе Шыузэрещ фигурирует в сказании о санопитии богов у Псэтхэ, где он предлагает пригласить на санопитие предводителя нартских наездников и неизменного тхэмады в застольях нартов Насырэн жач. Насырэна жач в нартском эпосе выступает покровителем наездничества и изобилия. С Шыузэрещем связано проведение адыгского Нового года – Чередования голов годов (*Илъэсышгъхьэ зэблэкIыгъу*) и его символа – ветки боярышника с семью сучьями, иногда ветки груши.

В адыгском мифоэпическом сознании известен и другой покровитель наездников – *ЗекIуатхь* (Зекуатх – Бог наездников). Учитывая, что культура наездничества предусматривала неперенное единение всадника и лошади, были рассмотрены культ коня и мотив наездничества. Нартские кони обладали чудесными способностями летать, уходить под воду, и наконец, владели человеческой речью. Они всегда помогают герою, удача и успех которого во многом зависела от его коня. Культурное почитание коня адыгами превратилось в глубокую привязанность к этому животному, и коневодство стало излюбленным национальным занятием, которое имеет древние традиции, заложенные во времена нартов. Наличие прекрасных коней давало возможность уходить в дальние походы, набеги и возвращаться с богатой добычей, что способствовало развитию мотива наезднической культуры адыгов.

Полевой материал, собранный автором среди адыгских соотечественников, проживающих в Израиле, расширил параметры исследования. А сообщения уникального информанта и сказителя, кузнеца Индрыса Мэджаджэко из Иордании о знаменитом наезднике Хырцызыко Алэ, значительно обогатили знания о наезднической культуре адыгов и помогли раскрыть сущность культуры наездничества.

Исследование мифоэпических образов нартских предсказателей и провидцев начинается с Тхэшэрыпхуа. Данная предсказательница не очень заметна на фоне остальных, но достаточно того, что Тхэшэрыпху была матерью известных в нартском обществе провидцев и предсказателей судьбы Усэрэжа и Цэунэжа. Тхэшэрыпху славилась умением говорить красиво и складно, особенно обращаясь от имени нартов к Тхэ. Она, несомненно, обладала магией предвидения, способностью, граничащей с познаниями потустороннего мира. Об-

раз дочери Тхэшэрыпху Цэунэж амбивалентен – она часто помогает врагам нартов: именно она подсказала Емынэжу как достать семена проса Тхагэлэджа у нартов. Но к ней также обращаются за помощью и нарты. Цэунэж советует, когда об этом ее просят, а когда не спрашивают, она сама никому не предлагает. Аналогичен ей и Усэрэж – он тоже никому не отказывает в совете. Его образ также амбивалентен, он иногда содействует злым намерениям, но в основном, помогает нартам своим мудрым советом.

Наличие мифических образов провидцев и предсказателей в адыгском нартском эпосе предусматривает и бытование магии предсказания и ясновидения. Исходя из опыта многовекового общения с окружающим миром, адыги могли предсказывать будущее по разным приметам, например, по состоянию природы, насыщенностью теми или иными существами. Но были и люди, которые предсказывали будущее благодаря своим способностям, дарованных Всевышним. Они подразделялись на предсказателей судьбы, «смотрящих в звезды», «смотрящих в баранью лопатку», «смотрящих в загробный мир», «кидальщиков фасоли» и др. В нартском эпосе магией предсказания владели Сэтэнай гуащ, нартская красавица Бэдэф гуащ, а также безымянная невеста нарта Саусэрука.

Мифические персонажи (демонологические образы) адыгского нартского эпоса представлены первоначальниками нартской земли, позже ставшими соседями нартов – испами и иныжами, мифическими орлами, демонологическими образами: лесным мужчиной Мэзитлем, чудовищем Емынэж, драконом – благо, Нэгучицей и бздэджэнадж – уды и джынэ.

Считается, что известное племя испов произошло от Нэгучицы. Испы – первоначальники нартской земли, низкорослые люди, фигурирующие в адыгском нартском эпосе довольно широко. Они представлены бесстрашными, волевыми и очень жестокими, но в целом, характеризуются положительно. Испы были всегда воинственными, храбрыми, бескомпромиссными, гостеприимными, запасливыми: у них всегда было много вина и еды. Образы испов лучше всего прослеживаются в цикле эпических повествований о нарте Хымьше – зяте испов, и его сыне Пэтэрэзе. Великаны боялись испов из-за их волшебной стрелы, способной пробить небо и землю, и они строили для испов каменные жилища – испыуны.

Иныжи относятся к «культурным героям», принимавшим участие в создании мироустройства, первых людей и нартов. Поэтому адыги считают, что раньше на их земле жили испы и иныжи, затем, нарты, а когда последние покинули Нартию, она досталась им. В некоторых сказаниях нарты и иныжи представлены мирно сосуществующими и находящимися в контакте друг с другом. Факт возведения первородства человека к мифическому времени и мифическим персонажам, подтверждается устойчивым мотивом рождения нарта Шауая женщиной из рода иныжей – Нэбгырэй. Надо отметить, что функции «культурных героев» – иныжей и испов, не ограничиваются созданием первых людей, они представляются и как обладатели предметов культуры. Когда нарты «провели» свою генеалогическую линию, они перестали считать иныжей предками, и начали их воспринимать «двоюродными братьями», лишь потом нарты и иныжи становятся непримиримыми врагами, а облик иныжа становится антропоморфным.

В мифологиях разных народов орел – бгэж выступает символом богов, иногда даже их посланцем. Бгэж является символом небесной, солнечной силы, огня и бессмертия. Бгэж нередко похищает нартских девушек, чтобы вызвать на поединок героев, которые непременно отправляются на поиски похищенной девушки. Мотив вызова противника на поединок, и как следствие, пути разрешения возникающих противоречий между персонажами, относятся к структурообразующим элементам конфликтных ситуаций. Бгэж в нартском эпосе иногда выступает «главной птицей небес и грозой живущих на земле». К таким относится огромный орел Анак, помощник Пако, перекрывающий доступ к Дэхэнаго, страж границы света и тьмы, показанный в сказании «Как сын Мыгэзеша нарт Орзэмэс женился на Псэтын гуаш».

В нартском эпосе орлы почти всегда выступают против нартов, лишь в одном сказании встречается огромный орел, оказавший Орзэмэсу неоценимые услуги за то, что нарт спас его птенцов от змеи. В одном сказании, записанном автором монографического исследования в селе Ассокалай Республики Адыгея, упоминается об огромной птице Бзыушо как о создателе мира. В этом контексте предстает огромный синий бгэж Самгур, живший тысячелетиями и обладавший способностью видеть одним глазом прошлое, дру-

гим глазом будущее. Данный мотив роднит его с образами нартских провидцев.

Представитель демонологических существ Мэзитль является опасным существом, который обладает грозным оружием – маисом, мечом в груди. Он представлял собой угрозу для всех охотников и людей, входящих в лес. Примечательно, что нартские герои, как и все герои адыгского фольклора, чаще всего побеждают злого Мэзитля. Были выделены числовые тексты, связанные с образом Мэзитля. Например, «Сто истин», которые Мэзитль потребовал рассказать охотнику. Подобные тексты-испытания, своеобразные считалки нередки в адыгском фольклоре, они, как правило, произносятся при встрече не только с Мэзитлем, но и с другими мифическими существами: иныжем, джынэ, которые ставят в качестве условия освобождения правильное воспроизведение числового порядка. Все это воспринималось через призму мифопоэтического сознания как «представитель неупорядоченного, некосмизированного мира, хаоса, освобождает человека после операции «космизации», упорядочения мира».

Несомненно, самым грозным и сильным среди мифопоэтических персонажей нартского эпоса адыгов является Емынэж. Это грозный и опаснейший враг нартов, который, в отличие от других мифических образов, не имеет четких очертаний, обладает способностью перевоплощаться во что угодно. Емынэжа в бою победить невозможно, так как его душа находится вне его тела – она заключена в его коне. Он вырубил золотое дерево нартов, которое обладало чудесным омолаживающим свойством, тем самым лишил нартов будущего. Емынэж также украл семена проса нартов. Саусэрук смог победить Емынэжа, погубить его и вернуть семена проса нартам.

Также, как и Емынэж, непримиримым врагом нартов выступает благо. При том, что благо является распространенным образом адыгского фольклора, о нем сообщается немного. В отличие от драконов в мировой мифологии, где они представлены в комбинированных образах разных животных, например, головы и туловища пресмыкающегося животного и крыльев птицы, благо имеет устойчивый традиционный образ огромного летучего змея, лишённого признаков животного и черт человека. Учитывая, что благо находится в воздухе и на суше, он соединил в себе два бинарных символа мира – верхнего (птицы) и нижнего (змеи). Хотя благо имеет гибридный образ

птицы и змеи, а формирование этого образа по времени совпадает с периодом, когда более ранние мифологические символы животных уступают место богам, соединяющим в себе черты человека и животного, адыгский благо сохранил ранний символ без трансформаций.

Общемировой мотив борьбы героя с драконом наличествует и в адыгских мифоэпических произведениях: убийство героем дракона, перекрывшего доступ к воде и требующего девушек в качестве дани. Обычно из разрубленного тела благо кровь выносит и проглоченных девушек. Их освобождение символизирует и освобождение проглоченной воды.

К мифоэпическим существам, представляющим демонологические образы, относится и Нэгучица. Ее образ можно расположить между мифологемами земли и мифоэпическими существами. Внешне она ближе к мифическим существам, но по мудрости и своей значимости, она не уступает образам предсказателей и провидцев. Примечательно то, что в нартском эпосе Нэгучица представляется существом, которой не чужды понятия чести, красоты и доброты. Она наделена сильными и слабыми человеческими чертами. В целом, образ Нэгучицы – мифоэпического существа, наделенного сверхъестественной силой, даром чародейства и заклинания, в адыгском мифоэпическом сознании представлен положительно.

В адыгском фольклоре фигурируют различные мифические существа, которые обозначаются одним общим термином – *бзэджэнадж* (злоносители-злотворители). К таковым относятся злые духи: колдуны, вампиры, черти, ведьмы, белые и черные джины и др. Из них в адыгском нартском эпосе фигурируют уды и джынэ.

В борьбе с удами проявляется противоборство добра со злом, человека с силами, обладающими магией перевоплощения. Уды в героическом эпосе обладают магией колдовства, сглаза, они могут наводить порчу, обладают невероятной силой, поэтому борьба героя с ними приобретает колоссальное напряжение. Уды ежегодно ранней весной слетаются на шабаш на Сэбар гору. Примечательно, что здесь собирались не только адыгские уды, но и уды других народов, например, русских. Для «очищения» удов использовали определенный ритуал, который описан в данной работе. Полевой материал, зафиксированный в черкесском селе Козло в Турции от сказителя

Чемгуя Музафера, свидетельствует о наличии в миропонимании адыгской диаспоры дерева от сглаза (*Нэтемыгъэфэ чьыг*), способного нейтрализовать силы уда.

В отличие от удов, джынэ делятся на джынэф – белых, позитивно настроенных к людям, и джынапц – черных, злых, постоянно стремящихся сделать зло. Это дает возможность предположить, что, хотя и джынэ относятся к злоносителям, считать таковыми джынэф нельзя, их можно причислять к параллельно существующим вместе с людьми на земле. Известно, что они могут причинить вред только тогда, когда им самим приносишь вред или несчастье. В нартском эпосе редко, но встречаются эпизоды контактов нартов с джинами, которые жили среди них. Нарты знали, что они джынэ, но это не мешало им жить и вместе ходить в набеги.

В адыгском миропонимании джынэф часто помогали людям познать лечебные свойства трав, бороться с различными заболеваниями, в том числе, и сглаза, порчи, наводимых удами. Джынэф обладали большими знаниями, чем люди. Некоторые сказания свидетельствуют, что кузнечное и ювелирное искусство люди переняли у джынэф. Считается также, что женщины джынэф могли выходить замуж за мужчину, создавать семьи и рожать. Они часто сопровождали своих мужей в их походах, указывая им путь, например, Хатх Мыхамэт гуаз.

Джынапц постоянно были в противостоянии с людьми, они стремились всегда сделать что-нибудь плохое людям или животным. Примечательно, что огнестрельное оружие было одним из средств борьбы с джынапц.

По адыгскому миропониманию, в созданном Всевышним мире должны сосуществовать все, что им порождено. В каждом отдельном месте находились люди, звери, животные и травы, деревья, мифические существа, потусторонние силы. Каждый из них жил и делал то, что было им предназначено. И в этом контексте нужно отметить, в некоторых сказаниях упоминаются джынэ, защищавшие свою землю также, как и люди.

В последней главе работы были исследованы сакральные объекты адыгского нартского эпоса: горы, камни, каменные сооружения – испуны, святые курганы; святые деревья, рощи и леса, в том числе, и дерево грецкого ореха, его плоды, составляющие феномен сакра-

лизации дерева; а также мифопоэтические представления, связанные с лошадьми.

В пространственных характеристиках мифопоэтической модели мира холмы, горы и святые курганы, как высокие точки земли занимают особое положение. В нартском эпосе адыгов символом Мировой горы является Харам гора. Это самая высокая точка нартской земли, с которой обозревается не только вся страна нарттов, но и сопредельные земли испов и великанов. Его можно считать «слепком» с самой архаичной модели мира, когда упорядочный космос находился в центре мироздания, а в периферии отождествлялась с хаосом. В адыгской мифологии и нартском эпосе горы сакрализируются, можно предположить, что именно Харам уашх стал прообразом священной горы Ошхэмаф – обиталища богов.

Возможно поклонение горе, а значит камню, возникло в эпоху, когда орудие из камня имело большое значение для человека. Именно общественная функция камня и его особые свойства (твердость, прочность, тяжесть и т. д.) давали достаточное основание анимистическому мышлению первобытных людей включать большие камни в разряд обожествляемых сил природы. Говоря о камне, необходимо сказать и о мотиве рождения нартского героя из камня, однако, нужно отметить и негативные коннотации в мифологеме камня, как предмете, способном препятствовать герою. Если камень, с одной стороны, проявляет способность «животворения» (вынашивает семя нартского пастуха), и оттуда Тлепш извлекает огненного, пылающего Саусэрука», с другой стороны, тот же камень (в данном случае острые осколки камня) становится препятствием к спасению Саусэрука.

Культ камня связан и с наличием культовых сооружений из больших каменных глыб или плит, именуемых адыгами испыунами (домами испов). На большом фактологическом материале показано значение адыгских дольменов, как сакрального места и средоточия космической энергии.

Кэгэсэй – насыпной святой курган, захоронение, как и испыун, является продуктом человеческого труда. В адыгской мифопоэтике элементы геометрической символизации, как круг и курган, имеют большое значение. Известно, что круг, как символ вечности, является самой гармоничной геометрической фигурой, которая была дав-

но известна адыгам. *Луашъхьэ-къэгъэсэй* также имели форму круга. Они священны, символизируют вечность бытия и жизни загробного мира, в них сохранена мифопоэтическая и историческая память не только о конкретном герое, но и всем народе. Курган несет в себе символику «нижнего» мира, напоминая об ушедших героях, выходя верхней частью в «срединный» мир, к живым, соединяя прошлое с настоящим. Люди помнят сказания, связанные с тем или иным курганом, в адыгском мифологическом сознании все курганы сакрализуются, становятся священными.

В различных формах культ дерева был известен адыгам с древнейших времен, о чем свидетельствуют античные и средневековые источники, наблюдения и исследования разных авторов. Деревья, лес в мифопоэтическом мировосприятии обладают разумом – они мыслят, понимают. Были выявлены две группы деревьев – положительные, приносящие человеку добро, и отрицательные, создающие негатив для него. Обозначены мифо-ритуальные действия, связанные с деревьями.

Восполнен слабо изученный раздел адыгского мифопоэтического сознания – знания о дереве грецкого ореха и его плодов. Феномен ореха в том, что по представлениям адыгов плоды ореха для человека ценны, а само дерево нет, так как считается, что дерево представляет опасность для мужчины в доме, если расположено недалеко от дома. Сравнительный анализ отношения субэтносов к дереву ореха выявил, что только адыги – шапсуги считают его положительным деревом, а все другие – нет. При исследовании феномена дерева грецкого ореха и его плодов были широко использованы полевые материалы, собранные в шапсугских селениях Причерноморья и адыгской диаспоры за рубежом.

В ходе работы над монографией были рассмотрены двадцать пять мифологических образов адыгского нартского эпоса, более тридцати различных мотивов, различных культов, в том числе, культ горы, камня и святых курганов, сакрализация святого дерева, рощи и святых лесов, персонификация дерева грецкого ореха и его плодов. Также были рассмотрены мифопоэтические представления, связанные с лошадьми, многочисленные магии предсказания, ясновидения, связывания, перевоплощения и др.

Таким образом, можно сделать следующие **выводы:**

1. Нартский эпос представляет собой древний пласт устно-поэтического творчества адыгов, насыщенный мифологическими мотивами (деяния и подвиги архаичных культурных героев – добывание огня, растений, других элементов культуры), отражает сложившиеся формы языкового выражения эпического содержания, что позволяет оценивать его как эпический памятник, имеющий фундаментальное литературное и мировоззренческое значение.

2. Нартский эпос содержит в себе образы-символы, идеалы и ценности, идеи, чувства, стандарты измерений, отражает взгляд народа на различные реальные и виртуальные события, позволяет человеку адаптироваться к окружающей действительности через содержащиеся и синтезированные в ней совокупности бытовых и эмпирических знаний, обеспечивает социализацию общества путем изложения кодекса поведения человека, представления о чувстве долга и ответственности личности перед народом, идеи патриотизма, любви к своей земле, сохранения непреходящих ценностей мировосприятия, представления отдельных культурных образцов людей и народов и тем самым представляет уникальный итог длительного диалога, многократного пересечения, активного взаимодействия людей, проживающих на единой территории, в единых климатических и общественно-исторических условиях. Таким образом, появляется основание для утверждения идеи о ведущей роли нартского эпоса в формировании миропонимания и мировоззрения народа, который его наследует.

3. Нартский эпос – это высокохудожественное произведение устного народного творчества, содержащее в себе обилие реальных и вымышленных сюжетов, несущих в себе жизнеутверждающее начало, обеспечивающее развитие сюжетов и мотивов, содержащее в себе описание жизнедеятельности, жизнеустройства, норм социального общежития, передающихся эмоционально насыщенными, величественными и совершенными поэтическими формами, несущее в себе следы диалога культур различных типов, пересечение и взаимодействие культурных смыслов, языковых и культурных пространств. Эпос монументально показывает жизнь древних людей, утверждение идеалов храбрости, добра и человечности и является важным историко-литературным источником.

4. Нартский эпос относится к доклассовым эпосам первобытно-общинного строя, который впитал в себя наслоения воздействий

последующих общественных формаций. В процессе развития эпического произведения на фундаментальные компоненты эпоса, построенного, вероятнее всего, на базе древних мифов, адыгского миропонимания, мировоззрения и кодекса поведения (хабзэ), оказывают значительное воздействие культурные традиции других народов, приводя к появлению общих социальных ценностей, норм и одобряемых способов поведения, уточняющих и определяющих поведение героев эпоса.

Ареалом зарождения и развития нартского эпоса является Северный Кавказ. Это обстоятельство привело к дальнейшему развитию и становлению нартского эпоса, как высокохудожественного произведения устного народного творчества, представляющего все компоненты мировоззрения людей, проживающих на единой территории и отражающее бытующих в этом едином сообществе социальных законов и закономерностей. При этом демократичность произведения предоставляет каждому народу сохранить, развить и представить свою идентичность, но при этом обеспечить для региона целостность как культурно-историческую обособленность.

5. В мифах и эпических повествованиях аккумулированы познания о мире, определены стратегические жизненно важные ценности народа, что обеспечивает сохранение и их дальнейшее развитие. Выявлено, что основными жизненно важными ценностями народа являются идеи служения людям, своей родной земле, установление принципов социальной справедливости, патриотизм, защита обездоленных, противостояние злу и насилию во всех их проявлениях, природосообразное поведение и стремление быть в гармонии с природой. Совокупность осознанных народом жизненно важных ценностей позволило нартами и адыгам обосновать свод правил поведения человека – нарт Хабз (нартский этикет) и адыгэ Хабз (адыгский этикет).

6. Структура нартского эпоса и многообразие форм эпических повествований определяются многообразием жизненных ситуаций, форм и способов одобряемого поведения, способов оценки культурно-исторических, бытовых и вымышленных событий.

Выделяется три главные формы бытования нартских повествований, связанных с определенными героями: песенная, смешанная песенно (стихотворно) – прозаическая и прозаическая. При этом бо-

лее древние герои, вокруг которых формируются основные события, появляются в песенных формах (пщынатль), развивая прообразы, представленные в мифологических сказаниях, и развиваются в двух остальных (Сэтэнэе гуаш, Орзэмэс (Орзэмэдж), Саусэрук, Шэбатынук, Пэтэрэз, Ащэмэз, Тлепш, Тхагэлэдж, Амыш, Исп гуаш и т.д.). Имеются основания для предположения о том, что пантеон древних героев описан в существующем эпосе не полностью и некоторые из более ста личных имен потеряли частично сюжеты и повествования, характеризующие их.

7. Иерархия мифологем адыгского (черкесского) героического эпоса «Нарты» созвучна разделению мира на три составляющих: «верхний», «срединный» и «нижний». Высшую иерархическую позицию занимают персонифицируемые небесные светила, космогонические божества и покровители атмосферных явлений и стихий, окружающего мира и связанные с ними культы и обряды, располагающиеся на семи иерархических уровнях (во главе с Тхэшхо).

Последующие позиции в иерархии занимают мифологические образы земли, разделяющиеся на женские и мужские образы. «Срединный» мир представляется мифическими персонажами предсказателей и пророческих существ.

«Нижний» мир, представленный семью уровнями, охраняется мифическими существами: благо или иныжами, вбирает в себя потусторонний мир, оказывающий влияние на «срединный» мир и делящийся на две горизонтальные территории: а) территория, позволяющая пребывать, где герои находятся или приходят из «срединного» и «нижнего» мира, и могут покинуть его (например – посещение Саусэруком «нижнего» мира или сыновьями Саусэруко «срединного» мира); б) территория, откуда возврат невозможен без вмешательства главных божеств «верхнего» мира.

8. Среди мифологем адыгского нартского эпоса наиболее многочисленными являются мотивы (их более тридцати). Основными мотивами являются: мотив добывания/возвращения огня, противостояния мифического героя богу, богоборчества, мотив наличия уязвимого места на неуязвимом месте, мотив неминуемого наказания за грехи, мотив умирающей и воскресающей природы (единство борьбы противоположностей в природе), эпические мотивы (защита героем интересов людей на земле), мотив утверждения силы тела и

духа человека и т.д. Выделен и описан мотив наездничества, входящий в состав эпических мотивов.

9. Инструментами передачи событий, мировоззренческих позиций, норм поведения, жизненно важных ценностей, знаний, представлений, особенностей понимания мира и событий в нартском эпосе являются мифы, нартские пщынатли и прозаические эпические сказания. Выявлено численное преобладание мифических мифологем над эпическими. Эпические образы пантеона адыгских божеств и персонифицируемые небесные светила, мифические существа, покровители природных явлений, связанные с ними культы, обряды, магия, имеют свои аналоги в адыгской мифологии.

10. Древние мифы относятся к наиболее ранним «духовным институтам». Выявлено влияние древних мифов на эпические повествования, ряд из которых носит выраженные черты мифов, что позволяет классифицировать их как мифическое содержание эпоса (эпические мифы). Установлено, что они получили определенную трансформацию после перехода их из мифа в эпос.

Взаимодействие древних и эпических мифов обеспечило развитие у народа «мифоэпического сознания», где миф – это порождение рода, а мифическое сознание есть порождение разлагающегося патриархального рода, которое уже имеет представления о народе. Это привело к появлению третьей группы мифов (новообразованные мифы), созданных вне рамок нартского эпоса, но развивающие его темы и имеющие возможность стать частью эпоса. Таким образом, обеспечивается реализация процесса, названного «мифологизацией эпоса» и «эпизацией мифа», что обеспечивало адаптацию мировоззренческой структуры народа к реально изменяющимся условиям внешнего мира.

11. В нартском эпосе заложен механизм адаптации народа к изменениям социокультурных условий жизнедеятельности. Изменения и вытекающие из этого управленческие решения принимались на заседаниях Хасэ нартов (всенародное собрание), являющегося прообразом адыгэ Хасэ. При этом в самом эпосе имеются подтверждения реализации и изменений, внесенных решениями Хасэ.

12. Уточнены и классифицированы основные мифологические образы адыгского нартского эпоса на основе характеристики содержания деятельности персонажей, и выделены мифические образы

космоса, женские и мужские образы и персонажи земли, мифо-эпические существа и демонологические образы, описаны обряды, культы, им сопутствующие, а также магия.

13. Установлено, что бережное отношение к окружающей среде, характерное одобряемое поведение (природосообразное поведение) реализуется в эпосе «Нарты» через культы, приписываемые горам, камням и святым курганам, а также культу святого дерева, рощи и леса, персонификации дерева грецкого ореха и его плодов.

Список использованной литературы

1. *Абаев, В.И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 2 / В.И. Абаев. – Л.: Наука, 1973. – 451 с.
2. *Абаев, В.И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка: в 4 т. / В.И. Абаев. – М., 1958-1984.
3. *Абаев, В.И.* Нартовский эпос / В.И. Абаев // Известия Северо-осетинского НИИ. – Дзауджикау, 1945. – Т. X, вып. 1.
4. *Абульханова, К.А.* Социальное мышление личности / К.А. Абульханова // Современная психология: состояние и перспективы исследований. Ч. 3: Социальные представления и мышление личности. – М.: Изд-во Ин-та психологии РАН, 2002. – С. 88–103.
5. *Аверинцев, С.С.* «Аналитическая психология» К.Г. Юнга и закономерности творческой фантазии / С.С. Аверинцев // Вопросы литературы. – 1970. – № 3. – С. 113–143.
6. *Агабаниян, А.Г.* Кто такие ахыновцы и кому они поклонялись? Причерноморский культ Ахына в контексте этнических процессов на Северо-Западном Кавказе / А.Г. Агабаниян // Регионально-локальные традиции и формы идентичности черкесов Каказа и диаспоры: тез. докл. Одиннадцатой междунар. науч. конф. – Майкоп, 2017. – С. 11–12.
7. *Азадовский, М.К.* О литературной деятельности А.И. Якубовича / М.К. Азадовский // Литературное наследство. – М.; Л., 1956. – Т. 60, кн. 1.
8. Акты, собранные Кавказской археологической комиссией. Т. IX, ч. 1. – Тифлис: Тип. Главного Управления Наместника Кавказского, 1884.
9. *Алиева, А.И.* Адыгский нартский эпос / А.И. Алиева. – Нальчик: Эльбрус, 1969. – 168 с.
10. *Алиева, А.И.* Сосруко в адыгейском героическом эпосе о нартах. (Этапы эпической биографии героя. Сравнительная характеристика версий и вариантов народных сказаний) / А.И. Алиева // Ученые записки Кабардино-Балкарского научно-исследовательского института. Т. XX. Сер. филологическая. – Нальчик, 1964.
11. *Аммаева, А.А.* Жанры и поэтика лакской народной лирической поэзии: дис. ... канд. филол. наук / А.А. Аммаева. – Махачкала, 2005. – 19 с.

12. *Ан, Б.* О пережитках родовой религии шапсугов / Б. Ан // Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов: материалы Шапсугской экспедиции 1939 г. – М.: Изд-во МГУ, 1940. – 82 с.

13. *Андреева, В.* Энциклопедия символов, знаков, эмблем / В. Андреева [и др.]. – М.: Локид-Миф, 1999. – 556 с.

14. *Аничков, Е.В.* Язычество и Древняя Русь / Е.В. Аничков. – СПб., 1914.

15. *Анфимов, Н.В.* Из прошлого Кубани / Н.В. Анфимов. – Краснодар: Кн. изд-во, 1958. – 91 с.

16. *Анчабадзе, З.В.* История и культура древней Абхазии / З.В. Анчабадзе. – М.: Наука, 1964. – 240 с.

17. *Атажукин, К.М.* От собирателя / К.М. Атажукин // Сборник сведений о кавказских горцах (ССКГ). – Тифлис, 1871. – Вып. 5, разд. 11.

18. *Аутлев, П.У.* Новые материалы по религии адыгов / П.У. Аутлев // Ученые записки АНИИ. Т. IV: История и этнография. – Краснодар, 1965.

19. *Аутлева, С.Ш.* Фольклорные экспедиции в район Моздока и Малой Кабарды / С.Ш. Аутлева // Вестник КБНИИ. – Нальчик, 1970. – Вып. 3.

20. *Аутлева, Ф.А.* Взаимосвязь фольклорно-эпического, литературного сознания в художественном осмыслении нравственно-философских проблем современного адыгейского романа (дилогия «Баржа» и «Бычья кровь» А. Евтыха, «Сказания о Железном Волке Ю. Чуяко): автореф. дис. ... канд. филол. наук / Ф.А. Аутлева. – Майкоп, 2003. – 22 с.

21. *Афанасьев, А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу: опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. Т. 1 / А.Н. Афанасьев. – М.: Тип. Грачева и К.о, 1865. – 804 с.

22. *Ашуба, А.Е.* Фольклор как художественно-структурный фактор формирования и эволюции абхазской прозы: адыго-абхазские литературные параллели: автореф. дис.... канд. филол. наук / А.Е. Ашуба. – Майкоп, 2005. – 22 с.

23. *Бгажноков, Б.Х.* Основания гуманистической этнологии / Б.Х. Бгажноков. – М.: Изд-во РУДН, 2003. – 272 с.

24. *Бжемухова, С.* О месте колбастэ и джынэ в адыгской мифологии / С. Бжемухова // Дружба. – Майкоп, 2014. – № 4.

25. *Блаватская, Е.П.* Тайная доктрина. Синтез науки, религии и философии: в 3 т. Т. 3: Эзотерическое учение / Е.П. Блаватская. – М.: Эксмо, 2007. – 462 с.

26. *Блаватский, В.Д.* Воздействие античной культуры на страны Северного Причерноморья (IV в. до н.э. – III в. н.э.) / В.Д. Блаватский // Советская археология. – 1964. – № 4.

27. *Бларамберг, И.Ф.* Историческое, статистическое, этнографическое и военное описание Кавказа / И.Ф. Бларамберг // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях Европейских авторов XIII–XIX в.в. / сост., ред. пер., введение и вступ. ст. к текстам В.К. Гарданова. – Нальчик: Эльбрус, 1974. – С. 353–435.

28. *Борова, А.Р.* Генезис и эволюция устойчивых архетипов в кабардинской поэзии: автореф. дис. ... д-ра филол. наук / А.Р. Борова. – Махачкала, 2015. – 53 с.

29. *Боярышник* // Голос адыга. – 2002. – 20 марта.

30. *Братов, Х.С.* Символика огня, меча и слова – Логоса в фольклоре черкесов-адыгов / Х.С. Братов. – Пятигорск; Черкесск: РИА-КМВ, 2013. – 276 с.

31. *Бродель, Ф.* Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II. Ч. 1: Роль среды / Ф. Бродель; пер. с фр. М.А. Юсима. – М., 2002. – 798 с.

32. *Брокгауз, Ф.А.* Энциклопедический словарь. Т. 31. София – Статика / Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефронь; под ред. К.К. Арсеньева, Ф.Ф. Петрушевского. – СПб.: Типография Акц. общ. Брокгауз-Ефронь, 1900.

33. *Бухуров, М.Ф.* Сказочные медиальные формулы в адыгском нартском эпосе / М.Ф. Бухуров // Известия Кабардино-Балкарского научного центра РАН. – Нальчик, 2013. – № 6 (56). – С. 214–219.

34. *Васильков, В.В.* Очерк быта темиргоевцев / В.В. Васильков // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа (СМОМПК). – Тифлис, 1901. – Вып. XXIV.

35. *Вовк, О.В.* Знаки и символы в истории цивилизаций / О.В. Вовк. – М.: Вече, 2005. – 384 с.

36. Военный сборник. – СПб., 1880. – № 10. – С. 307–309.

37. *Гадагатль, А.М.* Героический эпос «Нарты» адыгских (черкесских) народов / А.М. Гадагатль. – Краснодар: Кн. изд-во, 1987. – 422 с.

38. *Гадагатль, А.М.* Героический эпос «Нарты» и его генезис / А.М. Гадагатль. – Краснодар: Кн. изд-во, 1967. – 242 с.

39. *Гадагатль, А.М.* Память нации. Идеино-тематическое и художественное своеобразие героического эпоса «Нартхэр» адыгских народов / А.М. Гадагатль. – Майкоп: Адыгея, 2002. – 440 с.
40. *Гадло, А.В.* Византийские свидетельства о Зихской епархии как источник по истории Северо-Восточного Причерноморья / А.В. Гадло // Из истории Византии и византиеведения / под ред. Г.Л. Курбатова. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1991. – 157 с.
41. *Гарданов, В.К.* Общественный строй адыгских народов / В.К. Гарданов. – М.: Наука, 1967. – 331 с.
42. *Гачев, Г.Д.* Национальные образы мира. Космо-Психо-Логос / Г.Д. Гачев. – М.: Прогресс, 1995. – 480 с.
43. *Гергов, Х.Х.* Адыги (черкесы) чемпионы Европы, мира, Олимпийских игр / Х.Х. Гергов. – Нальчик, 1998. – 261 с.
44. *Гергокова, Л.С.* Система эпических образов в карачаево-балкарском нартском эпосе / Л.С. Гергокова // Вопросы кавказской филологии. – Нальчик, 2014. – Вып. 10. – С. 132–139.
45. Геродот. История в девяти книгах / Геродот. – Л.: Наука, 1972.
46. *Гонежук, Г.Я.* Из истории физической культуры и военной подготовки адыгов в прошлом / Г.Я. Гонежук // Культура и быт адыгов. – Майкоп, 1978.
47. *Григорьян, Т.Г.* Природа и общество / Т.Г. Григорьян. – М.: Изд-во МГУ, 1977. – 152 с.
48. Грузинские народные предания и легенды / пер., предисл., примеч. Е.Б. Вирсаладзе. – М.: Наука, 1973. – 368 с.
49. *Гулиа, Д.И.* История Абхазии. Т. 1 / Д.И. Гулиа. – Тифлис: Изд-во Наркомпроса ССР Абхазии, 1925. – 341 с.
50. *Гумилев, Л.Н.* Этногенез и биосфера земли / Л.Н. Гумилев. – Л. 1990. – 528 с.
51. *Гурвич, И.С.* Религия сельской общины у черкесов-шапсугов / И.С. Гурвич // Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов / под ред. С.А. Токарева, Е.М. Шиллинга. – М.: Изд-во МГУ, 1940.
52. *Гутов, А.М.* Народный эпос: традиция и современность / А.М. Гутов. – Нальчик: Изд-тво КБГИ, 2009. – 228 с.
53. *Гутов, А.М.* Поэтика и типология адыгского нартского эпоса / А.М. Гутов. – М.: Наука, 1993. – 234 с.
54. *Гучева, А.В.* Традиционная культура черкесов (адыгов), истоки мифопоэтического сознания / А.В. Гучева // Вестник КБГИ. – 2014. – № 2 (21). – С. 108–125.

55. *Далгат, Б.К.* Первобытная религия чеченцев / Б.К. Далгат // Терский сборник. – Владикавказ, 1893. – Вып. III, кн. 2.
56. *Далгат, У.Б.* Героический эпос чеченцев и ингушей: исследования и тексты / У.Б. Далгат. – М.: Наука, 1972. – 467 с.
57. *Державин, Н.* Очерки быта южно-русских болгар. II. Поверия / Н. Державин // Этнографическое обозрение. – М., 1898. – № 4.
58. *Джанашвили, М.Г.* Абхазия и абхазцы / М.Г. Джанашвили // Записки Кавказского императорского русского географического общества. – Тифлис, 1894. – Кн. XVI.
59. *Джанашия, Н.С.* Статьи по этнографии Абхазии / Н.С. Джанашия. – Сухуми, 1960. – 130 с.
60. *Джандар, М.А.* Живое слово: фольклорно-этнографические этюды об адыгах, живущих в Турции / М.А. Джандар. – Майкоп: Качество, 2002. – 209 с.
61. *Джапуа, З.П.* Архаический эпос горских народов Кавказа «Нарты»: константы длительности эпических действий / З.П. Джапуа // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. А.М. Аммосова. Сер. Эпосоведение. – 2016. – № 2. – С. 5–12.
62. *Джуртубаев, М.Ч.* Мифология и эпос карачаево-балкарского народа: древние верования балкарцев и карачаевцев / М.Ч. Джуртубаев. – Нальчик: Эльбрус, 2011. – 488 с.
63. *Дирр, А.М.* Божества охоты и охотничий язык у кавказцев / А.М. Дирр // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа (СМОМПК). Труды XIII съезда русских естествоиспытателей и врачей. – Тифлис, 1915. – Вып. 44., отд. 4.
64. *Дубровин, Н.* Черкесы (Адыге) / Н. Дубровин // Материалы для истории Черкесского народа. Издание общества изучения Адыгейской автономной области. – Краснодар, 1927. – Вып. 1.
65. *Дьяконов, И.М.* Введение / И.М. Дьяконов // Мифологии древнего мира: сб. ст.: пер с англ. / отв. ред. В.А. Якобсон. – М.: Наука, 1977. – С. 3–17.
66. *Дьячков-Тарасов, А.Н.* Абадзехские былины / А.Н. Дьячков-Тарасов // Записки Кавказского отдела Императорского Русского Географического Общества (ЗКОИРГО). – Тифлис, 1902. – Кн. 22. – С. 27–34.
67. *Дюбуа де Монперэ, Ф.* Путешествия по Кавказу к черкесам, в Колхиду, Грузию, Армению и в Крым / Ф. Дюбуа де Монперэ // Ады-

ги, балкарцы и карачаевцы в известиях Европейских авторов XIII–XIX в.в. / сост., ред. пер., введение и вступ. ст. к текстам В.К. Гарданова. – Нальчик: Эльбрус, 1974. – С. 435–438.

68. *Дюмезиль, Ж.* Легенды о нартах, новые тексты, относящиеся к герою Сосырыко, опубликованные в ж. «Обзор истории религии» [на фр. яз.] / Ж. Дюмезиль. – 1942-1943. – Т. СХХV. – С. 17–18.

69. *Дюмезиль, Ж.* Осетинский эпос и мифология / Ж. Дюмезиль. – М.: Наука, 1977. – 276 с.

70. *Дюмезиль, Ж.* Убыхские сказки и легенды / Ж. Дюмезиль. – Париж, 1957.

71. *Еланская, Т.Н.* Хатки карликов или дома богатырей / Т.Н. Еланская // Российская газета. – 2003. – 11 нояб.

72. *Жуковский, П.М.* Культурные растения и их сородичи / П.М. Жуковский. – М.: Колос, 1971. – 752 с.

73. *Жюльен, Н.* Словарь символов / Н. Жюльен. – Челябинск: Урал LTD, 1999. – 500 с.

74. Зарождение и развитие земледелия на Северном Кавказе / *А.Х. Шеуджен, Е.М. Харитонов, Г.А. Галкин* [и др.]. – Майкоп: Адыгея, 2001. – 952 с.

75. *Зухба, С.Л.* Типология абхазской несказочной прозы / С.Л. Зухба. – Майкоп: Меоты, 1995. – 333 с.

76. *Иванова, А.П.* Искусство античных городов Северного Причерноморья / А.П. Иванова. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1953. – 192 с.

77. *Иванов, Н.Р.* Избранные труды / Н.Р. Иванов. – Нальчик: Изд-во М. и В. Котляровых, 2015. – 360 с.

78. *Ильдарова, Э.Ш.* Мифологические персонажи в прозаическом фольклоре рутульцев: автореф. дис. ... канд. филол. наук / Э.Ш. Ильдарова. – Махачкала, 2007. – 21 с.

79. *Инал-Ипа, Ш.Д.* Абхазы / Ш.Д. Инал-Ипа // Народы Кавказа: этнографические очерки: в 2 т. Т. 2 / под общ. ред. С. Толстова. – М.: Изд-во АН СССР, 1962.

80. *Инал-Ипа, Ш.Д.* Памятники абхазского фольклора Нарты. Ацаны: сб. ст. и материалов / Ш.Д. Инал-Ипа. – Сухуми: Алашара, 1977. – 200 с.

81. *Интерриано, Дж.* Быт и страна зихов, именуемых черкесами / Дж. Интерриано // Религиозные верования адыгов. Хрестоматия исследования / сост. А.Х. Зафесов. – Майкоп: Изд-во АГУ, 2001.

82. История Кабардино-Балкарской АССР. – Нальчик: Кабардино-Балкар. кн. изд-во, 1965. – 420 с.

83. Кабардинский фольклор / общ. ред. Г.И. Бройдо; ред. Ю.М. Соколова; вступ. ст., коммент., и словарь М.Е. Талпа. – М.; Л., 1936.

84. *Казиева, А.М.* Образ героя-похитителя во благо в героических эпосах народов Кавказа (или что похищает мифический герой? / А. Казиева, Б. Шевхелишвили // Фольклор и лингвокультурология народов Кавказа: материалы Междунар. симпозиума. – Тбилиси, 2012. – С. 174–178.

85. *Кантария, М.В.* О некоторых пережитках аграрного культа в быту кабардинцев / М.В. Кантария // Ученые записки АНИИ. Этнография. – Майкоп, 1968. – Т. VIII.

86. Карачаево-балкарский фольклор в дореволюционных записях и публикациях: сборник / сост., авт. вступ. ст. и коммент. А.И. Алиева; отв. ред. Т.М. Хаджиева. – Нальчик, 1983. – 431 с.

87. *Карпов, Ю.Ю.* Женское пространство в культуре народов Кавказа / Ю.Ю. Карпов. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. – 414 с.

88. *Кассирер, Э.* Опыт о человеке / Э. Кассирер. – М., 1988. – 552 с.

89. *Кессиди, Ф.Х.* От мифа к логосу / Ф.Х. Кессиди. – М.: Мысль, 1972. – 312 с.

90. Кешев, А.-Г. (Каламбий) Записки черкеса (повести, рассказы, очерки, статьи, письма) / А.-Г. Кешев. – Нальчик: Эльбрус, 1988.

91. *Клапрот, Г.Ю.* Путешествие по Кавказу и Грузии, предпринятое в 1807–1808 гг. / Г.Ю. Клапрот // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях Европейских авторов XIII–XIX в.в. / сост., ред. пер., введение и вступ. ст. к текстам В.К. Гарданова. – Нальчик: Эльбрус, 1974. – С. 235–281.

92. *Клингген, И.К.* Основы хозяйства в Сочинском округе / И.К. Клингген. – СПб., 1867.

93. Книга Марко Поло. – М.: География, 1955. – 376 с.

94. Книга Символов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.symbolsbook.ru>.

95. *Кобылина, М.М.* Теракотовые статуэтки Пантикапеи и Фанагории / М.М. Кобылина. – М.: Изд-во АН СССР, 1961. – 182 с.

96. *Ковалевский, М.М.* Очерк происхождения и развития семьи и собственности / М.М. Ковалевский. – М.: Соцгиз, 1939.

97. *Коган, Л.Н.* Человек и его судьба / Л.Н. Коган. – М.: Мысль, 1988. – 286 с.

98. *Кожемякин, В.А.* Дольмены: доисторические мавзолеи или врата в иной мир? / В.А. Кожемякин // Аргументы и факты. – 2004. – № 30.

99. *Кожин, П.М.* Симпозиум по проблеме «Становление человеческого общества» / П.М. Кожин, Б.А. Фролов // Вестник древней истории. – 1968 – № 4.

100. *Колясников, И.Н.* Нравственно-эстетические основы и базовые элементы культуры эпоса «Нарты» / И.Н. Колясников. – Майкоп: Качество, 2005. – 417 с.

101. Коран. Стихи 13(12), 13 (13). – М., 1963.

102. *Коростовцев, М.А.* Религия Древнего Египта: монография / М.А. Коростовцев. – СПб.: Нева: Летний сад, 2000. – 336 с.

103. *Кох, К.* Путешествие по России и в Кавказские земли / К. Кох // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях Европейских авторов XIII–XIX в.в. / сост., ред. пер., введение и вступит. ст. к текстам В.К. Гарданова. – Нальчик: Эльбрус, 1974. – С. 585–629.

104. *Кочетов, Ф.И.* Великан кавказских гор в народных преданиях / Ф.И. Кочетов // Живописная Россия. – 1901. – № 77–80.

105. *Крупнов, Е.И.* Древняя история и культура Кабарды / Е.И. Крупнов. – М.: Изд-во АН СССР, 1957. – 176 с.

106. *Крупнов, Е.И.* Древняя история Северного Кавказа / Е.И. Крупнов. – М.: Изд-во АН СССР, 1960. – 520 с.

107. *Крупнов, Е.И.* О древних связях Юга СССР и Кавказа со странами Ближнего Востока / Е.И. Крупнов // Вестник истории мировой культуры. – 1958. – № 1. – С. 72–88.

108. *Крушкол, Ю.С.* Древняя Синдика / Ю.С. Крушкол. – М., 1971. – 252 с.

109. *Кудаева, З.Ж.* Мифопоэтическая модель адыгской словесной культуры / З.Ж. Кудаева. – Нальчик: Эльбрус, 2008. – 296 с.

110. *Кук, А.С.* Золотая роса / А.С. Кук; пер. с адыг. А.С. *Пренко, Г.Д.* Хабаху. – Майкоп: Адыг. респ. кн. изд-во, 2015. – 608 с.

111. *Кук, А.С.* К вопросу о существовании злого божества в адыгском пантеоне / А.С. Кук // Материалы VI Международного майкопского коллоквиума Европейского Общества кавказологов. – Майкоп: Адыгея, 1994. – С. 202–209.

112. *Кук, А.С.* Образ мифологического божества Мэзитха в мифологии и эпических сказаниях адыгов / А.С. Кук // Вестник Ады-

гейского государственного университета. Сер. Филология и искусствоведение. – 2013. – Вып. 1 (114). – С. 23–30.

113. *Кук, А.С.* Отражение культа горы и камня в адыгской мифологии / А.С. Кук // Вестник Адыгейского государственного университета. Сер. Филология и искусствоведение. – 2012. – Вып. 1 (96). – С. 28–32.

114. *Кук, А.С.* Отражение мотива культа наездничества в мифопоэтике и феодальном эпосе адыгов / А.С. Кук // Вестник Адыгейского государственного университета. Сер. Филология и искусствоведение. – 2016. – Вып. 1 (172). – С. 125–131.

115. *Кузина, С.Ю.* Настоящему шаману не нужны бубен и маняк / С.Ю. Кузина // Комсомольская правда. – 2003. – № 32.

116. *Кумахов, М.А.* Нартский эпос: язык и культура / М.А. Кумахов, З.Ю. Кумахова. – М.: Наследие, 1998. – 312 с.

117. *Кумахов, М.А.* Язык адыгского фольклора. Нартский эпос / М.А. Кумахов, З.Ю. Кумахова. – М.: Наука, 1985. – 224 с.

118. *Ла Моттре, Абри де.* Путешествие в Европу, Азию и Африку / Абри де ла Моттре // Религиозные верования адыгов: хрестоматия исследования / сост. А.Х. Зафесов. – Майкоп: Изд-во АГУ, 2001.

119. *Лавров, Л.И.* Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев: исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований / Л.И. Лавров // Труды института этнографии им. В.И. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. 1. – М., 1959.

120. *Латинский, Т. (Теффик-бей).* Горцы Кавказа и их освободительная борьба против русских: в 2 т. / Т. Латинский; пер. В.К. Гарданова; предисл. Х.С. Кушхов; послесл. А.Х. Бижев; науч. ред. Р.У. Туганов. – Нальчик: Эль-фа, 1995.

121. *Лаудаев, У.Л.* Чеченское племя / У.Л. Лаудаев // Сборник сведений о кавказских горцах (ССКГ). – Тифлис, 1842. – Вып. VI.

122. *Лафарг, П.* Кампанелла / П. Лафарг. – Петроград: Гос. изд-во, 1920. – 55 с.

123. *Леви-Стросс, К.* Структурная антропология / К. Леви-Стросс. – М.: Наука, 1983. – 536 с.

124. *Леви-Стросс, К.* Структура мифа / К. Леви-Стросс // Вопросы философии. – 1979. – № 7. – С. 150–156.

125. *Липатова, Т.Б.* Мифология и ее роль в становлении личности: автореф. дис. ... канд. филос. наук / Т.Б. Липатова. – СПб., 2007. – 21 с.

126. *Лихачев, Д.С.* Письма о добром и прекрасном / Д.С. Лихачев. – М., 1989. – 238 с.
127. *Ловпаче, Н.Г.* Общие сведения о дольменах Западного Кавказа / Н.Г. Ловпаче // Мегалитические памятники Республики Адыгея. – Майкоп: Адыгея, 2001.
128. *Ловпаче, Н.Г.* Храмы солнца / Н.Г. Ловпаче // Адыгея. – 1994. – № 1. – С. 157–163.
129. *Лонгворт, Дж.А.* Год среди черкесов / Дж.А. Лонгворт // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XII–XIX вв. / сост., ред. пер., введ. и вступит. статьи к текстам В.К. Гарданова. – Нальчик: Эльбрус, 1974. – С. 531–585.
130. *Лосев, А.Ф.* Философия. Мифология. Культура / А.Ф. Лосев. – М.: Политиздат, 1991. – 525 с.
131. *Лотман, Ю.М.* Семиосфера / Ю.М. Лотман. – СПб.: Искусство-СПб., 2000. – 704 с.
132. *Люлье, Л.И.* Верования, религиозные обряды и предрассудки у черкесов / Л.И. Люлье // Записки Кавказского отделения ИРГО. Кн. 5. – Тифлис, 1927.
133. Магазин здоровья «Золотая пчелка» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.golden-bee.ru>.
134. *Макарова, А.К.* Мифология как способ бытия современного общества: онтологические аспекты: автореф. дис. ... канд. филос. наук / А.К. Макарова. – Магнитогорск, 2007. – 33 с.
135. *Маковельский, А.О.* Авеста / А.О. Маковельский. – Баку, 1960. – 144 с.
136. *Малзурова, Л.Ц.* Бурятские легенды и предания: жанровая специфика, типология, художественные особенности: автореф. дис.... д-ра филол. наук / Л.Ц. Малзурова. – Элиста, 2013. – 54 с.
137. *Малиева, З.Н.* Некоторые аспекты этимологии имен нартов / З.Н. Малиева // Современные тенденции развития науки и технологий. – Белгород, 2016. – № 7. – С. 46–49.
138. *Малкондуев, Х.Х.* К вопросу древнего этнического ядра Кавказского народного эпоса «Нарты» (Возвращаясь к исследованию В.И. Абаева / Х.Х. Малкондуев // Известия Кабардино-Балкарского научного центра РАН. – 2016. – № 6 (74). – С. 236–243.
139. *Мальшева, Е.Н.* Покорена новая вершина / Е.Н. Мальшева // Советская Адыгея. – 2012. – № 37.

140. *Мальцев, М.И.* О некоторых особенностях поэтики кабардинского эпоса «Нарты» / М.И. Мальцев // Ученые записки Кабардино-Балкарского научно-исследовательского института. – Нальчик, 1953.
141. *Мамбетов, Г.Х.* Культ железа. Общинные кузнецы в Кабарде и Балкарии / Г.Х. Мамбетов // Ученые записки Кабардино-Балкарского научно-исследовательского института. – Нальчик: Кабардино-Балкар. кн. изд-во, 1965. – Т. 23.
142. *Мамбетов, Г.Х.* Праздники и обряды адыгов, связанные с земледелием / Г.Х. Мамбетов // Ученые записки Кабардино-Балкарского научно-исследовательского института. – Нальчик, 1967. – Т. XXIV.
143. *Мандельштам, И.Е.* Опыт объяснения обычаев (индоевропейских народов), созданных под влиянием мифа. Ч. 1 / И.Е. Мандельштам. – СПб., 1882.
144. *Маркграф, О.В.* Очерки кустарных промыслов Северного Кавказа / О.В. Маркграф. – М.: Изд-во В. Секачев, 2014. – 332 с.
145. *Марковин, В.И.* Испун / В.И. Марковин. – Майкоп; Краснодар: Краснодар. кн. изд-во, 1985. – 112 с.
146. *Марр, Н.Я.* Яфетический Кавказ / Н.Я. Марр. – Лейпциг, 1920. – 54 с.
147. *Матье, М.Э.* Древнеегипетские мифы / М.Э. Матье. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956. – 173 с.
148. *Мафедзев, С.Х.* Обряды и обрядовые игры адыгов в XIX – начале XX века / С.Х. Мафедзев. – Нальчик: Эльбрус, 1979. – 203 с.
149. *Мегрелидзе, И.В.* Руставели и фольклор / И.В. Мегрелидзе. – Тбилиси: Сабчотамцерали, 1960. – 309 с.
150. *Мелетинский, Е.М.* Архетипы / Е.М. Мелетинский // Мифы народов мира: энциклопедия: в 2 т. Т. 1. – М.: Сов. энциклопедия, 1998.
151. *Меретуков, М.А.* Хозяйство у адыгов / М.А. Меретуков // Культура и быт адыгов: этнографические исследования. – Майкоп, 1980. – Вып. 3.
152. *Мижаев, М.И.* Жанровые особенности адыгских устных рассказов о мифических существах / М.И. Мижаев // Традиции и современность. Метод и жанр. – Черкесск, 1986.
153. *Мижаев, М.И.* Космогонические мифы адыгов [Электронный ресурс] / М.И. Мижаев // Фольклор народов Карачаево-Черкесии. – Черкесск: Кн. изд-во, 1991. – Режим доступа: <https://aheku.net/articles/russian/mifologiya-i-epos/952>

154. *Мижаев, М.И.* Мифологическая и обрядовая поэзия адыгов / М.И. Мижаев. – Черкесск, 1973. – 208 с.
155. *Мижаев, М.И.* Образ иньжа в адыгском нартском эпосе / М.И. Мижаев // Вопросы фольклора народов Карачаево-Черкесии. – Черкесск, 1983. – С. 42–57.
156. *Миллер, В.Ф.* Осетинские этюды / В.Ф. Миллер. – Владикавказ, 1992. – 707 с.
157. Мир культуры адыгов. Проблемы, эволюции и целостности / сост. и науч. ред. Р.А. Ханаху. – Майкоп: Адыгея, 2002. – 515 с.
158. Мифы народов мира: энциклопедия: в 2 т. Т. 1: А-К / гл. ред. С.А. Токарев. – М.: Сов. энциклопедия, 1987. – 720 с.
159. Мифы народов мира: энциклопедия: в 2 т. Т. 2: Л-Я / гл. ред. С.А. Токарев. – М.: Сов. энциклопедия, 1988. – 719 с.
160. *Можаева, А.Б.* Миф в литературе XX века: структура и смыслы / А.Б. Можаева // Художественные ориентиры зарубежной литературы XX века. – М.: ИМЛИ РАН, 2002. – С. 305–331.
161. *Нагой, И.Ч.* Нарты и история / И.Ч. Нагой. – Майкоп: Полиграф-Юг, 2012. – 262 с.
162. *Налоев, А.* Нарт Сосруко и бог солнца Ра / А. Налоев // Нарт. – 1993. – № 22–23.
163. *Налоев, З.М.* Из истории культуры адыгов / З.М. Налоев. – Нальчик: Эльбрус, 1978. – 192 с.
164. Нарты. Адыгский героический эпос / сост. А.И. Алиева, А.М. Гутов, А.М. Гадагатль, З.П. Карадангушев; вступ. ст. А.Т. Шортанова. – М.: Наука, 1974. – 415 с.
165. Нарты. Адыгский героический эпос / сост., коммент., общ. ред. А.М. Гутова; ил. Х.В. Савкуева. – СПб.: Вита Нова, 2017. – 632 с.
166. Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев / сост. Р.А. Ортабаева, Т.М. Хаджиева, А.З. Холаева; вступ. ст. Т.М. Хаджиевой. – М.: Наука, 1994. – 654 с.
167. Наток, И. История о Хумаджие / И. Наток // Эхо. – Майкоп, 1992. – № 2.
168. *Нефляшева, Н.А.* Цветовая традиция в абхазо-адыгской культуре / Н.А. Нефляшева // Мир культуры адыгов. – Майкоп: Адыгея, 2002. – С. 458–465.
169. *Николаиди, В.Д.* Встреча с вечностью / В.Д. Николаиди // Шапсугия. – 1998. – № 8.

170. *Ницше, Ф.* Так говорил Заратустра // Ницше, Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 2 / Ф. Ницше. – М.: Мысль, 1990. – С. 5–237.
171. *Ногмов, Ш.Б.* История адыгейского народа / Ш.Б. Ногмов. – Нальчик: Эльбрус, 1982. – 232 с.
172. *Орлов, В.* О чем молчат гробницы / В. Орлов // Российская газета. – 1999. – 29 янв.
173. *Оросина, Н.А.* Таттинская локальная традиция якутского эпоса «Олонхо»: формы бытования, основные образы и мотивы: автореф. дис. ... канд. филол. наук / Н.А. Оросина. – Якутск, 2015. – 24 с.
174. *Паранук, К.Н.* Мифопоэтика и художественный образ мира в современном адыгском романе / К.Н. Паранук. – Майкоп: Адыг. респ. кн. изд-во, 2012. – 351 с.
175. *Пейсонель, М.П.* Исследование торговли на черкесско-абхазском берегу Черного моря в 1750-1762 г. / М.П. Пейсонель; в изложении Е. Фелицина. – Краснодар: Изд. Общества изучения Адыгейской автономной области, 1927. – 35 с.
176. *Петросян, А.А.* История народа и его эпос / А.А. Петросян. – М.: Наука, 1982. – 216 с.
177. *Петросян, А.А.* Решенные и нерешенные вопросы нартоведения / А.А. Петросян // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа / отв. ред. А.А. Петросян. – М.: Наука, 1969. – С. 8–9.
178. *Питина, С.А.* Концепты мифологического мышления как составляющая концептосферы национальной картины мира / С.А. Питина. – Челябинск, 2002. – 191 с.
179. *Подосинов, А.В.* Ориентация по сторонам света в архаических культурах Евразии / А.В. Подосинов. – М.: Языки рус. культуры, 1999. – 720 с.
180. *Пожидаев, В.К.* Горцы Северного Кавказа / В.К. Пожидаев. – М.; Л.: Госиздат, 1926. – 210 с.
181. *Пожидаев, В.П.* Кабардино-черкесская тамга и кавказский орнамент / В.П. Пожидаев // Ученые записки Кабардинского научно-исследовательского института. – Нальчик, 1946. – Т. IV.
182. *Померанцева, Э.В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре / Э.В. Померанцева. – М.: Наука, 1975. – 200 с.
183. *Попович, М.В.* Образ світу у стародавніх славян / М.В. Попович // Філософська думка. – 1980. – № 1.

184. *Потанин, Г.Н.* Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе / Г.Н. Потанин. – М., 1899. – 893 с.
185. *Потанин, Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии / Г.Н. Потанин. – Вып. IV: Материалы этнографические. – СПб.: Типография В. Киршбаума, 1883. – 1025 с.
186. *Пропп, В.Я.* Исторические корни волшебной сказки / В.Я. Пропп. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1986. – 364 с.
187. Путешествия Ивана Шильтбергера по Европе, Азии и Африке с 1394 года по 1427 г. // Записки императорского Новороссийского университета. – Одесса, 1867. – Т. 1.
188. *Пухов, И.В.* Якутский героический эпос «Олонхо» / И.В. Пухов. – М.: Изд-во АН СССР, 1962. – 256 с.
189. *Пхеш, М.* Уроки дады Абдулаха / М. Пхеш // Ленин нур. – 1990. – 13 марта.
190. Растения обладают разумом // Советская Адыгея. – 2008. – 29 нояб.
191. *Рашид-ад-Дин, Ф.* Джамии ат-таварих: сборник летописей. Т. 1 / Ф. Рашид-ад-Дин. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1952.
192. Религия закубанских черкесов. – М.: Телескоп, 1832. – Ч. VIII.
193. *Рижский, М.* О культе Шибле у шапсугов. Демонологические представления шапсугов / М. Рижский // Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов: материалы Шапсугской экспедиции 1939 г. / под ред. С.А. Токарева, Е.М. Шиллинга. – М., 1940.
194. *Сабанчиева, Л.Х.* Архетип материнства в эпосе «Нарты» / Л.Х. Сабанчиева // Вопросы теории и практики. Исторические, философские, политические и юридические, культурология и искусствоведение. – Тамбов: Грамота, 2016. – № 4 (66), ч. 1. – С. 154–158.
195. *Салакая, Ш.Х.* Абхазский нартский эпос / Ш.Х. Салакая; ред. Е.Б. Вирсаладзе; АН ГРУЗССР, АИЯЛИ им. Д.И. Гулиа. – Тбилиси: Мецниереба, 1976. – 235 с.
196. *Сиюхова, А.М.* Лунарные символы в сновидениях и в мифопоэтическом творчестве адыгов / А.М. Сиюхова // Вестник Адыгейского государственного университета. Сер. Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология. – 2012. – Вып. 1. – С. 245–254.
197. *Снесарев, Г.Н.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма / Г.Н. Снесарев. – М.: Наука, 1969. – 336 с.

198. *Спенсер, Э.* Путешествия в Черкесию / Э. Спенсер. – Майкоп: Адыгея, 1994. – 153 с.
199. *Сталь, К.Ф.* Этнографический очерк черкесского народа / К.Ф. Сталь // Кавказский сборник. – Тифлис, 1900. – Т. 21, отд. II.
200. Старик и великаны. Шапсугские сказки // Шапсугия. – 1994. – 29 сент.
201. Старые черкесские сады: в 2 т. Т. 1: Ландшафт и агрикультура Северо-Западного Кавказа в освещении русских источников 1864–1914 гг. / сост., вступ. ст. и примеч. С.Х. Хотко. – М.: Олма-Пресс, 2005. – 414 с.
202. *Схаляхо, А.А.* Не мутнеющий родник / А.А. Схаляхо // Размышления о нартском эпосе: собр. соч.: в 3 т. – Майкоп: Адыг. респ. кн. изд-во, 2014. – Т. 2. – С. 3–32.
203. *Тавернье, Ж.Б.* Шесть путешествий в Турцию, Персию и Индию в течение сорока лет / Ж.Б. Тавернье // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях Европейских авторов XIII–XIX в.в. / сост., ред. пер., введение и вступ. ст. к текстам В.К. Гарданова. – Нальчик: Эльбрус, 1974. – С. 73–82.
204. Таинственные находки в горах Адыгеи: черепа «чужих» и чемоданы нацистов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://kulturologia.ru/blogs/150316/28816/>
205. *Таказов, Ф.М.* Исламские мотивы в фольклоре осетин: автореф. дис. ... канд. филол. наук / Ф.М. Таказов. – Владикавказ, 2004. – 27 с.
206. *Талпа, М.Е.* Общие замечания / М.Е. Талпа // Кабардинский фольклор / общ. ред. Г.И. Бройдо. – М.; Л.: Академия, 1936. – 650 с.
207. *Талпа, М.Е.* Устное творчество кабардинцев / М.Е. Талпа // Литературный критик. – М., 1935. – № 12.
208. *Тейлор, Э.Б.* Первобытная культура / Э.Б. Тейлор; пер. с англ. Д.А. Коропчевского; предисл. и примеч. А.И. Першица. – М.: Политиздат, 1989. – 573 с.
209. *Теучеж, Н.К.* Крошечные обереги / Н.К. Теучеж // Советская Адыгея. – 2012. – 17 февр.
210. *Токарев, С.А.* Восточнославянская этнография / С.А. Токарев. – М.: Наука, 1991. – 511 с.
211. *Топоров, В.Н.* Пространство и текст / В.Н. Топоров // Текст: семантика и структура. – М., 1983. – С. 227–284.

212. *Торнау, Ф.Ф.* Воспоминания кавказского офицера / Ф.Ф. Торнау // Русский Вестник. – 1864. – № 10.
213. *Трахо, Р.* О культе Шибле у шапсугов / Р. Трахо; авт.-сост. Р.Х. Емтыль. – Майкоп: Магарин О.Г., 2013. – 279 с.
214. *Тресиддер, Дж.* Словарь символов / Дж. Тресиддер; пер. с англ. С. Палько. – М.: ФАУР-ПРЕСС. 2001. – 448 с.
215. *Тресков, И.В.* Взаимоотношения народных поэтических культур / И.В. Тресков. – Нальчик: Эльбрус, 1979. – 180 с.
216. *Тресков, И.В.* Сказания об изобилии земном / И.В. Тресков // Фольклорные связи Северного Кавказа. – Нальчик, 1963. – С. 146–153.
217. *Тресков, И.В.* Фольклорные связи Северного Кавказа / И.В. Тресков. – Нальчик: Эльбрус, 1963. – 220 с.
218. *Тугов, В.Б.* Фольклор и литература абазин: динамика взаимодействия: автореф. дис. ... д-ра филол. наук / В.Б. Тугов. – Майкоп, 2003. – 47 с.
219. *Тхагазитов, Ю.М.* Эволюция художественного сознания адыгов: опыт теоретической истории: эпос, литература, роман / Ю.М. Тхагазитов. – Нальчик: Эльбрус, 1966. – 280 с.
220. *Тхагазитов, Ю.М.* Эволюция художественного сознания адыгов: опыт теоретической истории: эпос, литература, роман / Ю.М. Тхагазитов; науч. ред. Н.С. Надъярных. – 2-е изд., перераб. и доп. – Нальчик: Эльбрус, 2006. – 277 с.
221. *Тхагапсоев, Х.Г.* Нартский эпос как логос кавказского культурогенеза (экзистенциальная реконструкция) / Х.Г. Тхагапсоев // Истоки региональных культур России. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2000.
222. *Тхагушев, Н.А.* Орехоплодные Краснодарского края / Н.А. Тхагушев. – Майкоп: Алдыг. респ. кн. изд-во, 2003. – 315 с.
223. *Тэбу де Мариньи, Ж.-В.-Э.* Путешествия в Черкессию / Ж.-В.-Э. Тэбу де Мариньи // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях Европейских авторов XIII-XIX в.в. / сост., ред. пер., введение и вступит. ст. к текстам В.К. Гарданова. – Нальчик: Эльбрус, 1974. – С. 291–322.
224. *Федунов, В.П.* О прометеевских мотивах в адыгском героическом эпосе «Нартхэр» / В.П. Федунов // Нарт эпосымрэ Кавказ бзэшэныгъэмрэ = Нартский эпос и кавказское языкознание: материалы VI Междунар. colloquium Европ. о-ва кавказологов, Респ. Адыгя, 23–25 июня 1992 г. – Майкоп, 1994.

225. *Фейербах, Л.* Избранные философские произведения: в 2 т. Т. 2 / Л. Фейербах. – М.: Госполитиздат, 1959. – 676 с.

226. *Финк, Э.* Основные феномены человеческого бытия [Электронный ресурс] / Э. Финк // Проблема человека в западной философии: сборник: пер. с англ., франц., нем. – М., 1988. – Режим доступа: <http://www.rulit.me/books/osnovnyye-fenomeny-chelovecheskogo-bytiya-read-7343-1.html>

227. *Формозов, А.А.* О древнейших антропоморфных стелах Северного Причерноморья / А.А. Формозов // Советская этнография. – 1965. – № 6. – С. 179–181.

228. *Францев, Ю.П.* У истоков религии и свободомыслия / Ю.П. Францев. – М.; Л.: Наука, 1959. – 574 с.

229. Фрезер, Дж. Золотая ветвь: исследования магии и религии / Дж. Фрезер. – 2-е изд. – М.: Академ. проект, 2017. – 799 с.

230. *Фрейденберг, О.М.* Поэтика сюжета и жанра: период античной литературы / О.М. Фрейденберг. – Л.: Гослитиздат, 1936. – 454 с.

231. *Хабекирова, Х.А.* Мир дерева в культуре адыгов: этнокультурологические воззрения народа / Х.А. Хабекирова, А.И. Мусукаев // О Балкарии и балкарцах. – Нальчик: Эл-Фа, 2001. – 316 с.

232. *Хакушева, М.А.* Метафизический герой адыгского эпоса: онтологический аспект / М.А. Хакушева. – Майкоп, 1996. – 60 с.

233. *Хан-Гирей, С.* Вера, нравы, обычаи, образ жизни черкесов / С. Хан-Гирей // Русский вестник. – СПб., 1842. – № 1.

234. *Хан-Гирей, С.* Записки о Черкесии / С. Хан-Гирей; вступ. ст. и подгот. текста к печати В.К. Гарданова, Г.Х. Мамбетова. – Нальчик: Эльбрус, 1978. – 333 с.

235. *Хан-Гирей, С.* Записки о Черкесии / С. Хан-Гирей; вступит. ст. и подгот. текста к печати В.К. Гарданова, Г.Х. Мамбетова. – Нальчик: Республиканский полиграфкомбинат им. Революции 1905 г.: Эль-Фа, 2008.

236. *Хан-Гирей, С.* Избранные труды и документы / С. Хан-Гирей; сост., подготовка текстов, науч. ред., коммент. М.Н. Губжокова. – Майкоп: Полиграф-Юг, 2009. – 672 с.

237. *Хан-Гирей, С.* Мифология черкесских народов / С. Хан-Гирей // Кавказ. – 1846. – № 35.

238. *Хан-Гирей, С.* Черкесские предания: избранные труды / С. Хан-Гирей. – Нальчик: Эльбрус, 1989. – 285 с.

239. *Хозров, И.* Остатки христианства между закубанскими племенами, прошедшее и нынешнее состояние их нравов и обычаев / И. Хозров // Кавказ. – 1846. – № 40–41.
240. *Хут, Ш.Х.* Отражение социальных отношений в адыгском волшебном эпосе / Ш.Х. Хут // Ученые записки Адыгейского НИИ. – Майкоп, 1976. – Т. 7.
241. *Хут, Ш.Х.* Сказка. Несказочная проза / Ш.Х. Хут // Адыгский фольклор. – Майкоп, 1980. – Т. 2.
242. *Цезарь, Г.Ю.* Записки о Галльской войне. Кн. 6, вып. XII–XIII / Г.Ю. Цезарь. – М.: А.Я. Панафидин, 1881.
243. *Цивьян, Т.В.* Лингвистические основы балкарской модели мира / Т.В. Цивьян. – М., 1990. – 210 с.
244. *Ципинов, А.А.* Мифоэпическая традиция адыгов / А.А. Ципинов. – Нальчик: Эль-Фа, 2004. – 178 с.
245. *Чеснов, Я.В.* Женщина и этика жизни в менталитете чеченцев / Я.В. Чеснов // Этнографическое обозрение. – 1994. – № 5. – С. 34–44.
246. *Чиковани, М.Я.* Амираниани: грузинский эпос / М.Я. Чиковани. – Тбилиси: Заря Востока, 1960. – 307 с.
247. *Чичеров, В.И.* Вопросы генезиса и развития древних форм народного эпоса в освещении фольклористики и некоторые проблемы нартских сказаний / В.И. Чичеров // Нартский эпос: материалы совещания. – Орджоникидзе, 1956. – С. 5–21.
248. *Чурсин, Г.Ф.* Материалы по этнографии Абхазии / Г.Ф. Чурсин. – Сухуми: Абгиз, 1956. – 265 с.
249. *Чурсин, Г.Ф.* Осетины: этнографический очерк / Г.Ф. Чурсин. – Тифлис, 1925. – 321 с.
250. *Швайцер, А.* Благоговение перед жизнью / А. Швайцер; пер. с нем. А.А. Гусейнова. – М.: Прогресс, 1992. – 576 с.
251. *Шеллинг, Ф.В.* Сочинения: в 2 т. Т. 2 / Ф.В. Шеллинг; сост., ред. А.В. Гулыга; примеч. М.И. Левиной, А.В. Михайлова. – М.: Мысль, 1989. – 636 с.
252. *Шеллинг, Ф.В.* Философия искусства / Ф.В. Шеллинг. – М.: Мысль, 1966. – 496 с.
253. *Шемирзов, Х.М.* О некоторых этнокультурных связях черкесов / Х.М. Шемирзов // Культурная диаспора народов Кавказа: генезис, проблемы изучения. – Черкесск, 1993.

254. *Шемирзов, Х.М.* Распятый Бог изгоев / Х.М. Шемирзов // День республики. – Черкесск, 1994. – 17 мая.
255. *Шенкао, Г.Х.-М.* Миф и мудрость / Г.Х.-М. Шенкао. – М., 1997. – 116 с.
256. *Шенкао, М.А.* «Нарты»: миф, эпос, культура: исслед. по теории мифозэпич. сознания / М.А. Шенкао. – М., 1997. – 155 с.
257. *Шенкао, М.А.* Специфика мифозэпического сознания: на материале эпоса «Нарты»: дис. ... канд. филос. наук / М.А. Шенкао. – Ростов н/Д, 1982. – 195 с.
258. *Шиллинг, Е.М.* Черкесы / Е.М. Шиллинг // Религиозные верования народов СССР: сб. этнографических материалов. – М., 1931. – Т. 2.
259. Шлегель, Д. Эстетика. Философия. Критика: в 2 т. Т. 2 / Д. Шлегель. – М.: Искусство, 1983.
260. *Шогенова, М.Ч.* Языковая личность в контексте репрезентации и вербализации мифоконцептов / М.Ч. Шогенова // Известия Кабардино-Балкарского научного центра РАН. – Нальчик, 2014. – № 6 (62). – С. 265–272.
261. *Шортанов, А.Т.* Адыгская (черкесская) мифология и культы / А.Т. Шортанов. – Нальчик: Изд-во М. и В. Котляровых, 2016. – 496 с.
262. *Шортанов, А.Т.* Адыгская мифология / А.Т. Шортанов. – Нальчик: Эльбрус, 1982. – 194 с.
263. *Шортанов, А.Т.* Адыгские культы / А.Т. Шортанов. – Нальчик: Эльбрус, 1992. – 164 с.
264. *Штернберг, Л.Я.* Превобытная религия в свете этнографии: исследования, статьи, лекции / Л.Я. Штернберг; под ред. Я.П. Алькора. – Л., 1936. – 572 с.
265. Элиаде, М. Аспекты мифа / М. Элиаде. – М.: Академ. проект, 2010. – 256 с.
266. *Элиаде, М.* Миф о древнем возвращении / М. Элиаде; ред. В.П. Калыгин, И.И. Шептунова. – М.: Ладомир, 2000. – 414 с.
267. *Элиаде, М.* Священное и мирское / М. Элиаде; пер. с фр., предисл. и коммент. Н.К. Гарбовского. – М.: Изд-во МГУ, 2000. – 144 с.
268. *Энгельс, Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства / Ф. Энгельс // Маркс, К. Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – 2-е изд. – М.: Госполитиздат, 1961. – Т. 21. – С. 28–178.
269. Энциклопедия символов, знаков, эмблем / авт.-сост. К. Королев. – М.; СПб.: ЭКСМО: Terra Fantastika, 2005. – 608 с.

270. Юм, Д. Сочинения: в 2 т. Т. 2 / Д. Юм. – М.: Мысль, 1965.
271. Юнг, К.Г. Человек и его символы / К.Г. Юнг. – СПб., 1996. – 454 с.
272. Яган, М. Я пришел из-за гор Кавказа: духовная автобиография Мурата Ягана [Электронный ресурс] / М. Яган // Абхазская интернет-библиотека. – Режим доступа: http://apsnyteka.org/92-yagan_ya_prishel_iz-za_gor_kavkaza.html
273. Яхтанигов, Х.Х. Экспонаты повествуют / Х.Х. Яхтанигов. – Нальчик: Эльбрус, 1984. – 45 с.
274. Balkar Selçuk. Çerkes ve Yunan Mitolojileri: Üserine Tematik Okumalar / Balkar Selçuk, Yunus Karaaslan. – Meydan Yayıncılık, 2014.
275. Der blanke Schild Kabardinsche Heldensagen / Il. von G. Gossman. – Berlin: Verlag kultur und Fatschrift, 1958. – 240 S.
276. Özbek, B. Avrupa Gözüyle Çerkesler / B. Özbek. – Kafdağiy Ayınlari, 1997.
277. Yısmeyl Özdemir Özbay. Mitoloji ve Nartlar / Yısmeyl Özdemir Özbay. – Ankara: Ocak, 1990.
278. Адыгабзэм изэхэф гушыIаль: гушыIэ мин 17 фэдиз дэхьэгъ / сост. А.А. Хатанов, З.И. Керашева. – Мыекъуапэ: Адыгэ Республикэм итхыль тедзаI, 1960.
279. Адыгэ усэнэр. Дамаск, 1940.
280. Адыгэ IуэрыIуатэхэр = Адыгский фольклор: в 2 т. – Нальчик, 1963-1970.
281. Адыгэ псалъажьхэр. Т. 1–2. – Нальшык, 1965-1967.
282. Бгъэжынэкъо, Б. ИкIырэр тэджыжьырэп / Б. Бгъэжынэкъо // Адыгэ макъ. – 2004. – 8 июня.
283. Нарт пщыналъэхэр = Нартские пщынагли. Т. 2: Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов. – М., 1981.
284. Нартхэр = Нарты: Адыгэ эпос: томибл хъурэ текст угъоигъэхэр / зэфэзыхысыжыыхи зэхэзгъуэуагъэхэр, ублэпIэ очеркымрэ комментарийэр А. ХъэдэгъэлIэ. – Мыекъуапэ, 1968. – Т. 1; 1969. – Т. 2; 1970. – Т. 3; 1970. – Т. 4; 1970. – Т. 5; 1971. – Т. 6; 1971. – Т. 7.
285. Нартхэр. Къэбэрдей эпос = Нарты. Кабардинский эпос: на адыгском и русском языках / под ред. А. Шортанова. – Нальчик, 1951. – 168 с.
286. Нэгъуцу, Ю.-С. IэсатIир: адыгэм итхыд / Ю.С. Нэгъуцу // Псалъ. – Мыекъуапэ, 2010. – Вып. 6–7.

287. Нэгъуцу, Ю.-С. ГэсатIр: адыгэм итхыд / Ю.-С. Нэгъуцу // Псалъ. – Мыекъуапэ, 2008. – Вып. 5 (8).

Архивные материалы

288. Архив Адыгейского республиканского института гуманитарных исследований (АРИГИ). Ф. 1. П. 165. Д. 4.

289. Архив АРИГИ.Ф. 1. П. 165. Д. 94.

290. Архив АРИГИ.Ф. 1. П. 165. Д. 162, 238.

291. Архив АРИГИ.Ф. 1. П. 140. Д. 44.

292. Архив АРИГИ Ф.1. П. 165. Д. 69.

293. Арх. АРИГИ. Ф.1. П. 41. Д.70

294. Архив АРИГИ.Ф. 1. П. 165. Д. 72.

295. Архив Кабардино-Балкарского института гуманитарных исследований (КБИГИ). Ф. 12. Оп. 1. Д. 10. П. 10.

296. Архив КБИГИ.Ф. 12. Оп. 1. Д. 10. П. 7.

297. Архив КБИГИ.Ф. 12. Оп. 1. Д. 10. П. 12.

298. Архив КБИГИ.Ф. 12. Оп. 1. Д. 11. П. 1.

299. Архив КБИГИ.Ф. 12. Оп. 1. Д. 11. П. 2.

300. Архив КБИГИ.Ф. 12. Оп. 1. Д. 11. П. 6.

301. Архив КБИГИ.Ф. 12. Оп. 1. Д. 10. П. 28.

302. Архив КБИГИ.Ф. 12. Оп. 1. Д. 11. П. 14.

303. Архив КБИГИ, Ф. 12. Оп. 1. Д. 11. П. 15.

304. Архив КБИГИ, Ф. 12. Оп. 1. Д. 11. П. 24.

305. *Белл, Дж.* Дневник его пребывания в Черкесии (1837-1839 г.г.) / Дж. Белл; пер. с нем. и фр. источников З. Троицкой. – Ифорзхеим, 1841 // Архив КБИГИ. Инв. № 173. – Рукопись перевода.

306. *Витсен, Н.* Северная и Восточная Татария / Н. Витсен. – Амстердам, 1692 // Архив КБИГИ.Ф. 1. Оп. 6. Д. 24. – Рукопись перевода.

307. *Намитокков, А.* Происхождение черкесов. Ч. 1 / А. Намитокков. – Париж, 1938 // Архив КБИИФЭ.Ф. 1. Оп. 1. Д. 27. – Пер. на рус. яз.

308. *Тавернье, Ж.Б.* Шесть путешествий / Ж.Б. Тавернье. – Гаага, 1871 // Архив КБИГИ.Ф. 1. Оп. 5. Д. 24. Л. 387. – Рукопись перевода.

Полевые материалы автора (А.С. Куека)

309. *Берсиров Абдуллах Махмудович*, 1947 г.р. Записано Куеком А.С. Майкоп, 15.05.2012 г.

310. *Баджэ Джошкун*, 1959 г.р., с. Шнахохабль Мустафакемаль района г. Бурсы, Турецкой республики, 23.05.1991 г.

311. *Гедуадже Асхад*, 1930 г.р., с. Ассакалай, Республика Адыгея, 10.08.1985 г.

312. *Гедуадже Асхад*, 1930 г.р., с. Ассакалай, Республика Адыгея, 11.08.1985 г.

313. *Гедуадже Асхад*, 1930 г.р., с. Ассакалай, Республики Адыгея, 10.10.1979 г.

314. *Куев Аморбий Исмаилович*. 1956 г.р., г. Майкоп, 02.04.2000 г.

315. *Куек Кулина Хамедовна*, 1927 г.р., а. Кунчукохабль, Республика Адыгея. 1987 г.

316. *Куек Нальбий Юнусович*, 1937 г.р., г. Майкоп, 05.20.2007 г.

317. *Ловпаче Нурбий Газизович*, 1937 г.р., г. Майкоп, 10.07.2010 г.

318. *Мамиек Ким Салимчериевич*, 1945 г.р., с. Эдепсукай, Республика Адыгея, 10.10.2016 г.

319. *Матиев Юсуп Гусакович*, 1934 г.р., г. Карабулах, Республика Ингушетия. 2015 г.

320. *Мисроков Султан*, 1930 г.р., с. Хабез Хабезского района, Карачаево-Черкесской республики, 07.06.1990 г.

321. *Музафер Чемгуй*, 1920 г.р., с. Козло, Турецкая республика, 2000 г.

322. *Мэджаджэко (Шапсыг) Индрыс*, 1922 г.р., Уадсир, Иордания, 02.04.1993 г.

323. *Нажэ Мунзир*. 1944 г.р. Записано нами в г. Майкопе в 21.03.2010 г.

324. *Напсо (Кобл) Джансэт Камболетовна*, 1920 г.р., г. Анапа, 5.08.2012 г.

325. *Салакая Шота Хичович*, 1933 г.р., Майкоп, 05.06.2014 г.

326. *Сизо Хусен*, 1928 г.р., Хаджико, 08.08.2005 г.

327. *Тешев Мурдин Шугаибович*, 1929 г.р., с. Шхафит, г. Сочи. 08.10.1989 г.

328. *Тешев Мурдин Шугаибович*, 1929 г.р., с. Шхафит, г. Сочи. 15.05.2002 г.

329. *Глиф Юсыф Карлович*, 1900 г.р., а. Тхагапш, 20.09.2002 г.
330. *Тов Аслан Ахмедович*, 1951 г.р., г. Майкоп, Республика Адыгея, 2014 г.
331. *Тэи Исмаил*, 1890 г.р., Кфар-кама, Израиль, 05.01.1991 г.
332. *Хапиит Хаджумар*, 1030 г.р., с Козло, Турецкая республика, 25.05.1997 г.
333. *Хатхе Бирамхан Хасановна*, 1921 г.р. с. Пшикуйхабль, Республики Адыгея, 08.07.1990 г.
334. *Хачак Али Асланбечевич*. 1953 г.р. г. Майкоп, Республика Адыгея, 10.10.2010 г.
335. *Хашаова Нысэ*, 1913 г.р., с. Кунчукохабль, Куек Кулина, 1927 г.р., 1986 г.
336. *Хашаова Чабахан Хамидовна*, 1917 г.р. с. Джерокай, Республика Адыгея, 10.08.1990 г.
337. *Хашаова Чабахан Хамидовна*, 1917 г.р. с. Джерокай, Республика Адыгея, 15.05.1998 г.
338. *Хуако Ибрагим*, 1917 г.р. с. Кунчукохабль, Республика Адыгея, 23.08.1982 г.
339. *Чачух Халид*, 1940 г.р., Кобж Казбек, 1947 г.р. а. Тхагапш, 10.10.1992 г.
340. *Чемгуй Музаффер*, 1930 г.р., с. Козло, Турецкая республика, 25.05.1997 г.

Оглавление

Введение	7
Глава первая. Героический эпос «Нарты» и его роль в формировании мифоэпической модели адыгского миропонимания.....	22
Ареал зарождения, формирования и бытования адыгского нартского эпоса.....	26
Отражение жизненно важных ценностей народа в мифоэпических воззрениях адыгов.....	30
Структура и содержание адыгского нартского эпоса	34
Иерархия и классификация образов нартского эпоса	36
Классификация мифологем в адыгском нартском эпосе.....	37
Мотивы в адыгском нартском эпосе	44
Мифоэпические образы и персонажи.....	57
Взаимодействие мифов и нартского эпоса	62
Отражение социокультурных изменений в нартском обществе на образах эпических персон	71
Глава вторая. Персонифицируемые небесные светила и космогонические божества в адыгском нартском эпосе.....	79
Персонифицируемые небесные светила.....	79
Космогонические божества.....	105
Псэ́тхэ и «Главный дунай».....	126
Глава третья. Мифологические образы божеств и покровителей земли в адыгском нартском эпосе	185
Женские образы	185
Мужские образы божеств и покровителей	206
Триада богов: Амыш, Тхагэлэдж, Глепш.....	211
Мифоэпические представления, связанные с лошадьми.....	253
Мотив наездничества.....	262

Глава четвертая. Мифические образы адыгского нартского эпоса	275
Мифические образы провидцев и предсказателей	275
Магия предсказания в адыгском нартском эпосе.....	283
Мифоэпические существа.....	293
Демонологические образы.....	311
Глава пятая. Сакральные объекты адыгского нартского эпоса	346
Культ горы, камня, испуун, святые курганы.....	346
Сакрализация растительного мира.....	364
Персонификация дерева грецкого ореха и его плодов	375
Заключение.....	386
Список использованной литературы	409
Архивные материалы	429
Полевые материалы автора (А.С. Куека).....	430

Кук Асфар Сагидович
МИФОЭПИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ МИРА
В АДЫГСКОЙ (ЧЕРКЕССКОЙ) НАРТИАДЕ

Корректор: Стеванович Т.В.

Подписано в печать 27.12.2018. Формат 60×84/16.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 25,23. Тираж 500 экз. Заказ № 265.
ООО «Качество», 385000, г. Майкоп, ул. Крестьянская, 221/2, тел.: (8772) 52-36-87.