

ЦВЕТОВАЯ СИМВОЛИКА В АДЫГСКОМ ЭПОСЕ

Лиана Славовна Хагожеева

Институт гуманитарных исследований – филиал Федерального государственного бюджетного научного учреждения «Федеральный научный центр «Кабардино-Балкарский научный центр Российской академии наук», Нальчик, Россия, liana1771@mail.ru., <https://orcid.org/0000-0003-1811-5183>

© Л.С. Хагожеева, 2021

Аннотация. В статье исследуется взаимосвязь между эстетической, этической и практической функциями в художественной системе эпического повествования в адыгском фольклоре. Особо отмечается функциональная роль цветовой символики в поэтике историко-героического эпоса. Рассматриваются наиболее распространенные символы цвета, в его связи с принадлежностью к одному из миров, верхнему, среднему или нижнему. Определение этих позиций и формы его художественного отражения – задача нашего исследования. Исследование художественных средств и приемов в соотнесении с их мифопоэтической основой и системой этических норм и установок, существовавшей в традиционном адыгском обществе, является актуальным для комплексного изучения фольклора. В этом заключается новизна данного исследования.

Проведенный анализ выявляет роль цветообозначений в функциональной дифференциации образов и объективизации мировоззрения, свойственной адыгской этнической художественной традиции.

Ключевые слова: древние представления, историко-героический эпос, нравственно-этические ценности, сказания, песни, художественная система, цвет, символ

Для цитирования: Хагожеева Л.С. Цветовая символика в адыгском эпосе // Вестник КБИГИ. 2021. № 4-2 (51). С. 113–124. DOI: 10.31007/2306-5826-2021-4-2-51-113-124

Original article

COLOUR SYMBOLICS IN THE ADYGHE EPIC

Liana S. Khagozheeva

Institute for the Humanities Research – Affiliated Federal State Budgetary Scientific Establishment «Federal Scientific Center «Kabardian-Balkarian Scientific Center of the Russian Academy of Sciences», Nalchik, Russia, liana1771@mail.ru., <https://orcid.org/0000-0003-1811-5183>

© L.S. Khagozheeva, 2021

Abstract. The article examines the relationship between aesthetic, ethical and practical functions in the artistic system of epic storytelling in the Adyghe folklore. The functional role of color symbolism in the poetics of the historical and heroic epic is especially noted. The most common color symbols are considered, in connection with its belonging to one of the worlds, upper, middle or lower. Determination of these positions and the form of its artistic reflection is the task of our research. The study of artistic means and techniques in relation to their mythopoetic basis and the system of ethical norms and attitudes that existed in the traditional Adyghe society is relevant for the comprehensive study of folklore. This is the novelty of this study.

The analysis reveals the role of color designations in the functional differentiation of images and objectification of the worldview, which is characteristic of the Adyghe ethnic artistic tradition.

Keywords: ancient ideas, historical and heroic epos, moral and ethical values, legends, songs, artistic system, color, symbol

For citation: Khagozheeva L.S. Colour symbolics in the adyge epic. Vestnik KBIGI = KVINN Bulletin. 2021; 4-2 (51): 113–124. (In Russ.). DOI: 10.31007/2306-5826-2021-4-2-51-113-124

Как было установлено ранее многими исследованиями, цвет содержит в себе мифологическую сакральную основу и дает возможность реконструировать древние представления и этико-эстетические предпочтения носителей фольклорного сознания. В связи с этим, данное исследование направлено на изучение колористики как средства символического выражения системы этических ценностей историко-героического эпоса адыгов. Формы и способы их реализации в художественном тексте фольклора – задача нашего исследования.

Наиболее частые цветовые коды здесь это оппозиция черного и белого. Помимо того, отмечаются желтый, с его цветообозначениями (золото, шелк), как позиция белого, код красного, синего, голубого, зеленого и серого тоже могут оказаться в этой позиции, иногда они занимают позицию близкую к черному цвету. Здесь важно отметить семантическую амбивалентность этих цветов. Цветовая семантика не всегда однозначна.

Как у многих других народов, в мифопоэтических воззрениях адыгов желтый и его цветообозначение золото / золотистый, шелк / шелковый и красный / рыжий / огненный в определенных случаях, олицетворяется с лучами солнца и в целом с разнообразным по значению солнечным символизмом. Ученые считают, что подобная цветовая символика имеет древнюю мифологическую основу, и призвана указывать на уникальность героя и его приближенность к небесам. В художественном языке фольклора – это средства идеализации центрального персонажа. По справедливому замечанию Т.А. Агапкиной, «Образ золота ассоциируется с красотой, соотносится с представлениями о «верхнем» мире, сфере божественного и высшими ценностями» [Агапкина 2002: 190]. Именно поэтому описание эпических красавиц в адыгском фольклоре непременно связано с золотом или шелком. Так, например, в сказках часто красота девушки сравнивается с блеском небесных светил (солнце, луна, звезды) и цветных металлов (золото, серебро), шелка. В мифологических воззрениях данные обозначения, кроме того, что служат поэтическим средством, становятся еще напоминанием о светлой, неземной природе персонажа. Бывает и так, что описание материала, из которого изготовлено жилище девушки, в ряду с другими, становится обозначением ее красоты и исключительности: «золотой (медный, серебряный, стеклянный) дворец», «сверкающая (блестящая) крепость (дом и т.п.). По мнению М.Ф. Бухурова связано это с тем, что сияние крепости ассоциируется с солнцем. Именно поэтому место обитания красавицы всегда находится «там, где восходит солнце» – «дыгъэ къыкъуэжыпIэм деж» (в вариантах: «там, где заходит солнце» – «дыгъэ къухъэпIэм деж» [Бухуров 2017: 117]. Символы подобного характера получили широкую популярность и в нартских сказаниях. Это золотые атрибуты прекрасной Акуанды [Нарты III 2020: 127, 134]; золотые волосы Малечипх: они светятся красно-золотым и бело-золотым отливом [Нарты 1974: 405]; чаще всего героини историко-героических песен – в шелковых нарядах, а сами они светлолицые, с желто-шелковыми волосами [АПВКВ 2014: 101, 106], также они звездоликие [АПВКВ 2014: 128, 132], на груди серебро сияет [АПВКВ 2014: 114, 116] и т.д.

Таким образом, «золото» и «огонь» считаются взаимосвязанными эстетическими единицами. Следовательно, все что сверкает и идет от солнца, золота и огня, т.е. от возвышенных единиц в системе символов, в своем художественном определении наполнено положительной оценкой и в образах фольклорных героев они отождествляют силу, мощь, а интеллектуальном плане – мудрость:

*Пицы щауэм ерыжыбу ялыгъыр мэцлычэ,
Чэрэчэуэ и афэ псыгуэр мэлыдыр
Дзэ унейм къахэлыдыкыр зи таж... –
У молодых княжичей эрежибовские ружья трещат,
наследные тонкие кольчуги сверкают
Из всего войска выделяются они
сверкающими шлемами [АПВКВ 2014: 90, 92].*

Нередко в мужских образах героического эпоса этот прием присутствует в характеристиках коня и снаряжения главного героя, тем самым выделяя его из общей среды:

*Данагъуэр зи шхуэмылакIэ,
Я кIэхэр зи дыщэ Iунэ –
Шелк желтый – его поводок,
Хвост <его коня> золотом заплетен [Нарты III 2020: 52, 53] – поется в пшинатле о Бадиноко.*

*Дыщэчым къыхэлъэфар зи гъуазэ –
Прицел [ружья] его – вытянутая золотая нить [АПВКВ 2014: 90, 92] – так описывается ружье адыгского воина XIX в. В других песнях образ доблестного воина сияет как солнце, луна, звезды, выделяясь среди других своим светом [АПВКВ 2014: 180, 199, 202].*

В этом плане примечательны усы, описание которых часто дополняется цветовой характеристикой. В мифологических воззрениях многих народов волосы являются олицетворением жизненных сил и сакральности его обладателя. Борода в образах многих мифологических персонажей адыгов выступает как божественный атрибут, и она символизирует магическую силу и мудрость. «Волос был символом связи верхнего, среднего и нижнего миров, символ универсума. В них, как и в ногтях, заключены священная сила и мудрость», – пишет Е.Г. Кагаров [Кагаров 1913: 58–59]. В подтверждение этому В.Я. Пропп указывает, что волосы считались местонахождением души или магической силы [Пропп 1986: 136]. Этот символ старости и мудрости с использованием дополнительных художественных средств выражения, может дать дополнительную характеристику героя. Так, длинная белая борода Насрен-Жаче показывает его светлую, добрую природу [НПИНА I 1980]. Противопоставлен ему бог зла Пако с козлиной бородой [Нарты 1974: 360].

В адыгском эпосе усы являются знаком мужской доблести. Описывая особую мужественность героя, народное сознание характеризует необычный образ его усов:

*(Уэр) и пацIэри (уой дуней) хуэжэрумэмилти –
(Уар) усы (уой дуней) подобны семи колбасам. – Так передается необычайная мощь героя «Песни о нартах могучих» [НПИНА III-1 1986: 43]. Бадиноко описывается со стальными усами.*

Вместе с тем, золотые /желто-шелковые / красные или огненно-рыжие усы являются символическим обозначением доброты и уникальности образа. В историко-героическом эпосе это художественное определение позиции «свой», и ставится в противовес усам противника в позиции «чужой»:

*Дыщэ мыгъуэр зи пацIэкIитIым
щIы фIыцIэр къырагъэгъуэт,
щулэгъэкIэ дызыгъуэтыжыр
дырагунэ пацIэщ. –*

Тот, у кого золотые усы
землю черную обретает.

Те, кто женами нас обретает,
это драгуноусые [АПВКВ 2014: 102–103, 108].

С таким же смысловым значением используется образ огня (*Пицы щауэ гушэр пацIэбзишплът... – Юный княжич был огненноусым... [АПВКВ 2014: 118, 119]*) и

шелка (*Данагъуэ гуцэр уи паццIэкIумI...* – Шелк желтый твои усы... [НПИНА III-2 1990: 70]), который в свою очередь усиливается символическим наполнением желтого цвета. Образ доблестного воина, отдавшего жизнь защите своего народа, рисуется в красных («Вечерней заре <подобен был> [АПВКВ 2014: 119]) и огненных тонах, которые уподобляются солнцу, а значит, сакрализованным атрибутам мироздания.

С таким же успехом, эти же атрибуты могут стать поэтическим выражением малодушия. Так, в песне, сложенной от имени матери-аталыка, обличению подвергается ее собственный муж. Ее кан (воспитанник) ринулся один против большого войска, но соратники проявили слабость и не вступили с ним в бой. Моральная никчемность бездействия группы, в том числе и мужа, женщина выражает в несоответствии внешнего вида и внутреннего духа воина. Указывая на его золотые атрибуты, она сетует, что хоть он и был адыгским мужем, но не сумел защитить свою честь. При этом знаковым обозначением трусости выступает «сорочка / рубаха труса». В песнях периода Кавказской войны это устойчивое символическое обозначение малодушия:

Твоя борода – что желтого лука лес!
Эй ты, с воробьиным сердцем!
... Ты ходил в золотой черкеске, злосчастный,
На золотое стремя ты опирался,
Смелым казался, как сто героев.

Но крою для тебя я рубаху труса... [АПВКВ 2014: 164].

Красный цвет входит в триаду наиболее часто употребительных. Это символ плодородия, жизненной энергии. Связано это с тем, что символическим значением красного цвета определяется кровь. И, так как без нее человек не сможет жить, кровь – это жизнь, сила [Мифы... I 1980; Мифы... II 1982]. С идеей жизненной силы, мощи, храбрости связан символ огня и пламени. Это находит художественное отражение в обрядовом фольклоре адыгов и в образах мифологических персонажей. Так идея плодородия красного цвета прослеживается в образе покровителя растительности Тхаголеджа. По некоторым вариантам мифологических нарративов, Тхаголедж «красноволосый» ... [Нарты I 2012: 157]. Постоянный эпитет Тхаголеджа «цыпэплъ» – букв. «красно-шерстный» (т.е. рыжий) [Шортанов 1982: 81]. Покровителя лесов и охоты Пшимазитха называют «паццIэ бзииплъ» – красноусым [НПИНА I 1980: 68].

В то же время, пролитая кровь указывает и на смерть. В этом и заключается амбивалентный характер красного цвета. Идея смерти поддерживается знаком катастрофы и агрессивности. Крайняя агрессивность и насыщенность красного цвета в сознании многих народов соотносится с военной атрибутикой. В связи с этим его цветообозначение широко используется в поэтическом языке фольклора для объективации надвигающейся угрозы боевых действий, возбужденного военного духа и его трагических действий:

Зы гын гъозым машIор зэлъыкIан... –

Вместе с пороховым дымом пламя разгорается...» [АПВКВ 2014: 123]. Столкновение двух войск и накал сражений уподобляется пламени, которое разгорается с немыслимо мощной силой. Этот художественный прием используется в ряде песен героического эпоса. Внезапное нападение на мирный аул и начало беспощадной расправы над его жителями, народное сознание сравнивает с безысходностью вспыхнувшего огня:

«Жэц ныкъуэр цыхъум къуажэм МафIэ лыгъей гуцэр къыщоблэр... –

В полночь в середине села Огонь мощный вспыхивает...» [АПВКВ 2014: 468, 470].

Кроме того, символика красного цвета становится иносказательным отражением силы и мощи доблестного богатыря. В таких целях часто отмечается величие гнева героя посредством пылающего огня или пара, который исходит от него,

его коня или оружия. Несомненно, надо понимать это как испытанное средство идеализации героя. Этот художественный прием применяется в сказании, чтобы показать мощь и серьезный, величественный нрав Бадинокко:

МашIор пыIукIэу, орэда, О, кыдэжIыжь, орэда –

Огнем пылая, орада, О, он уезжает, орада [Нарты III 2020: 113, 116]. Иногда образ огня может быть связан с образом животного, и в таких ситуациях идеализация героя является посредством описания могущества его коня. Искры, летящие из ноздрей коня воина передают грозный, устрашающий вид и боевую готовность его обладателя [АПВКВ 2014: 225, 231]. В подобных случаях учитывается сочетание сакральной основы образа животного и его цветообозначения. Они представлены в виде атрибутов героя. Чаще всего, это животные, имеющие, согласно мифологическим представлениям, огневое происхождение. В таких приемах символы огня и красного цвета усиливают восприятие акцентной характеристики героя. «Ой, красных быков рога широки» [АПВКВ 2014: 176] – так описывается лук бесстрашного героя историко-героической песни. Символ красного цвета и символика быка одинаково излучают мощную жизненную энергию. Исходя из этого, можно понимать, что образ красного быка олицетворяет мощь оружия героя, что становится способом идеализации его обладателя. Как отмечает В.Я. Пропп, культ огня тесно связан с культом лошади [Пропп 1986: 263]. Именно поэтому, конь фольклорного героя объективируется, как правило, в золотистом, светлом цвете. Теперь если учитывать, что «золото идет не от металла, а от огня» [Пропп 1986: 248], огненный или красный, гнедой конь понимается в таком же символическом контексте. Помимо этого, огненный конь может быть представлен достаточно редким описанием. Так, учитывая то, что змей существо водное и в то же время огневое [Пропп 1986: 129], в цикле Бадинокко образ гнедого коня сравнивается со змеей [Нарты III 2020: 55, 57]. Возможно это благодаря тому, что сакральная природа этих животных представляется связанной с огнем. Здесь красота героя сравнивается с красотой красных перьев птицы. Представленное сочетание также может служить характеристикой оружия воина, указывающей на военную доблесть его обладателя:

(Уэ) бзишпльурэ нэбэжэ (уэ-уа) кIэшэркьэ,

Ар хъаныдзэмэ треуа (уэ)нащIэркьэ. –

(Уа) [весь свой колчан] соколиных красноперых стрел,
На ханское войско опорожняет [АПВКВ 2014: 218, 221].

Подобным способом идеализации может стать кровь в описании героя: кровью залитый верх шлема [АПВКВ 2014: 289, 292], кровь, которая ручьем стекает со стального клинка, меча или с его запястья [АПВКВ 2014: 130, 134; 159, 219, 222], или же кровь, спекшаяся на спине коня [АПВКВ 2014: 265, 267]. Такие признаки представляют устрашающе грозный вид самого героя.

Таким образом, символическим обозначением красного цвета, помимо огня, может стать и кровь. Согласно теории Дж. Фрейзера, в исторической действительности некогда существовало представление о том, что животные и различные предметы могли быть вместилищем души человека, древние люди также верили в обитание души в плоти самого человека. И, как было отмечено многими учеными, на этих представлениях основываются мотивы «бестелесной души», «уязвимо-го места на неуязвимом теле» и др. Как известно, в мифологии многих народов душа героя (иногда и антагониста) находится в разных частях его тела, в волосах или крови, как его субститут, и, как правило, одолеть такого персонажа возможно только нейтрализовав вместилище его души. Во многих жанрах адыгского фольклора (героическом эпосе, богатырских сказках и др.) герой не только убивает своего антагониста, но и выпивает его кровь, и по мнению А.М. Гутова, это означало, что сила и могущество врага должны были непременно перейти в новую плоть и укрепить мощь выпившего [Нарты IV 2020: 133].

В адыгском эпосе мотивы «крови» и «красных слез» часто выступают символами непреодолимых бедствий и достаточно ярко ассоциируются с горестными переживаниями самого героя. Такой пример встречается в цикле Андемиркана. Негодование по поводу своего безвыходного положения герой выражает в образе «черной крови». Другими словами, символическое содержание образа крови усиливается цветовой символикой черного цвета:

*Хьыу и зэви,
Льы фьыццэ жагьур даушэ. –
<В речки> Хеу теснину*

Черная кровь неблагая да прольется! [АИГПП I 2019: 155, 158].

А.М. Гутов и В.Х. Кажаров выделяют мотив «красного пара», который стал символом массовой гибели [АПВКВ 2014]. Красный пар, как художественное воплощение боли стал олицетворением душ невинно убитых людей, парящих в ужасе над своим аулом. «...В ряде вариантов данный образ создает весьма выразительную смысловую параллель верх-низ» [АПВКВ 2014: 20]: наверху – туман или пар, который указывает на место горячих событий: (На эту Лабу, богом проклятую, <вверх> когда поглядим, <Видим> красный пар, словно туман, клубится); внизу, как результат таких чудовищных событий – трупы детей, уносимые рекой (На эту Лабу вниз (нижнем течении) когда поглядим, <Видим> детские трупы, что по этой Лаве широкой плывут [АПВКВ 2014: 317, 320]). Этот прием стал весьма устойчивым художественным выражением в ряде песен времен Кавказской войны.

Синий и голубой цвета соотносятся с небом и водой, как отражение небесного в земном. В связи с этим, эти цвета являются олицетворением вечности, постоянства, свободы, духовности и целомудрия, а также всего непостижимого, отвлеченного. Между тем, во многих случаях, синий цвет близок к черному, то есть цвету смерти и зла. Поэтому он получает сходные с черным цветом символические значения. В древности синий цвет был предвестником чего-то недоброго, он был связан с рядом обрядов и суеверий. В связи с этим в народном сознании многих народов, божественное проявление, цвет загадочности, который ассоциировался с бесовским миром [Мифы... I 1980; Мифы... II 1982]. Кроме того, это цвет женской стихии вод. В этом плане интересен символический образ воды (река, озеро, море или океан) в мировом фольклоре. Река является границей между мирами, олицетворяет опасность и ужас. Это вход в потусторонний, хтонический мир [Топоров 1982: 374, 376] Согласно мифологическим представлениям многих народов, именно в синем море обитают хтонические персонажи. Данное представление Л.В. Соколова объясняет тем, что синему цвету, как цвету водных глубин, дно которых находится под землей, отводится место в нижнем мире [Соколова 1995: 195]. Имея в виду эти предположения, можно заметить, схожие мотивы в адыгском мифологическом сознании. Символика воды в адыгских мифопоэтических воззрениях имеет полифункциональный характер, включающий как очищающие и регенерирующие тенденции, так и разрушительные и деструктивные [Кудаева 1986]. В адыгском пантеоне символика смерти заложена в образах представителей водной стихии. Это хтонические по своей природе божеества Псытха, богиня моря – Хы-Гуаша и богиня рек – Псыхо-Гуаша [Шортанов 1982: 164–165].

Как было отмечено выше, в системе цветовой символики, синий и голубой, помимо стихии воды, соотносятся еще и с символом неба. В этом плане в мировой мифологии выделяется владыка небесного царства или громовержец. Функции и мотивы в основе этого персонажа в пантеоне многих народов схожие. В адыгском мифопоэтическом сознании, самые ранние представления связаны с тем, что *Шьыблэ* – Шибле – владыка неба, бог грозы и молнии, позже он выполнял и функции бога дождя. Он безжалостен и к дьяволам, и к земным грешникам. Нет определенно-го представления об облике этого божеества. Но, в связи с тем, что его главным

атрибутом является молния, воспринимаемая как «огненное оружие», проявляющийся у разных народов в виде топора, меча и т.д., образ громовержца представлен красным цветом. Согласно символике красного цвета, он указывал на его небесное происхождение. Кроме того, это олицетворение его мощной карающей силы. Помимо этого, у многих народов, это светлый бог, с белой бородой, обозначающий божественный атрибут. Но, имея в виду связь этого образа с дождем, а значит, с небесными водами, наряду с его огневой сутью, выделяется его водное происхождение. Такая установка объясняет присутствие синего и голубого цвета в маркировке образа владыки. Кроме того, что это цветное обозначение неба и небесных вод, это еще олицетворение его грозной природы, соотносимый с опасностью и страхом перед ним. У некоторых народов молния в виде орудия бога, представлена в синем или голубом цвете. Как один из вариантов представлений адыгов об облике Шибле А.Т. Шортанов пишет один из рассказов информанта: «Шибле ездит по небу на вороном жеребце, раскаты грома происходят от ударов его копыт, а молния высекается этими ударами» [Шортанов 1982: 62].

В приведенных мифологических представлениях стихия воды, маркированная синим и голубым цветом, обозначены негативной символикой подземного мира. Так, в знаменитой цветовой триаде В. Тэрнера (белый-красный-черный), синий цвет примыкает к черному [Тэрнер 1983]. Как утверждает Н.Ф. Пелевина, «синий цвет первоначально обозначался как серый или черный» [Пелевина 1962: 151]. Согласиться с таким утверждением мы не можем, в виду того, что в адыгском фольклоре существует и противоположное отражение синего и голубого цветов. С той же стихией воды связан положительный образ *Мыгъэзэш* – Мигазеш (*Емызэш* – Емыгазеш) дочери Псытха-гуаши и матери *Узырмэс* – Озырмес и его брата-близнеца *Имыс* – Имыс (*Хымыш* – Хымыш). В адыгских мифологических нарративах прослеживается позитивная роль Мигазеш. Она представлена как благонравная красавица, которая вместе со своими сестрами выходила на сушу в облике голубки [Нарты II 2017]. Положительное начало в образе этого персонажа, с долей сомнения можно связать с тем, что ее мать – Псытха-гуаша земного происхождения. Она была наказана богом грома и грозы – Шибле. Скрываясь от его гнева в морских глубинах она стала морской богиней.

Поиски положительных аспектов неба, в его связи с цветовой символикой синего и голубого цветов, приводят нас, в первую очередь, к образу бога неба – *Уащхъуэ* – Уашхо. Это высокопочитаемый бог в адыгском пантеоне, имя которого образует клятвенные формы в адыгском фольклоре. Клятва данная именем Уашхо ни в коем случае не должна была быть нарушена [Мижаев, Паштова 2012].

Исходным выводом здесь может быть то, что противоречивые значения символов цвета, связаны с тем, что представления о хтоническом мире, как божественном начале сменяется на представление о верхнем мире. В связи с этим, символический анализ цвета необходимо проводить в его связи с историческим периодом развития сознания народа.

Согласно языковым и этническим особенностям адыгского народа синий, голубой, серый, иногда зеленый, в зависимости от контекстного использования взаимозаменяемы. Многие специалисты в области языкознания сошлись во мнении, что «синий и голубой цвет в кабардино-черкесском языке представлены тремя цветообозначениями: *щыху*, *къащхъуэ* и *щхъуантлэ*. *Щыху* обозначает синий цвет, *къащхъуэ* – чаще о небе, и *щхъуантлэ* – голубой» [Абазова 2009: 60–63]. *Щхъуантлэ* и его основа *щхъуэ*, может обозначать еще зеленый и серый. Серый определяется также цветообозначением *гъуабжэ*.

Такие принципы цветового выражения в адыгском языке поддерживаются культурной традицией фольклора, и органически вписались в его художественную поэтику. Учитывая специфику амбивалентной классификации цветовой символики, следует указать, что одни и те же цвета могут выражать абсолютно

противоположные значения. Так в оппозиции «свой» – «чужой», один и тот же цвет становится единицей положительного или негативного аспекта. Так, обозначение доблестного воина в героической песне может быть связано с символом голубого цвета. В песне о гибели Айтека Коконова оплакивается ряд погибших героев, которые вступили рядом с ним в бой. Войско врага во много раз превосходило по численности. Но храбрые юноши погибали, но не отступили. Образ такого воина отражен в образе «голубого всадника»: «Голубой наездник был отважен...» [АПВКВ 2014: 166]. В противоположной позиции противника, тот же цвет участвует в иносказательном выражении негативных эмоций. Мифологический образ иномирного персонажа определен голубым цветом: «смуглая женщина голубоглазая» – один из вербально-визуальных маркеров ведьмы [Мижаев, Паштова 2012]. Удивительная параллель отмечается в историко-героической песне: «*Къэзакъы нашхьомэ уряхъатыякIу... – Над казаками голубоглазыми <ты> распорядитель*» [АПВКВ 2014: 375, 376]. В сознании адыгов славяноязычный народ всегда воспринимался светлокочим со светлыми глазами и светлыми волосами. Такая визуальная характеристика в песне, возможно, результат подобных убеждений. К тому же, можно полагать, что это результат выражения весьма специфического этнического вкуса. Голубой цвет, как и ряд взаимозаменяемых цветов в адыгском языке, несут субъективно оценочный характер и зависит от контекста. Так, к примеру, использование серого цвета в маркировании адыгского воина отражает положительный аспект, тот же цвет в противоположном значении объективирует сторону противников. Атрибуты доблестного воина в сером цвете выражают его высокую духовность и отнесенность к позиции «свой». Так, меч из серой стали (*жырицхъуэжэ* джатэ) [АПВКВ 2014: 218, 221], серые кони, белохвостые (художественный прием идеализации героя) (шы *гъуабжэ* кIэхухэр) [АПВКВ 2014: 471, 472], или серые кони высокой породы, на которых герои мчатся в бой (лоу *гъуабжэжъхэр* или хуарэ *цыпаицхъуэр*) [АПВКВ 2014: 255, 261, 444, 445], его серая черкеска [АПВКВ 2014: 471, 472] – являются посредством идеализации адыгского воина. Теперь та же самая серая черкеска в позиции противоположной стороны, представляет негативные эмоции. В песне «Плач о Коконове Етече», образ серой черкески пепельного цвета, указал на малодушие воинов, оставивших в бою своего соратника. Серая черкеска здесь символизирует атрибут адыгского воина, а его пепельный цвет олицетворяет угасание огня, обозначающего мощь и силу. Таким образом, выражается отсутствие силы духа [АПВКВ 2014: 255, 261].

Как и у адыгов в некоторых случаях, у древних китайцев понятие синего и зеленого были взаимозаменяемы, потому что зеленый рассматривался как продолжение синего. Светлый зеленый цвет – это цвет природной среды, мира, рая. Он обладает продуцирующей символикой и символикой жизни. В то же время в темный серо-зеленый цвет заложена символика смерти. В мифологии многих народов это сфера «чужого» пространства, где обитает нечистая сила [Мифы... I 1980; Мифы... II 1982].

Так, смысловую отнесенность к противоположному лагерю противников зеленый цвет получает отрицательную эстетическую оценку. Зеленые пушки завоевателей, или повозки, на которых возят эти пушки в фольклоре адыгов, передает символика смерти, заложенная в темный оттенок зеленого цвета. Это художественный протест против оружия убийства. В сознании адыгского народа оно, конечно же, возбуждает негативные эмоции. Эти эмоции объективированы в ряде песен историко-героического эпоса [АПВКВ 2014: 139, 242 и т.д.]:

Топ цхъуантIэжэ гуцэми лъыпсыр къытожыр (жи) –

С зеленых пушек недобрых (гуша) кровь стекает (жи) – поется в песне «Сетования хаджиретов [АПВКВ 2014: 325, 327].

Негативная сторона зеленого цвета усиливается символикой крови, указывающая на кровь народа, которую проливает это оружие. В таких песнях зеленый цвет нередко заменяется негативным содержанием черного цвета:

Топ фЫцІэжъ гуцэр кыыздагъэпс –

<Там> пушки черные грозные заряжают» [АПВКВ 2014: 422, 423]. Символика смерти также заложена в зеленой повозке самого царя. Образ царя в военное время, соотносится со злом и бедствиями, что отразилось в художественной интерпретации адыгской песни:

(Уа-ра) пацтыхьыжъмэ (ар) и гуимэ цхъуантІэхэри (сэрмахуэ)... –

(Уа-ра) царя проклятого (ар) крытую повозку зеленую (сармахо)... [АПВКВ 2014: 246, 249].

В песне «Бора Могучий» неузнанный сын героя, которого он выдает за врага, описывается как нечто «черное» [ФАИГИКБНЦРАН: Кол. 638-ф/5. Кас. 968. Т. 3]. В черном цвете, как предвестнике надвигающейся беды, отражены и атрибуты Бора Могучего, который собирается на злосчастную встречу. В других вариантах обнаруживается цветовой код синего, серого и зеленого цветов, которые в адыгском тексте выражают цветообозначения *къащхъуэ* и *цхъуантІэ*. В рассматриваемом варианте эти цвета становятся объективацией недобрых событий и смерти:

Хьэрэмэ Іуащхъэжъым сокІуалІэр.

Си щІакІуэ цхъуантІэр соубгъу... –

К Харома горе подъезжаю.

Мою бурку зеленую расстилаю... (*Перевод – наш*) [ФАИГИКБНЦРАН: Кол. 638-ф/5. Кас. 968].

Приведем другой вариант этой песни:

Си щІакІуэ къащхъуэ мыгъуэр иджы нызоубгъури,

Аей, си щІакІуэ къащхъуэ мыгъуэм иджы сытозашэри. –

Мою бурку голубую, иджы, расстилаю,

Аей, на моей синей бурке, иджы, томлюсь (*Перевод – наш*) [ФАИГИКБНЦРАН: Кол. 646-ф/6. Кас. 891].

Символика серого цвета представлена в другом варианте этой же песни:

Си шы гъуабжэжыри кыщІызош –

Моего коня серого вывожу... (*Перевод – наш*) [ФАИГИКБНЦРАН: Кол. 667-ф/8. Кас. 606].

Мотив жизни, заложенный в зеленый растительный мир отмечается в чудесной золотой свирели *Ашэмэз – Ашамаз*. Музыка, которая льется с белого конца свирели, способна оживить мир, расцветает все вокруг красивой зеленью, множится скот. Его черный конец уничтожает все вокруг, высыхает зелень и погибают животные [Нарты 1974: 259]. Цветовая символика, связанная с этим музыкальным инструментом, отражает положительный аспект значения зеленого цвета. В него вкладывается символика жизни. Идея жизни заложена в сюжетах других нартских сказаний. В «Песне старых нартов» («*Нартыжъ уэрэд*») [НПИНА I 1980] зеленый растительный мир становится ассоциацией возрождения нартской земли.

Как мы видим, в адыгском языке в зависимости от контекстного использования голубой, синий, зеленый и серый цвета могут быть взаимозаменяемы. В поэтическом творчестве народа обнаруживается амбивалентный характер этих цветообозначений. Подчиняясь этико-эстетическим принципам народа, эти цвета, как и красный, могут занимать позиции, как белого, так и черного цветов. Желтый, и соответственно, золото и шелк, как его цветовые обозначения примыкает к белому цвету – добра.

Такая установка, в принципе, отвечает делению цвета по космическим зонам. По наблюдениям Л.В. Соколовой «небесная область богов – белого цвета, земная область людей, мир жизни – красного цвета (природный мир земли символизировал зеленый цвет), нижний мир делился на водные глубины – синего цвета, и подземный мир, преисподнюю – черного цвета».

Стоит только отметить, что это весьма условная система цветовой характеристики:

1. Нельзя свести в определенную схему, исторически сложившиеся у многих народов системы цветовой символики. На разных стадиях развития культуры меняется представление о мире, меняются и эстетические вкусы народа.

2. Кроме того, каждый народ в значение цвета вносит свой смысл. Каждый цвет фольклорной традиции имеет свое символическое значение в зависимости от контекстного использования и специфики этнического сознания.

3. Также, нужно учитывать субъективный характер изложения действительности отдельного сказителя.

Таким образом, один и тот же цвет в адыгском фольклоре, в частности, в историко-героическом эпосе, может содержать противоположные смысловые явления. Наряду с негативной символикой он может выражать высшую степень какого-либо качества. Так символика крови, как цветное обозначение красного цвета, становится олицетворением силы и мощи, и в то же время это символ смерти, несчастья и эмоциональных переживаний. Кроме того, амбивалентному характеру цветовой символики в историко-героическом эпосе способствует его смысловая отнесенность к одному из лагерей в оппозиции «свой-чужой». Можно с уверенностью говорить лишь о доминирующей функции, но никак не о однозначной в своем проявлении.

Список источников

Абазова 2009 – *Абазова К.В.* Языковая репрезентация цвета в кабардино-черкесском, английском и русском языках // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 2. Филология и искусствоведение. 2009. № 3. С. 60–63.

Агапкина 2002 – *Агапкина Т.А.* Золото // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. Изд. 2-е. – М.: Междунар. отношения, 2002. 512 с. <https://inslav.ru/publication/slavjanskaja-mifologija.3>.

АИГПП I 2019 – Адыгские историко-героические песни и предания. Т. I. Андемиркан / сост., перев., коммент. М.Ф. Бухурова, А.М. Гугова., Л.С. Хагожеевой. Нальчик: Ред.-изд. отдел ИГИ КБНЦ РАН, 2019. 430 с.

АПВКВ 2014 – Адыгские песни времен кавказской войны. Изд. 2-ое, дополненное / под общ. ред. В.Х. Кажарова. Нальчик: Печатный двор, 2014. 656 с.

Бухуров 2017 – *Бухуров М.Ф.* Русско-адыгские параллели в фольклорных формулах женской красоты // Вестник КБИГИ. 2017. № 3 (34). С. 115–123.

Кагаров 1913 – *Кагаров Е.Г.* Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции. СПб.: Сенатская типография, 1913. 326 с.

Кудаева 1986 – *Кудаева З.Ж.* Паремнологические жанры адыгского фольклора: автореф. дисс. ... канд. филол. наук. М., 1986. 21 с.

Мижаяев, Паштова 2012 – *Мижаяев М.И., Паштова М.М.* Энциклопедия адыгской мифологии. Черкесск–Нальчик–Майкоп: КБИГИ–АГУ–АРИГИ, 2012. 460 с.

Мифы... I 1980 – Мифы народов мира. Энциклопедия: в двух томах / гл. ред. С.А. Токарев. Т. I. М.: Сов. энцикл., 1980. 671 с.

Мифы... II 1982 – Мифы народов мира. Энциклопедия: в двух томах / гл. ред. С.А. Токарев. Т. II. М.: Сов. энцикл., 1982. 719 с.

Нарты 1974 – Нарты. Адыгский героический эпос / сост. А.И. Алиева, А.М. Гадагатль, З.П. Кардангушев. М.: Наука, 1974. 415 с.

Нарты I 2012 – Нарты. Адыгский эпос. Т. 1. Ранние циклы эпоса. Сосруко / под общ. ред. А.М. Гугова. Нальчик: ООО «Тетраграф», 2012. 423 с.

Нарты II 2017 – Нарты. Адыгский эпос. Т. 2. Озырмес. Батраз. Ашамез / гл. ред. А.М. Гугов. Нальчик: Ред.-изд. отдел ИГИ КБНЦ РАН, 2017. 468 с.

Нарты III 2020 – Нарты. Адыгский эпос. Т. 3. Бадиноко. Шауей / сост., перев., коммент. М.Ф. Бухурова, А.М. Гугова и др. Нальчик: Ред.-изд. отдел ИГИ КБНЦ РАН, 2020. 582 с.

Нарты IV 2020 – Нарты. Адыгский эпос. Т. 4. Разрозненные сказания / сост., перев., коммент. М.Ф. Бухурова, А.М. Гутова и др. Нальчик: Ред.-изд. отдел ИГИ КБНЦ РАН, 2020. 420 с.

НПИНА I 1980 – Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов. В 4-х томах / сост. В.Х. Барагунов, З.П. Кардангушев; под ред. Е.В. Гиппиуса. Т. I. М.: Сов. композитор, 1980. 223 с.

НПИНА III-1 1986 – Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов. В 4-х томах / сост. В.Х. Барагунов, З.П. Кардангушев; под ред. Е.В. Гиппиуса. Т. III. Ч. 1. М.: Сов. композитор, 1986. 264 с.

НПИНА III-2 1990 – Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов. В 4-х томах / сост. В.Х. Барагунов, З.П. Кардангушев; под ред. Е.В. Гиппиуса. Т. III. Ч. 2. М.: Сов. композитор, 1990. 485 с.

Пелевина 1962 – *Пелевина Н.Ф.* О соотношении языка и действительности (обозначение красного и синего цветов) // Филологические науки. 1962. № 2. С. 149–152.

Пропп 1986 – *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л.: Изд-во ЛГУ, 1986. 365 с.

Соколова 1995 – Соколова Л.В. Цвет в «Слове» // Энциклопедия «Слова о полку Игореве»: В 5 томах. Т. V. СПб.: Дмитрий Буланин, 1995. <http://feb-web.ru/feb/slovinc/es/es5/es5-1951.htm>.

Топоров 1982 – *Топоров В.Н.* Река // Мифы народов мира. Т. II. М.: Сов. энцикл., 1982. 719 с.

Тэрнер 1983 – *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М.: Наука, 1983. 227 с.

ФАИГИКБНЦРАН – Фоноархив Института гуманитарных исследований Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук.

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

References

АВАЗОВА К.В. *Yazykovaya reprezentaciya cveta v kabardino-cherkesskom, anglijskom i russkom yazykah* [Linguistic representation of colour in kabardino-chircassian, english and russian languages]. IN: *Vestnik Adygejskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 2. Filologiya i iskusstvovedenie* [Bulletin of Adyghe state university. Series 2. Philology and art history. № 3. 2009. P. 60–63. (In Russian)

АГАПИНА Т.А. *Zoloto* [Gold]. IN: *Slavyanskaya mifologiya* [Slavic mythology]: Encyclopedic dictionary. Edition 2nd. Moscow: International relations, 2002. 512 p. <https://inslav.ru/publication/slavyanskaya-mifologiya.3>. (In Russian)

Adygskie istoriko-geroicheskie pesni i predaniya. T. I. Andemirkan [Adyghe historical and heroic songs and legends. Vol. I. Andemirkan] / compilation, translation, comments by M.F. Bukhurov, A.M. Gutov, L.S. Hagozheyeva. Nalchik: Editorial and publishing department of the IHR KBSC RAS, 2019. 430 p. (In Adyghe and in Russian)

Adygskie pesni vremen kavkazskoj vojny [Adyghe songs of the times of the Caucasian war]. Edition 2nd, augmented / editor-in-chief V.H. Kazharov. Nalchik: Printing yard, 2014. 656 p. (In Adyghe and in Russian)

БУКХУРОВ М.Ф. *Russko-adygskie paralleli v fol'klornykh formulah zhenskoy krasoty* [Russian-adyghe parallels in folklore formulas of female beauty]. IN: *Vestnik KBIGI* [KBIHR Bulletin]. 2017. № 3 (34). P. 115–123. (In Russian)

КАГАРОВ Е.Г. *Kul't fetishej, rastenij i zhivotnyh v Drevnej Grecii* [The cult of fetishes, plants and animals in Ancient Greece]. SPb.: Senate printing house, 1913. 326 p. (In Russian)

КУДАЕВА З.Ж. *Paremiologicheskie zhanry adygskogo fol'klora* [Paremiological genres of the adyghe folklore]: abstract of dissertation ... of the candidate of philological sciences. Moscow, 1986. 21 p. (In Russian)

МИЗНАЕВ М.И., ПАСХОВА М.М. *Enciklopediya adygskoj mifologii* [Encyclopedia of adyghe mythology]. Cherkessk–Nalchik–Maykop: KBIHR–ASU–ARIHR, 2012. 460 p. (In Russian)

Mify narodov mira [Myths of the peoples of the world]: encyclopedia: in 2 volumes. T. I / editor-in-chief S.A. Tokarev. Moscow: Sovyet encyclopedia, 1980. 671 p. (In Russian)

Mify narodov mira [Myths of the peoples of the world]: encyclopedia: in 2 volumes. T. II / editor-in-chief S.A. Tokarev. Moscow: Sovyet encyclopedia, 1982. 719 p. (In Russian)

- Narty. Adygskij geroicheskiy epos* [Narts. Adyghe heroic epic] / compiled by A.I. Alieva, A.M. Gadagatl, Z.P. Kardangushev. Moscow: Science, 1974. 415 p. (In Adyghe and in Russian)
- Narty. Adygskiy epos. T. 1. Ranniye tsikly eposa. Sosruko* [Narts. Adyg epic. Vol. 1. Early cycles of the epic. Sosruko] / edited by A.M. Gutov. Nalchik: LLC «Tetragraf», 2012. 424 p. (In Adyghe and in Russian)
- Narty. Adygskiy epos. T. 2. Ozyrmes. Batraz. Ashamez* [Narts. Adyg epic. T. 2. Ozyrmes. Batraz. Ashamez] / editor-in-chief A.M. Gutov. Nalchik: IHR KBSC RAS, 2017. 468 p.
- Narty. Adygskiy epos. T. 3. Badinoko. Shauey* [Narts. Adyg epic. Vol. 3. Badinoko. Shauey] / compilation, translation, comments by M.F. Bukhurov, A.M. Gutov, etc.; editor-in-chief A.M. Gutov. Nalchik: Editorial and publishing department of the IHR KBSC RAS, 2020. 582 p. (In Adyghe and in Russian)
- Narty. Adygskiy epos. T. 4. Razroznennye skazaniya* [Narts. Adyg epic. Vol. 4. Scattered legends] / compilation, translation, comments by M.F. Bukhurov, A.M. Gutov, etc. Nalchik: Editorial and publishing department of the IHR KBSC RAS, 2020. 420 p. (In Adyghe and in Russian)
- Narodnye pesni i instrumental'nye naigryshi adygov* [Folk songs and instrumental tunes of the Circassians]. In 4 volumes / compilers V.H. Baragunov, Z.P. Kardangushev; edited by E.V. Gippius. Vol. I. Moscow: Soviet composer, 1980. 223 p. (In Russian)
- Narodnye pesni i instrumental'nye naigryshi adygov* [Folk songs and instrumental tunes of the Circassians]. In 4 volumes / compilers V.H. Baragunov, Z.P. Kardangushev; edited by E.V. Gippius. Vol. 3. Ch. 1. Moscow: Soviet composer, 1986. 264 p. (In Russian)
- Narodnye pesni i instrumental'nye naigryshi adygov* [Folk songs and instrumental tunes of the Circassians]. In 4 volumes / compilers V.H. Baragunov, Z.P. Kardangushev; edited by E.V. Gippius. Vol. 3. Ch. 2. Moscow: Soviet composer, 1990. 485 p. (In Russian)
- PELEVINA N.F. *O sootnoshenii yazyka i dejstvitel'nosti (oboznachenie krasnogo i sinego cvetov)* [On the relationship between language and reality (designation of red and blue colors)]. IN: *Filologicheskie nauki* [Philological sciences]. 1962. № 2. P. 149–152. (In Russian)
- PROPP V.YA. *Istoricheskie korni volshebnoy skazki* [The historical roots of fairy-tale]. Leningrad: Publishing house of Leningrad state university, 1986. 365 p. (In Russian)
- SOKOLOVA L.V. *Cvet v «Slove»* [Colour in the «Word»]. IN: *Enciklopediya «Slova o polku Igoreve»* [Encyclopedia «Words about Igor's regiment»]: in 5 volumes. Vol. V. St. Petersburg: Dmitry Bulanin, 1995. <http://feb-web.ru/feb/slovenec/es/es5/es5-1951.htm>. (In Russian)
- TOPOROV V.N. *Reka* [River]. IN: *Mify narodov mira* [Myths of the peoples of the world]: encyclopedia: in 2 volumes. T. II. Moscow: Sovyet encyclopedia, 1982. 719 p. (In Russian)
- TURNER V. *Simvol i ritual* [Symbol and ritual]. Moscow: Science, 1983. 227 p. (In Russian)
- Fonoarkhiv Instituta gumanitarnykh issledovaniy Kabardino-Balkarskogo nauchnogo tsentra Rossiyskoy akademii nauk* [Phonoarchive of the Institute of humanitarian researches of the Kabardino-Balkarianscientific center of the Russian academy of sciences]. (In Adyghe)
- SHORTANOV A.T. *Adygskaya mifologiya* [Adyghe mythology]. Nalchik: Elbrus, 1982. 194 p. (In Russian)

Информация об авторе

Л.С. Хагожева – кандидат филологических наук, младший научный сотрудник сектора адыгского фольклора.

Information about the author

L.S. Hagozheeva – candidate of science (philology), junior researcher of the sector of adyghe folklore.

Статья поступила в редакцию 07.12.2021; одобрена после рецензирования 13.12.2021; принята к публикации 24.12.2021.

The article was submitted 07.12.2021; approved after reviewing 13.12.2021; accepted for publication 24.12.2021.