

## АРХАИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В ЦИКЛЕ СКАЗАНИЙ О МАЛЕЧИПХ

**Хагожеева Лиана Славовна**, кандидат филологических наук, младший научный сотрудник сектора адыгского фольклора Института гуманитарных исследований – филиала Федерального государственного бюджетного научного учреждения «Федеральный научный центр «Кабардино-Балкарский научный центр Российской академии наук» (ИГИ КБНЦ РАН), liana1771@mail.ru

Как известно, образ Малечипх неоднократно становился объектом пристального изучения адыгских фольклористов. Однако, несмотря на это, многие аспекты образа этого интересного и сложного персонажа до сих пор остаются малоисследованными. В частности, до настоящего времени не существует специальных работ, в которых охарактеризованы мотивы цикла Малечипх, основанные на древних мифологических представлениях. Этим обстоятельством обусловлено наше обращение к данной теме. Цель работы – выявление архаических мотивов в цикле сказаний, определение их истоков, функции и роли в создании образа, а также их связь в едином повествовании с мотивами более позднего происхождения. Особое внимание уделяется таким ключевым мотивам, как «маленький рост», «длинные золотые волосы», «босые ноги», «магические способности» и др. В результате делается вывод, что образ Малечипх окончательно сформировался на относительно позднем этапе продуктивного периода нартского эпоса, но важные функции архаических мотивов свидетельствуют о тесной связи цикла с древними мифологическими представлениями адыгов.

**Ключевые слова:** адыгский нартский эпос, образ, мотивы, мифологическая основа, мифологические черты.

Как известно, адыгский нартский эпос состоит из сказаний, повествующих о богатырях и их подвигах. Но он также богат колоритными женскими образами, которые создавались в разные исторические эпохи. В связи с этим в них обнаруживаются наслоения различных стадий развития человечества. Другими словами, на протяжении многих веков эпос обогащался новыми образами, привносимыми новой эпохой и раскрывающими разные стороны жизни общества. Среди женских персонажей нартского эпоса образ Малечипх можно отнести к числу наиболее популярных. По мнению большинства специалистов, цикл, посвященный этой героине, отражает период разложения первобытнообщинного строя, в силу чего она стала олицетворением семейной идиллии, женской верности и мудрости. Однако это не означает, будто образ возник и окончательно сформировалась в ту самую эпоху. Как показывает анализ многие мотивы сказаний уходят своими корнями в глубокую древность, тогда как некоторые имеют более позднее происхождение. На наш взгляд, на мифологических представлениях древних людей базируются мотивы «маленького роста», «магических способностей», «золотых волос», «босых ног», что мы постараемся доказать в данной статье.

Согласно вариантам сказания о Малечипх, З.П. Кардангушев допускает вероятность того, что у данного эпического персонажа имелся свой прототип, от которого произошел вымышленный образ: «Апхуэдэу щыт пэтми, дэ зи гугъу тцфы Мэлэчпхъу цыкIур, шэч хэмьлъу, цыхубэм къагупсыса, зэхалъхьа образщ. Хэт зыщIэр, шылагъэнкIи хьунщ зы зэман гуэрэм Мэлэчпхъу и цэу хьыджэбз Iущ цыкIу. Ауэ, Хьужэ и таурыхъхэм хуэдэу, ежьэри псалъэ шэрыуэ зэгъэкIуахэр

абы жиІа хуэдэу кІэральхьэурэ, Мэлэчыпхьу и образыр кьагъэщІащ» – «Несмотря на это, маленькая Малечипх, о которой мы говорим, без сомнения, созданный народом, вымышленный образ. Кто знает, возможно, в одно время и жила остроумная девушка по имени Малечипх. И, так же, как таурихи о Ходжа вошли в обиход, создавая образ Малечипх, складные изречения, стали приписывать ей» [Кардангушев 1994: 4].

З.П. Кардангушев в этих рассуждениях полностью исходит из народных представлений. Мы придерживаемся мнения, что не следует делать далеко идущих выводов, пока нет каких-либо конкретных свидетельств.

Как известно, в нартском эпосе каждый женский образ уникален и имеет свою значимость, каждая выполняет свою «миссию». Система духовных ценностей, выраженных через женские образы, отражает стереотипы, подконтрольные народной этической философии, актуальные в том времени, в котором они создаются. Антропологическая характеристика, связанная с маленьким ростом Малечипх стала одной из ее особенностей, в сочетании с идеальным владением поэтическим слогом, знанием тонкостей сложной этикетной системы символом острого ума. Маленький рост Малечипх, как считает Ш.Х. Хут, является признаком ее уникальности и ее контраста во всем по отношению к нартам [Хут 2003: 82]. «Мэлэчыпхьу цыкІур хэхьуэртэкъым» – «Маленькая Меличипх не прибавляла в росте», – говорится в одном из сказаний Малечипх [Кардангушев 1994: 6]. В другом сказании говорится: «Мэлэчыпхьу цыкІур хэмыхьуэу кьэна пэтми, и дахагъымрэ и Іушагъымрэ я хьыбарыр дэнэ лъэныкъуэкІи шыІуащ» – «Хотя маленькая Малечипх не прибавила в росте, по всюду разнеслась весть о ее красоте и остроумии» (*Перевод – наш*) [Кардангушев 1994: 13].

Маленький рост делает парадоксальными нестандартное, но вполне адекватное поведение героини, подчеркивает ее интеллектуальные способности: «манера «адыгской дюймовочки» говорить афористическими фразами, иносказаниями свидетельствует о глубоком уме, проницательности, интуиции и провидческом таланте», – пишут авторы интересной статьи «Кабардинский нартский эпос: гендерный аспект» и связывают, «это не только со специфическими условиями матриархальной среды, но и с мировосприятием архаичных сочинителей-сказителей, которые в тексте прямо и косвенно утверждают философскую идею об уникальности женской природы и женского ума как части общего коллективного разума Дома Бытия» [Куашева 2013: 91].

В данном случае соглашаясь с мнением ученых Л.Ф. Куашевой и З.А. Кучуковой стоит обратить внимание на следующее обстоятельство: в мифопоэтической традиции адыгов, испы – люди маленького роста, но они обладают не только силой, но и незаурядным умом, благодаря чему побеждают мифических великанов-иныжей и подчиняют их себе: «Иныжьхэр испым ягъэпщылІу шытащ. ИспыкІэ зэджэр цыкІу лъэккыу шылащ, ауэ амалкІэ Іэзэхэу, ІэщІагъэ яІэхэу шытахэщ. Мывэ унэ хуэдизхэм я кур кьыраудхэрэ ар я унэу псэухэу шытахэщ. Нобэми ахэр зэрысу шыта мывэхэр шапсыгъхэм я дежхэм кьышогуэтыр» – «Испы имели у себя в подчинении великанов. Раньше жило племя людей маленького роста, которых называли испами. Они обладали большим умом и ремеслом. И по сей день на земле шапсугов находят каменные <дома>, в которых они жили» (*Перевод – М.Ф. Бухурова*) [Архив ИГИ КБНЦ РАН: Ф. 12. Оп. 1. Папка № 32-ф. Паспорт № 9]. Даже М.Е. Талпа определяет Малечипх как дочь Испов [Кабардинский 1936].

Мотив маленького роста берет свое начало еще с древних мифических представлений. Карлики представлены в мифах, сказках и эпических сказаниях многих народов мира и имеют разную природу, но общим многих из них является остроумие и хитрость. Малечипх адыгского эпоса типологически родствен им благодаря именно названным качествам: те же маленький рост, остроумие, хитрость.

Исследования адыгского нартского эпоса в свете теории гендера доказывает высокий статус женщины в адыгском традиционном обществе. Создатели и носители эпоса верили в божественную энергию, позже переданную человечеству именно представительницам женского пола. Поэтому первая и главная женщина в нартском эпосе – Сатаней, обладает магической силой. Подобной божественной силой наделена и маленькая Малечипх. Язык Малечипх понимает весь животный мир и, шире, все объекты природы – река, солнце, ветер и пр.; сбываются все ее благопожелания, просьбы к силам природы, проклятия. Неслучайно имя «Малечипх» означает «дочь ангела». По мнению Ф.Л. Куашевой и З.А. Кучуковой, так народное сознание в вариантах сказаний подчеркивает ее неземное, светлое происхождение, противопоставленное тьме и мировому злу [Куашева 2013: 91].

Когда она идет на похороны своего нареченного мужа, язык Малечипх понимают все существа, которые сначала препятствуют ей, но потом по ее просьбе освобождают дорогу. Этот фрагмент из сказания «Мэлычпхху и таурыхъ» «Сказание о Малечипх» [Архив ИГИ КБНЦ РАН: Ф. 12. Оп. 1. Папка № 32-т. Паспорт № 12] является ярким примером древнейшего представления человека о своём физическом единстве со всеми элементами природы. Восприятие природных объектов как живых существ и подобных ему самому явилось следствием полной зависимости человека от природы. Поэтому все существа, которые встречаются на пути Малечипх, представлены такими же равными ей частями природы.

В данном случае уместно вспомнить магические способности других героев нартского эпоса. Например, Сосруко обладает способностью наслать стужу, жару, дождь, туман. А еще он умный и хитрый. Благодаря этим качествам и своим магическим способностям он неизменно одерживал победу над врагом.

По справедливому замечанию А.М. Гутова, это связано с тем, что «для времени сложения образа Сосруко в одном ряду достоинств стояли сила, мужество и рядом магия, хитрость. Иными словами, Обладание чудесными (например, умение влиять на другие предметы и явления оборотничество, и т.п.) воспринимались как признак близости к сверхъестественным силам, божествам» [Гутов 2009: 45].

В дальнейшем, по мнению ученого «представления об эпическом идеале со временем эволюционирует и на завершающей стадии дает образ героя, обладающего только человеческими – в рациональном смысле слова – чертами: силой, мужеством и что немаловажно, рыцарским благородством» [Гутов 2009: 45].

В циклах Батраз, Ашамез и Бадиноко победа уже добывается силой и мужеством. Но все же, в образе этих богатырей встречаются те же качества. Однако, скорее всего, они являются прямым перенесением из архаического эпоса. Так, например, по некоторым вариантам Озырмедж обладает способностью наслать мороз и туман, конь Шауея может перевоплощаться в невзрачного коня.

Важное значение имеет и то, что в эпосе красоту женщины сравнивают с лунной, звездами, солнцем, которые в традиционном каталоге ценностей являются светлыми явлениями природы. М.Ф. Бухуров выделяет формулу женской красоты, в которой «объектом сравнения выступает блеск цветных металлов, а именно, золота, серебра, иногда – стекла; а в качестве термина сравнения используются небесные светила (солнце, луна (месяц), звезды). В качестве примера он приводит образ Малечипх, а параллели находит в русском фольклоре: «По колено ноги в серебре, По локоть (грудь) руки в золоте...». [По бокам (косицам) часты мелкие звездочки]» [Бухуров 2017: 116].

Примечательно, что в сказаниях Малечипх встречаются подобные сравнения: Малечипх отважных нартов Поражает красотой, У нее коса тугая С красно-золотым отливом, У нее коса другая С бело-золотым отливом [Нарты 1974: 405].

В другом варианте сказания Малечипх дается несколько иное описание: «МоткI'э дэс гупыр мо цыыхубз дахэм, и щхьэц льэныкьюэр дэпым хуэду плыжьжу, льэныкьюэр уэсым хуэду хужьу, къехьуапсэри, иныкьюэр тэгаш, иныкьюэр щысу

кьэна» – «А там сидящие так засмотрелись на красивую женщину, у которой половина головы красная, как <пышущий> жар, половина головы белая, как снег, что половина сидящих встала, половина осталась сидеть» (Перевод – А.М. Гутова) [Фоноархив ИГИ КБНЦ РАН, инв. № 663-ф/6, 7].

Магия волос Малечипх заключена в силе огня, с которой ассоциируется «красная, как <пышущий> жар половина головы», а «белая, как снег половина головы» – олицетворение вечной мудрости. Обращение к образу огня здесь не случайно, ведь «волосы в фольклоре уподобляются стихии огня как первоначальной созидательной силы» [Балова 2009]. В.Я. Пропп утверждает, что «золото идет не от металла, а от огня» [Пропп 1986: 248]. Н. Рошияну объясняет подобное явление тем, что «...золотые предметы сверкают, и это сверкание уподобляется огню, иногда, как в румынских сказках, – солнцу...» [Рошияну 1974: 100].

Эпитеты, отражающие культ огня, его символику, в образах фольклорных героев отождествляют его силу и мудрость. Белые волосы, как и белая борода в адыгском сознании ассоциируется с мудростью. В адыгском нартском эпосе длинная седая белизна бороды Насрена символ его ума и мудрости. В осетинском фольклоре *урс сæр* «седая голова» выступает как образ чистоты, преклонения и идеала [Бесолова 2017: 118].

Уникальность волос героини напоминает некоторое сходство с героиней сказки «Рапунцель» (англ. от нем. *Rapunzel*). Рапунцель – заключенная в башне принцесса, обладающая даром исцелять при помощи своих длинных 21-метровых волос. Сказка была записана братьями Гримм. В системе классификации народных сказок Аарне-Томпсона этот сюжет имеет номер 310: «Дева в башне» [Thompson S. 1961]. Образ девушки, подвергавшейся заключению, Фрейзер сопоставляет с мотивом изоляции девушек, во время месячных очищений и указывал, что таким девушкам запрещалось стричь и расчесывать волосы [Фрейзер. Золотая ветвь 1980: 563]. В.Я. Пропп изучил мотив «длинных волос заключенной девушки» и относит эту немецкую сказку о Рапунцель к данному типу. Пропп тоже указывает, что заключенной девушке запрещено стричь волосы [Пропп 1986: 136]. Данный запрет основан на том, что в волосах «избранных» заключена магическая сила, и их «избранность» состоит в этом. Например, когда отрезали косу Рапунцель, золотой окрас ее волос сразу поменялся на темный и они потеряли свою чудодейственную силу.

Золотые волосы Рапунцель получили свою волшебную силу от волшебного, золотого цветка. Клетки этого цветка передаются Рапунцель в утробе матери, которую вылечил сок волшебного цветка. Попадая в организм Рапунцель, он заставляет её волосы светиться и лечить больных и даровать молодость, как это делал сам цветок.

Схожие образы встречаются и в мифических воззрениях разных народов. Например, в мифологии литовцев богиня-покровительница Дейве – прекрасная дева с длинными золотистыми волосами. Ее главные особенности – мастеровитость и тяга к справедливости. Та же тяга к справедливости наблюдается и в образе древнегреческой русоволосой богини Афины, которая является символом мудрости и военной стратегии. В валлийской мифологии гуараггеданнон – озерные девы и старцы (родственники этих дев по мужской линии), живущие в роскошных дворцах на дне горных озер. Девы гуараггеданнон писанные красавицы с роскошными золотистыми волосами. Их особенность в том, что ни одна женщина не сравнится с ними красотой; вдобавок, считать они умеют лишь до пяти. В абхазской сказке представлена златокудрая богиня вод Дзыдзлан, которой молодые девушки поклоняются и просят даровать им супруга. У исландской златовласой Хельги Красавицы были настолько длинные волосы, что они закрывали все ее тело. В германо-скандинавской мифологии известна своими волшебными длинными золотыми волосами богиня плодородия Сиф. По одной из легенд, связанных с ее волосами, завистливый Локи срезал ее волосы. Но, спасаясь от гнева ее мужа, он попросил

гномов, и они выковали ей волосы из чистого золота с волшебными магическими свойствами. У этих народов золотые волосы Сиф являются олицетворением колосающихся полей, которые напоминают золотые девичьи волосы. Примечательно, что и символом славянского бога Велеса является колос. В славянской мифологии волосы рассматривались как вместилище знаний и человеческой мудрости. Следовательно, от этого и имя славянского бога мудрости «Велес/Волос», который к тому же еще был покровителем магии. Неслучайно, Малечипх, главной особенностью которой являются острый язык и ум, также обладательница необычных золотых волос [Мифы 1980; 1982].

Стоит отметить, что здесь золотые волосы являются общей физической особенностью мифологических красавиц. Волосы, как мы знаем, являются олицетворением жизненных сил и святости богини-обладательницы прекрасных волос, они символизируют ее магическую силу и мудрость. «Считается, что волосы, включая и те, что на теле, есть продукт нашего родства с животной природой; они – символ и вместилище жизненной энергии и жизненной силы человека; что волос был символом связи верхнего, среднего и нижнего миров, символ универсума. В них, как и в ногтях, заключены священная сила и мудрость; сосредоточены добродетели, смелость и другие свойства человеческой природы [Кагаров 1913: 58–59]. В подтверждение этому В.Я. Пропп пишет, что: «волосы считались местонахождением души или магической силы. Потерять волосы означало потерять силу» [Пропп 1986: 136]. Такой мифологический мотив имеет запрет стричь волосы. Мотив волос разработан в фольклоре многих народов. Он прочно закрепился и в фольклоре адыгов, например, в богатырской сказке «Три Магамета» [Фоноархив ИГИ КБНЦ РАН, инв. № 1037] душа и сила героя заключены в клочке волос на его голове. Даже в современном адыгском обществе бытует суеверие, что беременным женщинам нельзя стричь волосы. Таким образом, первичные символы и образы, закрепленные в символах волос, сохранились в народном сознании и находят выражение в адыгском фольклоре, в частности, в образе Малечипх. Можно предположить, что Малечипх «унаследовала» золотые косы от космических божеств с одной стороны как признак ее связи со светом и небом, а с другой как признак мудрости и острого ума. Следовательно, подтверждается наше суждение о том, что в образе Малечипх преобладают мифологические черты, и он построен на мотивах с древней мифологической основой.

Стоит отметить, что в мифологических воззрениях и в системе символики окрас волос тоже имеет важное значение. Как утверждают ученые Е.Б. Бесолова и З.М. Габуня: «Разные цвета определяют разную способность воспринимать космические вибрации и влияют на характер человека. Коричневые, черные или темные волосы соотносятся с земной энергией, а золотистые – с солнечными лучами и в целом с разнообразным по значению солнечным символизмом» [Бесолова 2017: 126]. Так, в мифопоэтических воззрениях адыгов цветообозначение «желтый» встречается только в положительной коннотации, поэтому обладательницей «золотой косы» в фольклоре может быть только положительный персонаж. «Желтошелковые (усы)», «золотые усы» в адыгских героико-лирических песнях, сложенных от имени женщины, представлены исключительно для выражения положительных эмоций и доброжелательного отношения к его обладателю. Усы противника вызывают только отрицательные эмоции: «Золотоусые храбрецы Забросаны черной землею, Нас же берут в наложницы Усатые драгуны» [Адыгские 2014: 149]. Таким образом, можно предположить, что золотые волосы Малечипх это показатель ее уникальности и приближенности к небесам.

«В первобытной магии волосы рассматривались как могущественные талисманы, как двойник (заместитель) человека» [Маковский 1996: 404]. Волосы, как элемент природного кода вовлекаются в систему символов и обрядности. Таким образом, и в обрядовых манипуляциях похоронной процессии роль женских

волос велика. В силу того, что волосы были олицетворением личности и воспринимались как его заместитель, у многих народов было принято отрезать прядь волос вдовы и хоронить его вместе с мужем. Подобные обычаи в прошлом отмечены у осетин: «Женщина, оплакивающая гибель супруга, причитала: «Пусть истрескаюсь я и сгорю!». При этом совершалось важное ритуальное действие: вдова отрезала свою косу и укладывала ее в гроб с телом мужа, под голову [Карпов 2001: 300]. Ю.Ю. Карпов считает что, это пережитки древних ритуалов, связанных с предназначением жены быть единым целым с мужем, для усиления этого суждения исследователь приводит пример обычая у шапсугов: «Если жена умирает раньше, то при похоронах мужа ее останки откапывали и размещали возле тела покойного» [Карпов 2001: 299]. Как мы понимаем, позже такая жесткая мера сменилась на альтернативную, более гуманную, и вдову, как ее субститут, стала замещать прядь ее волос. Основой таких представлений может послужить: «то, что женщина, срезав косу или оставляя волосы на могиле, связывает себя навеки с покойным, не означает самоотречения. Возможна дополнительная трактовка этого действия как акта разрушения брачных уз, так как у адыгов социальная состоятельность женщины фертильного возраста требует от нее брачного статуса, и традиция вступления в новый брак вполне легитимна. При этом, «посвящение» волос первому мужу означает совместную «посмертную судьбу» только с ним» [Нальчикова 2017: 133].

Как указывают архивные источники и фольклорные тексты, эти ритуалы практиковались и у ряда других кавказских народов. Эти представления отражены и в кабардинском фольклоре, в частности, в сказаниях о Малечипх. Малечипх отрезала прядь своих волос и отдала, чтобы ее нареченного Унаджоко похоронили с ними: «Гуашэр щхъэкъуйрэ щхъэц кымыкIамэ, ЛIа тхъэмышкIэм сыт и лажъэ? Къаштэ мыдэ жыр лэныстэр, Сэ фэстынщ си щхъэцым шыщ» – «Если *гуаша* лысая и волосы на голове не выросли, В чем вина бедного покойного? Дайте мне стальные ножницы, я отдам вам прядь волос <своих>» (Перевод – *наш*) [Кадангушев 1994: 20]. Здесь также стоит обратить внимание на то, что у невестки не растут волосы (что можно понимать как символ бесперспективности), и это еще одно доказательство превосходства маленькой Малечипх. Это художественное средство призвано обозначить, что по праву предназначение Малечипх быть рядом с нареченным мужем. По усмотрению создателей эпоса статус жены нарта Унаджоко заслуживает только она.

Мотив «босых ног» также связан с древними представлениями и имеет несколько противоречивых значений. С одной стороны, босые ноги тоже могут быть проводником в обмене энергии «ноги-земля» и человек может отдать свою отрицательную энергию земле и наоборот, получить силу Земли. Так, Антей древнегреческой мифологии, непобедим, пока его ноги касаются земли. В русских сказках богатырскую силу получали от земли через ноги (Мать сыра земля). А с другой стороны есть опасность, что ноги могут стать проводником в нижний мир, демонические силы которого могут навредить человеку. Поэтому человек, желающий сохранить божественную энергию, должен был избегать контакта своих ног с землей [Мифы 1980; 1982]. Мотив «босых ног» получил широкое распространение и в адыгском фольклоре. В таком контексте, А.М. Гутов приводит сказание «Как Атаби Ешаноко убил Лесного человека» [Фоноархив ИГИ КБНЦ РАН, кас. 1039/3]. Раненное чудовище говорит: «Меня ранил человек, который никогда *не касался босыми ногами* земли и не спал с зеленоглазой женщиной, и поэтому я не выживу». По справедливому замечанию ученого: «названные признаки имеют сугубо» магический смысл. Это ставит героя в один ряд с некоторыми персонализированными объектами религиозного культа, которым для успешного выполнения своей миссии обязательно следует отвечать определенным требованиям «чистоты духа и плоти» [Гутов 2000: 63].

Наряду с этим, представляет интерес обращение босых ног Малечипх. Малечипх собираясь на похороны своего жениха, отправила мать за нарядами. Принесли ей наряды праздные и пестрые, но она не стала их надевать, отвергла их. Тогда мать Малечипх принесла черное платье. Посчитав, что это поистине траурное платье она, надела его и отправилась босиком на похороны: «Шымыхъужыххэм, бостей фьщцэ кыхуалгыхъуэри кыхуахь. Ар зыщетIагъэри лъапцIэу йожьэ» – «Тогда отыскивают ей черное платье и приносят. <Она> надевает его и отправляется босиком» (*Перевод – наши*) [Кардангушев 1994: 17].

«Постигшее семью горе обязывало женщину задействовать весь имеющийся в их распоряжении потенциал фертильных свойств, дабы восстановить нарушенный баланс сил в мире живых. В этом ключе следует рассматривать манипуляции с волосами и грудью, искусственное кровопускание, обращение босых ног к стихии земли» [Карпов 2001: 300], – пишет Ю.Ю. Карпов. Таким образом, обряд обращения босых ног здесь выступает, не только как способ выражения горести, это еще и обряд восстановления баланса в мире живых, связь вдовы с миром мертвых. Так как ноги – хтонический символ и служат проводником в нижний мир, обряд обращения ног обеспечивает связь вдовы с земным миром, где теперь обитает ее муж. Такой ритуал помогает завести контакт с демоническими силами нижнего мира и умиловить их с помощью комплекса ритуальных действий погребальной обрядности. Совсем не случайно, что народное сознание предписывает Малечипх выполнить эту непростую роль. Очевидно, это вера в ее магическую силу и в ее неземное происхождение. Это в очередной раз доказывает, что народное сознание принимает Малечипх как создание, имеющее сакральную природу.

Примечательно, что героиня сказки Рапунцель, с которой мы выше сравнивали Малечипх, ходит исключительно босиком. Другая особенность Рапунцель в том, что ее ноги не чувствительны к внешним факторам. Босые ноги Рапунцель – символ невинности и первозданной душевной чистоты, отсутствия в ней негативного влияния внешней среды от которого она оторвана. Устойчивость ног от воздействия внешних факторов – знак ее устойчивости к среднему и нижнему, демоническому мирам.

Кроме того, босые ноги Малечипх на похоронах Унаджоко являются знаком того, что она оплакивает нареченного мужа на правах законной жены. Таким образом, создатели эпоса подчеркивают право Малечипх как законной жены Унаджоко. В этом заключена причина гнева ее золовки из-за босых ног малютки. Сестра Унаджоко не видит в ней невестку, и делает ей суровое замечание, указывая на то, что та не может оплакивать ее брата на правах его жены: «Мэлэчыпхъужьурэ выжь лъэнкIапIэ! Уи лъэнкIапIэжьыр кытхуэбгъэкъуэпсурэ, Ди псэр зэрыхэтыр тхэпхаш» – «Малечипх противная, чьи ноги как воловьши. Свои ноги выставяя напоказ, Внушаешь нам страху» (*Перевод – наши*) [Кардангушев 1994: 21].

В адыгском народе сохранилась память о том, что вышеописанные поведенческие стереотипы распространялись не только на жену, но и на невесту. Считалось абсолютной нормой, если девушка участвовала в оплакивании нареченного жениха [Карпов 2001: 301]. Поэтому, каким бы парадоксальным не казалось подобное поведение Малечипх в наше время, все же, оно оправдано древностью данного обычая и системой архаических верований. «И невеста голосила, и невеста причитала, и оплакивала нарта, как велит обычай древний», – говорится в одном из сказаний Малечипх [Нарты 1974: 414]. В другом сказании Малечипх заявляет: «ЗилI лIар сэрэмэ, сэ сыкIуэнщи, згъеижынщ» – «Если я та, чей муж умер, я сама и пойду и сама буду его оплакивать» (*Перевод – наши*) [Кардангушев 1994: 15]. Здесь же мы видим отрицательную реакцию отца Малечипх на такое решение дочери: «Хъэмэ кьильхуар мыукIытэу силI лIаш зэрыжиIэ!» – «Порожденная собакой, не стеснясь, мой муж умер, говорит!» А в другом варианте сказания содержится информация противоположного характера: «Не в обычае у нартов плач девичий,

если умер нареченный до женитьбы» [Нарты 1974: 401]. Разумным объяснением подобного противоречия, а также негативного отношения отца Малечипх к поступку дочери, может быть то, что в разные исторические эпохи принятые некогда откровенные формы выражения горя сменялись на сдержанность, и наоборот.

Напластование разных исторических эпох в сказании Малечипх приводит к очередному парадоксу в поведении жены Унаджоко, которая не оплакивает мужа. Стоит заметить, что это допустимо, так как в более поздний исторический период такое поведение воспринимается как этикетная норма в среде аристократических сословий. Статус княжны ставит невестку в определенные рамки, которые предписывают ей сдержанность во всех ее проявлениях. «Мэлэчыпхъу и анэр и гьусэу магъ-мабжэ унэм щӀэсу. И тӀуанэр щхьэнтэм тесу щыщ и нӀпс кьудами кьыху-емыху» – «Малечипх с матерью сидит в доме, плача, причитая. Ее соперница восседает на подушках, и слезинки не роняя» (*Перевод наш*) [Кардангушев 1994: 21]. Стереотипы поведения элиты феодального общества предписывают сопернице Малечипх правила, по которым она не может скорбеть по мужу. Впоследствии это правило стало знаковым и олицетворяло женскую (вдовью) сдержанность.

В другом варианте сказания о Малечипх домочадцы, опасаясь позора, позвали Гуашу Жанжачевых, чтобы пристыдить невестку и заставить ее плакать: «КьуэгуэлӀыкьуэхэ япху дыщэ пыӀэр зыщхьэредзри гьуэгыу мэтӀыс». – «Дочь Коготлукиных сбросила с головы золотую шапочку и усаживается в плаче» (*Перевод – А.М. Гугова*) [Архив ИГИ КБНЦ РАН: Ф. 12. Оп. 1. Папка № 32. Паспорт № 12]. Вероятно, что данный вариант отражает переходный период, когда в погребальной обрядности принятая сдержанность вдовы сменяется на более откровенные формы выражения горя. В фольклоре этот переход отражен в свойственной ему художественной форме. Золотая шапочка невестки – знак ее аристократического происхождения. А то, что она убрала ее с головы – знак отказа от нравственных убеждений, предписанных ей по статусу.

Таким образом, через анализ ряда моментов мифологем, связанных с образом Малечипх, мы попытались подчеркнуть архаические черты в ее образе. Выявлено, что основные мотивы, на которых базируется образ Малечипх, имеют древнюю мифологическую основу, что дает нам возможность отнести ее к персонажам, возникновение которых связано с мифологией. Это мотивы «маленького роста», «длинных золотых волос», «босых ног», «магических способностей», которые берут свое начало в архаическом эпосе. Именно поэтому в образе Малечипх, типичного представителя поздней стадии формирования нартского эпоса, как и многие ее «ровесники», могли сохраниться сакральные качества. Они не просто служат своего рода строительным материалом для создания сюжета, но определяют во многом природу и суть образа.

### Источники и литература

1. Адыгские песни времен кавказской войны. Изд. второе дополненное / под общ. ред. В.Х. Кажарова. Нальчик: «Печатный двор», 2014. 656 с.
2. Архив ИГИ КБНЦ РАН: Ф. 12. Оп. 1. Папка 32. Паспорт 12.
3. Архив ИГИ КБНЦ РАН: Ф. 12. Оп. 1. Папка № 32-ф. Паспорт № 9.
4. Балова И.М., Кремиокалова М.Ч. Философские и нравственные концепты в русских и кабардинских паремиях. Нальчик: Изд-во М. и В. Котляровых, 2009. 188 с.
5. Бесолова Е.Б., Габуниа З.М. О знаковой функции и культурной семантике волос // Известия СОИГСИ, 2017. № 23 (62). С. 117–129.
6. Бухуров М.Ф. Русско-адыгские параллели в фольклорных формулах женской красоты // Вестник КБИГИ. 2017. Вып. 3 (34). С. 115–123.
7. Гугов А.М. Народный эпос: традиция и современность. Нальчик: Изд-во КБИГИ, 2009. 228 с.

8. *Гутов А.М.* Художественно-стилевые традиции адыгского эпоса. Нальчик: Эль-Фа, 2000. 218 с.
9. Кабардинский фольклор / общ. ред. Г.И. Брайдо; коммент. и словарь Е.М. Талпа. М.; Л.: Academia, 1936. 650 с.
10. *Кагаров Е.Г.* Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции. СПб.: Сенатская типография, 1913. 326 с.
11. *Кардангушев З.П.* Мелечипх: стихи и сказания. Нальчик: Эльбрус, 1994. 32 с.
12. *Карпов Ю.Ю.* Женское пространство в культуре народов Кавказа. СПб.: Петерб. востоковедение, 2001. 412 с.
13. *Куашева Л.Ф., Кучукова З.А.* Кабардинский эпос: гендерный аспект // Культурная жизнь Юга России. Филология. Журналистика. 2013. № 4 (51). С. 89–91.
14. *Маковский М.М.* Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. М., 1996. 430 с.
15. Мифы народов мира. Энциклопедия: в двух томах / гл. ред. С.А. Токарев. М.: Сов. энциклопедия. Т. 1. 1980. 671 с.; Т. 2. 1982. 719 с.
16. *Нальчикова Е.А., Текуева М.А., Мусукаев А.И., Кагазежев Б.С.* Борода и волосы как культурные маркеры в традициях кавказских народов // Вестник АГУ. 2017. Вып. 4 (209). С. 127–137.
17. Нарты. Адыгский героический эпос / сост. А.И. Алиева, А.М. Гадагаль, З.П. Кардангушев. М.: Наука, 1974. 415 с.
18. *Пронн В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л.: Изд-во ЛГУ, 1986. 365 с.
19. *Рошину Н.* Традиционные формулы сказки. М.: Наука, 1974. 216 с.
20. Фоноархив ИГИ КБНЦ РАН, инв. № 1037.
21. Фоноархив ИГИ КБНЦ РАН, кас. 1039/3.
22. Фоноархив ИГИ КБНЦ РАН, инв. № 663-ф/6, 7.
23. *Фрейзер Дж.* Золотая ветвь. Исследование магии и религии / пер. с англ. М.К. Рыклина. М.: Политиздат, 1980.
24. *Хут Ш.Х.* Адыгское народное искусство слова. Майкоп: Адыгейское республиканское книжное издательство, 2003. 536 с.
25. *Thompson S.* The types of the folktale. A classification and bibliography. Antti Aarne's «Verzeichnis der Märchentypen» (FFC № 3) translated and enlarged. Second revision (FFC 184). Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 1961. 588 p.

## ARCHAIC MOTIVES IN THE CYCLE OF LEGENDS ABOUT MALECHIPH

**Hagozheeva Liana Slavovna**, Candidate of Philology, Junior Researcher of the Adyghe Folklore Sector of the Institute for the Humanities Research – Affiliated Federal State Budgetary Scientific Establishment «Federal Scientific Center «Kabardian-Balkarian Scientific Center of the Russian Academy of Sciences» (IHR KBSC RAS), liana1771@mail.ru

As you know, the image of Malechiph has repeatedly become the object of close study of Adyghe folklorists. However, despite this, many aspects of the image of this interesting and complex character still remain little studied. In particular, to date, there are no special works that describe the motives of the Malechiph cycle, based on ancient mythological representations. This circumstance is due to our appeal to this topic. The purpose of the work is to identify archaic motifs in the cycle of tales, determine their origins, functions and roles in creating the image, as well as their relationship in a single narrative with motives of a later origin. Particular attention is paid to such key motives as «short stature», «long golden hair», «bare feet», «magical abilities», etc. As a result, it is concluded that the image of Malechiph was finally formed at a relatively late stage of the productive period of the Nart epic, but the important functions of archaic motifs testify to the close connection of the cycle with the ancient mythological representations of the Circassians.

**Keywords:** Adyghe Nart epic, image, motives, mythological basis, mythological features.

DOI: 10.31007/2306-5826-2020-2-45-124-132