

На правах рукописи

Кукер Асфар Сагидович

**Мифопоэтические мотивы и образы адыгского
(черкесского) нартского эпоса**

Специальность 10.01.09 - «Фольклористика»

**Автореферат
диссертации на соискание ученой степени
доктора филологических наук**

Майкоп – 2019

Научный консультант:

Гутов Адам Мухамедович,
доктор филологических наук, профессор

Официальные оппоненты:

Танкиева Лидия Хусеновна,
доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела ингушской литературы и фольклора Ингушского научно-исследовательского института гуманитарных наук имени Ч.Э.Ахриева

Алиева Алла Ивановна,
доктор филологических наук, главный научный сотрудник отдела фольклора ФГБУН «Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН»

Басангова Тамара Горяевна,
доктор филологических наук, зав. сектором международного научного исследовательского центра «Ойраты и калмыки на Евразийском пространстве» Калмыцкого государственного университета имени Б.Б. Городовикова

Ведущая организация:

ФГБУН «Институт языка, литературы и искусства им. Г. Цадасы Дагестанского научного центра Российской академии наук» (ИЯЛИ ДНЦ РАН), г. Махачкала

Защита состоится 27 ноября 2019 года в 10.00 на заседании диссертационного совета Д 212.001.10 по защите диссертаций на соискание ученой степени кандидата филологических наук в ФГБОУ ВО «Адыгейский государственный университет» по адресу: 385000, Республика Адыгея, г. Майкоп, ул. Первомайская, 208, конференц-зал.

С диссертацией можно ознакомиться в Научной библиотеке им. Д.А. Ашхамафа ФГБОУ ВО «Адыгейский государственный университет» по адресу: 385000, Республика Адыгея, г. Майкоп, ул. Пионерская, 260, с диссертацией и авторефератом – на официальном сайте университета: <http://www.adygnet.ru> и на сайте ВАК: <http://vak.ed.gov.ru>

Автореферат разослан «_____» _____ 2019 года

Ученый секретарь
диссертационного совета
кандидат филологических наук



Г. В. Соколова

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность темы исследования. Исследование традиционной культуры адыгов предполагает как одну из важных частей изучение архаических форм мировоззрения, традиций и обычаев, отраженных в устном народном творчестве адыгов (черкесов). С этой точки зрения выявление и изучение мифологических представлений, нашедших воплощение в эпосе, мифах, обрядах и ритуалах, воззрений, связанных с сакральными объектами, имеет основополагающее значение для понимания специфики и типологии народной культуры, способов и форм художественного осмысления окружающей действительности.

Исследование посвящено одной из наиболее значимых и актуальных для адыгской и отечественной фольклористики проблем – анализу мифологических воззрений, дошедших до нас через образную систему эпоса «Нарты». Мифологические образы божеств, героев и персонажей эпоса «Нарты», представления, нашедшие отражение в основных эпических мотивах, топонимических объектах вместе с соотносящимся с ними обрядовым и ритуальным комплексом, мифологическая символика отдельных элементов художественной образности эпических сказаний всё еще остаются недостаточно изученными.

Актуальность данной работы обусловлена также необходимостью исследования и сохранения уникального культурного наследия, изучение которого способно обогатить не только фольклористику определенного ареала, но и мировую культуру. Изучение нартского эпоса в аспекте выявления присутствующих в нем архаических пластов этнического сознания позволит глубже понять специфику традиционной системы мировоззрения, особенности национального характера и образа жизни адыгского этноса, способствовать решению задач в области культурного взаимодействия и формированию духовной общности народов.

Степень научной разработанности проблемы. Изучение мифологем, реконструкция мифоэпических воззрений, образных систем, нашедших воплощение в нартском эпосе, до последнего времени не получили должного внимания в адыгской фольклористике.

В трудах адыгских ученых, фольклористов, этнологов, литературоведов, культурологов, философов, языковедов А.И. Алиевой, Х.С. Братова, А.М. Гадагатля, А.М. Гутова, Н.Р. Иванокова, А.А. Схалыхо, Ш.Х. Хута, К.Н. Паранук, Ю.М. Тхагазитова, Х.Г. Тхагапсоева, М.А. Хакуашевой, Г.М. Шенкао¹ и других рассматривались лишь отдельные аспекты избранной проблематики.

¹ Алиева, А.И. Адыгский нартский эпос / А.И. Алиева. – Нальчик: Эльбрус, 1969. – 168 с. Алиева, А.И. Поэтика и стиль волшебных сказок адыгских народов / А.И. Алиева. – М.: Наука, 1986. – 279 с. Братов, Х.С. Символика огня, меча и слова – Логоса в фольклоре черкесов-адыгов. / Х.С. Братов. – Пятигорск; Черкесск: РИА-КМВ, 2013. – 276 с. Гадагатль, А.М. Героический эпос «Нарты» адыгских (черкесских) народов / А.М. Гадагатль. – Краснодар: Кн. изд-во, 1987. – 422 с. Гадагатль, А.М. Героический эпос «Нарты» и его генезис / А.М. Гадагатль. – Краснодар: Краснодар. кн. изд-во, 1967. – 242 с. Гутов, А.М. Поэтика и типология адыгского нартского эпоса / А.М. Гутов. – М.: Наука, 1993. – 234 с. Гутов, А.М. Народный эпос: традиция и

Обряды и обрядовая поэзия, мифологические мотивы, образы мифологических богов, мифопоэтические воззрения, нашедшие воплощение в различных жанрах адыгского фольклора, обрядовом и мифо-ритуальном комплексе исследовались в работах М.И. Мижаева, А.Т. Шортанова, М.А. Кумахова и З.Ю. Кумаховой, А.А. Ципинова, М.А. Шенкао, З.Ж. Кудаевой исследовались.²

Одним из наиболее разработанных направлений в изучении адыгского нартского эпоса является исследование его поэтики. Среди первых исследований в области изучения поэтики нартского эпоса следует отметить монографию А.И. Алиевой «Адыгский нартский эпос»³. В 1993 году издана работа А.М. Гутова «Поэтика и типология адыгского нартского эпоса»⁴, где автор исследовал типологию и характер мотивов и сюжетов.

Монография А.М. Гадагатля «Героический эпос «Нарты» адыгских (черкесских) народов»⁵, вышедшая в свет в 1987 году в Майкопе, является фундаментальным трудом, в котором автор опирается на материалы собранного и составленного им семитомного свода адыгских нартских сказаний⁶, исследует основные эпические мотивы и образы, проблему национальных истоков нартского эпоса.

Изучению обрядовой поэзии и обрядов, связанных с адыгскими мифологическими божествами, посвящено монографическое исследование

современность / А.М. Гутов. – Нальчик: Изд-во КБГИ, 2009. – 228 с. Гутов, А.М. Художественно-стилевые традиции адыгского эпоса / А.М. Гутов. Нальчик: ЭЛЬ-Фа, 2000. – 218 с. Иваноков, Н.Р. Избранные труды / Н.Р. Иваноков. – Нальчик: Изд-во М. и В. Котляровых, 2015. – 360 с. Схалыхо, А.А. Не мутнеющий родник / А.А. Схалыхо // Размышления о нартском эпосе: собрание соч. в 3 т. Т. 2. – Майкоп: Адыг. респ. кн. изд-во, 2014. – С. 3-32. Хут, Ш.Х. Несказочная проза / Ш.Х. Хут // Адыгский фольклор. – Майкоп, 1980. – Т. 2. Паранук, К.Н. Мифопоэтика и художественный образ мира в современном адыгском романе / К.Н. Паранук. – Майкоп: Адыг. респ. кн. изд-во, 2012. – 351 с. 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. Тхагапсоев, Х.Г. Нартский эпос как логос кавказского культуругенеза (экзистенциальная реконструкция) / Х.Г. Тхагапсоев // Истоки региональных культур России. – СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2000. Хакуашева, М.А. Метафизический герой адыгского эпоса: онтологический аспект / М.А. Хакуашева, А. Намитоков. – Майкоп, 1996. – 60 с. Хакуашева, М.А. Мифологические образы и мотивы в фольклоре, литературе и искусстве / М.А. Хакуашева. – Нальчик, 2014. – 172 с.

² Мижаев, М.И. Мифологическая и обрядовая поэзия адыгов / М.И. Мижаев. – Черкесск, 1973. – 208 с. Шортанов, А.Т. Адыгская мифология / А.Т. Шортанов. – Нальчик: Эльбрус, 1982. – 194 с. Шортанов, А.Т. Адыгские культуры / А.Т. Шортанов. – Нальчик: Эльбрус, 1992. – 164 с. Кумахов, М.А. Язык адыгского фольклора. Нартский эпос / М.А. Кумахов, З.Ю. Кумахова. – М.: Наука, 1985. – 224 с. Кумахов, М.А. Нартский эпос: язык и культура / М.А. Кумахов, З.Ю. Кумахова. – М.: Наследие, 1998. – 312 с. Ципинов, А.А. Мифопоэтическая традиция адыгов / А.А. Ципинов. – Нальчик: Эль-Фа, 2004. – 178 с. Шенкао, Г.Х. Миф и мудрость / Г.Х. Шенкао. – М., 1997. – 116 с. Шенкао, М.А. «Нарты»: миф, эпос, культура: исслед. по теории мифопоэч. сознания / М.А. Шенкао. – М., 1997. – 155 с. Шенкао, М.А. Специфика мифопоэтического сознания (на материале эпоса «Нарты») / М.А. Шенкао. – Ростов н/Д, 1982. – 195 с. Кудаева, З.Ж. Мифопоэтическая модель адыгской словесной культуры / З.Ж. Кудаева. – Нальчик: Эльбрус, 2008. – 296 с..

³ Алиева, А.И. Адыгский нартский эпос / А.И. Алиева. – Нальчик: Эльбрус, 1969. – 168 с.

⁴ Гутов, А.М. Поэтика и типология адыгского нартского эпоса / А.М. Гутов. – М.: Наука, 1993. – 234 с.

⁵ Гадагатль, А.М. Героический эпос «Нарты» адыгских (черкесских) народов / А.М. Гадагатль. – Краснодар: Кн. изд-во, 1987. – 422 с.

⁶ Нартхэр. Адыгэ эпос: томибл хьурэ текст угъонггэхэр зэфэзыхысыжыыхи зэхэзгъэуцагъэхэр, ублэлп1э очеркымрэ комментариэхэмрэ зытхыгъэр А. ХьэдэггалI. = Нарты. Адыгский эпос: в 7 т. / сост., вступ. ст. А.М. Гадагатля. – Майкоп, 1968. – Т. 1. – 319 с.; 1969. – Т. 2. – 343 с.; 1970. – Т. 3. – 354 с.; 1970. – Т. 4. – 309 с.; 1970. – Т. 5. – 336 с.; 1971. – Т. 6. – 329 с.; 1971. – Т. 7. – 418 с.

М.М. Мижаева «Мифологическая и обрядовая поэзия адыгов»⁷ (1973). Жанровые особенности рассказов о персонажах низшей мифологии, пространственные представления о сотворении мира, временные параметры Вселенной, нашедшие отражение в эпических сюжетах и мотивах, образ великана-иныжа стали предметом изучения в более поздних работах М.М. Мижаева («Образ иныжа в адыгском нартском эпосе» (1983), «Жанровые особенности адыгских устных рассказов о мифических существах» (1986), «Космогонические мифы адыгов») (1991)⁸.

Первым фундаментальным исследованием, в котором систематизированы образы богов адыгского мифологического пантеона, является монография А.Т. Шортанова «Адыгская мифология»⁹, вышедшая в свет в 1982 году. Автор классифицирует пантеон божеств адыгской мифологии, разделяя их на космогонические и хтонические, на мужские и женские, выявляет и описывает образы персонажей низшей мифологии (демонологические и тератологические типы), описывает связанные с ними обряды и ритуалы.

В вышедшей позднее работе А.Т. Шортанова «Адыгские культы»¹⁰ исследуются культы камня, скал и гор, огня, очага и воды, описываются и анализируются мифологические воззрения, связанные со священными деревьями и рощами; анализируются роль и функции *ажгафа* – «танцующего козла»; описывается обряд вызывания дождя *ханце-гуаце* – «княгиня-лопата», а также обряды и ритуалы, связанные с крестом, и др., исследуются обряд *капц* (*чапц*), виды и формы *тхэльэлу* (молитвенные обращения к богам).

В монографическом исследовании М.А. Кумахова и З.Ю. Кумаховой «Язык адыгского фольклора. Нартский эпос», вышедшем в 1985 году, освещены вопросы происхождения нартского эпоса, отдельных эпических циклов, происхождение самого термина «нарт» и имен основных героев нартского эпоса¹¹. Монография М.А. Кумахова и З.Ю. Кумаховой «Нартский эпос: язык и культура»¹², вышедшая в 1998 году, посвящена рассмотрению эпической лексики в ее взаимосвязи с архаическими реалиями и мифологическими представлениями. В ней исследуются древнеадыгский пантеон, животный и растительный мир, социальная организация общества,

⁷ Мижаев, М.И. Мифологическая и обрядовая поэзия адыгов / М.И. Мижаев. – Черкесск, 1973. – 208 с.

⁸ Мижаев, М.И. Образ иныжа в адыгском нартском эпосе / М.И. Мижаев // Вопросы фольклора народов Карачаево-Черкесии. – Черкесск, 1983. – С. 42-57. Мижаев, М.И. Жанровые особенности адыгских устных рассказов о мифических существах / М.И. Мижаев // Традиции и современность. Метод и жанр. – Черкесск, 1986. Мижаев, М.И. Космогонические мифы адыгов / М.И. Мижаев // Мир культуры адыгов. – Майкоп: Адыгея, 2002. – С. 62-79. Мижаев, М.И. Космогонические мифы адыгов / М.И. Мижаев // Мир культуры адыгов. – Майкоп: Адыгея, 2002. – С. 62-79.

⁹ Шортанов, А.Т. Адыгская мифология / А.Т. Шортанов. – Нальчик: Эльбрус, 1982. – 194 с.

¹⁰ Шортанов, А.Т. Адыгские культы / А.Т. Шортанов. – Нальчик: Эльбрус, 1992. – 164 с.

¹¹ Кумахов, М.А. Язык адыгского фольклора. Нартский эпос / М.А. Кумахов, З.Ю. Кумахова. – М.: Наука, 1985. – 224 с.

¹² Кумахов, М.А. Нартский эпос: язык и культура / М.А. Кумахов, З.Ю. Кумахова. – М.: Наследие, 1998. – 312 с.

одежда, оружие, единицы измерения, числовая и цветовая символика. В монографическом исследовании также выделены и изучены отдельные бинарные оппозиции – «нарты – боги», «нарты - люди», «нарты - враги», реконструированы элементы материальной культуры и духовной жизни древнеадыгских субэтносов.

Исследование А.А. Ципинова «Мифо-эпическая традиция адыгов»¹³ (2004) посвящено изучению мифоэпической традиции на материале эпоса и адыгской сказочной прозы. Автор исследует фольклор в аспекте проблемы конфликта и его разрешения, типологии и эволюции «культурного героя». А.А. Ципинов рассматривает миф и ранний эпос, поздний эпос, мифопоэтическую модель мира, мифоэпические схемы в космологических и квазиисторических текстах, категории «пространство» и «время» в сказаниях. Автор представил адыгскую мифологическую традицию как воплощение закономерностей развития и генезиса эпического конфликта и процесса развития национальной словесной культуры.

Монография З.Ж. Кудяевой «Мифопоэтическая модель адыгской словесной культуры»¹⁴ посвящена структурно-семиотическому описанию основных закономерностей, параметров и объектов мифоэпической картины мира. На основе анализа адыгского фольклора, а также обрядов и ритуалов, автор выявляет базовые формы, структуру и основные объекты мифопоэтической модели мира, представления о пространстве и времени, исследует понятие Центра, мифопоэтические представления о человеке, анализирует мифологическую семантику основных образов и знаков, которыми оперировало архаическое мышление, исследует символику «связывания», узла и сети, их значимость в системе мифопоэтических представлений, анализирует дендрологические воззрения адыгов: космологическую функцию дерева («растительный код»), символику дерева и креста, «дерева Созереша»; «звериный код»: мифологическую символику насекомых, зверей и птиц.

Теории мифа в культуре адыгов, абазин и абхазов посвящена монография Г.Х. Шенкао «Миф и мудрость»¹⁵. Автор представляет исследования проблемы историко-философской теории мифа, основанные на материалах абхазского, абазинского и адыгского фольклора, выявляет историко-культурные предпосылки становления мифоэпической категории мудрости.

В книге «Нарты»: миф, эпос, культура»¹⁶ М.А. Шенкао сосредоточивает основное внимание на теоретическом осмыслении мифо-эпического сознания адыгов. Он исследует концептуальную структуру,

¹³ Ципинов, А.А. Мифоэпическая традиция адыгов / А.А. Ципинов. – Нальчик: Эль-Фа, 2004. – 178 с.

¹⁴ Кудяева, З.Ж. Мифопоэтическая модель адыгской словесной культуры / З.Ж. Кудяева. – Нальчик: Эльбрус, 2008. – 296 с.

¹⁵ Шенкао, Г.Х. Миф и мудрость / Г.Х. Шенкао. – М., 1997. – 116 с.

¹⁶ Шенкао, М.А. «Нарты»: миф, эпос, культура: исслед. по теории мифоэпич. сознания / М.А. Шенкао. – М., 1997. – 155 с.

такие важные составные части, как мифологическое, эпическое пространство и время, богоборчество в мифологическом сознании адыгов.

В 2000 году вышла в свет книга Х.Г. Тхагапсоева «Нартский эпос как логос кавказского культурогенеза (экзистенциальная реконструкция)». Нартский эпос трактуется автором как общий логос диалога кавказских культур, как «единое культурно-смысловое пространство соотнесения их с внешним культурным миром»¹⁷. Несмотря на акцент на сугубо философской проблематике, автор исходит из того, что нартский эпос – это, прежде всего, явление художественной культуры.

Различные аспекты адыгской традиционной культуры, в том числе и исследования по адыгской мифологии, нартскому эпосу, религиозному сознанию и проблемам межкультурного взаимодействия, содержатся в коллективной монографии «Мир культуры адыгов. Проблемы эволюции и целостности»¹⁸.

Ю.М. Тхагазитов в монографии «Эволюция художественного сознания адыгов»¹⁹ рассматривает процесс зарождения и становления духовно-культурных основ адыгской традиционной культуры и героический эпос «Нарты» в соотношении миф-эпос-этикет. Автор выдвигает свои гипотезы и суждения по развитию и трансформации адыгского героического эпоса.

В 2012 году вышла в свет монография К.Н. Паранук, посвященная мифопоэтике и художественному образу мира в современном адыгском романе²⁰. На основе произведений писателей Н. Куека, Ю. Чуяко, Х. Бештокова, Д. Кошубаева автор проводит расширенный анализ изучения мифологии, различных научных школ, особенно западных, рассматривает многие мифологемы и архетипы с позиции мифопоэтики.

В монографии М.А. Хакуашевой «Мифологические образы и мотивы в фольклоре, литературе и искусстве»²¹ исследуются мифологические образы и мотивы в фольклоре адыгов, определяются некоторые онтологические особенности адыгской мифологии и эпоса, впервые представлена их интерпретация в широком культурологическом и онтологическом планах, показана роль мифов и символов в раскрытии метафизических, духовных и морально-этических норм адыгов.

¹⁷ 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. с. 180.

¹⁸ Мир культуры адыгов. Проблемы, эволюции и целостности / сост. и науч. ред. Р.А. Ханаху. – Майкоп: Адыгея, 2002. – 515 с.

¹⁹ Тхагазитов, Ю.М. Эволюция художественного сознания адыгов: опыт теоретической истории: эпос, литература, роман / Ю.М. Тхагазитов; науч. ред. Н.С. Надьярных. – 2-е изд., перераб. и доп. – Нальчик: Эльбрус, 2006. – 277 с.

²⁰ Паранук, К.Н. Мифопоэтика и художественный образ мира в современном адыгском романе / К.Н. Паранук. – Майкоп: Адыг. респ. кн. изд-во, 2012. – 351 с.

²¹ Хакуашева, М.А. Мифологические образы и мотивы в фольклоре, литературе и искусстве / М.А. Хакуашева. – Нальчик, 2014. – 172 с.

В 2015 году появилась книга «Избранные труды» Н.Р. Иванокова²², ставшая весомым вкладом в адыговедение, в частности в исследование нартского эпоса. Автор останавливает свое внимание на различных проблемах, связанных с изучением нартского эпоса, исследуя их в лингвистическом аспекте.

Среди исследований зарубежных ученых необходимо отметить книгу «Мифология и нарты»²³, изданную И.О. Ёзбаем в 1990 году в Анкаре, в которой исследуются образы центральных персонажей адыгского эпоса - Сэтэнае гуащ, Орзэмэдж, Саусэрук, Шэбатынук, Шауай, Насырэн жач и др., выявляются мировоззренческие установки, нашедшие отражение в нартском эпосе.

Профессор Б. Ёзбек издал в 1997 году в Анкаре книгу под названием «Черкесы»²⁴, в которой представил аналитический обзор и исследование трудов европейских авторов о народах Кавказа, в том числе и о черкесах (Т. Лебел, К. Хан, М. Саркисянц, Н. Геджкенджан, В. Зуррер). Сравнительному анализу адыгской (черкесской) и древнегреческой мифологии посвящено монографическое исследование Б. Сельчука «Черкесская и греческая мифология»²⁵, изданное в 2014 году в Стамбуле.

Теоретико-методологические направления исследования адыгского нартского эпоса таким образом расширяются: мифологические представления, сюжеты, мотивы и образы эпических героев исследуются в новых аспектах, с точки зрения различных комплексных подходов, на стыке различных наук и направлений. Вместе с тем, существующие исследования еще разрознены, не подчинены единой концепции и создание обобщающего итогового исследования в области нартского эпоса, его мифологической основы остается одной из важных задач современной науки о фольклоре.

Цель диссертационного исследования состоит в системном изучении и анализе идейно-художественного содержания мифологем, нашедших воплощение в адыгской версии нартского эпоса.

В ходе исследования ставятся задачи:

- определение значимости адыгского (черкесского) героического эпоса «Нарты» как одного из важнейших элементов адыгской устной словесности и его роли в формировании мировоззренческих основ традиционной этнической культуры; выявление общих тенденций соотношения мифа и эпоса;

- изучение пространственной и этнокультурной локализации зарождения, формирования и бытования адыгского нартского эпоса; выявление иерархии и эволюции мифологем, их систематизация;

²² Иваноков, Н.Р. Избранные труды / Н.Р. Иваноков. – Нальчик: Изд-во М. и В. Котляровых, 2015. – 360 с.

²³ Yismeyl Özdemir Özbay. Mitoloji ve Nartlar / Yismeyl Özdemir Özbay. – Ankara: Ocak, 1990.

²⁴ Özbek, B. Avrupa Gözüyle Çerkesler / B. Özbek. – Kafdağiy Ayinlari, 1997.

²⁵ Balkar Selçuk. Çerkes ve Yunan mitolojileri. Üzerine Tematik Okumalar / Balkar Selçuk. – Meydan Yayıncılık, 2014.

- определение мифологических представлений, связанных с персонифицируемыми небесными светилами, образами божеств адыгского мифологического пантеона, формы и способы объективации этих воззрений в мифо-ритуальной, обрядовой сфере;

- исследование образов эпических героев и персонажей нартского эпоса, отображающих специфику мифоэпического восприятия мира;

- выявление на основе анализа эпоса и жанров несказочной прозы структуры пространства в мифологической картине мира;

- изучение основных эпических мотивов (мотив добывания/возвращения огня, богоборческие мотивы в мифах и эпических сказаниях, мотив уязвимого места на неуязвимом теле, мотив умирающего и воскресающего божества); определение типологии основных мифологических мотивов и образов адыгского нартского эпоса;

- исследование мифологических воззрений, лежащих в основе образов мифоэпических предсказателей и провидцев; анализ элементов магии и ясновидения в адыгском нартском эпосе;

- изучение образов и основных функций демонологических персонажей адыгского нартского эпоса;

- конкретизация представлений, связанных с сакральными объектами: горами, камнем, культовыми сооружениями (испыун), святыми курганами;

Объект исследования – нартский эпос, адыгские мифологические предания, мифо-ритуальная и обрядовая сфера, а также сказания, предания и легенды.

Предмет исследования – проблемно-тематическое содержание и художественные особенности мифологем адыгского (черкесского) героического эпоса «Нарты», а также их эволюция в процессе социально-исторического развития общества.

Теоретической основой работы являются положения отечественной науки, связывающие особенности этнической традиции и присущие ей формы мировоззрения с исторической действительностью, в которой она формировалась.

В основе работы лежат теоретические положения, разработанные в трудах отечественных исследователей – А.Н. Веселовского, А.А. Потебни, А.А. Афанасьева, Вс.Ф. Миллера, В.Я. Проппа, О.М. Фрейденберг, М.Е. Мелетинского, В.В. Иванова, В.В. Иванова и В.Н. Топорова, В.Н. Топорова, Б.Н. Путилова, С.А. Токарева, Д.К. Зеленина и др.; современных исследователей - Т.В. Цивьян, С.Ю. Неклюдова, А.Л. Топоркова, Н.И. Толстого, Л.Н. Виноградовой, Е.Е. Левкиевской, В.Л. Кляуса, А.Н. Налепина, О.Б. Христофоровой и др.²⁶

²⁶ Веселовский, А.Н. Историческая поэтика / А.Н. Веселовский. – М.: Высш. шк., 1989. – 405 с. Потебня, А.А. Слово и миф / А.А. Потебня. – М.: Правда, 1989. – 622 с. 166. Потебня, А. А. Эстетика и поэтика / А.А. Потебня. – М.: Искусство, 1976. – 614 с. Афанасьев, А.Н. Мифы, поверья и суеверия славян. Поэтические воззрения славян на природу: в 2 т. / А.Н. Афанасьев. – М.; СПб.: Эксмо: Terra Fantastica, 2002. – Т. 1. – 800 с.; Т. 2 – 768 с. Миллер, В. Осетинские этюды / В. Миллер. – М., 1881. [переизд. Владикавказ, 1992]. – 715 с. Пропп, В.Я. Фольклор и действительность: избр. ст. / В.Я. Пропп. – М.: Наука, 1976. – 325 с. Пропп, В.Я. Исторические корни волшебной сказки / В.Я. Пропп. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1986. – 364 с. Фрейденберг, О.М.

В рамках формирования основных теоретических положений исследования были также рассмотрены проблемы сущности, структуры, семиотики мифа, мифа как компонента идиостиля, классического мифа как компонента концептуальной картины мира, особенности организации мифопоэтической картины мира, романтической концепции мифа, изложенные в работах Я.Э. Голосовкера, К. Леви-Стросса, А.Ф. Лосева, А.А. Потебни, А.Н. Веселовского, М.М. Маковского, W. Daugla, M.S. Day, R. Girardet, D. Maclagan и др.²⁷

Формированию теоретико-методологических принципов работы способствовали также исследования древних и новых мифологических систем, мифологизма в литературном творчестве, феноменологии мифа, связи философии, мифологии и культуры, космогонических мотивов в мифологии, этнического мифосознания, религиозной мистики и мифологии, социально-политической мифологии, мифологии повседневности, освещенные в работах Д.Ф. Бирлайн, Г.П. Козубовского, М.А. Лифшица, А.М. Пятигорского, Д.М. Угриновича, К.А. Богданова²⁸ а также

Миф и литература древности / О.М. Фрейденберг. – М.: Наука, 1978. – 605 с. Мелетинский, Е.М. Поэтика мифа / Е.М. Мелетинский. – М.: Наука, 1976. – 407 с. Иванов, В.В. Славянские языковые моделирующие семиотические системы: древний период / В.В. Иванов, В.Н. Топоров. – М.: Наука, 1965. – 246 с. Иванов, В.В. Исследования в области славянских древностей / В.В. Иванов, В.Н. Топоров. – М.: Наука, 1974. – 342 с. Иванов, В.В. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Статьи по русской литературе / В.В. Иванов. – М.: Языки русской культуры, 2000. – Т. 2. – 880 с. Топоров, В. Миф. Ритуал. Символ. Образ: исследования в области мифологического: избранное / В.Н. Топоров. – М.: Прогресс: Культура, 1995. – 624 с. Путилов, Б.Н. Героический эпос и действительность / Б.Н. Путилов. – Л.: Наука, 1988. – 225 с. Токарев, С.А. Ранние формы религии и их развитие / С.А. Токарев. – 3-е изд. – М.: ЛЕНАНД, 2017. – 400 с. Токарев, Зеленин, Д.К. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов / Д.К. Зеленин. – М.; Л., 1937. – 77 с. Цивьян, Т.В. Модель мира и ее лингвистические основы / Т.В. Цивьян М.: УРСС, 2006. – 280 с. Неклюдов, С.Ю. Поэтика эпического повествования: пространство и время / С.Ю. Неклюдов. – М.: Форум, 2016. – 216 с. Топорков, А.Л. Теория мифа в русской филологической науке XIX века / А.Л. Топорков. – М.: Индрик, 1997. – 456 с. Толстой, Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике / Н.И. Толстой. – М.: Индрик, 1995. – 512 с. Виноградова, Л.Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян / Л.Н. Виноградова. – М.: Индрик, 2000. – 431 с. Левкиевская, Е.Е. Славянский оберег. Семантика и структура / Е.Е. Левкиевская. – М.: Индрик, 2002. – 336 с. Кляус, В.Л. «Русское Трехречье» Маньчжурии. Очерки фольклора и традиционной культуры / В.Л. Кляус. – М.: ИМЛИ РАН, 2015. – 384 с. Налепин, А.Л. Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии / А.Л. Налепин. – М.: Наука, 1988. Христофорова, О.Б. Одержимость в русской деревне / О.Б. Христофорова. – М.: Неолит, 2016. – 392 с.

²⁷ Голосовкер, Я.Э. Логика мифа / Я.Э. Голосовкер. – М.: Наука, 1987. – 218 с. Леви-Стросс, К. Структурная антропология / К. Леви-Стросс. – М.: Наука, 1983. – 536 с. Лосев, А.Ф. Философия. Мифология. Культура / А.Ф. Лосев. – М.: Политиздат, 1991. – 525 с. Лосев, А.Ф. Миф. Число. Сущность / А.Ф. Лосев; сост. А.А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1994. – 920 с. Потебня, А.А. Слово и миф / А.А. Потебня. – М.: Правда, 1989. – 622 с. Веселовский, А.Н. Миф и символ / А.Н. Веселовский // Русский фольклор. Вопросы теории фольклора. – 1979. – Вып. 19. – С. 186-199. Маковский, М.М. Язык. Миф. Культура: символы жизни и жизнь символов / М.М. Маковский. – М., 1996. – 329 с. Daugla, W. Meanings of «Myth» in Modern Criticism / W. Daugla // Modern Philosophy. – 1952-1953. – Vol. 50. M.S. Day [457], Day, M.S. The many meanings of Myth / M.S. Day. – Boston, 1984. Girardet, R. Mythes et mythologies politiques / R. Girardet. – Paris, 1986. Maclagan, D. Creation Myth: Man's introduction to the world / D. Maclagan. – London, 1977.

²⁸ Бирлайн, Д.Ф. Параллельная мифология / Д.Ф. Бирлайн. – М.: КРОН-ПРЕСС, 1997. – 333 с. Козубовская, Г.П. Проблема мифологизма в русской поэзии конца XIX - начала XX веков / Г.П. Козубовская. – Самара; Барнаул, 1995. – 159 с. Лифшиц, М.А. Мифология древняя и современная / М.А. Лифшиц. – М., 1989. – 582 с. Пятигорский, А.М. Мифологические размышления. Лекции по феноменологии мифа / А.М. Пятигорский; пер. с англ. П. Лиона; под ред. Ю.П. Сенокосова. – М.: Языки русской культуры, 1996. – 280 с. Барт, Р.Л. Мифологии / Р.Л. Барт; пер. с фр., вступ. ст. и коммент. С. Зенкина. – М.: Академ. проект, 2008. – 351 с. Угринович, Д.М. Сущность первобытной мифологии и тенденции ее эволюции / Д.М. Угринович // Вопросы философии. – 1980. – № 9. – С. 135-147 с. Богданов, К.А. Повседневность и мифология: исследования по

сравнительно-типологические исследования в области мифологии, мифологических мотивов и образов в различных фольклорных жанрах.²⁹

В качестве теоретических установок исследования могут быть приняты положения об надэпохальной, трансисторической категориальности феномена мифологии как особой формы познания законов функционирования природы и общества; об исторической обусловленности мировоззренческих категорий, определяющих этнокультурную специфику в восприятии и осмыслении окружающей действительности. Исследование системы мифоэпических представлений, нашедших воплощение в нартском эпосе, ориентировано на теоретические установки и принципы, выработанные в современной отечественной науке, в соответствии с которой традиционная культура понимается как «ненаследственная память коллектива», формирующая представления об окружающем мире в специфических формах и образах мифопоэтического сознания. Определяющим принципом мифопоэтического сознания является отсутствие хаотичности, а также тот факт, что именно мифология является способом осмысления мира на архаических этапах развития человеческого мышления.

Эпос в своем формировании опирается на миф, ретранслируя, вместе с тем, сакральный опыт и знания через призму художественного сознания, творчески осваивая этот опыт, развивая и формируя новые художественные формы освоения действительности, новый этап в развитии словесного искусства. Исследование нартского эпоса с точки зрения выявления основных мифоэпических образов, мотивов, персонажей, сакральных объектов, связанного с ними мифо-ритуального комплекса опирается на определяющие категории и понятия, на основе которых возможно сопоставление различных уровней мифологизации – от эпического мотива и образа, предания, поверия, обряда и ритуала к мифологическому нарративу.

Методологическая основа исследования. Представление о традиционной культуре, о мифологическом способе осмысления мира как особом, специфическом способе мировосприятия, связанном с системными законами развития общества и общественных форм сознания, обусловило рассмотрение мифоэпических представлений в культурно-историческом контексте, предполагающем использование метода системного анализа, учитывающего взаимозависимость различных элементов культуры и

семиотике фольклорной действительности: дис. ... д-ра филол. наук: 10.01.09 / Богданов Константин Анатольевич. – М., 2002. – 344 с.

²⁹ Голованов, И.А. Мифологические мотивы и образы в фольклорной прозе Урала, XX век: дис. ... канд. филол. наук: 10.01.09 / Голованов, Игорь Анатольевич. – Челябинск, 1998. – 186 с. Кариева, Л.А. Татарская мифология в историко-сравнительном и типологическом аспекте: дис. ... канд. филол. наук: 10.01.09 / Кариева Ляйсан Анасовна. – Казань, 1999. – 159 с. Максимов, А.В. Мифологический мир в малых формах фольклора восточных славян: дис. ... канд. филол. наук: 10.01.09 / Максимов Андрей Викторович. – Смоленск, 2003. – 182 с. Ойношев, В.П. Символика мифологии алтайского героического эпоса: дис. ... канд. филол. наук: 10.01.09 / Ойношев Василий Петрович. – Горно-Алтайск, 1998. – 150 с. Халипаева, И.А. Мифология тюркских народов: эволюц. процессы: дис. ... д-ра филол. наук: 10.01.09 / Халипаева Империят Арсланбековна. – Баку, 1995. – 345 с.

определяющего роль мифопоэтического и аналитического типов мировосприятия в формировании определенной ментальности; а также метода сравнительного анализа, применяемого как в диахроническом, так и в синхроническом аспектах исследования этнической культуры. В работе используется также метод текстологического анализа первоисточников. Системный анализ основных эпических образов, мотивов и объектов с целью выявления мифоэпических воззрений, нашедших воплощение в адыгском нартском эпосе, предусматривает также рассмотрение их в культурно-историческом контексте, что позволяет объяснить последовательность этапов их развития, переходов от одного состояния к другому.

Эмпирическая база исследования. Исходным материалом и источником для выявления адыгских мифоэпических воззрений послужили тексты героического эпоса адыгов «Нарты», опубликованные в дореволюционных изданиях, современных отечественных собраниях, неопубликованные материалы из архива Института гуманитарных исследований Кабардино-Балкарского научного центра РАН (КБИГИ), из архива Адыгейского республиканского института гуманитарных исследований им. Т.М. Керашева (АРИГИ), а также материалы, собранные нами во время полевых исследований на территории Республики Адыгея и в странах компактного проживания адыгов: Турции, Сирии, Иордании, Израиле и т.д.

Научная новизна исследования состоит в том, что

- исследованы и систематизированы основные мифологемы нартского эпоса, картина их функционирования в фольклорных текстах в процессе изменения их значений и функций, обусловленных конкретными историческими и культурными условиями;
- определены основные мотивы эпических сказаний в аспекте воплощения в них мифоэпических представлений;
- систематизированы и изучены образы мифологических божеств нартского эпоса;
- дополнен пантеон адыгских мифологических богов характеристикой нового образа божества Пако, исследованного в процессе стадийных изменений, происходивших в адыгских мифоэпических воззрениях;
- изучены элементы мифологического пространства нартского эпоса, в частности воззрения, связанные с «нижним», потусторонним миром, его структурой (часть мира мертвых, где все «прибывает», и часть, в которой все «убывает», уходит безвозвратно), определены мифопоэтические представления о «душе»;
- дополнены представления о ряде мифологических персонажей адыгского фольклора; впервые выявлены и изучены мифопоэтические воззрения, связанные с демонологическим существом Колбаст;
- исследованы мифоэпические представления, связанные с магией предсказания и ясновидения; описаны персонифицированные эпические образы провидцев и предсказателей;

- уточнены и структурированы представления об адыгских культурах: сакральных топонимических объектах (горы, курганы, камни, каменные сооружения-мегалиты – *испыун* (адыгейск.)), мифопоэтические воззрения, связанные с культом коня.

В научный обиход в результате анализа вводятся неопубликованные фольклорные тексты, записанные во время полевых исследований в различных регионах нашей страны, а также в других странах с компактным проживанием адыгов (Турции, Иордании, Сирии, Израиле).

Положения, выносимые на защиту:

1. Нартский эпос представляет собой древний устный эпический памятник, в котором нашли отражение мифопоэтические воззрения адыгов. В образах, сюжетах и мотивах эпических сказаний объективируются представления о космогонических и хтонических божествах адыгского мифологического пантеона, о «женских» и «мужских» божественных покровителях, персонажах низшей мифологии, о магии предвидения и предсказания, об адыгских культурах, а также пространственные характеристики адыгской мифопоэтической модели мира.
2. Сюжеты, образующие ядро эпоса, базируются на мотивах, возникших в виде мифологических повествований, представляющих собой вербальную форму актуализации верований и относятся к категории нарративов, в которых главным действующим лицом является, по сути, сверхъестественное существо или же его субститут. Наиболее архаичными мотивами адыгской версии нартского эпоса являются мотивы добывания/возвращения огня, богоборческие мотивы, мотив уязвимого места на неуязвимом теле, мотив умирающей и воскресающей природы.
3. Исследование мифов и наиболее архаических мифологических преданий в их сопоставлении с мотивами и сюжетами нартского эпоса позволяет проследить динамику эволюционных изменений, происходивших в адыгских мифопоэтических представлениях, в частности процесс смены богов и божественных приоритетов в адыгском мифологическом пантеоне (Тха Птиц, Пако, старцы-титаны и т.д.).
4. В эпических сказаниях в качестве различных персонифицируемых объектов, «культурных героев» эпоса присутствуют образы божеств адыгского мифологического пантеона, в которых объективированы представления о мироздании, природных явлениях и стихиях, отраслях общественного производства и т.д. Высшую иерархическую позицию в мифопоэтических воззрениях адыгов занимают персонифицируемые небесные светила (Солнце, Луна) и космогонические божества Тхашхо (*Тхьэ, Тхьэшхуэ*) – Великий бог, Шыбле – (*Шьыблэ*), Псатха (*Псатхьэ*), Уашхо (*Уащхьуэ*). Связь с небесными светилами (луной и солнцем)

- прослеживается в образах Дэхэнаго, *Шхаццуэ дах* – «Черноволося красавица») и Адыиф (*Адъииф*).
5. В образе Адыиф прослеживаются представления о ее божественной, лунарной сущности, связи с небом, светом и тьмой, ветром и водной стихией (небесная и земная влага), животными и различными объектами материального мира. В ее образе присутствует также мифопоэтическая символика земного плодородия, что так же, как и во многих этнических традициях, является характерным признаком лунного божества.
 6. Мифоэпические воззрения, нашедшие воплощение в эпосе, отражают более архаические пласты мифологических воззрений, в которых отсутствует представление как о едином верховном божестве, так и представление о Тхашхо – Великом Боге - создателе Вселенной, мира. Эти воззрения также находят отражение в других жанрах фольклора и в мифо-ритуальном комплексе.
 7. Исследование сюжетов, мотивов и образов эпических сказаний позволило выявить образ мифологического божества Пако (*Пако*) – одного из наименее изученных богов адыгского мифологического пантеона. Противостояние нартских героев и божества Пако, его свержение и уничтожение, описываемые в нартских сказаниях, отображают процесс стадийных изменений в адыгских мифологических воззрениях, связанных с утратой веры в старых богов и возникновением новых божественных культов (Пако - Тха).
 8. Адыгский мифологический пантеон срединного мира представлен женскими и мужскими образами: это покровительницы воды (*Псытхэ гуац* – *Псытхэ гуац*), моря (*Хыпэ гуац* – *Хыпэ гуац*), реки (*Псыхо гуац* – *Псыхо гуац*), дерева (*Чыг гуац* – *Чыг гуац*), леса (*Мэз гуац* – *Мэз гуац*). Мужские хтонические божества, покровители различных отраслей производства, – это божества земледелия (*Тхагэлэдж* - *Тхэггэлэдж*), скотоводства (*Амыш* - *Амышь*, *Ахын* - *Ахын*), кузнечного ремесла (*Тлепш* - *Льэпшь*), леса, охоты и диких зверей (*Мэзитх* - *Мэзытхь*), наездничества (*Шыузэрещ* – *Шызэрещ*) и т.д. С божествами и покровителями срединного мира связаны различные обряды и ритуалы, анализ которых, наряду с исследованием их образов в эпических текстах, позволяет выявить их роль и основные функции в системе адыгских мифопоэтических воззрений.
 9. Анализ эпических текстов позволил выявить мифологические представления об устройстве «нижнего» или «иноного» мира, состоящего из семи пластов (*къат*) и разделенного на две зоны: в одной «все прибывает», т.е. продолжается жизнь, в другом – «все убывает», т.е. умирает и исчезает безвозвратно. Происходящее в реальном «срединном» мире зеркально воспроизводится и на разных структурных «этажах» «нижнего» или «иноного» мира. Они взаимосвязаны, и события, происходящие в обоих мирах,

взаимообусловлены. Образным воплощением этих представлений является «путешествие» нартского героя к своим родным из «срединного» мира в ту часть «нижнего» мира, в которой «все прибывает».

10. Вера в магию прогноза и предсказания – одно из составляющих мифопоэтических воззрений адыгов. Существование развитой системы представлений о способах осуществления предсказаний, своеобразное разделение сфер, в рамках которых осуществляются предсказания, содержится в эпосе, в других жанрах фольклора, а также в мифо-ритуальном комплексе. В эпических сказаниях выявлено существование различных форм магии предсказания, выделены, персонифицированы и исследованы образы провидцев и предсказателей – Мамыша (*Мамыш*), Тхэшэрыпхуа (*Тхэшэрыпху*), Цэунэжа (*Цэунэжъ*), Усэрэжа (*Усэрэжъ*), Орсара (*Уэрсэр*).
11. В нартском эпосе весьма важную роль играют демонологические персонажи, представляющие низшую ступень адыгской мифологии: Емынэж (*Емынэжъ*, *Емынэ*), Мэзитль (*Мэзыл*), Лесной муж, или Лесной полумуж (*Мэзыллыныкъу*), Нэгучица (*Нэгучлыц*), Благо (*благъо* – адыгейск.) – дракон, «белые» и «черные» джины. Анализ этих образов позволил выявить их основные функции и значимость в системе мифопоэтических воззрений.
12. Понятие «верха» в мифопоэтических воззрениях адыгов обладает двойственностью: с «верхом» связаны не только сакральные ценности (священная гора, священные холмы), но и архаические представления о связи «верха» с силами хаоса, которые противостоят космическому порядку. В ряде случаев деструктивная природа сближает «верхний» и «нижний» миры в оппозиции к «срединному». В этой связи особой выразительностью обладают образы чудовищных мифических железноклювых орлов *Бгъэжъ*, присутствующих в ряде эпических сюжетов.
13. Анализ текстов эпических сказаний, преданий и устных рассказов позволил выявить представления, связанные с горами, курганами и каменными сооружениями – испуун. Мифологемой мировой горы в нартском эпосе выступает Харам уашх (*Хьэрам Юашхъхь*). Особой значимостью обладали представления, связанные с Ошхамахо (*Юашхъэмахуэ*) – Эльбрусом. В мифо-ритуальном комплексе присутствуют обряды приношения жертв горам, происходившие на горных перевалах.
14. В образной системе и сюжетике нартского эпоса особой значимостью обладают мифопоэтические представления, связанные с лошадьми. Образы коней в нартских сказаниях неотделимы от образов центральных героев нартского эпоса. В работе исследованы тексты сказаний, связанные с культовыми захоронениями коней в насыпных курганах (*кэгэсэй*), установлена их взаимосвязь с культом предков.

Теоретическая значимость результатов диссертационного исследования состоит в том, что на основе системного анализа эпических текстов воссоздана картина мифоэпических представлений, свойственных адыгской культурной традиции; выделены и изучены основные мифологемы адыгского нартского эпоса, уточнена их стратификация, иерархия и структура, исследована специфика преломления в адыгском мифопоэтическом сознании пространственных представлений о «нижнем» мире, его структуре, его соотношении со «срединным» миром; обоснована значимость нартского эпоса как древнейшего эпического памятника адыгской (черкесской) словесности, воплотившего систему мифопоэтических воззрений, свойственных адыгской этнической традиции.

Анализ значительного, во многом нового фольклорного материала позволяет подойти к решению важных проблем адыгской фольклористики, связанных с воссозданием системы адыгских мифопоэтических воззрений, с выявлением способов и форм взаимодействия мифологии как архаической формы мировосприятия с устным художественным творчеством на стадии его формирования и развития.

Практическая значимость работы состоит в возможности использования результатов и выводов для дальнейшего развития и углубления исследований, связанных с изучением мифологических представлений, свойственных адыгской традиционной культуре. Результаты исследования могут быть значимы для разработки учебных курсов при обучении филологов на факультетах и отделениях адыгейского, кабардино-черкесского языков, на филологических и лингвистических факультетах при изучении учебных предметов, связанных с фольклористикой, а также на факультетах культурологической направленности.

Результаты исследования могут быть использованы в процессе подготовки специалистов в вузах, институтах повышения квалификации и переподготовки педагогических кадров, при разработке государственных программ и образовательных стандартов высшего и среднего профессионального образования в области филологии и культурологии.

Соответствие темы диссертации требованиям паспорта специальностей ВАК. Диссертационная работа соответствует Паспорту Номенклатуры специальности научных работников 10.01.09 – Фольклористика в части 1. Теория фольклора, пункт - изучение памяти фольклорной традиции – универсального свойства народной поэзии, относящегося к основополагающим этническим ценностям, в части 2. История фольклора, пункт - реконструкция архаичного фольклора, предшествовавшего образованию собственно художественного творчества; архетипы во времени.

Апробация результатов работы. Диссертация обсуждена на расширенном заседании отдела фольклора Государственного бюджетного учреждения Республики Адыгея «Адыгейский республиканский институт гуманитарных исследований им. Т.М. Керашева».

Основные положения диссертационного исследования были представлены на международных, всероссийских, межрегиональных, региональных научно-практических конференциях: VI Международный майкопский коллоквиум Европейского Общества кавказологов «Нартский эпос и Кавказское языкознание» (Майкоп, 1992 г.); Международный конгресс «Эпосы народов мира и их роль в мифотворческой миссии России и Кавказа» (Краснодар, 1996 г.); Международная конференция «Актуальные проблемы истории Кавказа», посвященная 100-летию со дня рождения профессора Р.М. Магомедова (Махачкала, 2010); Международная научно-практическая конференция «Хабзэ» и этническая перспектива адыгов» (Майкоп, 2010 г.); Международная научная конференция «Актуальные проблемы адыгской фольклористики в XXI веке» (Майкоп, 2011 г.); Международная научная конференция «Северокавказский город в региональном историческом процессе» (Махачкала, 2012 г.); Республиканская научная конференция «Героический эпос адыгов «Нарты»: история и современность», посвященная 90-летию А.М. Гадагатля (Майкоп, 2013 г.); I Международный Конгресс «Пространство этноса в современном мире» (Грозный, 2014 г.); Международная научная конференция «Дагестан в Кавказском историко-культурном пространстве» (Махачкала, 2014 г.); II Всероссийская научно-практическая конференция «Антропология конфликта и мира в культуре народов Юга России, Кавказа» (Краснодар, 2014 г.); II Международный научный форум «Культурное наследие Северного Кавказа как ресурс межнационального согласия» (Геленджик, 2015 г.); Международная научно-практическая конференция «Актуальные проблемы кавказоведения в XXI в.», посвященная 165-летию Ч.Э. Ахриева (Магас, 2015 г.); Международная научно-практическая конференция «Нартоведение в XXI веке: проблемы, поиски, решения» (Магас, 2016 г.); Республиканская научно-практическая конференция «Куваевы Исмаил и Зэфэс – феномен певцов и сказителей адыгской словесности» (Хакуринохабль Шовгеновского района Республики Адыгея, 2016 г.); Международная научная конференция, посвященная 25-летию Республики Ингушетия, «Образование, наука и культура Кавказа: традиции и современность» (Магас, 2017 г.); II Международная научная конференция памяти М.И. Мижаева «Регионально-локальные традиции и формы идентичности черкесов Кавказа и диаспоры» (Майкоп, 2017); Международная конференция «Язык, история, литература как факторы устойчивого развития общества» к 120-летию со дня рождения ученого-кавказоведа, писателя, переводчика Д.Д. Мальсагова (Магас, 2018 г.).

Основные положения диссертационного исследования изложены в монографии «Мифоэпическая модель мира в адыгской (черкесской) Нартиаде»,³⁰ а также в 50 публикациях, в том числе в 15 научных статьях, опубликованных в рецензируемых журналах, входящих в перечень ВАК,

³⁰ Кук, А.С. Мифоэпическая модель мира в адыгской (черкесской) Нартиаде". Майкоп: Изд-во АГУ, 2018. - 434 с.

различных научных сборниках, материалах международных и всероссийских научных и научно-практических конференций и конгрессов.

Структура работы обусловлена комплексом поставленных в ней задач, отображает основную проблематику исследования и состоит из введения, шести глав, заключения и библиографического списка.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во **Введении** обосновывается актуальность темы, формулируются цели и задачи, определяются предмет и объект исследования, характеризуются теоретические и методологические основы работы, ее научная новизна, излагаются основные положения, выносимые на защиту, определяются теоретические и практические результаты исследования.

В первой главе «Героический эпос «Нарты» в системе адыгской художественной культуры» обосновывается древнейшая, архаическая природа адыгского нартского эпоса, исследуются различные подходы и аспекты его изучения, анализируются работы, связанные с изучением адыгской мифологии, излагается теоретические основы проблемы соотношения мифа и эпоса.

В первом параграфе «Эпос «Нарты» - древнейший образец адыгского словесного искусства» обосновывается тот факт, что нартские сказания возникли на самых архаических этапах развития человеческой культуры, что они впитали в себя наслоения последующих эпох и несут следы воздействия различных общественных формаций и связанных с ними форм сознания. Здесь также отмечается, что нартский эпос формировался во взаимодействии с древнейшими формами мифологического мировосприятия и осмысления мира. Определяется значимость исследования нартского эпоса в аспекте выявления его мифопоэтической основы, что дает возможность воссоздания древнейших архаических представлений, сложившихся на ранних этапах развития этнического сознания, выявления мифологической составляющей эпических образов и мотивов. Подчеркивается, что изучение эпоса, представляющего собой один из древнейших памятников адыгской словесной культуры, позволяет глубже понять истоки и специфику традиционной системы мировоззрения, особенности этнической картины мира, способствовать пониманию ментальных основ адыгского этноса.

Во втором параграфе «Теоретико-методологические направления в исследовании адыгского нартского эпоса» проводится анализ основных положений и идей, содержащихся в работах отечественных и зарубежных исследователей, излагаются история изучения и современное состояние данной проблемы в адыгской филологической науке, выдвигаются основные теоретические и методологические принципы исследования.

В третьем параграфе «Пространственный и этнокультурный локус зарождения, формирования и бытования адыгского нартского эпоса» излагаются и обосновываются идеи, связанные с пространственной и этнокультурной локализацией зарождения, формирования и бытования

эпоса, как достояния ряда народов Северного и Западного Кавказа; приводятся доводы в пользу культурно-исторического взаимодействия различных древних цивилизаций, оказавших влияние на формирование архаического слоя эпоса. С опорой на исторические источники обосновывается взаимовлияние синдо-меотской и древнегреческой культур, происходивших в рамках греко-варварской этнокультурной и территориальной общности в II-I вв. до н.э. в боспорских городах и на прилегающих к ним территориях. Приводятся аргументы, свидетельствующие о влиянии на формирование адыгской мифологии элементов христианских религиозных воззрений и связанных с ними обрядовых комплексов.

В четвертом параграфе «Миф и эпос: общие тенденции» рассматривается теория мифа, отмечается его роль и значимость как одного из источников формирования эпоса, подчеркивается, что возникновение и развитие мифа было творческим процессом на основе осмысления древним человеком окружающей действительности, выявления им закономерностей природного и социального мира. Обосновывается тот факт, что разрозненные сведения о мире со временем выстраивались в систему, определяли цель и назначение существования человека в мире.

Адыгская мифология широко представлена в эпосе, поскольку эпос создавался на основе мифологического сознания. Вместе с тем, нартский эпос является не только отображением мифологических представлений: на своих более поздних этапах развития он представляет собой новую ступень развития представлений о мире, включающую эстетические категории, художественное обобщение. Эпос обобщил в художественной форме различные стороны жизни адыгов и отразил не только первичное общественное социально-экономическое устройство и мифологические формы мышления, но и следующие этапы развития истории народа. Многие образы, перешедшие из мифа в эпос, подверглись изменениям, что подтверждает перманентность эволюции мифопоэтического восприятия, их масштабность и диапазон охватываемых явлений. Эпос определенно опирается на миф, но при этом не остается в его колыбели, и в то же время, не вступает с ним в противоречие. Переакцентировка с ретрансляции сакрального опыта и знания на творческое освоение того же опыта через его художественное отражение - явление в общественном сознании революционное, открывающее путь к развитию сознательно формируемого словесного искусства.

Мифологемы в системе архаических верований адыгов составляют основную базу сюжетно-тематического арсенала адыгской версии нартского эпоса; сюжеты, образующие ядро эпоса, имеют своими истоками мотивы, которые возникли в виде мифологических повествований и представляют собой не что иное, как вербальную форму актуализации верований. Почерпнутые в мифологической системе мотивы, сюжетные блоки и

персонажи в эпической системе претерпевают ряд характерных трансформаций эволюционного характера.

Сюжеты рассматриваемых сказаний, как можно предполагать, когда-то являлись естественной составной частью ритуала и ко времени начала первых записей еще сохраняли отголоски былого единства. Такой вывод следует из того, что центральные сюжеты многих сказаний и большинство ключевых персонажей типологически близки сюжетам и персонажам мифологических нарративов других народов мира, не утратившим своей связи с обрядом. В их основе могут встречаться сюжеты так называемых мифов творения – о происхождении земли, появлении первого человека, возведении небесного свода вместе со светилами, появлении первых орудий труда (молота, наковальни и клещей, серпа, мотыги и пр.), о приручении животных (мелкого и крупного скота), о выведении культурных растений, о первоначальном изобилии (мифическом «золотом веке», когда всем всего было вдоволь).

При утрате непосредственной приуроченности нарратив, возникший в сфере верований, способен не исчезать из устного обихода, а сохраняться в нем, что происходит в результате полной или частичной утраты им своей сакральности и выдвигания на первый план секулярных функций. Таковы, например, сказания, строящиеся на мотивах о так называемых культурных подвигах. В адыгском эпосе они представлены в нескольких циклах, а иногда и сами они имеют циклообразующую функцию. К ним относятся повествования на разные темы и сюжеты. Таков, например, цикл о появлении или выведении первых культурных растений, нужных человеку. В большинстве своем это сюжеты, посвященные «культурным» деяниям бога Тхагэлэджа, языческого покровителя земледелия и растительности. К данной группе относится также сказание, сюжет которого строится на одном из древнейших мотивов мировой мифологии и фольклора – о добывании огня. В сказаниях о добывании или возвращении, а также о появлении первых орудий (добывание / возвращение огня или в вариантах – семян проса, изготовление молота, наковальни, клещей, серпа, боевого оружия) непременно присутствует женщина, обладающая даром предвидения или обладающая сверхъестественными способностями и сакральным знанием. Чаще всего эта роль достается вечно прекрасной и мудрой наставнице нартских богатырей Сатаней гуащ, реже – типологически более раннему персонажу по имени Усэрэж (в буквальном переводе – ведун, ведунья) или Уорсарыж.

Чем более ассимилируется мифологический персонаж в нартском эпосе, тем более он отдаляется от мифологии и, напротив, чем обстоятельнее разработан образ персонажа в эпосе, тем дальше он дистанцируется от исходного образа, сложившегося в мифологическом нарративе. Такие мифические персонажи, как Тхэшхо и Шыблэ, попав в систему представлений эпоса, по сути, не претерпели особых изменений и даже не обрели в качестве идентифицирующего определения слово *нарт*. В то же

время, более «презентабельные» для эпической системы персонажи, каковыми представляются Тхагэлэдж, Амыш, Ахын, Тлепш, оказались в некоей медиальной позиции между эпосом как жанром художественного творчества и мифом как мировоззренческой системой. Из всего пантеона адыгских божеств более других к типичным образам Нартиады приближается бог-кузнец Тлепш, которого нередко в сказаниях называют не богом, а чудесным нартским кузнецом.

Отголоски мифологических мотивов нашли отражение в образах героев эпоса – Саусэрука, Шэбатынука, Орзэмэса, Пэтэрэза, Шэуая и др. Их отличие от персонажей божественного происхождения (Ахын, Тлепш и др.) заключается в том, что в них нет той «отраслевой» прерогативы, которая характерна для героев, которые со всей очевидностью сохранили связь с мифической природой. Эпос не отрицает сакрального знания, может опираться на него, но не аналогичен ему.

Локальное время мифа и время эпических героев в равной мере определяются термином «островное», что означает отсутствие прямой линейной связи времени мифа и времени эпоса с реальным, исторически обозримым. Одно из серьезных различий заключается в том, что обращение с категорией времени в мифе более «реалистическое», чем в эпосе, где оно ближе к понятию художественное, хотя таковым может не осознаваться.

Понятие о пространстве в мифе, как правило, концентрируется на самом событии, хотя и описываемое событие должно признаваться знаковым. В отличие от него, эпос с мотивом героики как доминантой ориентируется на эпическую масштабность описываемых действий. В мифологических нарративах топонимика (Харам-гора, «семь горных перевалов», «одна полуразрушенная башня», «место слияния семи морей») призваны служить более или менее надежными свидетельствами достоверности повествования, в эпосе же они являются, прежде всего, показателями подлинно эпической масштабности описываемых действий (расстояние от Кубани до Дона и т.д.). Эпические топонимы призваны подчеркнуть подлинность рассказываемого и с этой целью связать эпическое время-пространство с действительностью (камень, на котором сидел нарт Саусэрук; курган, под которым похоронен тот или иной из нартских богатырей и т.д.), а также придать эпическому повествованию подлинный размах. Данные художественные приемы - результат эволюции мифологического сознания и формирования художественного мышления, находящего отражение в нартском эпосе.

Во второй главе «Типология основных мифологических мотивов адыгского героического эпоса» рассматривается ряд основных мотивов нартского эпоса в аспекте выявления в них мифопоэтических представлений и установления присутствующих в них типологических соответствий. Исходным представляется то, что адыгские нартские сказания представляют собой героический эпос архаического типа. Сюжеты, образующие ядро эпоса, имеют своими истоками мотивы, которые возникли в виде мифологических повествований, представляющих собой не что иное, как

вербальную форму актуализации верований, и относятся к категории нарративов, в которых главным действующим лицом является, по сути, сверхъестественное существо или же его субститут. Наиболее архаичными мотивами адыгской версии нартского эпоса являются мотив добывания/возвращения огня, богоборческие мотивы, мотив уязвимого места на неуязвимом теле, мотив умирающего и воскресающего божества.

В первом параграфе «Мотив добывания / возвращения огня» исследуется мотив, являющийся наиболее распространенным сюжетообразующим элементом цикла, посвященного нарту Саусэруку.

В нартском эпосе культурный герой типичного мифа творения поменял свое исходное амплуа: нарт Саусэрук отправляется на поиски не для перводобывания огня, а для возвращения блага, похищенного чудовищем. Его задача – спасти от верной гибели нартов, у которых в критический момент не оказалось спасительного огня. Следует, однако, отметить, что гуманистическая мотивировка в данном случае носит, несомненно, более поздний характер. В отдельных вариантах нартских сказаний говорится, что холод и стужу на нартов нагнал сам Саусэрук за попрание обычаев и этикета - хабзэ нартов.

Мотив возвращения огня, его вторичное добывание как материального блага, присутствующие в сюжетах о похищении огня у нартов злым божеством Пако, приковывание предводителя и тамады нартов Насрэн жач к горе, победа Пэтэрэза над Пако – относятся, как представляется, к более позднему периоду. Пако лишает нартов огня в наказание за то, они его «перестали почитать как бога», что, в свою очередь, отображает процесс смены мифологических приоритетов (Пако-Тха) и появление на адыгском мифологическом Олимпе новых богов.

Вторичное добывание материальных благ (огня и семян проса), свидетельствует о том, что в мифологическом сознании адыгов предметы культуры сначала локализовались в мифическое время у мифических персонажей. Эпические мотивы возвращения огня, света, воды/дождя, семян проса служат воплощением архетипического сценария, отражающего борьбу против сил хаоса, направленную на упорядочение космоса.

Во втором параграфе «Богоборческие мотивы в мифах и эпических сказаниях» анализируются мифы и сюжеты нартского эпоса с точки зрения трансформации мифопоэтических представлений, связанных с мотивом противостояния божествам.

Богоборческие мотивы, присутствующие в нартском эпосе, мифах, мифологических преданиях адыгов, обладают особой значимостью с точки зрения понимания процесса трансформации мифопоэтических представлений. Обрисовка и трактовка главных героев и персонажей в них, как правило, противоречива. В ряде текстов богоборцы предстают в качестве положительных героев, несущих освобождение от злых сил (Пэтэрэз - Пако), в других же случаях титаны-богоборцы, эпические герои предстают в качестве носителей эсхатологического начала.

В адыгском мифологическом пантеоне верховные, космогонические божества обитают на вершине Ошхамахо. В этом прослеживается определенное типологическое сходство с древнегреческими богами, обитающими на Олимпе. «Хтонические» божества адыгского мифологического пантеона, как правило, живут среди нартов, занимаются земледелием (Тхаголедж) и скотоводством (Ахын, Амыш), кузнечным ремеслом (Тлепш) и т.д. Эти боги только раз в год поднимаются на священную гору на санопитие, выбирают и приглашают на него наиболее прославленного своими деяниями нартского героя, подносят ему чашу божественного напитка - санэ.

Вместе с тем, в древних мифах, мифологических преданиях, а также сюжетах и мотивах нартского эпоса место обитания верховных богов Ошхамахо (каб.-черк. *Луащхьэмахуэ* - Эльбрус) соотносится с образами грозных, враждебных нартам богов – Тха птиц пернатых и титанов-старцев, прикованных к скале у его вершины, а также божеством Пако (каб.-черк. *Пэкьуэ*) («Ошхамахо, мой престол...»). С горами также связаны и хтонические по своей природе персонажи, являющиеся воплощением природных стихий, ночи, луны (*ЩхьэцфIыцIэ-дахэ* – Черноволосая Красавица, Даханаго). Горы - место обитания великанов-иныхей, лесного человека (*мэзылI* – каб.-черк.), дракона-блага (*благьуэ* – каб.-черк.). Сходство мотивов и образов титанов-богоборцев в фольклоре и мифологии кавказских народов (Насрэн-жач, прикованные старцы и древние божества адыгских мифов, грузинские сюжеты об Амирани, абхазский Абрскил) с сюжетами о Прометее в древнегреческой мифологии объясняется существованием на протяжении многих столетий между народами Кавказа и Древней Греции экономического и культурного взаимодействия. Однако если в ранней древнегреческой литературе, в частности у Эсхила, Прометей предстает полубогом и культурным героем, защитником маленьких людей, восставшим против бога, чтобы спасти их от гибели, то в адыгских мифах, и отчасти в нартском эпосе, действия богоборцев расцениваются неоднозначно и предстают, как правило, в мифах в качестве грозной деструктивной силы. Эти представления нашли выражение в мифах и мифологических преданиях о титанах-старцах, богоборцах, прикованных цепью обычно в глухих и недоступных пещерах, в глубоких горных впадинах. Богоборцы в адыгских мифоэпических повествованиях наказаны за то, что ослушались всевышнее божество или же соперничали с ним (Тха птиц пернатых). Борьба Тха и Тха птиц пернатых, противостояние титанов-старцев верховному божеству и угроза их освобождения от оков может принести собой разрушение установленного порядка, привести к гибели мира.

В нартских сказаниях эпические герои (Насрэн жач, Пэтэрэз, Орзэмэс), стремясь спасти мир нартов от полного уничтожения, выступают против злого божества Пако. Однако в эпических сюжетах и мотивах содержатся отголоски древних мифов, согласно которым противостояние божеству является святотатством. В нартских сказаниях часть нартского общества,

несмотря на страдания и зло, причиненные им Пако (лишение дождя, засуха и голод), осуждает героев-богоборцев Насрэна жач, Пэтэрэза, затем Орзэмэса за то, что они восстают против божества. Однако другая часть нартского общества после победы над злым божеством Пако устраивает пиршество – санопитие, на котором прославляет героев-победителей. В более поздних сюжетах нартских сказаний и преданий мифологическая подоплека действий героев сменяется нравственными категориями – поисками справедливости, желанием принести добро («Гнев Тхэ»; «О джигите, прикованном к горе»).

Исследование мифов и наиболее архаических мифологических преданий в их сопоставлении с мотивами и сюжетами нартского эпоса позволяют проследить динамику изменений, происходивших в адыгских мифопоэтических представлениях, заключающихся в процессе изменения мифологических взглядов, божественных приоритетов, приводящей к смене богов адыгского мифологического пантеона (Тха Птиц, Пако, титаны и т.д.). Дальнейшее развитие обозначенных мотивов состоит в забвении мифологической мотивировки нравственными категориями – добра и зла, справедливости, стремления к познанию.

В третьем параграфе «Мотив уязвимого места на неуязвимом теле» исследуется один из классических элементов в эпическом наследии адыгов, а также и в фольклоре различных народов. Он весьма близок с другим, столь же популярным мотивом: нахождение души героя вне его тела. В архаическом нартском эпосе этот мотив представлен в сказании о рождении нарта Саусэрука / Сосруко. Уязвимое место нарта Саусэрука, согласно всем вариантам и версиям сказаний, связано с тем, что когда божественный кузнец Тлепш семикратно окунал пылающего жаром младенца в кадку с водой, незакаленным на теле героя остался только след от клещей, которыми он держал его.

В нартском эпосе присутствуют различные варианты представлений о скрытом уязвимом месте на теле Саусэрука - бедра, колени, левое колено. Впоследствии гибель героя оказывается следствием раскрытия этого секрета. Нартский герой Саусэрук/Сосруко сражен «Острым Колесом» - *Жан-шэрхь*, направленным в уязвимое место (как и древнегреческий Ахиллес - от попадания стрелы в его пятку, древнегерманский Зигфрид - от попадания в лопатку, его единственное незащищенное место). Типологически сходным является эпический мотив уязвимого места в неуязвимом теле в осетинской версии нартского эпоса. В данном сюжете мотив уязвимого места на неуязвимом теле распространяется не только на Саусэрука, но и его коня Тхожия.

В адыгском эпосе представлены и другие типы объективации мотива неуязвимости. Одним из распространенных является гибель героя (чаще - противника) от собственного оружия. Так Саусэрук/Сосруко не может даже своим чудесным мечом убить великана Иныжа – для этого он должен добыть оружие самого великана, и только им может расправиться с ним. Другой эпический герой, нарт Батраз, выезжает специально на поиски врага, чтобы

отомстить за гибель своего отца. Однако встретив его, он не пользуется своим оружием, а хитростью выманивает из рук того меч, которым и расправляется с убийцей своего отца. Причиной такого поворота сюжета является неуязвимость противника, вернее, уязвимость только от собственного оружия. Аналогичный пример присутствует также и в цикле о нарте Ашамезе: герой тайно проникает в дом своего врага, завладевает его оружием и убивает его. Неуязвимость может быть свойством и главного героя, и его противника. В первом случае она однозначно оценивается как достоинство, а во втором - как один из показателей сложности задачи, которая стоит перед героем. В обоих случаях налицо мифологические истоки мотива, акцентирующего внимание на исключительности того или иного персонажа.

В четвертом параграфе «Мотив умирающего и воскресающего божества» исследуется один из наиболее распространенных в мировом фольклоре мотивов, который наиболее отчетливо представлен в сюжете о гибели Саусэрука и содержит в себе черты типологического соответствия с древнеегипетскими мифами об Озирисе. В частности, в различных вариантах сказаний содержатся представления о том, что мать Саусэрука, Сэтэнай гуащ, как и ее древнеегипетский аналог – Исида, супруга и мать Осириса - наделена магической способностью и может вновь соединить отрезанные «Острым Колесом» - *Жан-шэрхь* ноги Саусэрука. В другом сказании Сэтэнай гуащ соединяет части тела убитого Саусэрука и оживляет его обмыв утренней росой. Здесь мотив умирающего и воскресающего божества содержится в наиболее близкой к его древнеегипетскому воплощению форме.

В данном мотиве важной функцией медиатора между миром мертвых и живых наделяется конь Саусэрука – Тхожий, что в целом соответствует представлениям о коне как существе, связанном с «нижним миром», «миром мертвых». Саусэрук погребен живым и отправлен в мир мертвых – Хадрыхэ (*Хьадрыхэ* – каб.-черк.). Он пребывает в той части подземного мира, где все «прибывает» и «развивается», где продолжается жизнь. И каждую весну, когда «мир одевается в зелень и оживляется пением перепелок», из-под земли слышится голос.

Образ Саусэрука амбивалентен. Эпитеты *солнечный*, иногда *огненный* и многие другие элементы сложного и неоднозначного образа Саусэрука безусловно свидетельствуют о его солярной природе. В его образе также присутствуют черты «культурного героя» (возвращение огня, обретение семян проса, «божественного» напитка сано и винограда). Вместе с тем, в наиболее архаических вариантах сказаний отчетливо прослеживаются эсхатологические мотивы, связанные с возможностью его воскресения:

...если нарт Саусэрук вернется в наш мир, земля потеряет свой «жир» (плодородие)³¹.

Мотив умирающей и воскресающей природы наблюдается в сказаниях об Ашэмэзе, его невесте Афэмьд и божестве плодородия Тхагэлэдже. Ашэмэз, стремясь отомстить за смерть отца, сражается с его убийцей - Тлегуц жач. Будучи тяжело ранен, Ашэмэз притворяется мертвым, а Тлегуц жач, полагая, что юноша погиб, привязывает его тело к коню, волоком доставляет его к своему дому и бросает, по одному из наиболее архаических вариантов – на заднем дворе в навоз. Жена Тлегуц жач наделена магической силой - она обладает волшебным камнем-оселком. Пожалев юного умирающего Ашэмэза, она тайно залечивает его раны. По другим вариантам – жена Тлегуц жач при помощи камня-оселка воскрешает уже умершего Ашэмэза.

Мотив умирающей и воскресающей природы присутствует также и эпических сюжетах, связанных с волшебной свирелью Ашэмэза. Создание свирели, по одним вариантам, приписывается самому Ашэмэзу, по другим, вероятно более ранним – он получил ее в дар от бога плодородия Тхагаледжа. Концы волшебной свирели Ашэмэза двух цветов – один белый, а другой черный. Когда враги напали на нартов, Ашэмэз начинал играть черной стороной свирели и вся природа «умирала»: замерзали реки и моря, дул сильный ветер и врагам ничего не оставалось, как повернуть назад. Зная о волшебном свойстве свирели Ашэмэза, дракон-*благьуэ* из подземного царства, воспользовавшись тем, что нарты ушли в поход, украл свирель и вместе с ней невесту Ашэмэза. Поднявшись в небо, дракон начал играть на свирели с черного конца и на землю нартов пришли холод, а затем такой зной, что вся вода испарилась. Нартские герои убивают дракона, возвращают невесту Ашэмэза Афэмьду и свирель. Ашэмэз начинает играть на свирели с ее белого конца и природа вновь оживает и возрождается. Здесь прослеживается логическая последовательность: связь божества плодородия и его волшебного атрибута – свирели, с помощью которой можно «умерщвлять», губить мир и возрождать его вновь. Мотив умирающей и воскресающей природы прослеживается также и в сказаниях о Тхагэлэдже, покровителе плодородия и растительного мира.

В третьей главе «Персонифицированные небесные светила и космогонические божества адыгского эпоса» исследуются представления о космогонических богах адыгского мифологического пантеона, нашедшие воплощение в нартском эпосе.

В первом параграфе «Персонифицированные небесные светила» изучаются мифологические воззрения, связанные с солнцем, луной и звездами.

³¹ Нартхэр. Адыгэ эпос: томибл хьурэ текст угьоицгьэхэр зэфэзыхьысыжьыхи зэхэзгьэуцуагьэхэр, ублэл I э очеркымрэ комментариехэмрэ зытхыгьэр А. Хьэдэгьал I. = Нарты. Адыгский эпос: в 7 т. / сост., вступ. ст. А.М. Гадагатля. – Майкоп, 1969. – Т. 2. С. 290.

Солнце (Тыгъэ). В иерархии персонифицируемых небесных сил в адыгском мировосприятии оно является одним из самых значимых. В адыгском фольклоре, а также в мифо-ритуальном комплексе содержится множество свидетельств его почитания, что подтверждается, в том числе, и археологическими находками. Существование культа Солнца у адыгов наиболее отчетливо репрезентирует обряд «Тхэ великому – сандрак» - «Празднество (в честь)» Великого Бога, которое устраивалось на гребне длинного холма, скатом обращенного к Солнцу. Во время этого ритуала на солнечной стороне ставился идол Тха, сделанный из дерева. Мужчины брали женщин под руку и подходили парами к столбу, преклоняясь перед ним и, не прекращая пляски, возвращались на взгорье. Преклонение перед идолом Тха было одновременно и преклонением перед Солнцем. Здесь идол Тхэ похож на древнеегипетский иероглиф *nt*- столб, олицетворявший бога.

Затмение Солнца связывалось с драконом-благо, который захватывает Солнце, стремясь проглотить его. Во время солнечного затмения устраивали коллективные шествия. Желая освободить Солнце из плена, жители били в барабаны, ударяли друг о друга железные предметы, угрожали криками дракону-благо, стреляли в небо. В жертву Великому Богу - Тхэшхо приносили животных темного цвета и совершали молебны.

В адыгских нартских сказаниях эпитет *солнечный* употребляется в связи с образом Саусэрука/Сосруко (*нэху* – «свет» и *дыщэфэ* – «золотистый»). Солнечная природа героя прослеживается в дифирамбическом зачине пшинатля о Саусэруке: *Сосырыкъуэ ди къан, / Сосырыкъуэ ди нэху, / Ямылуэху дыщэфэ / Афэр зи джанэ куэцI, / Дыгъэр зи пылэ щыгу* – «Саусэрук – наш свет, / У кого щит – золотоцветный, / Чья рубашка – кольчуга, / Верх шапки – солнце»³². Согласно утверждению С. Хан-Гирей,³³ образ Саусэрука связан с культом предков, что, согласно исследованиям В.Я. Проппа³⁴, может быть интерпретировано как одна из форм и способов почитания Солнца. Таким образом, в адыгских мифопоэтических представлениях выстраивается семантический ряд: культ гостя – культ предка – почитание солнечного героя.

В сказаниях нарты обращаются к Солнцу и оно выполняет их просьбы и желания («Почему вечером Солнце останавливается»). Мотив остановки дневного светила по просьбе героини/героя встречается в фольклоре и мифологии различных народов. В частности, черты типологического соответствия содержатся и во французском героическом эпосе («Песнь о Роланде»), где Карл Великий останавливает Солнце в зените для завершения боя с врагами – маврами.

³² Нарты. Адыгский героический эпос / сост. А.И. Алиева, А.М. Гутов, А.М. Гадагатль, З.П. Кардангушев; вступ. ст. А.Т. Шортанова. – М.: Наука, 1974. С.61

³³ 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.

³⁴ Пропп, В.Я. Исторические корни волшебной сказки / В.Я. Пропп. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1986. С. 208, 216.

Культ Солнца прослеживается в нартском сказании «Как Шэбатынук воевал с чынтами». Герои эпических повествований клянутся его именем: «*Это Солнце! Не буду вашим врагом!*». «*Это Солнце, данный меч ничего не сможет перерубить!*» («Какой искусный кузнец»); *Мыр зи Тыгъ, сишьыпкъэк!э!* – «Это Солнце, что я говорю правду!». *Тхэу мыр зи Тыгъ* – «Клянусь этим Солнцем – Тхэ!». *Мыр зи Тыгъ, мыр зи Маз!* – «Клянусь этим Солнцем, клянусь этой Луной!».

Солнце предстает в мифопоэтических представлениях адыгов «всезнающим» и «всевидящим». В сказании «Семеро иныхей-братьев и Солнце» повествуется о том, как Солнце наблюдает за жизнью людей, дарит им блага и воздействует на их поступки и деяния. Появление огня, тепла и света, горячих целебных источников связывается с именем Солнца («*Мэщыкьо шак!у*» - «Охотник Машук»). Похитить и уничтожить Солнце пытается мифологическое чудовище Емынэж (*Емынэжь* – каб.-черк.). Его образ типологически сходен с образом предводителя драконов Бак-бак в грузинском эпосе «Амираниани». Отголоски культа Солнца присутствуют также и в генеалогических преданиях. Князья и тлекотлеш (*л!экъольэши* - первостатейные дворяне) обосновывали и подчеркивали сакральность своих родов, их избранность тем, что они произошли от Солнца и Луны.

Луна. Адыги почитали также и Луну (Мазэ). По представлениям древних адыгов, Луна и Солнце являются братом и сестрой (иногда они представлены сестрами, иногда братьями). В нартском эпосе адыгов непосредственной связью с Луной и Солнцем, олицетворением их света предстают образы Дэхэнаго (*Шхацшуцэ дах* – «Черноволосая красавица») и Адыиф (*!эдъииф*). Образ Дэхэнаго в большей степени соотносится с дневным светилом: она «живет у восхода солнца» и освещает своим прекрасным ликом путь к ней нарту Шэуаю. Вместе с тем, в ее образе присутствуют и лунарные черты, поскольку лицо красавицы Дэхэнаго излучает свет и в темную ночь. Хранители и помощники Дэхэнаго – дракон-*благъуэ*, великан-*иныж*, лесной муж-мэзитль и гигантский орел – носители деструктивных сил. Дэхэнаго обладает магическими способностями: она поднимается в небеса, управляет природными стихиями – ветром, тучами, снегом и дождем. Основная, сакральная, подоплека противостояния Дэхэнаго с нартами отображает, как представляется, архаические формы брака, определяющие право мужчины на полноправное членство в роде. В данном случае сюжет о Дэхэнаго (также и *Шхацшуцэ дах* – «Черноволосой красавице»), если его рассматривать с точки зрения отображения архаических форм брака, связан с испытанием героя, которое он должен выдержать.

Образ лучезарной красавицы Шхацшуцэ соотносится с небом и небесными светилами, о чем свидетельствует местоположение ее жилища (она «живет у восхода солнца»), а также свет, который излучает ее лицо. Шхацшуцэ дах освещает путь нарту Шэуаю, словно солнце, а позади них все погружается во мрак. Когда огромный орел похищает невесту у героя, природа резко меняется: налетает холодный ветер, идет снег и все окутывает

буран, что свидетельствует о связи Шхацшуцэ дах с природными стихиями и ее способности управлять ими.

В образе Адыиф мифологическая символика луны, лунного света выступает наиболее определенно и отчетливо. В ее образе отчетливо прослеживаются черты лунной богини - могущественной хтонической владычицы ночи. Она не только освещает своими излучающими свет руками путь мужу, но также обладает целым спектром магических способностей: управляет светом и тьмой, небесной (дождь) и земной (реки и источники) водой, насылает туман и бурю, взаимодействует с миром животных и неодушевленными объектами и предметами. Отказ от брачных отношений Псэпыта с Адыиф и последующее исполнение мужских функций Саусэруком выявляет отчетливую, хотя и опосредованную связь образа Адыиф с жизненным началом и земным плодородием.

Во втором параграфе «Космогонические божества» выявляются и исследуются образы космогонических божеств адыгского мифологического пантеона, нашедшие отображение в нартском эпосе.

Тхэшхо. Теоним *Тхэшхо*, *Тхэ* (адыгейск.); *Тхэшхуэ* (каб.-черк.) – Великий бог, Бог - это творец мира, создатель всего сущего на небе и на земле. Согласно наиболее архаическим адыгским мифоэпическим представлениям, нашедшим отражение в нартском эпосе, сотворение и формирование мира идет параллельно росту и взрослению человека. Время творения, когда земля еще была не твердой и «овцы ее утапывали», описывается в архаическом гимне «Песня древних нартов» («Нартыжь уэрэд»), ряд вариантов которой связан с именем Саусэрука. Идея параллельного становления человека и космоса, выдвигаемая большинством исследователей, требует, как представляется, некоторой корректировки. В песне, на наш взгляд, отчетливо предстает идея «старшинства» человека, возникновение и взросление которого опережает формирование мира. Следует также отметить, что в архаическом гимне, как, впрочем, и в других эпических сюжетах о возникновении мира, образ мира не соотносится с Великим Богом – *Тхэшхуэ*. Мифоэпические воззрения, нашедшие воплощение в песне, отражают более архаический пласт мифологии, в котором отсутствует представление о едином верховном божестве. Формирование этих воззрений связано с влиянием развитых религиозных систем. Появление и возвышение Тхашхо – верховного божества адыгского мифологического пантеона – находит воплощение в мотивах противостояния эпических героев (Насрен Жач, Пэтэрэз и др.) и божества Пако.

Представления о Тхашхо – Великом Боге, создателе Вселенной находят отражение в фольклоре, в речевой практике и в мифо-ритуальном комплексе. Подтверждением этому служат также числовые тексты («Псалъэ пэжицэ»), обладающие сакральным характером. Текст начинается с формулы *Тхэр - зы!* – «Бог – один». Единица - сакральная цифра, связанная с Тхашхо, символизирующая единство и совершенную целостность. В современном речевом обиходе также сохранились клятвы именем Тха: *Тхэу*

сыкъэзгъэхъугъэмкIэ Тхъэ сэIо! – «Клянусь Тхэ, породившим меня!»; *Тхъэу ур къэзгъэшIыгъэмкIэ Тхъэ сэIо!* – «Клянусь Тхэ, создавшим его!» и т.д.

Следует отметить, что Тхашхо не объективировался в сознании народа в конкретно зримый образ, но его роль в пантеоне определена. Представления о Великом Тхъэ воплотились в текстах культовых хохов, в пословицах. Тхашхо предстает в фольклоре «Богом богов», 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. О роли Тхашхо среди других богов свидетельствует нартское сказание «Сторона его из гальки», в которой отмечается, что именно верховное божество Тха *дал в руки Тхагэлэджа урожай*, а Амыш по воле Тхашхо получил возможность иметь богатейшие стада овец и баранов. В эпических сказаниях отраслевые божества часто обращаются к Творцу с различными просьбами. Тхашхо чаще всего представляется всепрощающим и непременно выполняющим пожелания божеств, а также нартов, и даже их коней («Как погиб отважный Ерыщэко, сын Орзамеса»). Нартские сказания связывают увековечение нартских подвигов с Тхашхо: *Пусть жизнь для нас будет короткой, но слава о нас долгой и всеобъемлющей*³⁵.

Псатхэ. Покровитель души Псатха является одним из главных божеств адыгского мифологического пантеона. Псатха живет на вершине священной горы Ошхэмаф, по другим данным местом его пребывания души указывается небо. Псатха может спускается с небес и опускаться на балку, к которой прикрепляется надочажная цепь: *Псатхъэ къэхымэ – бгыкъум зегъэш* – «Когда Псатха спускается – сгибается надочажная балка». Очажная балка – сакральное место в космосе жилища, которому Псатхэ покровительствует. Это представление согласуется с мифологической семантикой надочажной цепи, очага и очажного огня, считавшихся символами семьи, рода. Покидание Псатхэ своего традиционного местонахождения – священной горы Ошхэмаф, его появление в жилище, которому он покровительствует, расположение его на балке, к которому крепится надочажная цепь, свидетельствует о его функции патрона над жизнью и благополучием семьи, всего рода.

Псатха, согласно эпическим сказаниям, старше по статусу отраслевых богов. Именно он собирает у себя, на вершине Ошхамахо, на ежегодное санопитие, на которое принято приглашать и угощать божественным вином нартских героев из «маленьких людей», богов – Мэзитха, Амыша, Тхагэлэджа, Шыузэреша. Псатха выслушивает советы богов и принимает решение, кого из нартов пригласить на санопитие («Нартский рог с белым вином»). В отличие от Тхашхо – Великого бога, он, так же как и хтонические

³⁵ Нартхэр. Адыгэ эпос: томIбл хьурэ текст угъоигъэхэр зэфзыкхысыжъыхи зэхэзгъэуцагъэхэр, ублэпIэ очеркымрэ комментариэхэмрэ зытхыгъэр А. ХьэдэгъалI. = Нарты. Адыгский эпос: в 7 т. / сост., вступ. ст. А.М. Гадагатля. – Майкоп, 1971. – Т. 7. С. 203.

отраслевые божества Тхагаледж, Амыш, Ахын, Тлепш, может встречаться с нартами («Как воспитали Шэбатынука»).

В нартском эпосе также находят воплощение опосредованно связанные с божеством Псатха представления о душе и ее местонахождении. Так, согласно сказаниям, у иныжей душа находится в шейной жиле или в их оружии. Нарт Пэтэрэз смог убить великана лишь проткнув его сердце. Чудовище Емынэж хранит свою душу в своем коне и может погибнуть только от него. В фольклоре обнаруживается целый спектр различных представлений о местонахождении души человека. Так, например, адыги дорожили оружием, доспехами своих предков, предполагая, что они могут хранить память о душе. Их хоронили вместе с умершими или хранили у самого старшего в роду. Оружие запрещалось продавать, обменивать, выносить из дома или передавать представителям другого рода. Представление о пребывании души в голове подтверждается мотивом непереносимого отсечения головы поверженного соперника, которая увозилась с собой. Воззрения, связывающие душу с волосами, прослеживаются в цикле эпических повествований об умнице Маличипх, обрезавшей косы и похоронившей их в месте с умершим мужем. Эти действия символически воспроизводят существовавший в архаических культурах многих народов ритуал, когда вместе с умершим мужчиной, главой семьи хоронили и его супругу. В данном случае действия Маличипх символически воспроизводят подобный ритуал и репрезентируют связь души покойного и души его жены, следующей за ним в загробный мир. 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. О существовании подобных представлений о душе, которая находится в крови, свидетельствует сказание о гибели нарта Саусэрука, где его враги предлагают зверям и птицам испить «геройской крови» («Саусырыкъо илАкI») ³⁶.

С представлениями о душе связаны воззрения о «нижнем», «ином» мире. В адыгском эпосе (как и в волшебных сказках) находит воплощение «трехчленная» вертикальная структура мира, согласно которой он делится на три части: «верхний», «срединный» и «нижний» миры. «Верхний» и «нижний» миры состоят из семи частей - *къат* (*къат* – «этаж, пласт»). «Нижний» мир охраняется мифическими существами: драконами-благо или иныжами. В соответствии с мифопоэтическими представлениями адыгов связь между космическими зонами осуществляется животными и птицами (орел, белый, серый и черный бараны). «Нижний» мир делится также еще на две зоны: в одной – все «прибывает», «развивается», продолжается жизнь, а в другой - «убывает», умирает безвозвратно. Бог загробного мира Хадрыхатх покровительствует обеим зонам.

³⁶ Нарты. Адыгский героический эпос / сост. А.И. Алиева, А.М. Гутов, А.М. Гадагатль, З.П. Кардангушев; вступ. ст. А.Т. Шортанова. – М.: Наука, 1974. С.74-77.

С представлениями о «нижнем» мире, мире мертвых, связан эпический мотив «изоляции» героя. В нартском эпосе изоляция героя-младенца связана как с нижним, «подземным», так и с «верхним» миром. Так, нарта Шэуая, родившегося от женщины иныжа Нэбгырея, отец Канж уносит на вершину Ошхэмафа и обращается к горе с просьбой сохранить младенца, кладет ему в рот сосульку и возвращается домой. Мотив «изоляции» героя, связанный с «нижним» миром, содержится в мотивах воспитания Саусэрука в подземелье. Сэтэнай гуащ помещает вместе с ним старика со старухой, коня, щенка и орла. Подобный мотив характерен и для сюжетов о рождении и воспитании нарта Шэбынтука. С ним вместе в подземелье также растут две собаки (породы «самыр») и два орла.

Происходящее в реальном «срединном» мире зеркально воспроизводится и на разных структурных «этажах» «нижнего», или «иног» мира. Они взаимосвязаны и события, происходящие в обоих мирах взаимообусловлены. Мировое дерево Жыг-гуащэ – Богиня-Дерево земного «срединного» мира также имеет свой аналог в «нижнем» мире.

Согласно адыгским мифопоэтическим представлениям, нарты могли общаться с ушедшими в мир «иной», посещать его и возвращаться. В свою очередь, находящиеся в потустороннем мире, согласно эпическим сказаниям, могут приходить в «срединный» мир («Как Саусэрук придумал пхэчэн», «Как Саусэрук на коне прошел через отверстие в бедре»). В нартских сказаниях о сыновьях Саусэрука, рожденных в мире мертвых, прослеживается взаимосвязь, условность разделения «срединного» и «нижнего» миров. Мертворожденные сыновья Саусэрука, согласно эпическим сюжетам, находились в зоне, где «прибывало», где жизнь тех, кто живет в «нижнем» мире, продолжается. Здесь, так же как и в «срединном» мире, живут и стареют, сын Саусэрука превращается в старика, мать второго сына в белую маленькую старушку. Эти сказания относятся к более поздним созданиям эпического творчества и, возможно, испытали на себе влияние представлений о душе и загробном мире в развитых религиозных системах.

В более позднем фольклоре герои «нижнего» мира чаще приходят к людям, чем люди их посещают. Об этом свидетельствуют некоторые фольклорные материалы, собранные известным адыгским просветителем первой половины прошлого века Юсыфом Сахидом Негучем на Черноморском побережье среди адыгов-шапсугов³⁷. Исследуя взаимоотношения «верхнего», «срединного» и «нижнего» миров, «жизни» души в потустороннем мире, необходимо сказать и о магии «вызова душ» из нижнего мира людьми, которые обладали такими чудесными способностями. Их называли *хьадрыхапль* – «смотрящие в загробный мир».

Уашхо. Уашхо (*Уашхьо* – адыг., *Уашхъуэ* – каб.-черк.), Ошутх (*Ошъутхь* – адыг. – «бог неба»), в адыгской мифологии и нартском эпосе

³⁷ Нэгъуцу, Ю.-С. 1эсат1ир: адыгэм итхыд / Ю.-С. Нэгъуцу // Псаль. – Мыекъуапэ, 2008. – Вып. 5 (8).
Нэгъуцу, Ю.-С. 1эсат1ир: адыгэм итхыд / Ю.-С. Нэгъуцу // Псаль. – Мыекъуапэ, 2010. – Вып. 6-7 (9-10). – Н. 244-255. (на адыгейском яз.)

грозное и могучее божество, именем которого клянутся нарты. В отличие от других божеств адыгского мифологического пантеона, в нартском эпосе, мифах и мифологических преданиях отсутствует зримый образ этого божества. Уашхо также не принимает непосредственного участия в жизни нартов. Вероятно, это связано с особенностями мифопоэтических представлений адыгов о «небе» и «верхе».

«Путешествия» в «верхний» мир, на небеса в нартском эпосе адыгов встречаются крайне редко. В адыгской мифопоэтической модели мира небо представлялось недостижимой субстанцией и жизнь человека сосредоточивается в «срединном» и «нижнем» мире - на земле и под землей. Здесь, согласно мнению З.Ж. Кудяевой, «...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»³⁸. Следы подобных представлений прослеживаются в сказании о мести Пэтэрэза за смерть своего отца Хымыща («О том, как нарты хотели добраться до неба»).

Свидетельство о существовании в адыгском мифологическом пантеоне могущественного божества Уашхо содержится в нартском сказании «Тхагэлэдж и нарты», в котором его имя упоминает Сатаней гуаш: *«Грозное чудовище по имени Емынэж может одолеть лишь Уашхо»*. Красавица Адыиф в сказании «Как Саусэрук встретился с Адыиф» молит божество: *«Уашхо, которого мы никогда не обманываем, преврати для меня этот день в черную ночь, пусть небо треснет, Шыблэ ударит землю, Инджыдж (река) разольется!»*. После этого день превратился в ночь, небо загремело, Шыблэ ударило землю, все потемнело, как будто весь мир начал гибнуть...³⁹. В эпических текстах встречаются клятвы именем Уашхо: *Уашхо кан, нет у меня (огня)*. *Мы Уашхъор зэфытикъан* – «Этот Уашхо и тебе и мне кан»; *Мы Уашхъор сикъан* – «Этот Уашхо мой кан»; *Уашхъо къан* – «Уашхо кан»; *Мы Уашхъо шхъуантIэу ташхъагы итымкIэ тхэ сэIо* – «Клянусь именем этого синего Уашхо, что над нами». Именем Уашхо клянутся и кони нартов, обладающие даром человеческой речи («Ащэ и Тлэбыцэжий», «Бабыхуко и нарт Хашхонэж»).

В мифопоэтических представлениях адыгов существовали представления об *уаипчъ* (адыгейск.) – «дверь в небо», обозначающем природное явление, при котором небо как бы разверзается на несколько мгновений и открывается видение необычайной красоты. Считалось, что человек, увидевший *уаипчъ* – «дверь в небо», избран богом, и он может обратиться к Уашхо с любой просьбой и тот непременно исполнит ее.

³⁸ Кудяева, З.Ж. Мифопоэтическая модель адыгской словесной культуры / З.Ж. Кудяева. – Нальчик: Эльбрус, 2008. С. 29.

³⁹ Нартхэр. Адыгэ эпос: томибл хъурэ текст угъоигъэхэр зэфзыхьысыжьыхи зэхэзгъэуцагъэхэр, ублэпIэ очеркымрэ комментариэхэмрэ зытхыгъэр А. ХьэдэгъалI. = Нарты. Адыгский эпос: в 7 т. / сост., вступ. ст. А.М. Гадагатля. – Майкоп, 1970. – Т. 5. С. 182.

Шыблэ. Космогоническое божество Шыблэ, иногда его называют *Ошьогъуагъу* – «гремящий в небе», он же *Еллэ* (от христианского Ильи), занимает одно из ведущих мест в адыгском пантеоне космогонических божеств. Шыблэ - божество грома и молнии, с ним были связаны различные ритуальные и культовые церемонии. Самый главный среди них – обряд *Шыблэ удж* (танец Шыблэ) – круговой танец, посвященный громовержцу. Адыги считали, что Шыблэ выбирает не только отдельных людей, но и целые семьи, которых называли «избранные богом Шыблэ». Это были семьи, чей дом был поражен молнией. Считалось, что если в реку бросишь члена семьи «избранного Шыблэ», то обязательно пойдет дождь. Адыги Черноморского побережья рассказывают, что пораженного Шыблэ человека хоронили на том месте, где он был убит, и обязательно с левой стороны. Тело, пораженное Шыблэ, нельзя было уносить из данного места, так как оно теряло свою силу, сакральность. В адыгском селе Тхагапш и сегодня сохранилась священная могила, связанная с Шыблэ, - *Мыжъуакъэ* (Мыжуак) – «каменная могила» (букв.: *мыжъо* – камень, *къэ* – могила). Среди адыгов (черкесов) бытовал обычай класть убитых молнией в *пхъэмбай* – «деревянный гроб», который потом подвешивали на высокое дерево. На это место приходили каждый год, считая поверженного молнией святым. Адыги проводили ежегодный праздник в честь Шыблэ, который проходил в течение семи дней. Озера, в которые попадала молния, считались священными, в них запрещалось купаться. Одно из таких озер находится недалеко от адыгского селения Джамбэчый (Республика Адыгея). По представлениям адыгов, оно образовалось вследствие удара молнии, поэтому и вода в нем считалась целебной. К таким священным озерам относится и *Хыкъо* (адыгейск.) – букв.: ‘сын моря’. С водой из этого озера были связаны особые ритуалы вызывания дождя. Следует также отметить, что за водой в Хуко отправляли самых достойных и уважаемых людей селения. С представлениями о Шыблэ связана символика числа «7», нашедшая отражение в обрядовом и мифоритуальном комплексе. 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.

Существовали проклятия связанные с именем Шыблэ: *Шыблэр Тхэ къыуегъуау!* – «Да сделает Тхэ, чтобы тебя ударил Шыблэ», *Шыблэр къыуау!* – «Да ударит тебя Шыблэ», *Шыблэр къыптеф!* – «Да поразит тебя Шыблэ». «Да сделается так, чтобы тебя ударил Шыблэ», - говорит рассерженная Сэтэнай гуащ нарту Шэбатынуку.

В нартских сказаниях Шыблэ выступает в качестве божества, борющегося с драконом – *благъуэ* (каб.-черк.), что, как известно, символизирует противостояние света, упорядоченности и равновесия с тьмой и хаосом. Согласно мифопоэтическим представлениям адыгов, Шыблэ спускается на землю и уносит драконов в небеса. В нартском сказании «Как Саусэрук поступил с отцом девушки» Шыблэ упоминается в качестве отца Саусэрука. В сказании «Холм нарта Балкыща» нарт *Балкыщ* (Балкыщ)

вызывает Шыблэ на поединок и во время борьбы они вытаптывают огромную яму, которая со временем стала местом священного почитания. Грозное божество Шыблэ в этом нартском сказании предстает столь же доступным, как и Тлепш, Амыш, Тхаголедж и др.

С принятием адыгами ислама, функции Шыблэ перешли к Аллаху, который также преследовал шайтана, стремящегося спрятаться в пустых ножнах от кинжала или в гнезда газырей.

Пако. Один из наименее исследованных богов адыгского мифологического пантеона. В нартских преданиях и пщынатлях вырисовывается образ коварного, мстительного, жестокого бога, готового за малейшее непослушание истребить весь нартский род. Образ злого божества Пако представлен в нартских пщынатлях о прикованном к горе Насрэн жач и его освобождении отважным нартом Пэтэрэзэм, а также в сюжетах о нарте Уазырмэсе. Анализ существующего материала и, прежде всего, нартских сказаний позволяет предположить, что «богоподобный» Пако, по-видимому, был одним из самых почитаемых и грозных божеств адыгского мифологического пантеона. В пользу этого предположения свидетельствует то, что в его подчинении находятся семь богов – *Тхьэ*, а также стая железноклювых орлов во главе с их предводителем - огромным *Бгъэжъ ябг* - Грозным орлом. В помощниках у Пако также вечно голодная, страшная, черная старуха-людоед - *Псэхэх*, дракон-благо и всепобеждающий борец. Пако повелевает божеством грома и молнии Шыблэ и природными стихиями - ветром и дождем. В сказаниях нарты поклоняются божеству Пако, однако со временем утрачивают веру в него и его могущество. Разгневавшись, Пако решает наказать нартов и уносит огонь из их очагов. Тхамата нартов Насрэн жач отправляется на гору Ошхамаф (Эльбрус), где живет Пако, чтобы вернуть огонь. Однако грозный Пако приковывает его к скале. Нартский герой Пэтэрэз побеждает всех помощников Пако, его самого обращает в бегство, освобождает Насрэна и возвращает людям огонь. Следует отметить, что за исключением сюжетов, связанных с Пако, богоборческие мотивы противостояния божеств адыгского мифологического пантеона и нартов в эпических повествованиях отсутствуют, однако они присутствуют в ряде мифов о прикованных старцах и противостоянии Тха и Тха Птиц пернатых.

В нартском сказании «Котел нартов» уже другой герой нартского эпоса - Орзэмэс (Уазырмэс, Орзэмэдж) – настигает спрятавшегося на небе Пако, отсекает своим мечом его голову и иссушенная отсутствием дождя земля вновь возрождается. Для характеристики Пако в эпосе часто используется и эпитеты *козлотородый, трусливый, грозный* или *могучий, злой, кровожадный* («Как Орзэмэс спас нартов от голода»). Возвращение предводителя и неизменного тамады нартов Насырэн жач, а также огня и дождя репродуцируют один из архетипических мотивов мировой мифологии – борьбу героя за восстановление нарушенного космического порядка и его победу над силами хаоса. Исследование образа Пако позволяет проследить стадиальные изменения, происходившие в адыгских мифоэпических

воззрениях, заключающиеся в утрате веры в божество и возникновении на адыгском мифологическом Олимпе веры в новых богов.

В четвертой главе «Божества и мифологические персонажи “срединного” мира в эпосе» выявляются и рассматриваются женские и мужские божества хтонического ряда, образы которых нашли воплощение в эпосе и мифо-ритуальном комплексе.

Мифологические божества и покровители земли подразделяются на женские и мужские. Женский пантеон, рассматривается в **параграфе «Женские образы»**. В нартском эпосе они представлены в образах Псытхэ гуащ (Хыпэ гуащ, Псыхо гуащ, речная девушка Колбаст), Чыг гуащ, Мэз гуащ.

Псытхэ гуащ. В нартском эпосе сохранились отголоски древнейших мифологических воззрений о море, а также представления о богинях и покровительницами рек и водоемов. К числу адыгских женских мифологических образов, связанных с водной стихией, относится Псытхэ гуащ (*Псытхэ гуащ*, букв.: *псы* – «вода», *тхэ* – «бог», *гуащэ* – «княжна, хозяйка»). Данный образ выражает культ почитания моря (*Хы гуащ*) и рек (*Псыхэ гуащ*). Образ Псытхэ гуащ наиболее отчетливо предстает в нартском сказании «Золотое дерево нартов». С водой у адыгов непосредственно была также связана вера в существование *Хы гуащ* – хозяйки моря. Иногда ее называют *Хыпэ гуащ* – хозяйка морского берега, в честь которой народ собирался у берега моря и после обрядовых действий устраивались круговые танцы. Адыги представляли себе хозяйку моря наполовину рыбой, наполовину человеком (верхняя часть тела – женская, нижняя – как у рыбы). Шапсуги, живущие на побережье Черного моря, поклонялись *Акчочлэ гуащ* (Акочэ гуащ) и считали ее покровительницей моряков и рыбаков. Все, кто отправлялись в путь по морю, на ловлю рыбы и другие дела, просили Акчэ гуащ, чтобы она задержала шторм, позволила успешно завершить свои дела и пропустила их мимо своей скалы.

Согласно мифопоэтическим представлениям адыгов, каждая река имела свою хозяйку - Псыхо гуащ (*Псыхэ гуащ*), имеющую облик красивой женщины, сидящей на берегу реки или моря и расчесывающей свои волосы. Согласно мифопоэтическим представлениям адыгов, когда капля грудного молока Псыхо гуащ попадала в воду - реки выходили из берегов. Считалось, что разлив реки означал, что Псыхо гуащ требует жертву, как правило, двух мальчиков и одну старуху. Именем Псыхо гуащ в нартском эпосе клянется красавица Адыиф: *Наша Псыхо гуащ, я испытаю храбрость этого мужчины!* («Как Саусэрук встретился с Адыиф»).

Образ покровительницы реки присутствует в нартском сказании «Сын Колесежа и Псыхо гуащ». Согласно сюжету, один из героев сказания крадет шелковое платье у Псыхо гуащ. Желая вернуть его, Псыхо гуащ уносит сына мужчины, укравшего ее одежду. Согласно верованиям, Псыхо гуащ является обладательницей волшебного черного камня, обладающего магическими свойствами. Камень Псыхо гуащ считался оберегом от ран и любых

болезней. Например считалось, что если ослепший человек приложит его к глазам, он прозреет. Согласно сказанию, чудесным камнем Псыхо гуащ вылечила полуживого, сброшенного врагами в пропасть мужа.

В адыгских мифопоэтических воззрениях присутствуют также свидетельства существования бога моря и рек *Кордэцахь* (*Кордэцыхь*, Кодеш, Кордес, Кордесах). А.Т. Шортанов⁴⁰ считает, что божеством водной стихии в адыгском пантеоне является *Псытхь* (Псытхэ), который одновременно звался и Ахыном. Как покровитель воды, он неустанно работает и постоянно твердит, что трудится для воды. Покровителем стада крупных животных Ахын стал позже, в связи с эволюцией данного образа, когда были утеряны его первичные функции. К примеру, аналогичная трансформация произошла и с древнегреческим богом моря Посейдоном.

Еще один мифологический женский персонаж, связанный со стихией воды, который до настоящего времени оставался не исследованным - *Къолбаст* (Колбаст). Согласно мифопоэтическим представлениям адыгов, Колбаст связана с рекой, ее часто видели сидящей на берегу и расчесывающей свои волосы гребнем. *Къолбаст* предпочитает жить в оврагах, заброшенных руслах рек, лесных чащах. По представлениям адыгов, Колбаст не вредит человеку, если не тревожить ее и не причинить зло. Образ Колбаст обладает чертами типологического сходства с тератологическим существом алмасты (каб.-черк. *алмэсты*).

Чыг гуащ. В эпосе объективируется представление о божестве-дереве Чыг гуащ (*Чьыгы* – «дерево», *гуащ* – «хозяйка, княжна»). Чыг гуащ предстает воплощением Мирового дерева и отображает представления о трехчленной пространственной структуре космоса. Чыг гуащ в эпических сказаниях выступает также Древом познания, ее космологический символ – «солнечный мальчик», рожденный ею от божества Тлепша.

Мэз гуащ (букв.: 'Лесная княгиня'). Формирование образа Мэз гуащ относится к историческому периоду, когда предки адыгов – синдо-меоты – жили в лесных массивах Танаиса и Черноморского побережья. Богиня леса Мэз гуащ больше известна западным адыгам, чем восточным. Ее функции состояли не только в покровительстве лесу и деревьям – она также выступает покровительницей всего растительного мира и хранительницей «небесной воды». Именем лесной богини Мэз гуащ до недавнего времени нарекали девочек, желая, чтобы они были такими же прекрасными, как она. Следы существования культа Мэз гуащ наблюдаются в адыгском сказании «Приключения двух охотников».

Можно предположить, что в адыгской мифологии образ женского божества Мэз гуащ предшествовал образу мужского божества Мазитха (*Мэзытхьэ*). Однако в процессе изменения общественного устройства, сопровождавшегося утратой приоритетной роли и функции женщины в обществе, женское божество Мэз гуащ вытесняется образом мужского божества - Мазитхи (букв.: 'Лесной бог').

⁴⁰ Шортанов, А.Т. Адыгская мифология / А.Т. Шортанов. – Нальчик: Эльбрус, 1982. – 194 с.

В параграфе «Мужские образы» исследуются мужские хтонические божества, представления о которых нашли отражение в нартском эпосе.

Мэзитх. В адыгских мифопоэтических воззрениях, божеством леса предстает Мэзитх – *Мэзытхъэ* (каб-черк.) – Бог леса. В адыгском фольклоре сохранился гимн-хох о Мэзитхе, исполнявшийся в форме хоровой песни. В ней предстает облик могучего бога, которому преподносят щедрые дары. С Мэзитхом и охотой, которой он покровительствует, были связаны определенные регламентации и комплекс культовых празднеств. Существовал запрет стрелять в дичь и животных белого цвета, так как считали, что это могло быть само божество.

В нартском эпосе Мэзитх предстает строгим и справедливым божеством, щедрым по отношению к охотникам. В отличие от других хтонических божеств – Тлепша, Амыш, Тхагаледжа, живущих в нартском обществе, он спорадически может появляться среди людей, например способствовать разрешению их споров («Шэбатынук и Саусэрук»), Представления о божестве Мэзитхе получают разнообразные формы реализации в адыгских эпических сказаниях. Как и другие исчезающие и умирающие божества адыгского мифологического пантеона, Мэзитх смертен. Утрата веры в божество леса, охоты и диких зверей находит отражение в мотиве его гибели: Мэзитх умирает от руки охотника, которому не понравилось его указание. Убийство божества отображает процесс эволюционных изменений, происходивших в мифопоэтических представлениях адыгов.

Триада богов: Амыш, Тхагэлэдж, Тлепш. Амыш (*Амышъ*) в адыгском пантеоне считается покровителем домашнего скота. Обычно его называют букв.: ‘*Армышъэ*’ – «он медведь», также ‘*армышъэ лъэбыцэжъ*’ – «медведь волосатая нога». Первоначально покровительство божества Амыш распространялось не только на домашних животных, но на весь животный мир. Свидетельством этому служит упоминание о том, что Амыш ... *безвыходно находился 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, приучившего (и давшего) этот скот людям, было дано скоту, и его стали называть Амышевым скотом («Тхъэгъэлэджрэ Имышрэ»)⁴¹.*

С разделением древних отраслей хозяйственной деятельности функции божества Амыш изменились, ограничившись сферой разведения и покровительства одомашненным животным. Можно предположить, что в то время, когда у древних адыгов занятия скотоводством преобладали над занятиями земледелием, божество Амыш в системе адыгских мифологических воззрений был более значим и в своем могуществе не

⁴¹ Нартхэр. Адыгэ эпос: томибл хьурэ текст угъоигъэхэр зэфзыхьысыжьыхи зэхэзгъэуцуагъэхэр, ублэп1э очеркымрэ комментариэхэмрэ зытхыгъэр А. ХьэдэгъалI. = Нарты. Адыгский эпос: в 7 т. / сост., вступ. ст. А.М. Гадагатля. – Майкоп, 1970. – Т. 4. С. 217.

уступал ни Тхагэлэджу, ни другим божествам-патронам. В тексте заклинания, которое применялось в случае, когда хозяин приобретал скот и пригонял домой, присутствует представление об Амыше как божестве, стоящем на иерархической лестнице рядом с Тха: *Наиш Тха, Тха великий,/ Амыш чей заместитель, /Беззубую одну скотину дай,/ С зубами сотню скотины дай!*⁴²

Амыш, как и другие хтонические божества адыгского мифологического пантеона, за исключением их производственных функций, предстает обычным человеком, однако обладающим и божественными качествами. Во время санопитий нарты неизменно провозглашают тост за Амыша. Так, нартский свинопас Горгоныж, спасший Сэтэнай гуащ, похищенную испами, поднимает рог и провозглашает хох в честь щедрого Амыша. Во время молебнов, посвященных Тхагэлэджу, провозглашаются также хохи-пожелания в честь Амыша: *...Во время изобилия года тхьэлъэлу (молебен),/День хоха Тхагэлэджу,/ Нарты на санопитиш/ ...Говорят хох Амышу»* («За что Саусэрук удостоился рога»⁴³). К Амышу обращается нарт Псэпыт, когда его конь, измученный трудной и долгой дорогой, не может больше продолжать путь: *Наиш бог Амыш, меня стреножит сила твоего скотного двора!*⁴⁴ Верные кони нартов часто клянутся именем Амыша. Так, конь Саусэрука Тхожий, усмиренный отважным нартом, восклицает: *Клянись именем Амыша, что никогда тебя не подведу!*

В нартских сказаниях Амыш предстает могучим, как медведь. Так, Жокояна - воспитательница нартов – встречает Амыша, подобного косолапому медведю, сидящего на холме и выведившего песню из бараньего рога. В песне Лашин, в которой она высмеивает нартов и нартских богов, Амыш изображен в ироническом плане, как пастух-труженик, чье лицо покрыто жиром, а на шее сидят овечьи блохи: *Уэ (возглас), заставляет звонко петь свой рожок,/ Большие отары овец подгоняет к холму.../ Масло в его лице выкипает,/Из шеи овечьи блохи не выходят...*⁴⁵

Чаще всего образ Амыша встречается в цикле, посвященном нарту Тхагэлэджу. В сказании «Тхагэлэдж и Амыш» они предстают братьями и сыновьями всезнающей провидицы Уэрсар. Амыш, в отличие от Тлепша и Тхагэлэджа, не имеет ни семьи, ни детей. Он такой же смертный, как Тлепш и покровитель земледелия Тхагэлэдж. В сказании «Как умер старый пастух нартов» повествуется о том, что умерли братья Тхагэлэдж и Мамыш, а Амыш долго еще жил. Он был самым старым в нартском селении и был любим всеми односельчанами. Когда Амыш выгонял скот на пастбище, все поле чернело от множества овец и баранов, количества которых он не знал.

⁴² Шортанов, А.Т. Адыгская мифология / А.Т. Шортанов. – Нальчик: Эльбрус, 1982.С.91

⁴³Нартхэр. Адыгэ эпос: томибл хьурэ текст угьоиыгьэхэр зэфэзыхьысыжьыхи зэхэзгьэуцагьэхэр, ублэлпэ очеркымрэ комментариэхэмрэ зытхыгьэр А. ХьэдэгьалI. = Нарты. Адыгский эпос: в 7 т. / сост., вступ. ст. А.М. Гадагатля. – Майкоп, 1969. – Т. 2. С. 260.

⁴⁴ Там же. Т.5. С. 180.

⁴⁵ Там же. Т.7. С.83.

Амыш оставил после себя людям не только богатые стада, но и пастбища, обладающие чудесными свойствами («Хороший обычай, который принес нартам Шэбатынук»). Когда мор начал уносить овец и баранов нартов и для их размножения не нашлось ни одного барана, по совету старца Шэбатына овец отогнали на бывшие пастбища Амыша, где они оплодотворились и принесли по три, четыре, пять ягнят. С образом Амыша связан и мотив «неисчерпаемой пищи» («Как Ащэмэз нашел свой бжамий»). То обстоятельство, что в эпических повествованиях адыгов упоминается лишь Амыш - бог мелкого рогатого скота, видимо, объясняется тем, что овцеводство как производственно-хозяйственная отрасль зародилась значительно раньше других отраслей животноводства. В пользу этого предположения свидетельствует образ «овец», «утаптывающих» еще неотвердевшую, бесформенную землю в архаическом гимне первотворения – «Песне старых нартов».

Тхагэлэдж – покровитель земледелия, всего растительного мира и плодородия. Почитание Тхагэлэджа древние адыги связывали с сезонными полевыми работами и обработкой земли. Весной, перед выездом на пахоту - *жъокIо дэки* (адыгейск.) – «выезд на пашню» адыги устраивали празднества в честь Тхагэлэджа. В нартском эпосе адыгов бог плодородия и растительного мира выступает великим тружеником, первым земледельцем среди нартов. Обильные урожаи Тхагэлэджа описываются в нартском сказании «Как работал Тхагэлэдж». В сказании «Рассказ о Тхагэлэдже, Амыше, Мамыше» Тхагэлэдж, Амыш и предсказатель, гадалщик на бараньей лопатке Мамыщ выступают братьями. Божество земледелия (Тхагаледж) и скотоводства (Амыш) в сказании «Тхагэлэдж и Амыш» - сыновья провидца Усэрэжа. Тлепш соперничает с Тхаголеджем, стремясь превзойти его, доказать свое превосходство, но конфликты решаются в пользу последнего («Тхагэлэдж и сын Тлепша Дзэхуш»).

Тхагэлэджу посвящен нартский хох-благопожелание «Отважный Тхагэлэдж», в котором восхваляется бог земледелия и дается его развернутая характеристика. Символика плодородия, созидательная функция прослеживается во всех атрибутах, связанных с Тхаголеджем. Орудия его труда наделены чудодейственной силой: коса Тхаголеджа способна срубить деревья и даже разрубить камни. Из этой косы впоследствии Тлепш выковал чудесный меч Саусэрука. Символизм плодородия подчеркивается гиперболизацией мощи волов Тхагэлэджа - Шкэжух (*ШкIэжъыхъу*) и Цухун (*Цухъун*). Они такие огромные, что даже всадник не может угнаться за ними. За ночь они выщипывали всю траву между реками Лаба и Псыж, утром выпивали всю Лабу и осушали ее, а вечером - Псыж. Гиперболизирован и сам образ Тхаголеджа, в частности его аппетит: *Сухую кашу холодную и жир ста свиней съедает за присест. Из бульона, где варились девять быков, его*

щыпс (подлива для мяса). *Кашу, которую съедает с щыпс из проса, что росло на 800 десятинах. Обувь его из шкур 90 зубров...*⁴⁶

Созидательная сила и могущество Тхагэлэджа так сильно, что чудовище Емынеж не смеет приблизиться к семенам проса нартов, пока Тхагэлэдж жив и охраняет их. Но Тхагэлэдж смертен, как и другие боги срединного мира: Тлепш, Амыш, Ахын. В сказании «Как умер Тхагэлэдж» повествуется, что бог плодородия заболел и пред тем как умереть просит принести корни всех растений, чтобы оставить их людям: *...Теперь мне мало осталось (жить). У меня болезнь, от которой я умру. Поэтому принесите ко мне корни всех растений, что растут, и я помолюсь Тхэ, чтобы они росли для вас*⁴⁷. Божество земледелия и после своей смерти не утрачивает функции плодородия. После двух лет засухи, когда у нартов не осталось даже семян, их выручило гумно Тхагэлэджа. Нарты вспахали гумно и все дороги, по которым он перевозил свой урожай, и зерно, когда-то оставшееся там, проросло и дало урожай.

Тлепш (*Лъэпшь*). Один из богов адыгской мифологии и «культурных героев» нартского эпоса - покровитель кузнечного ремесла Тлепш прошел сложный путь эволюционного развития. Сначала он был «огневым» богом, затем с наступлением раннежелезного века (I тыс. до н.э.) и появлением в материальной культуре древних адыгов металла становится покровителем кузнечного ремесла. В качестве божества огня Тлепш в мифопоэтических представлениях адыгов существует вне мира людей и нередко заменяет Шыбле – божество грома и молнии. По мере того, как в образе Тлепша начинает доминировать функция покровителя железа и кузнечного ремесла, функции «огневого бога» становятся не столь определенными. Тлепш вступает в более тесный контакт с человеческим миром и сам становится его частью.

Главная функция Тлепша – его «культурные деяния»: изготовление первых чудесных орудий труда, в том числе оружия, обладающего необыкновенными, магическими свойствами. В сказании «Тлепш и его учитель Дабэч» прослеживается определенная преемственность в возникновении и дальнейшей эволюции образа Тлепша в качестве божественного кузнеца. В эпосе сохранился образ и связанные с ним сюжеты об учителе Тлепша – кузнеце Дабече, обучившем его кузнечному ремеслу. Тлепш – молодой бог, он превзошел в кузнечном ремесле своих наставников - прославленных нартских кузнецов Дабэча и Худымыжа. Божественная сущность Тлепша проявляется в его способности заклинать железо и повелевать им («Тлепш и обучавший его Дабэч»). Его кузница находится в пещере, а наковальня - *сыдж* (адыгейск.) стоит на большом пне, основание которого располагается на седьмом ярусе «нижнего» мира. Нахождение

⁴⁶ Нартхэр. Адыгэ эпос: томибл хьурэ текст угъоигъэхэр зэфзыхысыжыхыи зэхэзгъэуцуагъэхэр, ублэлпэ очеркымрэ комментариэхэмрэ зытхыгъэр А. ХьэдэгъалI. = Нарты. Адыгский эпос: в 7 т. / сост., вступ. ст. А.М. Гадагатля. – Майкоп, 1970. – Т. 4. С. 216.

⁴⁷ Там же. Т.4. С. 220.

кузни в пещере, наковальня, основание которой находится на самом глубоком, седьмом ярусе нижнего мира, свидетельствуют о его хтонической природе как повелителя «подземного» огня.

Тлепш - не только чудесный кузнец, но и искусный лекарь. С именем Тлепша связано и появление обряда *кланц* (чапц) – ночных бдений у постели раненого, больного. Тлепш – ключевая фигура в рождении Саусэрука, он же изготавливает для него оружие и доспехи. Саусэрук женится на дочери Тлепша, закрепляя родственными узами символическую связь между эпическим образом «железного» героя и божеством «подземного огня». Культ железа, а также атрибуты, связанные с изготовлением металла объективировались в дальнейшем в почитание кузни, кузнеца, наделение их магическими силами.

Шыузэрещ. Символом Шыузэреща (*Шьэозрэщ*, Саузэрэщ, Саузэрэщ, Шыузэрещ, Шеузерыш, Созрещ, Созерис, Соусырыш, Сеосерес) является дерево в различных вариантах: груша, боярышник. Сведения о нем противоречивы и отрывочны. Считалось, что Шыузэрещ покровительствовал наездникам и путешественникам, он же считался богом изобилия и домашнего благоденствия, покровителем земледелия. В нартском эпосе Шыузэрещ фигурирует в нартском сказании «Санопитие нартов», в котором он фигурирует среди богов, приглашенных Псатха на пиршество на вершину Ошхамахо. Шыузэрещ в сказании предлагает в качестве своего избранника, достойного рога с божественным сано, тхамату нартов (*тхьэмадэ* – каб.-черк. – «старший») Насырэн жач.

Знаковая мифологическая символика Шыузэреща – молодое грушевое дерево с семью загнутыми кверху обрубленными ветками (столбообразный обрубок). Следует отметить, что С. Хан-Гирей⁴⁸ считал символом Шыузэреща не грушевое дерево, а боярышник – *хьамицутI*. В связанных с Шыузэрещем обряде и символике прослеживаются элементы солнечного культа. В частности, круглый сыр на верхушке деревца символизирует солнце, а сучья с горящими свечами – это его лучи. Развешивание на «дереве Созереша/ Шыузэреща» кусочков мяса и сыра свидетельствует также и о скотоводческом характере культа. Молитвы об урожае и празднование, совпадающее с окончанием полевых работ, хранение обрубка в амбаре также связывают Шыузэреща с земледелием.

В пятой главе «Сакральные персонажи адыгского нартского эпоса» исследуются представления о магии предвидения, выявляются образы провидцев и предсказателей в нартском эпосе, изучаются образы мифических соседей нартов – великанов-иныжей и карликов-испов, демонологических персонажей эпоса, а также мифологическая символика образов гигантских орлов-*бгъэж*.

⁴⁸ 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.

В параграфе «Образы мифопоэтических предсказателей и провидцев, магия и ясновидение» исследуется представление о магии прогноза и предсказания как об одном из элементов системы мифопоэтических воззрений адыгов.

О существовании развитой системы представлений о способах и формах осуществления предсказаний, своеобразное разделение сфер, в рамках которых осуществляются предсказания, содержится как в эпических текстах, так и в других жанрах адыгского фольклора, а также и в мифоритуальном комплексе. Предсказатели и гадатели подразделялись на *фэблапльэхэр* - предсказателей, *жьогъуапльэхэр* - смотрящих на звезды, *блэбгъуапльэхэр* - смотрящие в баранью лопатку, *хьадрыхапльэхэр* - смотрящие в загробный мир, *джэнчыдзыхэр* - бросатели фасоли и др.

В адыгском нартском эпосе мифопоэтические представления, связанные с магией предвидения, нашли воплощение в эпических образах предсказателей - Мамыща, Тхэшэрыпхуа, Цэунэжа, Усэрэжа, Орсар. Тхэшэрыпху была матерью известных в нартском обществе провидцев и предсказателей судьбы Цэунэжа (*ЦэIунэжъ*) и Усэрэжа (*Усэрэжъ*). В ряде нартских сказаний Тхэшэрыпху предстает покровительницей красивых и умных женщин, в других, наоборот, - безобразной черной ведьмой. Тхэшэрыпху владела магией колдовства и предвидения, как и ее дети - Цэунэж и Усэрэж. В нартском сказании «Цэунэж и Усэрэж», записанном у адыгов, проживающих в Сирии, дети Тхэшэрыпху - Цэунэж и Усэрэж – предстают близнецами. В нартских сказаниях часто Усэрэж и Нэгучица заменяют друг друга, иногда их аналогом выступает Цэунэж. Образ Нэгучицы амбивалентен, наделен как благодетельными, так и злокозненными чертами. Она помогает и нартам, и их врагам. В частности, именно она подсказала Емынэжу, как похитить семена проса Тхагэлэджа у нартов. Усэрэж (*Усэрэжъ*) в нартском эпосе адыгов представлен беспристрастным и мудрым провидцем. Он, как и Цэунэж, помогает советами, основанными на ясновидении, как нартам, так и их врагам. При помощи Усэрэжа враги смогли погубить нартских героев Саусэрука и Пэтэрэза. В некоторых сказаниях Усэрэж не только предсказывает и дает советы, но и помогает нартам реализовать задуманное ими. Усэрэж - это мужской образ, но в отдельных сказаниях он предстает в образе женщины-старухи. Магия предсказания в нартском эпосе наиболее отчетливо представлена в циклах, посвященных нарту Саусэруку, красавице Бэдэф дах, сказании о встрече нартского кузнеца Тлепша с Чыг гуащ и т.д.

В параграфе «Мифические соседи нартов испы и иныжи» исследуются мифические образы первосуществ и первоначальников нартской земли – испов и великанов-иныжей.

Испы в нартском эпосе - маленькие люди, едущие верхом на зайцах, они воинственны и бесстрашны. Земля испов в эпосе граничит с нартской землей: здесь протекают быстрые реки, всюду растут красивые деревья, расположено множество пастбищ, на золотистых лугах пасутся богатые

стада, а дни не слишком жаркие и не холодные. *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...* («Как Саусэрук встретился с Адыиф») ⁴⁹.

В сказании «Нарт Хымыш» описываются дома испов, сделанные из огромных, обтесанных и прислоненных друг к другу камней (испыун). О силе и мощи испов, в свое время обладавших грозным войском, повествуется в сказании «Как нарты отвоевали Сэтэнай гуащ у испов». Они отважные и бесстрашные воины, которых побаивались даже иныжи («Ерыкшэу и нарты»).

Испы в нартском эпосе - прекрасные охотники и обладатели волшебного оружия, обладающего сакральной силой и мощью, способной уничтожить человеческий мир. Когда исп в сказании «Рождение и воспитание Пэтэрэза» поразил стрелой оленя, он в волнении начал бегать и тревожно смотреть в небо: *Почему ты столько внимания уделяешь стреле? - спросил его Хымыш. - Если я пущу 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 («Рождение и воспитание Пэтэрэза» ⁵⁰). Героя нартского эпоса Пэтэрэза – сына Исп гуащ и нарта Хымыша («Рождение Пэтэрэза и его юность») – боятся нарты, ибо его отец Хымыш был храбрым воином, а его мать Исп гуащ происходит из рода Нэгучицы. Когда испы стали терять свою силу и мощь, нарты стали покровительствовать им и защищать их от врагов. Так, в сказании «Иныж, которого нарты привязали к горе» иныж Шхабго ограбил и разорил Исп гуащ и нарты наказывают его: привязывают к горе лицом к солнцу, чтобы он изнывал от жажды, и дают ему лишь немного еды, чтобы не умирал.

Иныжи-великаны в нартских сказаниях – мифические соседи нартов. Земли иныжей, согласно некоторым сюжетам, расположены на расстоянии пути в один год, и их жилища находятся под огромными холмами или в недоступных ущельях. На наш взгляд, нельзя согласиться с предположением А.А. Ципинова ⁵¹, что иныжи выступают в качестве «первопредков» нартов. В них, по нашему мнению, скорее прослеживаются черты архаических первопоселенцев и древних насельников этих земель.

В ряде эпических сюжетов нарты и иныжи представлены мирно сосуществующими («Как вместе с иныжами Саусэрук был на молениях»). Однако в большинстве случаев иныжи выступают непримиримыми врагами нартов. Подтверждением этому может служить один из наиболее древних

⁴⁹ Нартхэр. Адыгэ эпос: томибл хьурэ текст угъоигъэхэр зэфэзыхьысыжьыхи зэхэзгъэуцагъэхэр, ублэлпэ очеркымрэ комментариэхэмрэ зытхыгъэр А. Хьэдэгъал. = Нарты. Адыгский эпос: в 7 т. / сост., вступ. ст. А.М. Гадагатля. – Майкоп, 1970. Т.5. С. 180-181.

⁵⁰ Там же. Т. 4. С. 36.

⁵¹ Ципинов, А.А. Мифопоэтическая традиция адыгов / А.А. Ципинов. – Нальчик: Эль-Фа, 2004. – 178 с.

классических сюжетов о похищении иныжем огня у нартов, возвращенного Сэусэруко. *Иныжи всегда соперничали с нартами, постоянно замыслили против них коварства. Они напали на людей, угоняли их вместе со скотом («Как Пэтэрэз поступил с сыном иныжа»).*⁵² Аналогична роль иныжей и других эпических сюжетах («Как Пэтэрэз убил иныжа и спас Уон (*Уон*)»; «Саусэрук и Пщымаф», «Шыужый и Шэбатынук» и др.).

Великаны-иныжи – воплощение хтонических сил хаоса и зла, о чем свидетельствует и их облик. Как правило, иныжи одноглазы, обладают порой признаками мифического дракона-*благьэ* – у них может быть три или семь голов. Во многих нартских сказаниях присутствует образ огнедышащего иныжа, у которого, даже когда он спит, изо рта сыплются искры и раскаленные угли («Как Пэтэрэз убил иныжа и вернул Орзэмэса»). В эпосе иныжи, как правило, уродливы, прожорливы, коварны и злы, порой предстают также людоедами («Семеро братьев-иныжей и группа Саусэрука»). Иныжи – носители зла, активные участники коварных заговоров против нартских героев – Саусэрука, Шыужый и др. («Как убили Саусэрука»). Жены иныжей также выступают врагами нартов, они столь же сильны, иногда даже превосходят силой своих мужей («Как Канж женился»).

Иныжи в фольклоре предстают также как обобщающий образ иноземных захватчиков, посягавших на земли адыгов. В более поздних сюжетах эпических сказаний и сказок их образы дополняются новыми характеристиками: иныжи не признают никаких нравственно-этических норм, не соблюдают правил этикета (*хэбзэ*), им не знакомо понятие чести.

В параграфе «Мифологическая семантика гигантских орлов – *бгъэжъ* в эпосе» исследуются образы гигантских орлов, связывающиеся, как правило, с понятием «верха» и «неба».

Понятие «верха» в мифопоэтических воззрениях адыгов обладает двойственностью: с ним связаны не только сакральные ценности (священная гора, священные холмы, Ошхамахо), но и архаические представления о связи «верха» с силами хаоса, которые противостоят космическому порядку. В ряде случаев потусторонняя природа сближает «верхний» и «нижний» миры в оппозиции к «срединному». Динамика развития архаических представлений адыгов «перераспределила» отдельные функции «верхнего» и «нижнего» миров, и деструктивные, хаотические тенденции, связывавшиеся порой с «верхним» миром, становятся в большей степени характерны для «нижнего» мира. Наиболее определенно эти тенденции нашли отражение в образах гигантских орлов Бгэж (*Бгъэжъ* – букв.: ‘старый, огромный орел’), присутствующих в ряде сюжетов нартского эпоса.

Орел в мифологии многих народов является символом небесной, солнечной силы, огня и бессмертия, а также символом богов, иногда даже их посланцем. В адыгском фольклоре образ орла, в целом, обладает

⁵² Нартхэр. Адыгэ эпос: томибл хьурэ текст угьои́гъэхэр зэфэзыхьысыжьыхи зэхэзгъэуцагъэхэр, ублэп I э очеркымрэ комментариэхэмрэ зытхыгъэр А. Хьэдэгъал I. = Нарты. Адыгский эпос: в 7 т. / сост., вступ. ст. А.М. Гадагатля. – Майкоп, 1968. – Т. 1. С. 171.

благодетельными смысловыми коннотациями. «Классический, универсальный мотив орла на вершине мирового дерева и змея у его подножия, - отмечает З.Ж. Кудалева, - имеет место и в адыгском нартском эпосе и волшебной сказке»⁵³. Орел является своего рода медиатором между космическими зонами, доставляя героя из «нижнего» в «срединный» мир. Архетипический мотив уничтожения орлом змея, находящегося у подножия дерева, реализуется в сказании «Как сын Мыгэзэца нарт Орзэмэс женился на Псэтын гуашц». Орел, в благодарность за то, что нарт спас его птенцов от змеи, оказывает услугу Орзэмэсу и относит нарта вместе с его конем к Нэгучице. Вместе с тем, в ряде наиболее архаических сюжетов орел – *Бгъэжь* – выступает «воплощением или орудием деструктивных сил хаоса»⁵⁴, он нередко похищает нартских девушек, чтобы вызвать на поединок героев, которые непременно отправляются на ее поиски. Мотив вызова противника на поединок, и, как следствие, разрешение возникающих противоречий между персонажами - важный структурообразующий элемент эпических текстов.

Орел-Бгэж в нартском эпосе иногда выступает «главной птицей небес и грозой живущих на земле». Огромный орел живет на горе Ошхэмаф, обиталище «богоподобного» Пако. На грозном железноклювом орле, предводителе стаи, Пако прилетает на землю, грабит и уносит людей на съедение им. При помощи своего огромного орла Пако уносит огонь из очагов нартов. Орел терзает печень прикованного к скалам нарта Насрэна жач. Стая железноклювых орлов божества Пако во главе с их предводителем, рассыпая искры, налетают на нартов, пытающихся освободить Насрэна, и *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*⁵⁵. Победить грозного орла Пако сумел только отважный Пэтэрэз: он стрелой пробил черное крыло бгэжа и луч солнца осветил ему путь. Пэтэрэз убивает орла, отрезает его крылья и возвращает огонь нартам.

Аналогичными чертами обладает орел Ан-Ак (*Ан-Акъ*) в сказании «Сын Канжа Шэуай и Шхацшущэ дах», а также орел в нартском сказании «История Дэхэнаго». Гнездо орла Ан-Ака располагается на вершине огромного дерева, стоящего на высокой горе. Он охраняет землю и небо на подступах к неприступному жилью красавицы Шхацшущэ дах. Звери и люди не могли бороться с ним, ни нарту, ни зверю не удастся миновать владений орла, немало нартов погибло в сражении с ним. Когда Ан-Ак поднимался в небо, ни одна птица не взлетала, звери прятались, люди скрывались. Преодоление героем преграды - моря (он должен в крошечной тьме

⁵³ Кудалева З.Ж. Мифо-эпическая модель адыгской словесной культуры (на материале паремий). Автореф. дис. ... д-ра филол. наук: 10.01.19 /Кудалева Зинаида Жантемировна. – Нальчик, 2006. С.12.

⁵⁴ Там же. С.12

⁵⁵ Нартхэр. Адыгэ эпос: томибл хьурэ текст угьоиэгъэхэр зэфзыхьысыжьыхи зэхэзгъэуцагъэхэр, ублэл I э очеркымрэ комментариехэмрэ зытхыгъэр А. Хьэдэгъал I. = Нарты. Адыгский эпос: в 7 т. / сост., вступ. ст. А.М. Гадагатля. – Майкоп, 1970. – Т. 4. С. 154 – 159.

переплыть море, т.е. осуществить «переход» в мир иной), поединок с грозным Ан-Аком – стражем границы света и тьмы, преграждающим путь к красавице, – символизирует противостояние света и тьмы, порядка и хаоса. Победив орла, нарт привозит нартам свою жену – Шхацшучэ дах (Черноволоосу красавицу), которая своим ликом освещает путь нартам.

В параграфе «Демонологические персонажи нартского эпоса» исследуются образы мифологического чудовища Емынэжа (*Емынэжъ, Емынэ*), Мэзитля (*Мэзыл* – «лесной мужчина», иногда *Мэзыллыныкъу* – «лесной полумуж»), Нэгучицы (*Нэгъучлыц*), ведьм-удов, дракона-благо (*Благъуэ*) и джинов.

Емынэж – самый грозный и враждебный людям демонологический персонаж адыгского нартского эпоса. В отличие от других мифических образов, он не имеет определенного облика и обладает способностью менять свой облик. Наличие мощного хвоста роднит его с благо, иногда он обладает и чертами великана-иныжа. Облик Емынэжа сочетает в себе зооморфные и антропоморфные характеристики. В сказании «История рождения Орзэмэса и Имыса» Емынэж выступает в облике глубокого старца, который, прикинувшись слепым, приходит к Сэтэнай гуащ, чтобы хитростью забрать у нее волшебное яблоко. Согласно сказанию «Как сын старика привез сестру нарта Нэджыко», у чудовища Емынэжа был сын, который, как и его отец, враждебен по отношению к нартам. Когда Тхагаледж, постарев, передает семена проса нартам Емынэж, «одержимый злобой против нартов», разбивает медный амбар, в котором хранятся семена, убивает всех сторожей и похищает семена проса. В бою победить Емынэжа невозможно, так как его душа находится вне тела. Убить можно лишь настигнув и победив его чудесного коня по имени *Къарэ лъэкъуиц* – «Черный трехногий». Многие нартские герои погибли в поединке с ним. Для того, чтобы настичь коня Емынэжа, нужно добраться до земли, где живет Нэгучица, попросить разрешения попасть к ее волшебным лошадям и в качестве вознаграждения получить одного из них. Лишь Саусэруку удается получить в дар от Нэгучицы чудесного коня и победить чудовище. После гибели Емынэжа из пропасти, куда он упал, *вылетело пламя - это драконный хвост Емына ударился о скалу и вспыхнул молнией...*⁵⁶ В сказании реализуется классический сюжет противостояния силам хаоса, стремящимся разрушить мир, и победа над ними, символизирующая восстановление космического порядка.

Мэзитль (*Мэзыл* – «лесной мужчина», иногда *Мэзыллыныкъу* – «лесной полумуж») - демонологический персонаж, опасный и коварный враг нартов. Мэзитль предстает в фольклоре одноглазым, покрытым шерстью человекоподобным существом. В более позднем фольклоре он враг охотников и путников, оставшихся на ночлег в лесу. Когда он спит, изо рта и ноздрей у него сыплются искры и горит пламя. Из груди Мэзитля торчит топор или меч-маиса. Лесной мужчина коварен и кровожаден, он, как

⁵⁶Там же. Т.2. С. 53-61.

правило, не нападает на людей открыто, а, притворившись путником, оставшимся на ночлег у костра, дожидается, пока охотники, встреченные им в лесу, уснут, затем наваливается на них и пытается пронзить при помощи торчащего из груди лезвия топора или меча. Нарты знают о коварстве Мэзытля и, не веря его притворству, побеждают его при помощи хитрости («Как Орзэмэс взял в жены Дадух», «История Дэхэнаго» и др.)

Мифический образ **Нэгучицы** (*НэгъучIыц*) занимает важное место среди мифических персонажей адыгского нартского эпоса. А.Т. Шортанов⁵⁷ считает, что Нэгучица «обладала чародейской силой и гипнотическим даром, могла предсказать судьбу»⁵⁸. Нэгучица предстает в эпосе 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.

Герой, как правило, незаметно подкрадывается к старухе Нэгучице, прикладывает губами к ее груди и произносит традиционную словесную формулу: *На этом и на том свете ты мне мать и отец!* На что она, традиционно отвечает: *Глаза, что не увидели тебя, чтобы ослепли, уши, что не услышали тебя, чтобы оглохли, нос, что не учуял тебя, чтобы отпал!* Описанная сцена отображает существовавший у адыгов ритуал усыновления, к которому прибегали с целью установления «молочного» родства. С этого момента Нэгучица обязана помочь герою как своему названному сыну и выступает в роли доброжелательной советчицы и дарительницы.

Персонажи героического эпоса, как положительные, так и отрицательные - Емынэж, нартский герой Саусэрук, предводитель нартов Орзэмэс, иныж Архон-Архож могут получить необыкновенных коней от Нэгучицы только пройдя испытание: необходимо три ночи пасти табун лошадей так, чтобы ни один конь не пропал. Нэгучица предупреждает, что если хоть один конь из табуна исчезнет, она съест нарта. В некоторых нартских сказаниях, например «Как Саусэрук вернул нартам семена проса», аналогом Нэгучицы предстает Цэунэж. Нэгучица – мифоэпический персонаж, наделенный сверхъестественной силой, даром чародейства. В адыгском нартском эпосе она предстает, в целом, как положительный образ. По своим функциям Нэгучица обладает чертами сходства с русской Бабой-Ягой, грузинскими хвостатыми старухами, абхазскими старухами и фрау Холле немецких сказок.

Благо (*благъо* – адыгейск.) в мифоэпических воззрениях - это непримиримый враг нартов. Адыгский благо предстает, как правило, в образе огромного летучего змея, соединяя в себе два бинарных символа вертикальной структуры мира: верхний - птицы и нижний - змеи. Змеиная природа благо наиболее отчетливо прослеживается в сюжете о победе нарта Тотреша над драконом-благо.

⁵⁷ Шортанов, А.Т. Адыгская мифология / А.Т. Шортанов. – Нальчик: Эльбрус, 1982. – 194 с.

⁵⁸ Там же. С.179.

В мифопоэтических воззрениях адыгов, как и во многих других культурных традициях, дракон-Благо (*Благъуэ*, иногда *Емынэжь*) обладает змеиной природой и воплощает собой «нижний», «водный», хтонический мир. Так же как и в других культурных традициях, дракону-благо приносят человеческие жертвы (девушек). Дракон в адыгском фольклоре - эпосе и волшебной сказке, – как правило, выступает хозяином водной стихии: он перекрывает доступ к водоемам, рекам и требует человеческие жертвы («Как Пэтэрэз убил благо»). Требование девушки в качестве дани дракону – универсальный мотив, свойственный мифологиям различных народов.

Как правило, драконы живут в отдаленных, труднодоступных местах, в воде, между двух морей («Пщынатль о Дэхэнаго»). Универсальный мотив убийства героем дракона и освобождение девушек, символизирующий «освобождение» проглоченной чудовищем воды, находит воплощение также в адыгских эпических сказаниях и сказках. Героями, побеждающими благо, выступают нарты Тлежуко, Тэтэршау, Пщымаф, Инымыко и др. Мифический образ благо присутствует и в цикле пщынатлей и сказаний об Ащэмэзе («Как Ащэмэз нашел своего отца»). Победить благо можно лишь при помощи особого оружия («Как мечом Тлепша убили благо»).

В отличие от китайской, вавилонской, славянской мифологии, в которых дракон может воплощать позитивное начало - помогать героям, даровать воду и богатства, адыгский дракон-благо – воплощение деструктивных сил природы. Следует также отметить, что в мифопоэтических представлениях адыгов отсутствует мотив, согласно которому дракон может выступать хранителем сокровищ. Однако в адыгском фольклоре присутствуют сюжеты, в которых змеи и драконы охраняют святые холмы, где захоронены нартские герои.

Уд - ведьма. Это наиболее часто встречающийся персонаж адыгских волшебных сказок, а также устных рассказов. По своим жанровым характеристикам эти нарративы аналогичны бывальщинам и быличкам. В нартском эпосе также присутствуют персонажи, по своим характеристикам близкие к образам ведьм-удов. Даром чародейства владеет Сэтэнай гуащ, в некоторых эпических сюжетах ее называют «уды» - ведьмой. Сэтэнай гуащ умеет предугадывать будущее, обладает мудростью и знаниями, которых нет у других. Она знает целебные свойства трав, как и Сэусэрук/Сосруко может насыпать туман и бурю.

Ведьмы в нартских повествованиях, как правило, женщины-великанши, что свидетельствует о несомненном архаическом характере этих образов, пришедших в эпос из более ранних мифологических представлений («Как Канж женился»). Уды в нартском эпосе, как и в волшебных сказках и устных рассказах мифологического характера, могли обратить человека в животное («Шэбатынук и Саусэрук»). Эпический мотив преследования героем Саусэруком (а также героем сказки) ведьмы в образе собаки соотносится с более поздними воззрениями, согласно которым собаки всегда преследуют удов, которые чаще всего перевоплощаются в кошек. В нартском эпосе

ведьмы перевоплощаются не только в животных, но и в предметы. Так, ведьма Барымбух поочередно превращается то в шелковые путы, то в плетку, то в золотой шлем для того, чтобы Саусэрук, соблазвившись, поднял и оставил их себе, и она могла подслушать и открыть врагам тайну о его уязвимом месте. Взгляд ведьмы Тамбыр был настолько тяжелым, что все, на что она обращала свой взор, превращалось в камень.

Согласно мифопоэтическим воззрениям адыгов, каждую раннюю весну уды слетаются на кошках, собаках, кабанах, даже на крысах и других животных на шабаш в Сэбэр уашх (*Сэбэр Ыуашъхь*) - высокий холм в верховьях реки Убын в Причерноморской Шапсугии. Считалось, что они все сначала отчитывались перед главным удом о том, что они сделали за год, а затем всю ночь пировали, бесновались и на рассвете разлетались.

Джынэ. В отличие от удов, джины делятся на *джынэф* (белых) - добрых, позитивно настроенных по отношению к людям, и *джынаци* (черных) – злокозненных джинов. Белые джины помогают людям познать тайны лечебных трав и способы борьбы с болезнями, в том числе со сглазом, порчей, наводимых ведьмами-удами. Белые джины, согласно адыгским мифопоэтическим воззрениям, предстают доброжелательными существами, защищающими людей от черных джинов.

В нартском эпосе джины живут среди нартов и даже вместе с ними ходят в набеги («Как Саусэрук делился с нартами»). В сказании «Как нарт Шэбатынук женился» герой, нарт Шэбатынук, встречается с дочерью князя джинов, которая превращает черной плетью его то в лошадь, то в собаку. В сказании «Шэбатынук и Саусэрук», женщина-уд также превращает Саусэрука то в собаку, то в петуха, но при помощи другого уда-мужчины, он достает волшебную плетть и превращает ведьму в ослицу. В сказании «Рамфыт, сын Колэсыжа» герой также встречает дочь царя белых джинов и похищает у нее ее золотой кафтан. В ответ она похищает маленького сына нарта, но Рамфыт настигает ее и возвращает отцу его сына, а дочери царя белых джинов - ее золотой кафтан и затем женится на ней.

В шестой главе «Сакральные объекты в адыгском эпосе» исследуются мифопоэтические воззрения о горах, курганах (кэгэсей), дольменах, а также воззрения, связанные с лошадьми.

В первом параграфе **«Культы гор, камня, каменных сооружений – испуны и святых курганов»** исследуются пространственные характеристики мифопоэтической модели мира – горы, холмы и святые курганы, занимающие особое место.

В мифологических представлениях вертикальная структура пространства представлена в образе огромного дерева (Древо мировое или же гора) – (*Ыуашъхьэ* «холм, курган»). Мифологемой мировой горы в нартском эпосе также выступает *Хьэрам Ыуашъхь* (Харам уашх). М.А. Кумахов отмечает, 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». ⁵⁹ Согласно мнению М.И. Талпа, адыги в старину ...«почитали Эльбрус (Ошхамаф) и нередко молились в его сторону, так как будто бы там находится местопребывание богов» ⁶⁰. Нарты клялись именем священной горы Ошхэмаф. В сказании «Ошхэмаф и Казбэч» гора предстает живым существом - огромным и сильным витязем, победить которого может лишь сам Тхэшхо. Древние адыги приносили жертвы горам обычно на горных перевалах, где до сих пор находят наконечники стрел и пули.

Адыги также приносили жертвы горам на горных перевалах. Сказания о рождении Саусэруко из камня объективируют существующий во многих культурных традициях культ камня, соединяющий в данном случае в себе символику двух основополагающих стихий – огня и камня. Сакральной значимостью обладает и *Абырэ мыжъу* – Абра-камень в значении «огромный камень», атрибут, часто встречающийся в нартских сказаниях. С культом камня связаны описанные в эпосе дома испов – испуун – культовые сооружения из больших каменных глыб или плит (дольмены). Эти каменные сооружения, согласно эпическим сказаниям, построены по указанию испов иныжами («Рождение и воспитание Пэтэрэза»).

В параграфе «Культ коня в адыгских мифопоэтических воззрениях» исследуются мифопоэтические представления, связанные с культом коня, который находит воплощение в преданиях о захоронениях коней нартских героев в насыпных курганах (*кэгэсэй*). («Колэсэж и Чэмыдэж» и др.).

Об особом отношении к коням у адыгов и их почитании свидетельствуют данные археологических раскопок, в частности, обнаруженные археологами конские захоронения и могильники. (археологические раскопки Елизаветинского (IV в. до н.э.), Семибратного (IV-V в. до н.э.) городищ и Усть-Лабинского могильника).

Кони героев нартского эпоса помогают своим хозяевам в совершении их необыкновенных подвигов. Эпические кони наделены чудесными свойствами: они летают, уходят в глубь моря, скачут по поверхности воды, обладают даром человеческой речи. В трудную минуту герои советуются с ними, кони их выручают, и в удачных походах нартов немалая заслуга их верных коней («Саусэрук и Емынэж», «Как Саусэрук нашел своего Тхожия», «Шэбатынук и Шыужий» и др.).

В Заключении излагаются итоговые обобщения и выводы, полученные в ходе исследования и намечаются перспективы дальнейшей разработки затронутых в работе проблем.

⁵⁹ Кумахов, М.А. Нартский эпос: язык и культура / М.А. Кумахов, З.Ю. Кумахова. – М.: Наследие, 1998. С.81, 89.

⁶⁰ Кабардинский фольклор / общ. ред. Г.И. Бройдо; ред. Ю.М. Соколова; вступит. ст., коммент. и словарь М.Е. Талпа. – М.; Л., 1963. С. 634.

Основные положения и выводы диссертации отражены в следующих работах:

Статьи в изданиях, рекомендованных ВАК РФ:

1. Куек, А.С. Отражение культа горы и камня в адыгской мифологии / А.С. Куек // Вестник Адыгейского государственного университета. Сер.: Филология и искусствоведение. – Майкоп, 2012. – Вып. 1 (96). – С. 42-47.
2. Куек, А.С. Образ мифологического божества Мэзитха в мифологии и эпических сказаниях адыгов / А.С. Куек // Вестник Адыгейского государственного университета. Сер.: Филология и искусствоведение. – Майкоп, 2013. – Вып. 1 (114). – С. 24-30.
3. Куек, А.С. Священное дерево в мифо-эпических воззрениях адыгов / А.С. Куек // Вестник Адыгейского государственного университета. Сер.: Филология и искусствоведение. – Майкоп, 2013. – Вып. 2 (121). – С. 152-158.
4. Куек, А.С. Тхьэшхо в эпических сказаниях и этно-ментальных воззрениях адыгов / А.С. Куек // Вестник Адыгейского государственного университета. Сер.: Филология и искусствоведение. – Майкоп, 2013. – Вып. 3 (126). – С. 172-178.
5. Куек, А.С. Нарт Тлепш в мифических воззрениях адыгов / А.С. Куек // Вестник Адыгейского государственного университета. Сер.: Филология и искусствоведение. – Майкоп, 2013. – Вып. 4 (126). – С. 171-177.
6. Куек, А.С. Мифологические параллели в фольклоре абхазо-адыгских народов / А.С. Куек // Социально-гуманитарные знания: научно-образовательное издание. – 2013. – Вып. 7. – С. 120-127.
7. Куек, А.С. Мифологический образ испа в нартском эпосе адыгов / А.С. Куек // Вестник Адыгейского государственного университета. Сер.: Филология и искусствоведение. – Майкоп, 2014. – Вып. 1 (134). – С. 199-205.
8. Куек, А.С. Иныж в образе «культурного героя» и эпического существа в эпосе «Нартхэр» / А.С. Куек // Вестник Адыгейского государственного университета. Сер.: Филология и искусствоведение. – Майкоп, 2014. – Вып. 2. – С. 230- 235.
9. Куек, А.С. Первосущества и первонасельники Нартие в образе мифических существ эпоса «Нартхэр» / А.С. Куек // Социально-гуманитарные знания: научно-образовательное издание. – 2014. – Вып. 7. – С. 125-138.
10. Куек, А.С. Пако в мифопоэтике адыгов / А.С. Куек // Вестник Адыгейского государственного университета. Сер.: Филология и искусствоведение. – Майкоп, 2014. – Вып. 3. – С. 132-137.

11. Куек, А.С. Бгэжи в нартском эпосе адыгов / А.С. Куек // Вестник Адыгейского государственного университета. Сер.: Филология и искусствоведение. – Майкоп, 2014. – Вып. 4. – С. 144-149.
12. Куек, А.С. Благо (дракон) в героическом эпосе адыгов «Нартхэр» / А.С. Куек // Вестник Адыгейского государственного университета. Сер.: Филология и искусствоведение. – Майкоп, 2015. – Вып. 1. – С. 206-211.
13. Куек, А.С. Мифологические образы уда и джынэ в адыгском нартском эпосе / А.С. Куек // Вестник Адыгейского государственного университета. Сер.: Филология и искусствоведение. – Майкоп, 2015. – Вып. 2. – С. 171-176.
14. Куек, А.С. Смыслжизненные ценности и проблемы этноса / А.С. Куек // Социально-гуманитарные знания: научно-образовательное издание. – 2015. – Вып. 7. – С. 30-38.
15. Куек, А.С. Магия предсказания в героическом эпосе адыгов (черкесов) «Нарты» / А.С. Куек // Социально-гуманитарные знания: научно-образовательное издание. – 2017. – Вып. 7. – С. 161-167.

Монографии:

16. Куек, А.С. Мифопоэтическая модель мира в адыгской (черкесской) "Нартиаде" / А.С. Куек. – Майкоп: Изд-во АГУ, 2018. – 434 с.

Статьи и тезисы докладов на конференциях:

17. Куек, А.С. К вопросу о существовании злого божества в адыгском пантеоне / А.С. Куек // Материалы VI Международного майкопского коллоквиума Европейского Общества кавказологов. – Майкоп: Адыгея, 1994. – С. 200-210.
18. Куек, А.С. Основные идеи эпоса «Нарты» и современность / А.С. Куек // Эпосы народов мира и их роль в мифотворческой миссии России и Кавказа: материалы международного конгресса. – Краснодар, 1996. – С. 38-41.
19. Куек, А.С. Слушая свирель Ащэмэза / А.С. Куек // Актуальные проблемы истории Кавказа: материалы Международной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения профессора Р.М. Магомедова. – Махачкала: Изд-во Дагестанского государственного университета, 2010. – С. 308-311.
20. Куек, А.С. Адыгэр щызгъалэрэр ихабз / А.С. Куек // «Хабзэ» и этническая перспектива адыгов: материалы международной научно-практической конференции. – Майкоп: Изд-во АГУ, 2010. – С. 157-163.
21. Куек, А.С. Культ горы и камня / А.С. Куек // Актуальные проблемы адыгской фольклористики в XXI веке: материалы международной научной конференции. – Майкоп, 2011. – С. 57-63.
22. Куек, А.С. К вопросу о месте городов Краснодарского края в политике России XIX вв. / А.С. Куек // Северокавказский город в региональном

- историческом процессе: материалы Международной научной конференции. – Махачкала, 2012. – С. 282-287.
23. Куек, А.С. Всемирный разум и нартты / А.С. Куек // Героический эпос адыгов «Нартты»: история и современность: материалы республиканской научной конференции. – Майкоп, 2013. – С. 16-26.
24. Куек, А.С. Мифологические восприятия абхазо-адыгских народов / А.С. Куек // Героический эпос адыгов «Нартты»: история и современность: материалы республиканской научной конференции. – Майкоп, 2013. – С. 36-75.
25. Куек, А.С. Смыслжизненные ценности и проблемы этноса / А.С. Куек // Пространство этноса в современном мире: материалы I Международного конгресса. – Грозный, 2014. – С. 82-95.
26. Куек, А.С. Школа народной мудрости / А.С. Куек // Дагестан в Кавказском историко-культурном пространстве: материалы Международной научной конференции. – Махачкала, 2014. – С. 25.
27. Куек, А.С. Не поджигайте саклю черкеса... / А.С. Куек // Антропология конфликта и мира в культуре народов Юга России, Кавказа: материалы II Всероссийской научно-практической конференции. Краснодар: Книга, 2014. – С. 308-317.
28. Куек, А.С. Нартский эпос и культ дерева у адыгов / А.С. Куек // Культурное наследие Северного Кавказа как ресурс межнационального согласия: материалы Международного научного форума. – М.; Краснодар: Изд-во Южного филиала Института наследия, 2015. – 223-238.
29. Куек, А.С. Проблемы этноса и основы ценностей народа / А.С. Куек // Актуальные проблемы кавказоведения в XXI веке: материалы Международной научно-практической конференции, посвященной 165-летию Ч.Э. Ахриева. – Магас, 2015. – С. 92-102.
30. Куек, А.С. Псэ́тх / А.С. Куек // Нартоведение в XXI веке: проблемы, поиски, решения: материалы Международной научно-практической конференции. – Магас, 2016. – С. 68-106.
31. Куек, А.С. Культ священного леса, роци и дерева в адыгском мировосприятии / А.С. Куек // Нартоведение в XXI веке: проблемы, поиски, решения: материалы Международной научно-практической конференции. – Магас, 2016. – С. 107-132.
32. Куек, А.С. Тхэ́шхо / А.С. Куек, М.Г. Куек // Нартоведение в XXI веке: проблемы, поиски, решения: материалы Международной научно-практической конференции. – Магас, 2016. – С. 133-151.
33. Куек, А.С. Къэ́бар1уатэмрэ къэ́бары́мрэ / А.С. Куек // Материалы республиканской научно-практической конференции, посвященной 130-летию со дня рождения сказителя И.Д. Куваева. – Майкоп, 2016. – С. 90-119.
34. Куек, А.С. Нартский эпос: провидцы и предсказатели, магия предсказания / А.С. Куек // Образование, наука и культура Кавказа:

- традиции и современность: материалы Международной научной конференции, посвященной 25-летию Республики Ингушетия. – Магас, 2017. – С. 190-199.
35. Куек, А.С. Мифологема горы, камня и святых курганов / А.С. Куек // Образование, наука и культура Кавказа: традиции и современность: материалы Международной научной конференции, посвященной 25-летию Республики Ингушетия. – Магас, 2017. – С. 199-207.
36. Куек, А.С. Феномен адыгской диаспоры: идентичность и историческая память / А.С. Куек // Регионально-локальные традиции и формы идентичности черкесов Кавказа и диаспоры: тезисы докладов 11 Международной научной конференции памяти М.И. Мижаева. – Майкоп, 2017. – С. 41-43.
37. Куек, А.С. Отражение культа коня в адыгской мифопоэтике в адыгском нартском эпосе / А.С. Куек // Язык, история, литература как факторы устойчивого развития общества: материалы Международной научно-практической конференции к 120-летию со дня рождения ученого-кавказоведа, писателя, переводчика Д.Д. Мальсагова. – Магас, 2017. – С. 43-47.
38. Куек, А.С. О некоторых мотивах в адыгской мифопоэтике / А.С. Куек, М.Г. Куек // Язык, история, литература как факторы устойчивого развития общества: материалы Международной научно-практической конференции к 120-летию со дня рождения ученого-кавказоведа, писателя, переводчика Д.Д. Мальсагова. – Магас, 2017. – С. 52-58.
39. Куек, А.С. Культ коня и мотив наездничества в адыгской мифопоэтике / А.С. Куек, М.Г. Куек // Язык, история, литература как факторы устойчивого развития общества: материалы Международной научно-практической конференции к 120-летию со дня рождения ученого-кавказоведа, писателя, переводчика Д.Д. Мальсагова. – Магас, 2017. – С. 59-65.

Статьи в сборниках и периодических изданиях:

40. Куек, А.С. О некоторых мифологических параллелях в адыгском и грузинском фольклорах (На базе адыгского героического эпоса «Нарты» и грузинского эпоса «Амираниани») / А.С. Куек // Проблемы адыгейской литературы и фольклора. – Майкоп: Адыгея, 1991. – Вып. 8. – С. 125-151.
41. Куек, А.С. Мифические образы адыгского героического эпоса «Нартхэр» / А.С. Куек // Мир культуры адыгов. Проблемы эволюции и целостности. – Майкоп: Адыгея, 2002. – С. 47-62.
42. Куек, А.С. Космогонические образы адыгского героического эпоса «Нартхэр» / А.С. Куек // Проблемы адыгейской литературы и фольклора. – Майкоп, 2005. – Вып. 10. – С. 3-30.

43. Куек, А.С. Хэхэс адыгэмэ яжабз / А.С. Куек // Псалъ = Слово: научное издание Адыгейского государственного университета. – Майкоп, 2008. – Вып. 5. – С. 36-40.
44. Куек, А.С. Иорданские этюды / А.С. Куек // Мегалог: международный литературно-художественный и научно-публицистический журнал. – Пятигорск, 2009. – Вып. 2. – С. 260-273.
45. Куек, А.С. «Культурные герои» испы и иныжи в образе мифических существ эпоса «Нартхэр» / А.С. Куек // Вестник АРИГИ. – Майкоп, 2014. – Вып. 4. – С. 86-106.
46. Куек, А.С. Мотивы и мифозэпической традиции адыгов (черкесов) / А.С. Куек // Вестник АРИГИ. – Майкоп, 2017. – Вып. 11. – С. 40-48.
47. Куек, А.С. Феномен адыгской диаспоры: идентичность и историческая память / А.С. Куек // Вестник АРИГИ. – Майкоп, 2017. – Вып. 12. – С. 99-103.
48. Куек, А.С. Мифо-эпическое сознание адыгского миропонимания / А.С. Куек // Вестник АРИГИ. – Майкоп, 2018. – Вып. 14. – С. 53-57.
49. Куек, А.С. Феномен возвращения косовских адыгов и проблемы репатриации соотечественников / А.С. Куек // Вестник АРИГИ. – Майкоп, 2018. – Вып. 16. – С. 79-87.
50. Куек, А.С. Губзыгъагъэр зыщэфыгъэр / А.С. Куек // Вестник АРИГИ. – Майкоп, 2017. – Вып. 10. – С. 33-47.
51. Куек, А.С. Зы къэгъэсэй 1уашъхъэ икъэбар / А.С. Куек // Вестник АРИГИ. – Майкоп, 2018. – Вып. 17. – С. 22-29.
52. Куек, А.С. Къэзэотэ 1уашъхъэм ишыук1э къалэхэр / А.С. Куек // Вестник АРИГИ. – Майкоп, 2018. – Вып. 15. – С. 36-45