

© ЭО, 2005 г., № 5

**Х. А. Хабекирова****ПРИРОДА И ХАРАКТЕР НЕКОТОРЫХ  
МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПЕРСОНАЖЕЙ В ЭПОСЕ  
И БЫТОВОЙ КУЛЬТУРЕ ЧЕРКЕСОВ**

В адыгских мировоззренческих установках женщина (женское начало) осознается более близкой к природе, чем мужчина (мужское начало). Подобные взгляды довольно четко отражены в фольклорных, этнографических, языковых материалах. Как известно, данное представление широко распространено у разных народов мира. Такой же мировой универсалией является и противоречивость представлений о женщине и “женском начале”. С одной стороны, “женское начало” сопоставляется с природой или приравнивается к ее производительным и творческим силам. Оно представляется воплощением жизненной энергии и идеи плодородия. С другой стороны, та же женская сущность воспринимается как стихийная демоническая сила, причиняющая зло человеку и человеческому сообществу.

Такая противоречивость может быть результатом нескольких одновременно действующих факторов: сопоставления женщины с природой, которая “дарует”, но в то же время и уничтожает, разрушает и поглощает; развития рациональных знаний о мире и уменьшения зависимости человека от сил природы, последующего переосмысления ранних представлений в новых социально-экономических условиях при формировании и становлении патриархального общества. Одно представляется бесспорным: понятие “женское” с развитием общества обретает все более негативный оттенок. Оставив вне рассмотрения женские культы плодородия в обрядово-ритуальной жизни черкесов, отражающие позитивность понятий о “женском”, мы бы хотели сосредоточить наше внимание на негативных женских образах в фольклоре и традиционно-бытовой жизни народа. Подобные образы характерны для множества других народов. Можно сказать, что вся демонология адыгов имеет женскую природу. Одни ее персонажи как, например, *Нэжьгъуцъыдзэ/Нэгъучъыцэ нью* (Нагучица/Нагучица нью), *Нарыбгей* (Нарибгей), или *Иэлыгуджэ-гуашэ* (Алигудже-гуаше), фигурируют только в эпосе и сказках и воспринимаются как вымышленные, другие – *Псыхъуэ-гуашэ* (Психо-гуаше), *алмасты*, *уд* встречаются как в эпосе (алмасты – очень редко) и сказках, так и в мифологических рассказах и поверьях. Последние три в отличие от первых двух, воспринимались как реально существующие и соприкасающиеся с людьми, поэтому они являются в основном персонажами быличек и устных рассказов.

*Нэжьгъуцъыдзэ* (Нагучица) – это уродливая, горбатая старуха с железными зубами и зачастую с перекинутыми за спину грудями. Это образ родственник русской Бабе-Яге. Само ее имя переводится как “старуха с железными зубами/зубом”. В нартском эпосе есть некоторые указания на то, что она является прародительницей племени *иснов* – людей-карликов. В сказках образ Нагучицы более разработан. Обычно она живет в лесу, в избушке одна или с единственной дочерью. Нагучица-людоедка, она поедает детей (в эпосе опасна и для взрослых). Она – носительница

злой, враждебной силы, человеку помогает в очень редких случаях, только после выполнения им определенных действий.

В нартском эпосе есть персонаж, называющийся просто *нэуэж цлыклу* (*науаж цик*) или *нью-уд* (маленькая старушка/старушонка, старуха-ведьма). По своему внешнему облику (закрытые за спину груди), поведению (агрессивно-опасное для человека), это, как нам кажется, та же Нагучица, или одна из разновидностей этого образа. В табуна, который пасет такая “старушонка”, берет своего знаменитого коня Тхожея нартский герой Сосуко. Прикосновением (сосанием) к ее груди, брошенной за спину, символизирующим усыновление, он нейтрализует злую энергию старухи-ведьмы, которая уже не может съесть Сосуко и помогает ему приобрести чудесного коня из своего табуна. На степень опасности “старушонки” для человека, указывает ее реплика о том, что до Сосуко к ее груди удалось “приложиться” только Емынежу (дракон, в облике человека, вечный антагонист нартв) (Нартхэр 1971: 264).

Нагучицу или старушонку-ведьму по внешнему виду и функциям напоминает и пастушка нартского коровьего стада *нартымэ ячэмыхэ бзылфгыгэ* (букв. “пастух-женщина нартских коров”), у которой нарт Бадиноко спрашивает дорогу к дому Аледжевых, где обычно собираются нарты. Незаметно подъехав к ней (в тексте указывается, что она голая), он сосет ее грудь. Заметив, что герой провел ее, пастушка говорит: “Пусть ослепнут мои глаза, что не увидели тебя” (Нартхэр 1970а: 14). Это устойчивая формула, которая в аналогичной ситуации обычно произносится Нагучицей и родственными ей персонажами, выражающая сожаление о том, что героя уже нельзя съесть, так как он усыновлен.

Как видно из приведенных примеров, старуха с огромными грудями, закинутыми за спину, владеющая табуном диких лошадей, – “неприрученная” женщина и ее локализация вне нартского пространства (на западе “где заходит солнце”, “на острове”, “между двумя океанами”). Пастушка же нартского стада вроде бы находится в пределах земли нартв. Тем не менее, ее дикая натура проявляется и в уже упорядоченном (культурном) мире нартв. Усмирить, обезопасить ее можно только так же, как и старушонку-владелицу табуна чудесных коней (вероятно более ранний персонаж). В сущности это, как нам представляется, один и тот же эволюционировавший и трансформировавшийся в новых условиях образ. Примечательно, что он продолжает и дальше развиваться и видоизменяться, превратившись в итоге в мужской персонаж.

Прямое указание на то, что нартское стадо пасет женщина, насколько нам известно, есть только в одном сюжете/сказании. Во всех остальных, а их более 30 (Нартхэр 1970а: 14–211), упоминается просто “пастух” – *лэхуэ* или *чэмыхуэ* (в адыгском языке категория рода отсутствует, а традиционно пастух – мужская профессия), но в одних случаях это женщина, в других – мужчина. В некоторых сюжетах описывается, что герой (Бадиноко) после произнесения приветствия, адресуемого обычно мужчине, наклоняется и сосет грудь *лэхуэ* или *чэмыхуэ* – пастуха, пастуха коров. Получается бессмыслица, объясняющаяся тем, что образ “мутирует”, находится в “переходном” от женского к мужскому персонажу, т.е., в процессе незавершенной трансформации.

Первоначальный образ старухи-владелицы табуна лошадей перерастает в пастушку нартского стада, его изменение продолжается и дальше. Наглядный пример: Бадиноко здоровается с пастухом нартского стада, произнося при этом приветствие, адресуемое обычно лицу мужского пола *Бэху апици, чэмэху!* (“Пусть множится твой скот, пастух/пастух коров!”), но тот в ответ произносит странную, необъяснимую в этой ситуации фразу: “Глаза мои, что не увидели тебя, пусть бог выколет” (*Нитлоу узымылгэгурэр о тхэм рек!*). В другом сюжете после идентичного приветствия, следует описание того, как герой наклоняется и “сосет грудь пастуха” (Нартхэр 1970а: 36). Ясно, что непонятную фразу произносила женщина после того, как герой, незаметно подкравшись, стал сосать ее грудь, но так как в тексте приветствие обращено вроде бы к мужчине, то “ответ” на него воспринимается как полный абсурд.

То, что первоначально пастухом нартского стада была женщина, видно и из сказания “Нарт Шебатнук”, записанного в свое время А.Н. Дьячковым-Тарасовым “...увидел он здесь пастуха нартов и табуны их коней. Тихо приблизился к нему Шебатнук и *сел ему на грудь* (курсив мой. – Х.Х.). Проснувшись пастух закричал – Пусть вылезут глаза мои, что не видели тебя! Пусть оглохнут уши мои, что не слышали тебя!” (Нарты 1974: 381). Странное поведение Шебатнука-Бадиноко, как и слова пастуха – это рудименты хронологически более ранних слоев образа, перешедшие в поздние, и искажившие смысл сюжета. В тех вариантах сказания, где сюжет окончательно трансформирован и пастухом стал мужчина, герой не совершает указанного действия, да и пастух не произносит обычной формулы.

Итак, в женском персонаже, пасущем нартское стадо, следует видеть Нагучицу или родственный ей образ, в широком смысле это женщина, стоящая еще вне культуры. Негативность ее образа связана с опасностью, исходящей от нее, как от хаотической силы, грозящей нартскому обществу, а в его лице – культуре. “Окультуривание” и приобретение этой женщиной человеческих навыков и качеств совершается через наделение ее функциями матери: она усыновляет героя, который произносит при этом соответствующую формулу: *Уысян, усят* (“Ты мне – мать, ты мне отец”). На первый взгляд, этот образ негативен, но глубинная семантика, обнаруживающая его связь с идеей плодородия, позитивна. Об этом свидетельствуют внешний вид, функции, атрибуты этих персонажей: огромные груди, закинута за спину, табун лошадей, стадо нартского скота. Возможно, что в своей самой первой ипостаси это была хозяйка леса и лесных животных.

Родственной Нагучице, если не одной из разновидностей ее образа, является эпическая героиня – женщина-великанша *иныжь-фыз* (иныж фыз), зашивающая трещину в земле. Она огромного роста, а ее груди, как и Нагучицы, закинута за спину. Эта женщина тоже людоедка, поэтому нарт Канж, незаметно подкрадываясь к ней, сосет ее грудь, нейтрализуя таким образом присущую ей демоническую энергию, и становится ее сыном. У этой женщины есть дочь, также великанша, с которой они живут в пещере, она выдает ее замуж за Канжа. В нартском обществе, куда дочь великанши приводит муж, она, прежде безымянная, получает прозвище *Нэрыбгей*, что значит “злюка, злая особа, злая невестка” или *Іэлыгуджэ-гуаша* (Алигудже-гуаше) – “дикая, без сердца женщина”. Детей, рожденных в браке с Канжем, она съела сразу же после их появления на свет. С помощью хитрости Канжу (вариант Сатаней) удается спасти последнего ребенка – Шауея, которого прячут на Эльбрусе. Домой он возвращается уже взрослым. Померявшись с ним силой и обнаружив, что он сильнее ее, Нарыбгей признает его своим сыном. Но дикая, природная энергия продолжает бушевать в ней, поэтому Шауей держит свою мать в доме привязанной к балке. Когда несколько нартов, гостей Шауея, пожалев, освободили ее, она выпила все семь бочек приготовленной *махсымы* (бузы) и разломала их, а затем покалечила нартов, сломав кому руку, кому ребра. И только возвратившийся Шауей смог утихомирить мать, снова привязав. Надо отметить, что в эпосе Шауей именуется чаще всего по имени матери – *Шэуей, Нарыбгейм и кьэу закуэ* (“Шауей, единственный сын Нарыбгей”) (Нартхэр 1970б: 17, 36, 38).

Другой женский образ мифологии адыгов – *Псыхьуэ-гуацэ*, или *Псы-гуацэ* (Психо-гуаше) – “хозяйка рек”. В нартском эпосе и сказках это положительный персонаж. Ее дочери-голубки прилетают к золотой яблоне нартов и похищают чудесное яблоко, дарующее плодovitость и бессмертие. В древних верованиях адыгов Психо-гуаше – богиня/хозяйка рек и водных источников. У нее, при отсутствии дождя, адыги просили воды/влаги, выполняя соответствующие обряды. Чтобы она не насылала наводнения, каждый год, весной, ей делали приношения съестным, которое кидали в воду или оставляли на берегу. Первоначальный образ Психо-гуаше – хозяйки, божества рек на каком-то этапе своего развития претерпевает изменения и

превращается в персонаж низшей мифологии, встречаясь в различных быличках и мифологических рассказах.

Психо-гуаше представлялась адыгам в облике красивой, обнаженной женщины с длинными, роскошными волосами, иногда с рыбьим хвостом. Чаще всего ее “встречали”, “видели”, сидящей на берегу, и расчесывающей свои волосы гребнем (ее непременный атрибут). Психо-гуаше – это образ родственный русской русалке, западноевропейской ундине. Длинные волосы, как по всей вероятности и обнаженность – показатели ее связи с природными стихиями. Опосредованно ее сила проявляется и через ее гребень. По повериям ни в коем случае нельзя подбирать гребень, найденный на берегу реки, ибо может оказаться, что он принадлежит хозяйке реки. Похищение гребня, даже непреднамеренное (по незнанию), грозит бедой не только тому, кто его взял, но и всем жителям села, расположенного у этой реки.

Считается, что человека, увидевшего Психо-гуаше (или встретившегося с ее взглядом), всего перекашивает или он заболевает, иногда со смертельным исходом. По другим представлениям, она может нанести вред только тому, кто ее испугается. Наиболее распространены в повериях о Психо-гуаше сюжеты о склонении ею мужчин к любовной связи (чаще по принуждению). Отказавшиеся мужчины вроде бы заболевали и умирали (ПМА 1). Разного рода рассказы о встрече с этим существом, которые были довольно широко распространены вплоть до 1970-х гг., сейчас уже почти не рассказывают. Но в периоды природных катаклизмов, элементы мифологического сознания, которые, видимо, всегда присутствуют у человека, реанимируются и активизируются. Жарким и засушливым летом 2001 г. наблюдалось именно такое явление. В г. Черкеске одна молодая женщина рассказала своим коллегам, что в ее родном ауле старик, ранним утром шедший в мечеть на утреннюю молитву, услышал голос Психо-гуаше, которая якобы кричала: “Мой гребень унесли дети, возвратите! Если не вернете, мне нужно/я возьму семь рубашек” (ПМА 2). Это означало: для того, чтобы пошел дождь, нужно вернуть хозяйке гребень, иначе взамен она возьмет семь человеческих жизней (жертв). Связь волос и гребня (опосредованно) с природными явлениями, в частности, с дождем очевидна.

Образ Психо-гуаше во многом слился с другим мифологическим образом – *алмасты*, который также видится преимущественно в женском облике. Алмасты отличается уродливой внешностью, огромным ростом и дородностью, длинными взлохмаченными волосами до пят. Иногда упоминаются и огромные отвислые груди, закинута за спину или свисающие до живота. Порой отмечают и другие особенности ее внешности: волосатость всего тела, косые глаза, вывороченные ступни, отсутствие плоти под мышками и др. Ее обязательным атрибутом является также гребень. Вероятнее всего, это образ не из адыгской мифологии, но приобретенный на адыгской почве какие-то дополнительные черты.

Персонаж под этим же или близким по звучанию названием известен в мифологии многих народов Северного Кавказа, Закавказья, Средней и Малой Азии, где алмасты выступает злым демоном, связанным чаще всего с водной стихией (Мифологический словарь 1990: 33). Вероятно, это обстоятельство (связь с водой) послужило причиной наложения образа алмасты на Психо-гуаше, персонажа, сформировавшегося на адыгской почве. О том, что эти два образа оказали сильное влияние друг на друга, свидетельствуют утверждения некоторых информантов, что Психо-гуаше и алмасты – это одно и то же. Другие полагают, что это разные существа. Если многочисленные описания их внешнего вида в основном сходны (рост, нагота, волосатость и т.д.), то представления о месте их обитания весьма различны: глубокие места рек, кустарники/заросли возле рек, пещеры, лес. По отдельным сведениям они даже подразделяются на живущих в воде в лес. Считалось, что алмасты приходит в населенные пункты. Летом скрывается в садах, посадках кукурузы (это место называется

особенно часто). Возможно, здесь просматривается связь алмасты с плодородием: вода/река, сады, кукурузные заросли.

Алмасты приписывается огромная физическая сила, преодолеть которую трудно даже крупному мужчине. По поверьям с встретившимся ей мужчиной (а встречается она обычно с ними), алмасты вступает в борьбу. Победив его в единоборстве, она принуждает его к любовной связи. Имеются многочисленные рассказы о такого рода связях алмасты с мужчинами, но при этом почти никогда не упоминается, что они являются следствием ее победы над мужчиной (сюжеты о противоборстве и любовной связи редко встречаются в одном рассказе). Вероятно, это подразумевается само собой. В быличках указываются подлинные имена действующих лиц, время действия, населенные пункты. Так, информант-женщина вспоминает о случае, происшедшем с ней еще до Второй мировой войны. Будучи еще дошкольницей, она находилась с матерью у родственников, где шли приготовления к свадьбе их сына. Вечером девочка вместе с другими детьми играла во дворе. В какой-то момент, оставшись одна, она заметила в укромном месте возле ограды огромное, лохматое существо со свисающими до земли волосами. Испуганная страшным видением, девочка потеряла сознание. Очнувшись уже в доме, она услышала произнесенную кем-то из окружающих ее женщин фразу: “Наверно, увидела ту, проклятую” (*Адрейжьым Гуплгъауэ къыщцэжкыныц*). Как потом девочка поняла из рассказов взрослых, жених имел связь с алмасты. Она вроде бы сама приходила к нему домой, стучала в окна, дергала двери с огромной силой, чуть ли не сотрясая весь дом. Боясь, что она разрушит дом, родные парня высылали его загодя, до ее прихода. По словам информанта, в тот памятный вечер, она встретила алмасты – любовницу жениха. Как позже разворачивались события, она не знает, но слышала, что этот родственник ушел на войну и там погиб.

Другой интересный сюжет с элементами “приручения”, “одомашнивания” алмасты (источник информации тот же). В одном ауле, как рассказывают, она похитила очень красивого молодого человека, перенесла его через реку и спрятала в лесной чаще. После долгих поисков жители аула его нашли и привели домой. Но с того времени алмасты стала приходиться к нему домой. Эта семья будто бы построила на краю огорода домик, где они встречались. Спустя некоторое время этот молодой человек заболел и умер (ПМА 3).

Совсем иначе разворачиваются события когда победителем становится мужчина. В этом случае он вырывает у алмасты несколько волосинок/кочок волос, приносит домой и прячет в *пхъэвыльэ* – паз, выемку, куда вставляется подпорка дома. Это место считается настолько надежным, что выражение *пхъэвыльэм илхъэн* (“положить в паз, выемку”) означает “спрятать основательно”. Алмасты обязательно приходит за своими волосами в дом одолевшего ее мужчины и становится в нем как бы служанкой. Овладение волосами – способ усмирения/покорения этого существа и обретения власти над ним. Данное представление сформировало в языке выражение *Алмасты цхъэц Иггъын*, означающее “обладать умением повелевать”.

По воззрениям адыгов-черкесов волосы, особенно женские, обладают многослойной символикой. “Волосатость” алмасты, как и в случае с Психо-гуаше, показатель ее связи с природными стихиями (земли, воды). Представление о связи волос и души, волос и стихии земли видны в адыгском обычае, по которому вместе с умершим в могилу клали его волосы, снятые при первой стрижке.

О непосредственной связи волос с природными явлениями свидетельствует другое поверье. Женщина и женские волосы наделяются могущественной силой воздействия в экстремальных ситуациях, возникающих в природе и обществе. Считается, что женщина может остановить сильный дождь с ветром и градом, распустив свои волосы, и тряхнув ими (ПМА 4). Как отмечает Ю.Ю. Карпов, именно связь волос, в первую очередь и главным образом женских волос, с природными стихиями и энергетиче-

кой соотносила этот предмет женской гордости и само женское начало с демоническими силами (Карпов 2001: 99). Вероятно, “умение” женщин с помощью манипуляций со своими волосами прекратить непогоду было перенесено на социальную сферу: согласно адыгскому обычаю, двое дерущихся мужчин прекращали драку, если между ними становилась женщина с распущенными волосами (в позднем варианте снимала платок с головы и бросала между ними). Хотя в работах многих исследователей данный обычай истолковывается как знак уважения к женщине, свидетельство ее высокого статуса в обществе, нам кажется, что в основе обычая те же причины, о которых мы только что сказали – страх перед неведомой силой женщины и ее волос.

Что касается алмасты, потеря волоса, как видно, полностью лишает ее магической, данной от природы силы. Она покоряется человеку, становясь его служанкой, рабыней там, где спрятан ее волос. Любую работу и по хозяйству, и в доме алмасты выполняет быстро и ловко. По некоторым поверьям, ее присутствие в доме в качестве служанки способствовало процветанию семьи. Когда в какой-нибудь семье дела шли очень хорошо без видимых на то причин, говорили: *Алмасты пщылл ямылэмэ тцыхукътым* (“Непонятно, может, у них алмасты-служанка?”). Еще до недавнего времени, да порой и сейчас, называются семьи и роды, в прошлом имевшие служанку-алмасты. Находясь среди людей, она все время ищет вырванный у нее волос. Как правило алмасты выпытывает у ребенка, где он спрятан, и, забрав волос, бросает ребенка в кипящее на плите молоко/воду после чего убегает (ПМА 5). Это самый распространенный сюжет, касающийся мифологического персонажа. Судя по всему, злая, неуправляемая и враждебная человеку сила заключена в волосах алмасты, и овладение человеком хотя бы одним или несколькими волосками лишает ее силы. Это свойство волос, как уже отмечалось, по-видимому, переносится и на гребень. Поэтому очень злую, своенравную женщину в народе называют *алмасты мажьэ* (“гребень алмасты”).

По некоторым, правда, не очень распространенным поверьям, на слово “алмасты” наложено табу: считается, что услышав его, ведьма делает три шага по направлению к человеку, произнесшему это слово. Не называя ее по имени, надо сказать: “которая в воде” (*псым хэсыр*). Ей, якобы, приятнее, когда ее называют “псыхъуэгущэ”. Считается также, что, если алмасты назвать *бзэджэ-наджэ* (“нечистая сила”), она, якобы, обижается и не трогает человека.

Чаще всего алмасты встречаются ранним утром или вечером (в сумерки) у реки. По некоторым единичным сведениям, человека, увидевшего ее, она проклинает. Вред, наносимый алмасты, выражается в жёре, отсутствии аппетита, апатии ко всему и т.п. (ПМА 6). Думается, что в этих (последних) поверьях наиболее отчетливо видны следы смешения двух образов – алмасты и Психо-гуаше.

Вопрос о происхождении образа алмасты до сих пор недостаточно ясен. Одни ученые говорят о его тюркском происхождении, другие – об иранском. Предполагается, что первоначально добрая богиня алмасты – покровительница плодородия, диких животных и охоты – со временем была низведена до роли одного из злых низших духов (Мифологический словарь 1990: 33).

Все охарактеризованные выше персонажи мифологии и эпоса представляют собой ипостаси природных (диких) женщин, изначально имевших отношение к культуре плодородия, владевших его тайнами, способствовавших ему. Образы дарительниц и покровительниц плодородия в новых социальных (и мировоззренческих) условиях, при формировании патриархатной идеологии наделялись отрицательной, опасной для социума и человека силой, проявлявшей особую враждебность к мужским персонажам. Рассмотренные выше образы являются тому подтверждением.

Самый интересный и любопытный в свете рассматриваемой нами проблемы – образ уд (ведьма), имевший широкое бытование в адыгской традиции. Корни этого ми-

фологического персонажа, в котором видны наслоения различных эпох, восходят к очень отдаленному времени. В нартском эпосе и сказках адыгов-черкесов этот образ менее очерчен, чем, к примеру, образ Нагучицы. Слово “уд” как негативный эпитет часто употребляется в них со словами *фызыжь цыкыу*, *фызыжь* (“старушка, старуха”): *уд фызыжь цыкыу*, *уд фызыжь*, *фызыжь уд гуэр* (“старушка-ведьма, старуха-ведьма, некая старуха-ведьма”). В эпосе рассказывается, что эти персонажи высасывают кровь у своих жертв, т.е. обладают свойствами вампиров. В качестве негативной характеристики это свойство прилагается наиболее часто к Сатаней.

Тянэу Сэтэнае-гуаш,  
Тянэу уды хьэшхъашгъу,  
Тянэу удьшъо шхъуантI.

Наша мать, Сатаней-гуаша,  
Наша мать – ведьма, подобная волку,  
Наша мать – серая/голубая/синяя/зеленая ведьма  
(Нартхэр 1969: 78).

Текстов, где Сатаней именуется *уд* – множество. Этим словом иногда характеризуется и Акунда-красавица: “Акунда-сука-ведьма” (*Икундэу хьэбзы удэу*).

Представления об *уд* более развиты в верованиях, чем в фольклоре. И в целом образ *уд* развит больше, чем выше охарактеризованные персонажи. Если для первых мест обитания служит природная среда – река, лес, заросли, пещеры, то *уд* живет как обычный человек. Чтобы выявить ведьмовскую сущность *уд*, надо поймать ее на месте преступления. По народным убеждениям *уд* – всегда женщина. Сложился некий стереотип образа, в котором представлены и внешние черты, и образ жизни, и социальное положение и поведение *уд*. Чаще всего они видятся в облике худой, сгорбленной, иногда беззубой или, наоборот, клыкастой старухи. Самый главный внешний признак ведьмы – худоба. Второй – серые/голубые/синие/зеленые глаза. Ведьмами могли быть и молодые женщины. Особенно часто подозрение падало на вдов, разведенных, бездетных (возможно, здесь причина в социальном статусе). Необычный для адыгов цвет глаз и отличающееся поведение в определенных ситуациях могли навлечь на женщину подозрение в колдовстве. Женщин с неприглядным цветом глаз опасались. Адыгская пословица гласит: “Не заставляй, не давай повода проклясть тебя сероглазой/голубоглазой/синеглазой/зеленоглазой женщине” (*Фыз наицхъуэ умыгъабгэ*). Отрицательный оттенок имеет и слово *наицхъуэбзаицхъуэ*, состоящее из двух компонентов, один из которых (*ицхъуэ*) обозначает “иметь насупленный, гневный вид и соответствующее поведение” (Словарь 1999: 528). Среди значений термина *ицхъуэ* (вариант – *ицхъухъ*) есть также “яд, отравы, колдовское зелье”. В своей глубинной семантике этот термин, вероятно, означает что-то необычное, сильнодействующее, неизвестное и недоступное, возможно, сакральное. В этимологическом словаре адыгских языков приводятся следующие значения термина *уаицхъуэ*: 1. “небо” поэтич.; 2. “небо” устарев.; 3. бог неба в языческой религии; 4. клятва именем божества неба: “богом неба, куском серого/голубого камня” (*Уаицхъуэ, мываицхъуэ кланэ*) (Шагиров 1977: 89–90). Слово *мываицхъуэ* сейчас в адыгском языке означает – медный купорос (одно из популярных лечебных средств адыгской народной медицины). Синие речные камни также именуется *мываицхъуэ*, они имеют применение в народной медицине.

От обыкновенных людей ведьмы отличаются поведением и образом жизни: прячут глаза, избегают прямого взгляда, необщительны, живут замкнуто в уединенных местах. Это некий усредненный стереотип образа, но совсем необязательно все названные признаки наличествовали у одного человека, могли иметься только некоторые из них. Таким образом, существовало определенное представление о глазах/взгляде ведьмы – *удынэ* (что включало понятия о цвете глаз, особенности взгляда) и об общем внешнем облике – *удыфэ*. Ведьма считалась чрезвычайно опасным существом, против которого человек зачастую был бессилён. Опасность усиливалась тем, что во-первых, она была человеком и жила вроде как все, поэтому, чтобы

обнаружить и обезвредить уд, надо было поймать ее во время колдовских занятий; во-вторых, уд – были необычайно умны, имели недюжинные способности, являлись носителями тайных (эзотерических) знаний, недоступных обычному человеку. Эти представления о них отложились в языке. Про очень смышленного, не по годам развитого ребенка говорят: *Уд шыр* (“дитя”, букв. “детеныш уда”). Человека, который обладает обширными знаниями, удивляющими людей, в чем-то даже и пророческим даром, также сравнивают с уд: “это же уд, умный(ая) как уд, нет ничего такого, чтобы не знал(а)” (*Ар уд, удым хуэдэу иц, имьцыху цылэкъым*). Необыкновенный ум и знания уд, вероятно, первоначально оценивались положительно, но со временем отношение к ним изменилось на негативное. Характерные черты ведьмы в комплексе – по народному убеждению – превращают ее в грозную силу, часто трудноуязвимую и угрожающую жизнедеятельности людей. Видимо, поэтому народные представления адыгов-черкесов о ведьмах отличаются развитостью и устойчивостью. Образ ее занимал такое огромное место в реальной жизни народа (об этом свидетельствуют многочисленные рассказы о ней), что представляется возможным посвятить его анализу отдельное монографическое исследование. На протяжении длительного времени (по крайней мере, того, которое сохранилось в памяти информатов или отражено в письменных источниках) почти во всех бедах, случившихся в адыгском обществе, обвиняли ведьм, и более всего – в смерти детей. Былички, мифологические рассказы о встрече с ними и их деяниях имели широкое распространение до относительно недавнего времени. Постепенно их становилось меньше и как случаи из жизни они рассказываются все реже, но и сейчас даже среди молодого поколения встречаются люди, верящие, что их брата или сестру задушила ведьма.

Данные языка помогают уточнить степень развития представлений о ведьмах. Примечательно, что в языке сформировалось довольно значительное количество слов, производных от “уд”, а также выражений, в которых они используются: *удыгъэ* (“колдовство”), *удакуэ* – (“хождение на колдовское дело”), *уд Луэху* – (“колдовское/ведьмовское дело”), *уд Гэмэсымэ* (“колдовские/ведьмовские предметы”), *удын* (“совершать, выполнять колдовскую работу”), *удыфэ* (“вид, облик ведьмы (иметь)”), *удынэ* – (“глаза, взгляд ведьмы (иметь)”). Существуют и пословицы. “Ведьма погибает от своего же зелья” (*Удыр и цхъуыхым ехьыж*), “Ведьма ловко пользуется своим колдовством” (*Удым и удыгъэр япэ къырегъэц*).

Уд обладает даром оборотничества, перевоплощения. Судя по литературным источникам, разрозненным полевым данным, уд на ранних этапах развития образа могла принимать облик животных (волка, кошки, собаки), насекомых, другого человека. Лучше сохранившимися и наиболее распространенными являются представления о ее превращении в кошку (черную, реже – серую). Наиболее развит мотив об удушении детей. Уд днем ведет себя как обыкновенная женщина, ночью же, превратившись с помощью специальных средств в кошку, приходит в дом, где есть новорожденный, и душит его. Считается, что самыми уязвимыми для ведьмы дети бывают, по одним сведениям – в первые семь дней жизни, по другим – до года, пока ребенок еще сосет материнскую грудь, или до тех пор, пока у него не выросли зубы. Адыги представляли, что ведьма сдавливает, “мнет” ребенка с такой силой, что на всем тельце остаются синие пятна от пальцев, или же все оно синее (ПМА 7). Как уже отмечалось, обезвредить ведьму можно только поймав ее на месте преступления. Древний способ изгнания злой силы из ведьмы – испытание огнем. Более поздний способ – избивание предметами конской сбруи: либо *нахъутэ* (часть уздечки без удилов), либо *гъахъэ/шылгъахэ* (пути для лошадей). Обычно это делал мужчина, который подстерегал и избивал ее. Если ведьме не удавалось вырваться, она принимала свой прежний облик, но в обнаженном виде. Взяв с нее клятву больше не вредить членам этой семьи, “охотник за ведьмой” отпускал ее (ПМА 8). После разоблачения ведьма не могла больше причинять зло людям. В описанном способе наказания ведь-

мы ясно проступают мотивы приручения, усмирения и изгнания злой силы (Хабекирова 2001: 44).

По поверьям адыгов, ведьмы не любят новобрачных и стараются всеми возможными способами разрушить их брак. Самым опасным периодом считалось начало супружеской жизни. Чтобы уберечь молодых от козней ведьм, дружка жениха (*щау-экъуэт*) первые три ночи охранял новобрачных: не спал, а дежурил, совершая обход дома, стараясь уберечь их от возможного прихода нечистой силы, под которой обычно подразумевались ведьмы. Их воздействие виделось в появлении непреодолимого отвращения одного из супругов к другому. Считалось, что ведьма лишает мужчину половой силы (*лыр мылгыжу удхэм яцл*), “разжижая семя” (*жылэр пацлү яцл*) обрекает его на бесплодие. Бесплодной она делает якобы и жену. Но чаще всего речь шла о молодой женщине, которая под воздействием колдовства отказывалась жить с мужем и уходила от него. Хотя в народном понимании уд проявляет враждебность по отношению к обоим полам, на полевом материале видно, что она испытывает большую неприязнь к лицам мужского пола (ПМА 9). На это в свое время обратил внимание и исследователь адыгской мифологии А.Т. Шортанов (Шортанов 1977: 80). На первый взгляд кажется, что ведьма наводит порчу на молодую, потому что информанты чаще всего произносят такую фразу: “Вредит молодой” (*Нысаццэм зэран хохъу*). Но на самом деле она наказывает (позорит) мужчину, от которого по неясным и непонятным причинам уходит молодая жена. Уход без видимой причины молодой женщины от мужа был в адыгской традиции настолько редким, что причину его действительно могли видеть лишь в кознях ведьмы.

Уд наводят порчу также на беременных женщин, вызывая у них выкидыши. Высасывая молоко у дойных коров, они способствуют его исчезновению. Таким образом, весь набор своих необыкновенных способностей и знаний ведьма направляет на уничтожение жизненного начала.

“Ведьмовские знания” (ремесло) имеют столь негативную силу, что ведьма перед смертью обязательно должна избавиться от них, иначе она будет долго мучиться. Чаще всего ремесло/знания ведьмы наследует дочь, но это может быть и сестра или невестка, т.е. родственница. Происходит это, судя по полевым данным, так. Когда уд чувствует, что умирает, она, обращаясь к определенному лицу, которое наметила себе в приемницы, якобы произносит примерно, следующее: *Мэ, мэ* (“На, на”), или *Узот, узот* (“Даю, даю”). Пока приемница не ответит: *Къаццэ, къаццэ* или *Къэхъ къызэт* (“Дай/давай мне”), ведьма якобы не умирает (ПМА 10). Если же та, к которой она обращается, не соглашается унаследовать ее ремесло, то это должен сделать кто-либо из присутствующих, чтобы душа ведьмы быстрее “отошла”. Иногда, кроме “вербальной” передачи ремесла совершаются определенные действия. Когда умирающая говорит: “Бери/возьми”, человек, наследующий его, должен провести ладонью под ее подушкой, и затем, зажав кулак, засунуть его в карман со словами “беру”, то есть имитируется процесс “взятия знаний” в кулак и их помещения в надежное место (карман).

Итак, уд – существа в высшей степени демонические, причиняющие огромное зло человеку и обществу в целом. Они – враги жизненной силы, плодovitости людей и животных: умерщвляют детей, вызывают выкидыши у беременных, затрудняют роды, разрушают браки. Из этого можно сделать вывод, что ведьма направляет свою демоническую энергию на уничтожение плодovitости, тем более, что объектами ее враждебных действий являлись люди активного репродуктивного возраста, в то время как она не проявляет интереса к людям среднего и пожилого возраста. Но в образе уд сохранились слабо выраженные черты покровительницы/хозяйки плодородия (земли). По народным поверьям, свою деятельность ведьмы начинают весной, с началом роста трав. Считается, что каждую весну они слетаются на сборища ведьм (*уд зэхуэс*), устраивающиеся на вершинах гор поблизости от населенных пунктов,

где они проживают, или же на Эльбрусе. Там уд состязаются в беге и устраивают скачки на лошадях. Победительницы выигрывают “колос” (*цхьэмыжыр къехь*): по-видимому, символ урожая. Плодородие полей обеспечивается жителям тех селений, чья ведьма выиграла скачки. Существует также поверье, что уд отправляются на Эльбрус и с его вершины берут три колоска (*цхьэмыжиц*), зерна из них сыплют в посевной материал, отчего урожайность полей необычайно повышается. По иным представлениям, отправляясь на Эльбрус, каждая из них несет с собой семена определенной зерновой культуры. Ведьма, победившая в беге или на скачках, “обеспечивала” высокий урожай той культуры, чьи семена она имела при себе (ПМА 9). И в случае, когда отмечался небывалый урожай зерновых или других сельскохозяйственных культур, причину видели именно в “помощи” ведьмы: *Мыгъэ мыр зылыгъа удыр къатемыжамэ цыыхукъым* (“Не иначе ведьма, которая держала это /семена. – Х.Х./ победила в беге”).

Вместе с тем в народном сознании сохранилось представление о том, что ведьмы со своих сборищ приносили и разного рода болезни. По этой причине в теплое время года (весной, летом) не рекомендовалось открывать вечером окна и двери, чтобы ведьмы не забросили болезни (АКЧИГИ: 34, 42, 66).

Такая противоречивость может объясняться либо бытованием представлений о “хороших” (есть пока единичная информация) и “плохих” ведьмах, либо сохранением в их образе различных стадийальных форм.

Образ ведьмы двойственен. Она, с одной стороны, способствуя плодородию земли, помогает человеку, т.е. обладает благотворными функциями, но, с другой, уничтожает/портит людей, скот, насылая болезни. Вероятно, в этом образе мы сталкиваемся с симбиозом разновременных напластований. По всей видимости, на ранних стадиях, уд, как и все охарактеризованные нами персонажи, обладала положительными функциями (покровительница/хозяйка плодородия земли, позже – культурного земледелия). Изначально она была связана с женскими культами плодородия. Затем, образ менялся, приобретая все больше отрицательных черт. О том, что процесс происходил именно в такой последовательности, может свидетельствовать осознание носителями информации не позитивных функций ведьмы уд, а только негативных. В своей завершающей стадии она превратилась в демонический персонаж.

В пользу того, что Псыхуэ-гуацэ, алмасты, уд – мифологические персонажи поверий и быличек – имеют отношение к культу плодородия говорит их “сезонность”. Они появляются и “живут” только в весеннее-летнее время (теплое). Прямое указание на это, как мы помним, есть только относительно ведьмы, но весь известный нам материал, в том числе и о двух других персонажах, свидетельствует о том, что в холодное время года они бездействуют и не встречаются людям.

У всех рассмотренных персонажей и в связанных с ними сюжетах видна соотносимость понятий “женского” и “природного”, имевших в ранних представлениях адыгов-черкесов положительное содержание, поэтому в начале они, по нашему мнению, представляли покровительницами плодородия. В последующие эпохи эти образы переосмысливаются и получают негативную окраску. Причин этому несколько: рост рациональных знаний о природе и человеке; развитие культуры; “выветривание веры” (выражение Б.А. Рыбакова) в магическую силу женщины; формирование пантеона мужских божеств; развитие монотеистической религии; изменение социальных отношений в обществе и снижение статуса женщины.

Но все же “осколки” былых функций женских мифологических образов остались и в поздних слоях адыгской мифологии. Представленный здесь полевой материал являет собой благодатный источник для изучения положения и роли женщины в обществе в различные периоды истории адыгов-черкесов, а также эволюции и трансформации понятия/категории “женщина” и “женское”.

*Источники и литература*

- АКЧИГИ – Архив Карачаево-Черкесского института гуманитарных исследований. Ф. 4. Оп. 23. Д. 25. Л. 22, 68, 71.
- Карнов 2001 – Карнов Ю.Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа. СПб., 2001.
- Мифологический словарь 1990 – Мифологический словарь. М., 1990.
- Нартхэр 1969 – Нартхэр. Адыгэ эпос. Т. 1. Майкоп, 1969.
- Нартхэр 1970а – Нартхэр. Т. 3. Майкоп, 1970.
- Нартхэр 1970б – Нартхэр. Т. 5. Майкоп, 1970.
- Нартхэр 1971 – Нартхэр. Т. 7. Майкоп, 1971.
- Нарты 1974 – Нарты. Адыгский героический эпос. М., 1974.
- ПМА 1 – Полевые материалы автора (личный архив). Информанты А.Р. Ногаева 1911 г.р., Х.М. Наптугова 1922 г.р. Сел. Бесленей Карачаево-Черкесской Республики // Полевые материалы автора 2000–2001;
- ПМА 2 – Информация из г. Черкесска. 2001;
- ПМА 3 – Информант М.М. Темирова 1928 г.р. Сел. Псауче-Дахе. 2000.
- ПМА 4 – Информанты М.Дж. Абидокова 1934 г.р. и М.Х. Амирокова 1920 г.р. Сел. Кош-Хабль. 2002, 2004.
- ПМА 5 – Информанты Ф.Дж. Таова 1916 г.р. Г. Черкесск; Е.А. Мамхягова 1930 г.р., М.Х. Сонов 1928 г. р., Л.Г. Хашукаева 1930 г.р. Сел. Жако. 2002, 2004.
- ПМА 6 – Информант М.Г. Охтова 1929 г.р. Сел. Бесленей. 2002.
- ПМА 7 – Информант Ф.Х. Южунаева 1932 г.р. Сел. Бесленей. 2000.
- ПМА 8 – Информант И.Х. Заубидова 1946 г.р. г. Черкесск. 2001.
- ПМА 9 – Информанты М.Г. Охтова, а также С.Х. Бетуганова 1950 г.р., Х.М. Шоров 1934 г.р., М. Вапсинова 1934 г. р. Сел. Алибердуковский. 2002, 2004.
- ПМА 10 – Информанты Ф.Х. Наптугова 1948 г.р., Ф.А. Аджиева 1948 г.р. Сел. Бесленей. 2002.
- ПМА 11 – Информант М.Г. Охтова. 2002.
- Словарь 1999 – Словарь кабардино-черкесского языка. М., 1999. С. 528.
- Хабекирова 2001 – Хабекирова Х.А. Мифологический и исторический аспекты образа “уд” – ведьмы у адыгов // Вестник Кабардино-Балкарского университета. Вып. 6. Нальчик, 2001.
- Шагиров 1977 – Шагиров А.К. Этимологический словарь адыгских/черкесских языков. Т. 2. М., 1977.
- Шортанов 1982 – Шортанов А.Т. Адыгская мифология. Нальчик, 1982.

**K. A. K h a b e k i r o v a. The Nature and Qualities of Mythic Characters in Circassians' Epic and Everyday Culture.**

The author suggests that female images in a traditional culture of a people may serve as a rewarding material for the study of that people's worldview. She draws attention to the fact that folklore tales, myths, and legends of the Circassians strike a researcher as representing female images in a complex way characterized by the presence both of positive and of negative perspectives simultaneously. Some female images are represented as possessing unique demonic qualities. The essay presents an analysis of those images that the author holds to be the most typical or quintessential for understanding the culture and worldview of the Circassian society.