

DOI: 10.46698/s7465-1269-1483-g

ГЕНЕЗИС И ЭВОЛЮЦИЯ ОДНОГО МИФОПОЭТИЧЕСКОГО МОТИВА (СРАВНИТЕЛЬНОЕ ИЗУЧЕНИЕ КАБАРДИНСКОЙ И КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОЙ ВЕРСИЙ)

З. Ж. Кудева

Исследование мифопоэтических представлений, лежащих в основе фольклорных мотивов и образов, сравнительно-типологическое изучение семантики основных знаков и символов, принадлежащих к различным этническим традициям, наблюдение над процессом трансформации образов мифологических божественных персонажей являются одними из наиболее актуальных направлений исследований в отечественной науке о фольклоре. Выявление типологически сходных явлений в традиционной этнической культуре адыгов, карачаевцев и балкарцев, исследование образов божества плодородия и покровителя овец, анализ «зооморфного кода», присущего данным этническим культурным традициям, сопоставительное изучение эволюционных изменений мотивов и образов в адыгском и карачаево-балкарском фольклоре — все эти вопросы не становились предметом отдельного исследования в отечественной науке о фольклоре. В соответствии с этим основная цель и задача данной работы — сравнительное изучение различных этнических версий сюжета легенды об озерах (кабардинской легенды об озере Шатхурей и карачаево-балкарских легенд об озерах Хурла-кель, Чирик-кель, Тюпсюз-кель), выявление мифопоэтических воззрений, лежащих в основе схожих мотивов и образов, и изменений, происходящих в процессе эволюционного развития основного сюжетобразующего мотива и образа. В статье также прослеживается процесс формирования различных жанровых воплощений исследуемого архаического сюжета. Комплексный, системный подход к изучаемым явлениям обусловил необходимость использования сравнительно-исторического и структурно-семиотического методов исследования. Выявлено, что в исследуемых этнических вариантах и версиях сюжета легенд воплощены представления, связанные с образами божеств (Амышиа и Аймуша), покровителей овец и мелкого рогатого скота; выяснена знаковая семантика образов «белых баранов» (кабардинская версия) и «златорогого барана» (карачаево-балкарская версия) в различных его модификациях. Баран в исследуемых этнических традициях предстают символами жизни и плодородия, выступает в функции медиаторов между различными пространственными уровнями структурами мифопоэтической модели мира.

Ключевые слова: топонимические предания, легенды, миф, мотив, сюжет, космос, медиатор, плодородие.

Топонимические легенды и предания непосредственно связаны с историей, национальной культурой, мировоззрением создавшего их этноса. Именно этим обусловлен интерес к топонимическим нарративам в их различном жанровом воплощении. Наряду с другими жанрами фольклора, топонимические легенды предания и предания представляют собой один из важных

источников для изучения мифологических представлений, исторического прошлого народа, путей его миграции, освоении им этнических территорий, исследования исторических изменений в происходивших в сознании и мировосприятии их создателей. В фольклоре и, в частности, в топонимических легендах и преданиях, эта значимая информация предстает в преломлении

мифопоэтическим и художественным сознанием с присущими ему этноментальными особенностями.

В последние десятилетия, в фольклористике, как, впрочем, и в смежных областях — лингвистике, этнографической и исторической науках, появился ряд работ, посвященных различным аспектам изучения топонимических легенд и преданий. Так, например, в работе Е. Л. Березовича топонимическая номинация исследуется в этнолингвистическом аспекте [1], изучение региональной специфики топонимических преданий и процесс («обживания») русскими переселенцами территории Южной Сибири предпринимается в работе Е. Ф. Фурсовой [2, 175-181], формирование топонимических преданий и систематизация сюжетов на материале преданий Пермского края исследуется в работе К. С. Пешинной [3, 72-83], в труде Е. Л. Тихоновой исследуются предания о заселении и освоении Сибири [4], И. А. Голованов рассматривает жанры несказочной прозы в контексте художественного сознания [5], исследование устных рассказов о сакральных объектах и связанных с ними божественных персонажах предпринято в работе Д. В. Сокаевой [6] и т. д. В карачаево-балкарской фольклористике исследование жанровых особенностей и классификация карачаево-балкарских топонимических преданий предпринято в статье Б. А. Берберова [7, 77-83]. В адыгской фольклористике к исследованию адыгской народной несказочной прозы, проблемам ее систематизации и жанровой классификации обращались А. И. Алиева [8], Ш. Х. Хут [9] и А. А. Ципинов [10]. Однако несмотря на это устная несказочная проза все еще остаются одной из наименее исследованных пластов адыгского фольклора. В адыгской, также как и в ка-

рачаево-балкарской фольклористике выявление мифопоэтических представлений, лежащих в основе различных мотивов и образов, исследование их в контексте различных этнических культурных традиций и сопоставительное изучение до сих пор не становилось предметом специального исследования. В соответствии с этим, в данной работе ставится задача выявления мифопоэтической основы различных этнических версий сюжета легенд об озерах (кабардинской легенды об озере Шатхурей, и карачаево-балкарских легендах об озерах Хурла-кель, Чирик-кель, Тюпсюз-кель) и сравнительного изучения содержащихся в них основных мотивов и образов.

Мифологический способ осмысления мира, процесс освоения и «организации» окружающего пространства, природных географических объектов включает в себя его номинирование и описание, осуществляемое посредством мифологических категорий, образов и знаков, которыми оперирует мифопоэтическое сознание. Рассматриваемые этнические версии легенды об озерах Шатхурей, Хурла-кель, Чирик-кель, Тюпсюз-кель, представляют собой пример такого наиболее архаического «освоения» окружающего мира посредством мифа.

Сопоставительное изучение различных национальных версий сюжета — кабардинской легенды об озере Шатхурей и карачаево-балкарских легенд об озерах Хурла-кель, Тюпсюз-кель, Чирик-кель позволит проследить процесс эволюции основных мотивов и образов, предстающих в различных жанровых вариациях одного и того же сюжета (песенные гимны, мифы и т. д.), выявить сходство и специфические особенности воплощенных в них мифопоэтических представлений.

Сюжет кабардинской легенды об озере Шадхурей — *Шэдхъурей* (каб.-черк.) впервые был записан Талибом Кашежевым и опубликован с сопроводительной «Заметкой» Л. Г. Лопатинского в 12-м выпуске СМОМПК в 1891 г. [11] *Шэдхъурей* — *шэд* (стоячая вода, лужа); *хъурей* (круглая) означает «круглый омут» (в дословном переводе «круглая стоячая вода»). В 1979 г. текст легенды был включен, вместе с «Заметкой», в собрание «Фольклор адыгов в записях и публикациях XIX — начала XX века» [12, 223-225]. Согласно комментарию Лопатинского, Шадхурей — название трех карстовых озер, расположенных «на расстоянии трех верст» от селения Кармово (Къармышъэблэ). «Озеро Шатхурей, — отмечает Л. Г. Лопатинский, — находится недалеко от селения Кармова. Если подняться по речке Екяпцъоокъ («Долина черной ольхи». — З. К.) вверх, то на расстоянии трех верст попадает сперва небольшое, почти высохшее озеро; затем второе, значительно больше, овальной формы; наконец третье, самое большое, несколько продолговатое. Последнее и есть Шатхурей. <...> Шатхурей считают кабардинцы заколдованным и полагают, что в нем нельзя купаться: многие-де пытались, во время жаров, освежиться купаньем в этом озере, но никто не выходил оттуда: всех затягивала в себя пучина» [12, 224].

Согласно сюжету кабардинской версии легенды, хозяин отары овец в один из дней запрещает своим работникам-пастухам выходить ночью из своих шалашей и заглядывать в овчарню: «В эту ночь будет слышен в овчарне шум, но вы не тревожьтесь! Не выходите из своего шалаша и не заглядывайте туда, что бы там не делалось!» [12, 223]. Однако пастухи, обеспокоенные шумом, нарушают запрет, заглядывают в овчарню и видят, что овец из од-

ного конца овчарни в другой гоняют «два белых как снег барана с черными ушами». Бараны, которых пастухи пытаются изловить, выскакивают из овчарни и бросаются в озеро. Отара овец следует за белоснежными баранами и исчезает в водах озера. Наутро возвращается хозяин и, услышав о случившемся, восклицает: «Я ведь вам запрещал выходить... все наше счастье было в этом стаде; когда его нет, то и нам нечего жить. И нам туда дорога! С этими словами он приказал пастухам прячь арбы, уложить все добро и ехать за ним. Когда уже все было готово, первым въехал на арбе в озеро хозяин, а за ним и другие арбы. Все погрузилось в пучине: виднелись только круги, расходящиеся по поверхности озера, и слышался плеск воды у берега, заросшего камышами. С тех пор, каждый год весной, во время стрижки баранов, поверхность озера покрывается шерстью: все это шерсть утонувшего стада овец. При лунном свете выходят из воды два белых как снег барана, пасутся на берегу, а затем опять погружаются в бездонную пропасть Шатхурея» [12, 224]. Очевидна связь данной легенды с предшествующим ей мифологическим нарративом, о котором свидетельствует сама ее структура. Сюжет легенды, основные ее композиционные элементы характерны для мифа, суть которого, как правило, состоит в установлении и утверждении норм «правильного» поведения: запрета на совершение тех или иных действий, нарушение которых приводит к негативным и разрушительным последствиям.

В «Заметке» Лопатинского упоминается также карачаевский вариант этой легенды: «В 3-м выпуске Сборника за 1883 год, — отмечает он, — напечатан карачаевский вариант этого предания, который относится к горному озе-

ру Хурлакуль, в Карачае. Основа фабулы та же, но некоторые, менее важные, детали видоизменены: в карачаевском сказании производит среди стада ночную тревогу баран с золотыми рогами, издававший какой-то фосфорический свет, а в кабардинском два белых барана, но уже без упомянутых выше атрибутов; в карачаевском предании погибает в озере один только хозяин, по имени Аймуш, между тем как в кабардинском за хозяином последовали его слуги. Все остальное поразительно схоже» [12, 225].

Различные варианты и версии этого сюжета, а также основных составляющих его мотивов присутствуют и в других зафиксированных в разное время балкарских и карачаевских мифах и легендах об озерах Чирик-кель, Хурла-кель и Тюпсюз-кель. В каждом из вариантов этого сюжета присутствует в различных модификациях образ чудесного барана, появление которого в стаде способствует необыкновенному изобилию и плодородию скота. В легенде, записанной Е. Захаровичем (1897), — это баран с золотой шерстью («Легенда об озере Чирик-кель»), подаренный горным джигитом человеку, обиженному своими соотечественниками. В версии, записанной М. Алейниковым (1883), «Предание о горном озере Хурла-кель», — это необыкновенной белизны белый баран с золотыми рогами. Более поздний текст легенды «Озеро Чирик-кель и предание о нем», опубликованный Е. Барановым (1903), представляет собой вариант сюжета, опубликованного ранее Захаровичем [13, 357-360].

Различные версии и варианты сюжета, в котором присутствует образ золоторогого барана (варианты: барана с четырьмя и шестью рогами, золотой и белой шерстью) реализуются также

в различных по своей жанровой форме текстах балкарского и карачаевского фольклора (мифологическом гимне, сказке, легенде). Во всех национальных (кабардинской, карачаевской и балкарской) версиях этого сюжета присутствует запрет смотреть на золоторогого барана/белоснежных баранов с черными ушами, пугать их криком, громкими звуками и пытаться поймать их. Запрет неизменно нарушается (братьями, пастухами и т.д.), и это приводит к исчезновению чудесных баранов вместе со всем овечьим стадом в водах озера (Шатхурей, Хурла-кель и т.д.). Хозяйка овец, как правило, также бросаются или уходят в воды озер вслед за своим стадом. «Забрав ягненка, он тут же сбросил его в озеро/Прыгнув за ним, и сам он ушел под воду» [13, 347]; Аймуш сказал: «Да брат мой, погубил ты меня, желаю тебе добра, себе — блага!» — и, повязав глаза башлыком, прыгнул в воду. Не стало ни овец, ни Аймуша [13, 355]. «Аймуш, как безумный, с раздирающим душу криком, бросился сам в озеро и скрылся на глазах пастухов в тех же таинственных волнах, где погибло все его стадо» [13, 359].

Во всех карачаевских и балкарских вариантах этого сюжета золоторогий баран, с той или иной степенью очевидности, коррелируется или предстает воплощением божества плодородия и покровителя овец — Аймуша. «Золоторогий белый баран, Аймуш,/На берегу озера остановится Аймуш!» [13, 356]. В тексте «Аймуш и Таулу» божество Аймуш предстает перед пастухом в образе огромного барана с густой серебристой шерстью и золотыми рогами. Один из вариантов текста об Аймуше в образе золоторогого барана записан на карачаево-балкарском языке Х.Х. Малкондуевым в ауле Килисе, в Турции [15, 81-91]. В нем божество также предстает

в зооморфном образе золоторогого барана («алтын мюйюзлю» — «золоторогий», «чыммакъакъ» — «белоснежный», «жюнюкюмюшден» — «шерсть, словно из серебра», «алтын тауукъча» — «(си-яет) словно перья павлина» [15, 85].

В более поздних вариантах сюжета Аймуш изображается в человеческом облике, как обычный пастух, лишенный видимых сакральных атрибутов («Аймуш»). В некоторых текстах, например, «Аймуш и овцы», присутствует сказочная атрибутика, например, герой, простой пастух, работающий на богача, наделен способностью понимать язык животных. Благодаря этому знанию он подслушивает беседу овцы со своим ягненком, который предстает воплощением «благополучия» всего стада: «Благополучие этого стада давит мне на спину/И я не могу идти быстрее» [13, 347]. Аймуш берет себе в оплату этого ягненка и вскоре его стадо «не помещается в округе». Пастбища Аймуша находятся согласно этому стихотворному варианту сюжета в окрестностях озера Тюпсюз-кель («Бездонное озеро») [13, 345-347].

Очевидно, что карачаево-балкарских текстах находит отражение процесс трансформации зооморфного образа божества Аймуша и приобретение им антропоморфного облика, а также дальнейшее лишение его образа сакральных, божественных атрибутов. Подобные изменения, в результате которых зооморфные божества и персонажи, в процессе эволюционных изменений и перехода от мифопоэтических форм мировосприятия к историческому приобретают антропоморфный облик, а их зооморфные двойники эквиваленты становятся спутниками героя, характерны для многих культурных традиций. Так, например, в мифопоэтических воззрениях адыгов божество

леса и покровитель диких зверей и охоты Мазитха (каб. черк. *Мэзытхьэ*) представляется ездящим на золотощетинном вепре и может перевоплощаться в животных белого цвета, а у божества покровителя крупного рогатого скота Ахына, по некоторым данным вместо ног — раздвоенные копыта. Божество охоты Ажвепша у абхазов также выступает в образе белого кабана, у карачаевцев Апсаты предстает в образе белого козла и трехногого оленя, у грузин божество охоты имеет облик тигра, тура или златовласой женщины. «Как известно, со сменой тотемистических, зооморфных представлений животные, служившие ранее воплощением божества, превращались, как правило, в его атрибут; примером тому — боги древних греков, изображавшиеся с животными и птицами» [14, 199].

Древнейшие мифопоэтические и, в частности, тотемистические воззрения балкарцев и карачаевцев, соотносящиеся с представлениями о зооморфном божестве Аймуше в облике белого барана находят воплощение во фрагменте мифологического гимна золоторогому барану («Белый баран»):

Золоторогий баран,
Белый-белый,
С золотыми рогами
Желтыми, очень нарядный. ...
Прыгнув, он достигал Пятигорья,
Плавно, не торопясь
Опускался у озера Мажар Кел [13, 347].

В архаическом гимне Белый баран также «присматривает» и за ячменными полями, что, по всей видимости, отображает включение в состав его функции покровителя земледелия и растениеводства:

Глаза его сияли, словно звезды в небе,
За ячменными полями он присматривал
[13, 347].

Наряду с образом Белого барана и золоторогого барана/Аймуша в фоль-

клоре балкарцев и карачаевцев присутствуют и более ранние мифологические представления о божестве-покровителе коз — Маккуруше, которые находят воплощение в гимне, восхваляющем божество в облике могучего козла («Маккуруш», «Легенда о Маккуруше») [13, 343-345].

Маржа, длиннобородый Маккуруш!
 Маржа, кучехвостый Маккуруш!
 Маржа, остророгий Маккуруш!
 Маржа, легконогий Маккуруш!
 Родниковые воды пьющий Маккуруш!
 («Маккуруш») [13, 343].

В тексте «Легенды о Маккуруше» божество-козел убивает барса, который «много бед» приносит «диким козам, скоту», его боятся дикие звери — волки, медведи и барсы:

...Это огромный козел,
 Его станов сторонились
 И медведи, и барсы, и волки.
 Боясь его, волчья стая
 Забивалась в глубокие норы,
 Если они шалили,

Он быстро их настигал («Легенде о Маккуруше») [13, 343].

Аналогичные функции образа Маккуруша прослеживаются и в сказках («Маккуруш и Кочхарбу», «Лесной Человек и Маккуруш»).

Таким образом, в мифологических воззрениях балкарцев и карачаевцев Маккуруш предстает «хозяином» горного пространства, покровителем коз и повелителем диких животных:

Маккуруш был хозяином
 (Пространства) среди двух гор,
 Охранял стада коз
 На Минги Тау и Казман Тау
 (Казбек) [13, 345].

По времени своего формирования образ божества Маккуруша, видимо, предшествует мифологическим воззрениям о божестве плодородия и покровителе овец Аймуше. Весьма показателен в этом плане текст «Аймуш и Маккуруш», в котором описывается проти-

востояние и борьба между двумя божествами за право владения альпийскими пастбищами и подножья Минги-тау (карач.-балк. *Минги-Тау*, кабард.-черк. *Туащхьэмахуэ* — гора Эльбрус). В результате сражения между ними Аймуш побеждает древнейшее божество — покровителя кози повелителя зверей Маккуруша [15, 86].

В мифологических мотивах и сюжетах, как известно, находят воплощение значимые объекты и категории окружающего мира, происходящие изменения в производственной и общественно-исторической сфере. В этой связи, сюжет, описывающий борьбу между Маккурушем и Аймушем, посредством мифопоэтических образов и символов отображает процесс изменений, происходивших в сфере производственной, хозяйственной деятельности балкарцев и карачаевцев. Развитие овцеводства, как наиболее продуктивной отрасли производства, обусловило смену божественных патронов и обретение более значимой роли покровителя овец и божества плодородия скота Аймуша.

Образ Аймуша, как и его тотемического эквивалента — золоторогого барана — явление многослойное, сложное и нуждается в более обстоятельном и глубоком исследовании. Весьма значимы такие черты его образа, как игра на дудке, изобретение которой приписывается Аймушу. В балкарских и карачаевских вариантах сюжета помощи игры на дудке Аймуш возвращает назад стадо овец, направившееся в озеро вслед за золоторогим бараном.

В кабардинской версии сюжета («Легенда об озере Шатхурей») [12, 223-225] в имплицитной форме также присутствуют мифопоэтические представления, связанные с божеством плодородия и покровителем мелкого рогатого скота Амышем. Амыш, в ми-

фопоэтических представлениях адыговимеет антропоморфный облик и предстает не только повелителем диких животных, но и культурным героем, благодаря которому у людей появился домашний скот: *«Амыщыр къыщлэк1 имылэу мэзым щлэтт. Абы мэзым щлэхъук1лэщ лъэккъыркъиубыдырт, е зытэмьлгэщхэм ящлэжьей цлык1ухэр къиубыдырти цыхум къаритырт. псалгэм щхьэк1э, шы, вы, мэл, южэн, жэм къинэмыщлхэр къиубыдурэ, къахуишээрэкъаритурэ лэщ ялэ хъуащ. А лэщхэр яхузэзыггэпэца лым и фэрираплгурэ, и цлэ Амыщымк1э еджэ хъуащ»*. — «Амышжил, не выходя из леса. Он ловил животных, которые водились в лесу, у тех, с которыми он не мог справиться, он брал детенышей и [всех их] отдавал людям. К слову сказать, он ловил лошадей, волов, овец, коз, коров и других [животных], отводил их к людям и отдавал, у людей, таким образом, появился [домашний] скот. В дань уважения к мужчине, подарившего людям скот, его стали называть «скот Амышы» [16, 67-68]. В нартском эпосе Амыш — божественный пастух, обладатель несметных овечьих стад, которые не помещаются на пастбищах (мотив плодородия). Амыш, также как и карачаево-балкарский Аймуш, искусно играет на свирели и звукам ее музыки повинуются стада его овец. Символическая семантика свирели и издаваемой ею музыки как гармонизирующего начала весьма значима в мифопоэтических воззрениях адыгов. Идея создания волшебной свирели Ашамеза, с белым и черным концами, принадлежит божееству земледелия и плодородия и брату Амышы — Тхагаледжу [17]. Достаточно начать играть на свирели с белого ее конца и мир расцветает, воцаряется гармония и изобилие, и напротив, достаточно подуть в свирель с черного

ее конца, как мир гибнет — - исчезает земное изобилие, увядают растения, высыхают деревья и воцаряется хаос и разрушение. Возрождение мира, связанное со звуками музыки, согласуется с древнейшими воззрениями, согласно которым музыка, звук были первоначально, созидающим Космос [14]. Отголоски этих представлений сохранились в адыгском мифо-ритуальном комплексе: музыкальный наигрыш «Мэлегъажь» — «Пуск отары», посвященный божееству Амышу, обладал, по убеждению пастухов, магическим действием — при первых же его звуках отара овец сразу же трогалась с места.

В тексте заклинания, посвященного скоту, Амыш предстает как божественный персонаж, приближенный («заместитель») верховного божеества адыгского мифологического пантеона — Великого Тха: *«Ди тхьэ, Тхьэшхуэ/Амышы зи къуэдзэ...»*. — «Наш бог, Тха Великий/Амыш чей заместитель ...» [18, 91]. Божееству Амышу посвящены гимны — хохи («Амышц и уэрэд», «Ямышц и къебжэк1») [16, 39-41], в которых божееству воздаются почести: *«Уэр Амышы ди къан,/Уэр Амышы ди нэху...»*. — «Амыш — наш воспитанник,/Амыш — наш свет...» [16, 39]; *«Ямышурэ си псэмхуэдэ...»*. — «Амыш — сердце мое ...» [16, 40];

Аналогичными функциями обладает также божеество осетинской мифологии Фалвара, покровитель овец и мелкого рогатого скота. Фалвара, согласно существующим наиболее ранним сведениям, приведенным в статье А. В. Дарчиева [19, 38-45], как и карачаево-балкарский Аймуш, представляется в образе барана — Фыры-дзуар («святой баран»). «...Самое раннее или, во всяком случае, одно из наиболее ранних упоминаний Фалвара, — отмечает Дарчиев, — содержится в статье анонимно-

го автора «Осетины», опубликованной в газете «Терские ведомости» в 1870 г. Фалвара назван здесь «богом скота», который представлялся в виде барана и именовался Фыры-дзуар, т. е. «святой барана»; его молили об увеличении поголовья скота, а кроме того, женщины просили его о даровании им детей» [19, 38-45].

Как адыгский Амыш и карачаево-балкарский Аймуш, Фалвара выступает в функции дарителя скота. Он, так же как карачаево-балкарский Аймуш, одаривает скотом и покровительствует тем, кто любит и заботится о животных.

Гей, тот, кто тучную отару
Насолнцемозарённых северных склонах
С радостью будет пасти,
Ой, тому, говорят, Фалвара даст
Барана с желтым ушком [19, 40].

Очевидно, что образы адыгского божества Амыша и балкарского и карачаевского Аймуша и осетинского Фалвара обладают как типологически сходными функциями: все они являются покровителями овцеводства и олицетворением плодородия скота, однако обладают так и национально особенными, специфическими характеристиками.

Исчерпывающий сопоставительный анализ образов адыгского божества Амыша, покровителя овец и мелкого рогатого скота, карачаево-балкарского Аймуша и осетинского Фалвара не входит в задачи данной статьи, однако, представляется дальнейшее сравнительно-типологическое изучение этих образов могло бы способствовать углублению представлений о них и предоставило бы возможность для более широких обобщений и выводов.

Мотив плодородия, связанный с образами белоснежных баранов в кабардинской версии сюжета легенды об озере Шатхурей и золоторого-

го барана (барана с золотой шерстью и др.) в карачаево-балкарских текстах, как отмечалось, является общим для всех вариантов и версий этого сюжета. Для всех этнических версий общим также является запрет на подглядывание за чудесными баранами. Его нарушение приводит к катастрофе — исчезновению чудесных баранов — символов плодородия, а следом за ним и «благополучия», воплощенного в образе овечьих стад. «...Когда пастух очень настоятельно стал упрашивать его взглянуть на то, что происходило в стаде овец, он не вытерпел. И в тот же миг баран с золотой шерстью бросился в озеро, а вслед за ним шарахнулась туда и все стадо овец и погибло» [21, 206]. Символика подглядывания как покушение на сакральную, божественную силу мифологического существа, приводящее к его уходу/исчезновению является общей для многих культурных традиций. Божественный нартский кузнец Тлепш, после того, как люди, вопреки запрету, заглянули в его кузню (по некоторым вариантам, в его рукав) и увидели процесс изготовления им различных орудий — сердится и навсегда исчезает, уходит из мира людей [14, 14]. Очевидно, что запрет/нарушение запрета в сюжетах исследуемых легенд относится к этому же ряду воззрений.

В более ранней нашей работе на материале адыгского фольклора и мифо-ритуального комплекса более подробно рассмотрена мифологическая символика барана и овцы. В адыгских мифопоэтических представлениях овцы связывается с началом творения («Нартыжь уэрэд» — «Песня старых нартов»), началом любого цикла, с рассветом и весной, баран выступает также в функции жертвенного животного [14, 34-35].

Наряду с символикой плодородия белоснежные бараны в адыгской легенде актуализируют представление о пространственной структуре адыгской мифопоэтической картины мира. Белоснежные бараны выступают, представителями хтонического, «нижнего», «подводного» мира и воплощением связующего начала между ним и «земным», срединным миром. Эти представления реализуются также и в адыгских волшебных сказках, в которых черный, серый и белый бараны также выступают в функции медиаторов между космическими зонами. Белый баран, встреченный героем сказки в его «путешествии» в одном из ярусов подземного, «нижнего» мира, подбрасывает героя вверх, и он попадает в «верхний», небесный мир; серый баран — подбрасывает героя в «срединный» мир, а черный баран — сбрасывает его в самый глубокий, седьмой ярус подземного «нижнего мира» [14, 11].

Аналогичной функцией обладает золоторогий баран и в карачаево-балкарских мифопоэтических воззрениях. Наиболее выразителен в этом плане один из вариантов легенды («Аймуш»), в которой известный традиционный сюжет получает дальнейшее развитие: после исчезновения золоторогого барана и стада овец, люди решают узнать, почему на поверхности озера Хурла-кель появляется шерсть («линька») [13, 348-351]. Они приглашают трех лучших пловцов из разных народов и отбирают для жертвоприношения несколько быков. Зарезав одного быка, они отправляют на дно озера первого пловца. Вернувшись, он рассказывает, что обнаружил на дне озера «отверстие величиной с отверстие очага», в которое стекает озерная вода. Второй пловец возвращается с рваными ранами на ягодицах рассказывает, что смог

спуститься в это отверстие и издали увидеть на прекрасной поляне Аймуша, пасущего овец. Но Аймуш не рад гостю и со словами: «Откуда взялся здесь этот негодяй?!» натравливает на него собак. Третий, младший из пловцов, просит принести в жертву быка «цвета воды», сварить его мясо в десяти котлах и «две почетные мозговые косточки» бросить в воду «собакам Аймуша». Также он просит очистить лопаточную кость и тоже бросить ее в озеро: «Если она потонет, знайте, что я не всплыву, если же не потонет и останется на поверхности озера — ждите, я вернусь с вестью об Аймуше» [13, 350]. Можно предположить, что приведенное описание представляет собой древнейший ритуал жертвоприношения божествам водной стихии (принесение в жертву быка «цвета воды», пожертвование воде символически значимых частей животного и т.д.). Далее приводится описание обители Аймуша как прекрасного, идеальной красоты и благоденствия мира: «Если идти, то в такое место! Посреди ровной долины протекала река, по обоим берегам ее тянулись лужайки, устланные зеленой травой. На одной стороне (паслись) белые овцы с золотыми рогами, на другой лежали черные овцы с белыми ягнятами. Они то паслись, то отдыхали, а за это время трава вырастала вновь, в рост овцы, говорят» [13, 350]. Белые овцы с золотыми рогами олицетворяют собой стихию плодородия и «срединного» мира; они отделены рекой от черных овец с белыми ягнятами, символизирующими, по всей видимости, связь «нижнего», подводного мира со «срединным», земным. Символика плодородия и связи с различными структурными компонентами мифологической модели мира, присутствующая в данной версии сюжета соотносится с аналогичной символи-

кой, нашедшей воплощение в адыгском фольклоре.

В карачаево-балкарском фольклоре присутствует также сюжет, в котором овцы не исчезают на дне озера, а в наказание жадному и жестокому хозяину овец, нарушившему нравственно-этические законы, поднимаются в небо и превращаются в тучи («Аймуш и Таулу»). Аймуш, когда-то внявший мольбам бедного пастуха и явившийся к нему в образе золоторогого барана, благодаря чему стадо пастуха необычайно размножилось, оставляет жестокого и жадного Таулу и исчезает, а отара «стала таять, как снег под лучами жаркого солнца» [13, 353]. Когда же Таулу совсем забывает свою любовь к овцам и убивает шашкой ягненка, вновь появляется золоторогий баран, на голос которого овцы отвечают печальным блеянием. «Сверкая на солнце золотыми рогами баран подошел к самому краю высокой скалы. Все стадо — за ним. <...> Овцы попрыгали одна за другой со скалы и, не достигнув дна долины, превратились в облака и поднялись в небо. <...> С тех пор иногда из-за той стороны Кавказских гор появляются белые облака, кружат над Бийчесыном, плывут куда-то над Хурзуком и Учкуланом, а затем исчезают. Люди говорят, что эти облака — овцы алчного Таулу. А некоторые утверждают, что когда овцам надоест летать, они присоединяются к отаре самого лучшего чабана» [13, 353]. В сюжете легенды Аймуш представит в зооморфном воплощении, сохраняются и его традиционные функции — воплощения плодородия и покровителя овец, благосклонно относящийся к пастухам, с любовью ухаживающим за своим стадом. Однако, в отличие от традиционного мотива ухода «вниз» на дно озера, Аймуш уводит стадо овец за собой в небо. В данном сюжете функ-

ция медиатора между «нижней» и «средней», «земной» космическими зонами пополняется еще одним элементом структуры мифопоэтического космического пространства.

Следует отметить, что сюжет кабардинской легенды, сохраняя свою мифопоэтическую основу, в большей степени, нежели карачаево-балкарские, отделяется от нее, приобретая жанровые очертания топонимической легенды, содержащей также этиологический мотив — объяснение происхождения «овечьей шерсти» на поверхности озера. В кабардинской версии сюжета легенды об озере Шатхурей, наряду с очевидной мифологической составляющей, значимый характер приобретает номинативная и этиологическая функции: объяснение названия географического объекта и обоснование периодического появления на поверхности озера «овечьей шерсти». Также в кабардинской легенде находят отображение и более поздние исторические реалии; в частности, существовавшая в адыгском феодальном обществе норма: правило, в соответствии с которым подданные князя или владельца привстрече с ним и любых других обстоятельствах, должны были следовать за ним. В легенде, как отмечалось выше, пастухи вместе с арбами, беспрекословно следуют за своим хозяином на дно озера.

Этиологический и топонимический мотивы также присутствуют и в карачаево-балкарских вариантах и версиях легенды. Согласно сюжету, на поверхности озер шерсть появляется во время «линьки» или весенней стрижки стада овец, которые продолжают существовать в подводном мире. Однако в карачаево-балкарских легендах этиологический мотив, как впрочем, и топонимический не является в этих текстах доминирующим, сюжетообразующим

элементом. Наиболее значим в них мифологические мотивы и образы: запрет/нарушение запрета, образ золоторогого, четырех- и шестирогого барана, барана с золотой шерстью, как воплощение божества плодородия и покровителя овец Аймуша.

Балкарский и карачаевский фольклор (мифологические гимны, легенды и сказки) в целом сохранили более отчетливую связь с мифологией и присущими этой стадии развития сознания архаическими формами осмысления действительности. Жанровые формы, в которых воплощены вышеупомянутые сюжеты в большей или меньшей степени близки к мифу или мифологическому нарративу. Отчетливо прослеживается генетическая связь и эволюция мотивов и образов, присутствующих в архаических текстах-мифологическом гимне, посвященном божеству — Белому барану («Белый баран»); стихотворном тексте «Аймуш», который также посвящен описанию и восхвалению деяний божества Аймуша: («Златорогий белый баран Аймуш,/На берегу озера остановится Аймуш!») [13, 356]; мифологических по своей сути нарративах («Аймуш и Магула», «Аймуш и Таулу», «Аймушнутауруху» — «Легенда об Аймуше»), которые воспроизводятся и повторяются в волшебной сказке («Аймуш»), легендах («Легенда об озере Чирик-кель», «Предание о горном озере Хурла-кель»).

Таким образом, в кабардинской легенде об озере Шатхурей и в текстах балкарских и карачаевских легенд об озерах (Чирик-кель и др.) реализуются имплицитно присутствующие мифопоэтические представления о божестве плодородия и покровителе овец мелкого рогатого скота Амыше, сим-

волом которого выступают «два белых баранов с черными ушами» и карачаево-балкарском божестве Аймуше — в образе золоторогого барана. В наиболее архаических текстах карачаево-балкарского фольклора Аймуш, в отличие от адыгского божества, предстает в зооморфном воплощении (златорогого барана или различных модификациях образа — шести- и четырехрогого барана, барана с золотой и серебристой шерстью). Белоснежные бараны в адыгской легенде и златорогий баран в карачаево-балкарских текстах выступают в качестве символа плодородия, а также в функции медиаторов между космическими зонами.

В процессе эволюции, с переходом от мифопоэтического к историческому способу осмысления окружающей действительности зооморфное мифологическое божество Аймуш обретает антропоморфный облик и лишается божественных атрибутов. Амыш — божественный нартский пастух умирает, однако в связанной с ним атрибутике (мотив «неисчерпаемой пиши», «кровь Амыша») присутствует присущая его образу символика изобилия и плодородия.

Мифологические мотивы и сюжеты, связанные с образом божественного покровителя овец в различных его воплощениях, трансформируются и реализуются в более поздних по своему происхождению жанровых формах, приобретая жанровые признаки волшебной сказки, топонимического или этиологического предания. Наиболее отчетливо процесс изменений, происходящих в мифопоэтических воззрениях и в жанровых воплощениях основного мотива и сюжета, прослеживается в карачаево-балкарском фольклоре.

1. Березович Е. Л. Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте: Мифопоэтический образ пространства. М., 2010.
2. Фурсова Е. Ф. «Обживание» ландшафта и топонимические предания русских крестьян-переселенцев Южной Сибири конца XIX — начала XX в. // Традиционная культура. 2016. № 1. С. 175-181.
3. Пешина К. С. Топонимические предания Пермского края: мотивирующие основы топонимов и группы сюжетов (по материалам XIX-XX вв.) // Традиционная культура. 2018. Т. 19. № 55. С. 72-83.
4. Тихонова Е. Л. Русские предания Восточной Сибири о заселении и освоении края. Улан-Удэ, 2006.
5. Голованов И. А. Константы фольклорного сознания в устной народной прозе Урала (XX-XXI вв.). Челябинск, 2009.
6. Сокаева Д. В. Культурная основа осетинского фольклора: экспериментальное исследование на материале несказочной прозы. Владикавказ, 2014.
7. Берберов Б. А. Специфика карачаево-балкарских топонимических преданий // Известия Кабардино-Балкарского научного центра РАН. 2019. № 4 (90). С. 77-83.
8. Алиева А. И. Прозаические жанры в фольклоре адыгов // Прозаические жанры в фольклоре народов СССР. Минск, 1974. С. 179-185.
9. Хут Ш. Х. Несказочная проза адыгов. Майкоп, 1989.
10. Цитинов А. А. Народная историческая проза адыгов. Нальчик, 2000.
11. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1891. Вып. 12. С. 48-50.
12. Фольклор адыгов в записях и публикациях XIX — начала XX века/сост., вступ. ст. А. И. Алиевой. В 2-х кн. Нальчик, 1979. Кн. 1.
13. Карачаево-балкарские мифы/сост. М. Ч. Джуртубаев. Нальчик, 2007.
14. Кудаева З. Ж. Мифо-эпическая модель адыгской словесной культуры (на материале паремий): Автореф. дисс. ... докт. филол. наук. Нальчик, 2006.
15. Малкондуев Х. Х. Карачаево-балкарские народные сказки о животных. Мотивы об овце и козе (Аймуш и Маккуруш) // Вестник КБИГИ. 2015. № 3 (26). С. 81-91.
16. Адыгэ IуэрыIуатэхэр. В 2-х т./Зэхэз. КъардэнгъушI З. Налшык. 1965. Т. 1; Налшык, 1969. Т. 2. (на кабард.-черк. яз.) [Адыгский фольклор/сост. З. П. Кардангушев].
17. Кудаева З. Ж. Паремнологические жанры адыгского фольклора: Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. М., 1986.
18. Шортанов А. Т. Адыгская мифология. Нальчик, 1982.
19. Дарчиев А. В. Эволюция функций божеств осетинского пантеона Фалвара и Мыкалгабыра // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2013. № 12 (38). Ч. II. С. 38-45.
20. Карачаево-балкарский фольклор в дореволюционных записях и публикациях. Нальчик, 1983.

Kudaeva, Zinaida Zh. — Kh. M. Berbekov Kabardino-Balkarian State University (Nalchik, Russia); zina_777@bk.ru

GENESIS AND EVOLUTION OF ONE MYTHOPOETIC MOTIVE (COMPARATIVE STUDY OF THE KABARDIAN AND KARACHAY-BALKARIAN VERSIONS).

Keywords: toponymic traditions, legends, myth, motive, plot, space, mediator, fertility.

The study of mythopoetic representations underlying folklore motifs and images, the comparative typological study of the semantics of the main signs and symbols belonging to different ethnic traditions, the observation of the process of transformation of images of mythological divine characters are one of the most relevant areas of research in the national science of folklore. The identification of typologically similar phenomena in the traditional ethnic culture of the Circassians, Karachais and Balkars, the study of the images of the deity of fertility and the patron saint of sheep, the analysis of the «zoomorphic code» inherent in these ethnic cultural traditions, a comparative study of the evolutionary changes in motives and images in Adyghe and Karachay-Balkarian folklore — all these questions did not become the subject of a separate study in the national science of folklore. In accordance with this, the main goal and objective of this work is a comparative study of various ethnic versions of the plot of the legend of lakes (Kabardian legend of Lake Shathurei and Karachay-Balkarian legends of Lakes Khurla-kel, Chirik-kel, Tupsuz-kel), the identification of mythological and poetic views underlying similar motives and images, and changes occurring in the process of evolutionary development of the main plot-forming motive and image. The article also traces the process of formation of various genre incarnations of the investigated archaic plot. An integrated, systematic approach to the phenomena under study necessitated the use of comparative-historical and structural-semiotic research methods. It was revealed that in the studied ethnic variants and versions of the plot of legends representations associated with the images of deities (Amysh and Aymush), patrons of sheep and small cattle are embodied; the semantic semantics of the images of «white rams» (Kabardian version) and «golden-horned ram» (Karachay-Balkar version) in its various modifications are clarified. In the studied ethnic traditions, the ram appears as symbols of life and fertility, acts as mediators between various spatial level structures of the mythopoetic model of the world.

REFERENCES

1. Berezovich, E. L. *Russkaya toponimiya v etnolingvisticheskom aspekte: Mifopoeticheskii obraz prostranstva* [Russian toponymy in the ethnolinguistic aspect: Mythopoietic image of space]. Moscow, KomKniga, 2010. 240 p.
2. Fursova, E. F. «Obzhivanie» landshafta i toponimicheskie predaniya russkikh krest'yan-pereselentsev Yuzhnoi Sibiri kontsa XIX — nachala XX v. [«Settling» of the landscape and the toponymic traditions of Russian peasant settlers in southern Siberia at the end of the 19th and beginning of the 20th centuries]. *Tradicionnaya kul'tura* [Traditional culture]. 2016, no. 1, pp. 175-181.
3. Peshina, K. S. *Toponimicheskie predaniya Permskogo kraja: motiviruyushchie osnovy toponimov i gruppy syuzhetov (po materialam XIX-XX vv.)* [Toponymic traditions of the Perm Territory: motivating foundations of toponyms and group of plots (based on materials of the 19th-20th centuries)]. *Tradicionnaya kul'tura* [Traditional culture]. 2018, vol. 19, no. 55, pp. 72-83.
4. Tikhonova, E. L. *Russkie predaniya Vostochnoi Sibiri o zaselenii i osvoenii kraja* [Russian legends of Eastern Siberia on the settlement and development of the region]. Ulan-Ude, Buryat Scientific Centre of the Siberian branch of the Russian academy of Sciences, 2006. 220 p.
5. Golovanov, I. A. *Konstanty fol'klornogo soznaniya v ustnoi narodnoi proze Urala (XX-XXI vv.)* [Constants of folklore consciousness in the oral folk prose of the Urals (XX-XXI centuries)]. Chelyabinsk, Entsiklopediya, 2009. 251 p.

6. Sokaeva, D.V. *Kul'tovaya osnova osetinskogo fol'klora: eksperimental'noe issledovanie na materiale neskazochnoi prozy* [The cult basis of Ossetian folklore: an experimental study on the material of fairy-tale prose]. Vladikavkaz, North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies, 2014. 168 p.

7. Berberov, B.A. *Spetsifika karachaevo-balkarskikh toponimicheskikh predanii* [The specifics of the Karachay-Balkar toponymic traditions]. *Izvestiya Kabardino-Balkarskogo nauchnogo tsentra RAN* [Bulletin of the Kabardino-Balkarian Scientific Centre of the Russian Academy of Sciences]. 2019, no. 4 (90), pp. 77-83.

8. Alieva, A.I. *Prozaicheskie zhanry v fol'klоре adygov* [Prose genres in the folklore of the Circassians]. *Prozaicheskie zhanry v fol'klоре narodov SSSR* [Prose genres in the folklore of the peoples of the USSR]. Minsk, 1974, pp. 179-185.

9. Khut, Sh. Kh. *Neskazochnaya proza adygov* [Ineffable prose of Circassians]. Maikop, Adyg. otd. Krasnodarskogo kn. izd-va, 1989. 336 p.

10. Tsipinov, A.A. *Narodnaya istoricheskaya proza adygov* [Folk historical prose of Circassians]. Nalchik, El'-fa, 2000. 157 p.

11. *Sbornik materialov dlya opisaniya mestnostei i plemen Kavkaza* [Collected materials for describe the localities and tribes of the Caucasus]. Tiflis, 1891, iss. 12, pp. 48-50.

12. Alieva, A. I. (comp.) *Fol'klор adygov v zapisyakh i publikatsiyakh XIX — nachala XX veka. V 2-kh kn.* [Folklore of the Circassians in the records and publications of the XIX — early XX century. In 2 books]. Nalchik, El'brus, 1979, book 1. 404 p.

13. Dzhurtubaev, M. Ch. (comp.). *Karachaevo-balkarskie mify* [Karachay-Balkar myths]. Nalchik, El' — Fa, 2007. 484 p.

14. Kudaeva, Z. Zh. *Mifo-epicheskaya model' adygskoj slovesnoi kul'tury (na materiale paremii)* [Mytho-epic model of the Adyghe verbal culture (based on the material of paremias)]. Thesis abstract of the doctoral dissertation (in Philology). Nalchik, 2006. 42 p.

15. Malkonduev Kh. Kh. *Karachaevo-balkarskie narodnye skazki o zivotnykh. Motivy ob ovtse i koze (Aimush i Makkurush)* [Karachay-Balkar folk tales of animals. Motives about a sheep and a goat (Aimush and Makkurush)]. *Vestnik KBIGI* [Bulletin of the Kabardino-Balkarian Institute for Humanities]. 2015, no. 3 (26), pp. 81-91.

16. Kardangushev, Z. P. (comp.). *Adyge IueryIuatekher. V 2-kh t.* [Adyghe folklore. In 2 vols]. Nalshyk, 1965, vol 1. 339 p.; Nalshyk, 1969, vol. 2. 412 p. (in Kabardian-Chircassian)

17. Kudaeva, Z. Zh. *Paremiologicheskie zhanry adygskogo fol'klora* [Paremiological genres of Adyghe folklore]. Thesis abstract of the candidate dissertation (in Philology). Moscow, 1986. 21 p.

18. Shortanov, A. T. *Adygskaya mifologiya* [Adyghe mythology]. Nalchik, El'brus, 1982. 194 p.

19. Darchiev, A. V. *Evolyutsiya funktsii bozhestv osetinskogo panteona Falvara i Mykalgabyra* [Evolution of the functions of the deities of the Ossetian pantheon Falvar and Mykalgabyr]. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki* [Historical, philosophical, political and legal sciences, cultural studies and art history. Issues of theory and practice]. 2013, no. 12 (38), part II, pp. 38-45.

20. Alieva, A. I., Khadzhieva, T. M. (comps). *Karachaevo-balkarskii fol'klор v dorevolyutsionnykh zapisyakh i publikatsiyakh* [Karachaevo-Balkarian folklore in pre-revolutionary records and publications]. Nalchik, El'brus, 1983. 431 p.