

---

**УДК 82.0(470.621)**

**ББК 82.3(2=Ады)**

**К 88**

**Кудаева З.Ж.**

*Доктор филологических наук, профессор кафедры русской литературы  
Института филологии Кабардино-Балкарского государственного университета им.  
Х.М. Бербекова, e-mail: zina\_777@bk.ru*

## **Символика Центра в мифопоэтических воззрениях адыгов**

*(Рецензирована)*

### **Аннотация:**

На основании анализа фольклорных источников, а также мифо-ритуального комплекса выдвигается предположение, что в системе адыгских мифопоэтических воззрений присутствовали устойчивые космогонические представления о дереве как Центре космоса.

### **Ключевые слова:**

Фольклор, мифо-ритуальный комплекс, мифопоэтические воззрения, космогонические представления, космос, «возрождение» космоса.

### **Kudayeva Z.Zh.**

*Doctor of Philology, Professor of Russian Literature Department, Institute of  
Philology, Kabardino-Balkar State University, e-mail: zina\_777@bk.ru*

## **Center symbolics in mythic/poetic views of the Adyghes**

### **Abstract:**

On the basis of the analysis of folklore sources and a mythic ritual complex the assumption is put forward that a system of the Adyghean mythic/poetic views included steady cosmogonic ideas of a tree as a Center of space.

### **Keywords:**

Folklore, mythic ritual complex, mythic/poetic views, cosmogonic ideas, space, space «revival».

Представление о священном пространстве и Центре мира существует в различных этнокультурных традициях и воплощается в самых различных формах - культовой постройки, дерева, лианы, священного места, постройки, колонны (Axis mundi), обозначая не только точку пересечения, но сообщения между нижним миром и землей, между землей и небом. «Центр, - по утверждению М. Элиаде, - это именно то место, где происходит раздел между уровнями, где простран-

ство становится священным, совершенно реальным» [1: 36].

Образным воплощением Космоса, категорий вертикальной организации пространства, различных космических зон (верх - небо, середина - земная поверхность, низ - подземный, «иной» мир) в адыгских мифо-эпических воззрениях служит дерево. Священное дерево с его подножием имело функцию обозначения понятия сакрального пространства и его наиболее значимой точки - Центра.

В мифопоэтических представлениях адыгов понятие Центра, связанного с образом космического Древа, является одним из ключевых, значимых понятий. Образ космического Древа выступает в сочетании с образом Мировой или Космической горы, одним из воплощений которой является Ошхамахо – (Гуашхьэмахуэ - Гора Счастья, Сияющая Вершина) [2:182]. Однако символизм мировой горы в адыгском мифопоэтическом мировосприятии очерчен более слабо и неопределенно. Космическое Древо (огромный бук) может располагаться на вершине горы или кургана («Как Ашамез вернул свою свирель»): *Щы хьурешихуэм/ Нэхь зыцилэтым / Ику дыдэм иту/ Гуашхьэшихуэ цылэцц./ Ипци ицхьэрри цызэлъытэсу/ Бжей жыг кьуацэшихуэ/ А Гуашхьэм тетц.* /<...> *А жыгым и кур/ Нэццу ехыплэц* - Там, где земля круглая/ Приподнята / В самом ее центре/ Есть высокая гора, /Соединивши [свой] верх с низом / Ветвистый бук/ На той вершине стоит <...>/ Сердцевина этого дерева - / Полный спуск вниз [3: 274]. Преследуя дракона-благо, похитившего Свирель Жизни и Смерти, герои поднимаются на гору, затем на вершину Древа, выступающую в качестве Оси Мира (Axis mundi). Отломив верхнюю ветку громадного букового дерева, через открывшийся проход - полный ствол, нарты спускаются в подземный, «нижний» мир, чтобы вернуть волшебную свирель Ашамеза, похищенную хтоническим чудовищем Емынежем. Образ громадного бука – бжей в сказании соединяет символику Центра, Оси и Космического Древа.

Образным воплощением Космоса, а также устойчивой структурой по вертикали («верх» - «ипцэ», «середина» и «низ» - «ицхьэрэ») и горизонтали, является еще один вариант Мирового Древа - Богиня-Дерево - Жыг-Гуашэ. Ветви древа соотносятся с верхом, небесами; ствол - со средним, корни – с нижним, подземным миром. Ветви Богини-Древа моделируют не только вертикальную структу-

ру космоса, но и основные структурные направления по горизонтали. Богиня-Дерево одновременно воплощает в себе черты и атрибуты Древа Познания [4].

С Богиней-Деревом – Жыг-гуашэ связан еще один космологический символ - плод, божественное «солнечное дитя» - «сабий дыгъэ», рожденное от Тлепша - божества кузни и властителя подземного огня, которое указывает нартам Млечный Путь - Шыхульагъуэ как горизонтальную координату Космоса. Космогоническая значимость этого «знания», открытого «Солнечным ребенком», состоит в утверждении понятия горизонтальной пространственной оси координат, начертанной на небе и соотносящейся с образом Млечного Пути. Одним из вариантов Мирового дерева и, одновременно, «древа жизни» в системе адыгских мифоэпических воззрений является образ «Золотого древа» - «Дышгъэ чьыгы» (адыг.), «Дыщэ жыг» (каб).

Мотив борьбы за обладание огромным ореховым деревом, растущим на нартской земле, во владениях Яща (Аше – каб.), лежит в основе темиргоевского сюжета об Ашамезе («Нарт Ашмаз»): *«На земле Яща росло громадное ореховое дерево, под тенью которого могло укрыться около тысячи овец. Не нравилось это Тлегуц-Жачу: Это дерево должно быть не на твоей, а на моей земле, - сказал он. - Земля, на которой стоит это дерево, - моя, не зарься на нее, нет для тебя земли нартов, - ответил Ящ»* [5: 300]. Очевидная ничтожность повода для спора и убийства Яща - из-за дерева, пусть и громадного - выявляет скрытую, имплицитно присутствующую мотивировку борьбы, которая ведется вовсе не из-за дерева, а за то, символом чего оно является - Центр, священную сакральную точку, обладание которой, вместе с прилегающей к ней священной территорией - знак избранности и наибольшей близости к божеству, символ власти над Космосом. *«Завладел он [Тлегуц-жач] ореховым деревом и сказал:*

---

«Теперь я спокоен» [5: 301]. Очевидно, что в данном сюжете присутствует мотив обладания священным местом, Центром мира, символом которого выступает огромное ореховое дерево. «Религиозный опыт, - по мнению М. Элиаде, - заключенный в символике Центра, видимо, сводится к следующему: человек желает расположиться в пространстве, «открытом вверх, допускающем сообщение с божественным миром». Жить недалеко от «Центра Мироздания» равносильно тому, что жить как можно ближе к богам» [1: 61].

Не случаен, по всей видимости, и образ отары из тысячи овец под ореховым деревом, возвращающий к символике утаптывающих еще «не отвердевшую» землю овец в космогоническом гимне «Песня старых Нартов» («Нартыжь уэрэд»), ассоциация, связывающая в единый узел «ореховое дерево» и мифологическую картину первотворения. Ореховое дерево в данном случае - один из широко распространенных космогонических образов «оси мира», открывающих путь к миру богов – вверх и к нижнему миру.

Следует отметить хтонические черты образа Тлехуце-Жача - «Мохноногого Бородача», по некоторым вариантам - Лъэбыцэжьей - «Мохноногого Коротышки», живущего между двух морей. Растительность на теле, особенно на ногах, маленький рост в сочетании с огромной силой; жилище, добраться до которого можно только переправившись через реку (переправа через реку - известный символ перехода в мир мертвых, нижний мир - решиться на который смог в данном сюжете только Ашамез) - все это, признаки хтонической сущности Тлехуце-Жача.

Таким образом, мифо-эпический сюжет сказания об Ашамезе репродуцирует, в завуалированной форме, основной мифологический сюжет борьбы с силами хаоса (Лъэбыцэжьей – Мохноногий Коротышка), овладевшими на время Центром мира, в данном случае, его символом - «ореховым деревом» – и грозящем раз-

рушить космический порядок. Эпический сюжет этого сказания реализуют классическую схему периодического, циклического «возрождения Космоса», выражающегося в нападении сил хаоса (в данном случае Емынежа), стремлении разрушить «наш мир» и, в конечном итоге, - победе над ним («возвращении свирели», звуки которой возрождают погибший мир: снова зеленеют травы и деревья и т.д.). Возрождение мира, связанное со звуками музыки, согласуется с древнейшими воззрениями, согласно которым музыка, звук были первоначалом, созидующим Космос. Свирель Ашамеза – о двух концах (белом и черном). Игра на белом конце свирели приводит к возрождению космоса - все растет, зеленеет, приносит плоды и множится; звуки, исходящие из ее черного конца, приводят к его гибели: перестает идти дождь, умирает растительный и животный мир (символизм цвета). «Если верно, что «наш мир» - это Космос, то всякое нападение извне грозит обратить его в «Хаос» и так как «наш мир» был образован по образу и подобию творения Богов, т.е. космогонии, враги, нападающие на этот мир, воспринимаются как враги богов – демоны, и в первую очередь архидемон, первый Дракон, поверженный богами у истоков времен» [1: 37].

Понятие Центра в структуре организованного пространства у адыгов, в отличие от большинства культурных традиций, как правило, не связано с формальным представлением о «середине» этнического пространства. Гигантский бук («Как Ашамез вернул свою свирель»), ореховое дерево («Нарт Ашмаз»), так же как и Жыгуаша, символизирующие Центр космоса адыгов, Ось мира, располагаются на периферии нартской земли.

Сакральный характер орехового дерева (обеих его разновидностей) нашел отражение как в фольклорных произведениях, так и в мифо-ритуальном комплексе. Ореховое дерево – символ плодородия и жизненной силы: *Дэ жыг лъэпкъыр*

*уэгъурлыш, инри цыклары* – Ореховые деревья благодетельные – и большие (грецкий орех) и маленькие (орешник). Этим обстоятельством (*уэгъурлы* – благодетельность) обусловлена его роль в свадебной обрядности адыгов, особенно ярко проявляющаяся у западных адыгов – шапсугов и др. Свадебные «ореховые» флаги, шапки и жезлы джэгуако и их роль в обрядах подробно описаны в этнографической литературе [6; 7; 8; 9]. Особая роль в осмыслении символики орехового дерева принадлежит обряду «даельэпсэчIэкIэ» – «прохождение под корнем орехового дерева», описание которого содержится в материалах И. Гурвича и С. Раскиной, а позднее – в исследованиях М. Джандар, Х.А. Хабекировой и А.И. Мусукаева и др. «Весной, перед посевом, во время и после посева ...совершался обряд «даехепсечек» – прохождение всего населения аула под корнем орехового дерева. Обряд совершался, – по свидетельству И. Гурвича, – с целью предохранения жителей аула от болезней. <...> Под корнем орехового дерева прорывался ход.... Почетный старик, «умеющий сказать молитву», обращался к богу (Тха) с просьбой даровать жителям всего аула здоровье, благополучие и позаботиться о том, чтобы население аула не убывало. После этого закалывали жертвенных животных, все угощались и проходили под корнем» [10: 43].

Исходя из существующих в адыгском мифо-эпическом сознании представлений о дереве как о вертикальной модели космоса, корням которого соответствует «нижняя» космическая зона, мир мертвых, можно предположить, что основная функция обряда «прохождения под корнем орехового дерева» состояла в «обновлении», воссоздании Космоса. Прохождение по туннелю, вырытому под корнями, символизировало «смерть» и «новое рождение»; то есть осуществлялся обряд «перехода» в «иной мир» и «возвращения» оттуда, основным предназначением которого, было «восстановление» космоса. В

пользу этого предположения свидетельствует также то, что, как отмечает И. Гурвич, в других аулах этот обряд совершался когда существовала опасность эпидемии; другими словами, когда болезнь, смерть, зло грозили нарушить установленный порядок и процесс благополучного, «правильного» протекания жизни. Проведение вслед за этим молений у священного дерева должно было завершить и «утвердить» обновление Космоса. Трансформацией представлений, лежащих в основе обряда «прохождения под корнем орехового дерева», свидетельствующей об их угасании, служит тот факт, что позднее этот обряд устраивался только для болезненных детей.. В контексте вышеизложенного представляет интерес обряд, функциональным предназначением которого было излечение от болезни. Для выздоровления больного, у которого наблюдался упадок сил, делали куклу, каркас которой изготовлялся из палок грецкого ореха. Рано утром родственник больного, не оглядываясь, не разговаривая ни с кем, должен был отнести куклу на речку и, бросив ее в воду, три раза громко крикнуть: «*Си гуащэ ехь, си гуащэ ехь, си гуащэ ехь!* – Мою куклу уносит, мою куклу уносит, мою куклу уносит!» [9: 70].

Космологическая функция ореха выявляется также в особой ритуальной игре «дэ кьегъэжэх» - «скатывание орехов», проводившейся у адыгов в период празднования Нового года. Игра заключалась в скатывании орехов с плоскости из досок, или с подушек, покрытых войлоком (упщIэ). Участник, скативший орех и задевший один из лежащих на полу, забирал его себе; а набравший таким образом наибольшее количество орехов, считался победителем. С.Х. Мафедзев, описывая эту игру, отмечал: «Предполагалось, что тот, который выигрывал больше орехов, в новом году будет счастливым и удачливым» [7: 22]. Игра «дэ кьегъэжэх» в период празднования Нового года у адыгов функционально соотносилась с ри-

туалами «восстановления» Космоса и обеспечением благополучия, связанного с его основной символической функцией – жизненным, плодотворящим началом. Космологический характер орехового дерева проявляется также в ритуалах зажигания «костров бедствия», исполнявшихся во время эпидемий и эпизоотий. Огонь для этих костров добывался древнейшим способом: трением друг о друга ореховых палочек. Ореховое дерево – олицетворение плодородия, его ритуальная роль в семейно-брачной обрядности обусловлена именно этими его свойствами. Запреты на высаживание орехового дерева возле дома, высаживания дерева мужчиной, мотивировавшиеся тем, что «это плохо для мужчины этого дома», на первый взгляд противоречит его основной, «созидательной» функции: *Дэихуей жыг унэм кьэбгьэт Ысылэмэ, цыхухьум паццлэкэ фЫкьым, жалэрт.* – Сажать ореховое дерево близко от дома – плохо для мужчины, говорили. *Дэ цыхухьум хисэ хьунукьым, жалэрт.* – Орех мужчине сажать нельзя, говорили. *Дей жыгыр пцлантиэм хаскьым, Гэй жалэ.* – Ореховое дерево не сажают во дворе, плохо [это], говорят. *Дей жыг лэпкь маццлэм игьэувинкэ фЫкьым* – Нехорошо сажать ореховое дерево тем, у кого маленький род, говорили.

Противопоставление орехового дерева и мужчины - главы дома, как представляется, связано с обрядовой космологической функцией ореха, его ролью «священного», сакрального дерева: *«Дейр унэм и гьуэнэгьу цыхэмысэр, а жыгыр унэм унафэццл цыхьуну жалэри арац. Цыхьухьур а унэм цытыникьым, дунейм ехьжынкли хэльц: Унэфэццл унэм цлэсын хуейр зыц - желэ дейм».* – «Орех близко к дому не сажают, потому что он станет главой дома, говорили. Мужчина в таком доме не отдыхает, даже может умереть. - Главой дома должен быть один - говорит орех» [11]. Плодородящая, творящая функция орехового дерева в данном случае не является главной; доминирует

функция выражения главенства, Центра, и как следствие – власти в микрокосме дома, семьи. Ореховое дерево выступает воплощением творящего, «мужского» начала, которое подавляет, уничтожает, как это свойственно растительному миру, все вокруг себя, вбирая жизненные силы земли и отнимая у находящегося рядом «соперника» – мужчины – жизненную энергию. Однако это только одна из ипостасей дерева, как олицетворения растительной мощи природы. Не менее значимым для понимания мифологической функциональной семантики дерева - ореха, представляется его сакральный символизм священного дерева как модели Космоса, олицетворяющего близость к божеству и само божественное начало. В качестве такого дерева, в представлениях адыгов, неуместно вблизи человеческого жилища. Если исходить из представления о человеческом жилище как микрокосме, то, будучи олицетворением связи с сакральным могуществом богов и «нижнего» хтонического мира, дерево (особенно те породы деревьев, которые способны к быстрому росту, обладали мощным стволом, корнями и кроной) представляло собой «опасность» для человеческого микрокосма. В качестве символа сакральных понятий (ось, центр) дерево нивелировало главенство мужчины в микрокосме «жилища» и семьи, обуславливая мотивировку «плохо для мужчины».

Таким образом, ореховому дереву свойственна двойственная мифологическая семантика: с одной стороны, оно выступает в роли «священного дерева», воплощения сакрального, божественного начала, а с другой стороны – «зловещего» дерева, отнимающего жизнь у мужчины (в позиции «вблизи дома»).

В представлениях, связанных с деревом, выявляется определенное воззренческое клише, касающееся целого ряда деревьев, принадлежащих к различным породам и обладающих в целом позитивными коннотациями, которые, в ситуации «близ жилища», приобретают негатив-

ный по отношению к человеку – мужчине, главе семьи – характер (орех, тополь и др.). Имеющийся материал не позволяет со всей определенностью выявить истоки подобных воззрений. Однако мотивировка, связанная с представлением о «главенстве», касающаяся орехового дерева, а также целый ряд подобных запретов, касающийся как «благодетельных» (уэгъурлы), так и «злокозненных» (уэгъурсыз) деревьев [9; 12], позволяет предположить их связь с представлениями о божественной, сакральной сущности самого дерева, обусловленного его ролью канала связи между небесной, «божественной» сферой и «нижним» хтоническим миром. Нахождение сакрального объекта близ дома, человеческого микрокосма, вторжение сферы сакрального в профанное, бытовое, повседневное не только «снижает» саму систему сакральных ценностей, но и представляет опасность для человеческого микрокосма, поглощая его.

Все это обнаруживает имплицитно присутствующую и повторяющуюся в различных образах и знаках идею [11], согласно которой центр как сакральная точка, соединяющая все уровни пространства, может обладать как созидательными, так и разрушительными тенденциями, быть источником добра и зла.

Мировое Дерево, канал кратчайшей связи с божествами и «нижним» миром (Ось), выступает как силовая линия космоса, обладающая как творческой, так и разрушительной направленностью («верх»/«низ»).

Таким образом, понятие центра в адыгских мифопоэтических представлениях обнаруживает амбивалентный характер, имеющий, с одной стороны, позитивную, созидательную направленность, с другой стороны, содержащий «опасные» для человека импликации (идея власти, подавления, зла, смерти).

В свете вышеизложенного, становится объяснимым тот факт, что сакральный центр адыгского космоса выносятся на периферию человеческого пространства. Очевидная двойственность характеристики понятия центра – творческое преобразование хаоса и мощь власти, подчинения (приводящая к гибели главы человеческого микрокосма) приводит к идее размещения центра вдали от человека. Одновременно расположение на периферии организованного пространства обнаруживает наступательные тенденции, направленные на преобразование хаоса окраины.

#### Примечания:

1. Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994. 144 с.
2. Мижаев М.И. Космогонические мифы адыгов // Мир культуры адыгов. Майкоп: Адыгея, 2002. С. 62-79.
3. Нартхэр. Къэбэрдей эпос. (Нарты. Кабардинский эпос) / ред. А.Т. Шортэн. Нальчик, 1951. 550 с.
4. Кумахов М.А., Кумахова З.Ю. Социальная организация в нартском эпосе // Мир культуры адыгов. Майкоп: Адыгея, 2002. С. 34-47.
5. Нарты. Адыгский героический эпос / сост. А.И. Алиева, А.М. Гутов, А.М. Гадагатль [и др.]; вступ. ст. А.Т. Шортанова. М.: Наука, 1974. 415 с.
6. Бгажноков Б.Х. Черкесское игрище. Сюжет. Семантика. Мантика. Нальчик, 1991. 188 с.
7. Мафедзев С.Х. Обряды и обрядовые игры адыгов в XIX-начале XX века. Нальчик, 1979. 203 с.
8. Налоев З.М. Этюды из истории культуры адыгов. Нальчик: Эльбрус, 1985. 269 с.

- 
9. Хабекирова Х.А., Мусукаев А.И. Мир дерева в культуре адыгов. Нальчик, 2001. 135 с.
  10. Гурвич М. Религия сельской общины у черкесов-шапсугов // Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов / ред С.А. Токарева, Е.М. Шиллинга. М.: Изд-во МГУ, 1940. С. 37-46.
  11. Кудаева З.Ж. Мифопоэтическая модель адыгской словесной культуры. Нальчик: Эльбрус, 2008. 296 с.
  12. Шортанов А.Т. Адыгская мифология. Нальчик: Эльбрус, 1982. 196 с.
  13. Паранук К.Н. Пространственно-временные координаты модели мира в современном адыгском романе. – Вестник АГУ. Серия 2: Филология и искусствоведение. – 20011. - №3. С. 36-43.

#### References:

1. Eliade M. The sacred and the profane. M.: MSU publishing house, 1994. P. 36.
2. Mizhayev M.I. Cosmogonic myths of the Adyghes //The culture world of the Adyghes. Maikop: Adygheya, 2002. P. 182.
3. The Narts. The Kabardian epos / ed. by A.T. Shorten. Nalchik, 1951. P. 274.
4. Kumakhov M.A., Kumakhova Z.Yu. The social organization in the Nart epos // The culture world of the Adyghes. Maikop: Adygheya, 2002. P. 46.
5. The Narts. The Adyghe heroic epos / comp. by A.I. Alieva, A.M. Gutov, A.M. Gadagatl [etc.]; intr. art. by A.T. Shortanova. M.: Nauka, 1974. P. 300.
6. Bgazhnokov B.Kh. Circassian public merrymaking. Plot. Semantics. Divination. Nalchik, 1991.
7. Mafedzev S.Kh. Ceremonies and ceremonial games of the Adyghes in the XIX – the beginning of the XX century. Nalchik, 1979.
8. Naloyev Z.M. Sketches from the cultural history of the Adyghes. Nalchik: Elbrus, 1985.
9. Khabekirova Kh.A., Musukaev A.I. The world of a tree in the Adyghes' culture. Nalchik, 2001.
10. Gurvich M. The religion of a rural community of the Circassian Shapsugs // Religious remnants of the Circassian Shapsugs / Ed. by S.A. Tokarev, E.M. Shilling. M.: The MSU publishing house, 1940. P. 43.
11. Kudayeva Z.Zh. Mythic and poetic model of the Adyghe verbal culture. Nalchik: Elbrus, 2008.
12. Shortanov A.T. The Adyghe mythology. Nalchik: Elbrus, 1982.
13. Paranuk K.N. The spatio-temporal coordinates of the world model in the modern Adyghe novel. – The AGU Bulletin. Series 2: Philology and the Arts. – 20011. – № 3. P. 36-43.