

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

ИНСТИТУТ
ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ
им. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

КАБАРДИНО-БАЛКАРСКИЙ
НАУЧНЫЙ ЦЕНТР РАН

АДЫГЕЙСКИЙ РЕСПУБЛИКАНСКИЙ
ИНСТИТУТ ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ им. Т. М. КЕРАШЕВА

издательство

НАУКА

— 1727 —

Серия
«НАРОДЫ И КУЛЬТУРЫ»

Основана в 1992 году

Ответственный редактор серии

В. А. ТИШКОВ

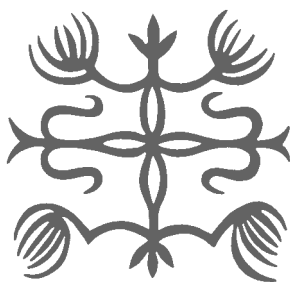
МОСКВА
НАУКА
2022

АДЫГИ

Адыгейцы
Кабардинцы
Черкесы
Шапсуги

Ответственные редакторы:

А. Х. АБАЗОВ, Ю. Д. АНЧАБАДЗЕ,
А. В. КУШХАБИЕВ, М. М. ПАШТОВА



МОСКВА
НАУКА
2022

УДК 39
ББК 63.5
А28



*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского фонда фундаментальных исследований
по проекту № 21-19-00064, не подлежит продаже*

Ответственный секретарь серии «Народы и культуры»
Л. И. МИССОНОВА

Рецензенты:
член-корреспондент РАН С. А. АРУТЮНОВ,
д.и.н. А. Г. КАЖАРОВ

Адыги: Адыгейцы. Кабардинцы. Черкесы. Шапсуги / отв. ред. А. Х. Абазов, Ю. Д. Анчабадзе, А. В. Кушхабиев, М. М. Паштова; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Кабардино-Балкарский научный центр РАН; Адыгейский республиканский ин-т гуманитарных исследований им. Т. М. Керашева. – М.: Наука, 2022. – 870 с. – (Народы и культуры). – ISBN 978-5-02-040924-8 (в пер.).

В монографии рассмотрены основные элементы этнической культуры адыгов (кабардинцы, черкесы, адыгейцы, шапсуги) в хронологии их исторического бытования от древности вплоть до современности. В работе актуализировано обобщающее знание о характерных особенностях хозяйственной, жизнеобеспечивающей, соционормативной и духовной сферах адыгской культуры, факторах и детерминантах, сформировавших ее уникальный облик. Отдельное и обстоятельное внимание уделено истории и этнокультурной характеристике черкесской диаспоры. Издание иллюстрировано.

Для историков, этнологов, культурологов и широкого круга читателей.

ISBN 978-5-02-040924-8

- © Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, Кабардино-Балкарский научный центр РАН, Адыгейский республиканский институт гуманитарных исследований им. Т. М. Керашева, 2022
- © Коллектив авторов, 2022
- © Институт сельского хозяйства Кабардино-Балкарского научного центра РАН, иллюстрации, 2022
- © Национальный музей Кабардино-Балкарской Республики, иллюстрации, 2022
- © Российский Этнографический музей, иллюстрации, 2022
- © Российская академия наук и издательство «Наука», серия «Народы и культуры» (разработка, оформление), 1992 (год основания), 2022
- © ФГБУ Издательство «Наука», редакционно-издательское оформление, 2022

ВВЕДЕНИЕ

В настоящем томе серии «Народы и культуры» представлено историко-этнологическое описание адыгов (черкесов) – древнейших автохтонов Северного Кавказа. Адыгэ – эндоэтноним – коренное самоназвание народа, черкесы – экзоэтноним – термин, используемый другими народами для обозначения адыгов. За рубежом в большей степени распространен экзоэтноним черкес, поэтому в зависимости от исторического контекста оба этнонима являются взаимозаменяемыми. В национально-государственных образованиях Российской Федерации за современными адыгами закрепились официальные термины: адыгейцы – в Республике Адыгея, кабардинцы – в Кабардино-Балкарской Республике, черкесы – в Карачаево-Черкесской Республике, шапсуги – в Лазаревском и Туапсинском районах Краснодарского края. В то же время сохраняется историческое наследие деления на территориальные группы, в соответствии с которым в состав адыгов входят: абадзехи, бесленеевцы, бжедуги, кабардинцы, кемиргоевцы, натухаевцы, шапсуги, убыхи. Независимо от регионов проживания, все они считают себя единым народом с общим происхождением и этнической культурой.

Адыгейский и кабардино-черкесский языки вместе с абхазским, абазинским и убыхским языками входят в единую абхазо-адыгскую группу кавказской языковой семьи. Адыги являются автохтонным населением Кавказа. Их материальная и духовная культура на протяжении тысячелетий формировалась на Северо-Западном и Центральном Кавказе, будучи сопряженной, а в ряде случаев определяя важнейшие этапы историко-культурного развития кавказского макрорегиона. Адыгская этническая культура имеет древнейшие корни, некоторые архаичные элементы которой сохраняются и в наши дни.

В античное время, в эпоху Средних веков и Новое время адыги создали ряд политических образований, которые поддерживали отношения со многими государствами Европы и Азии, принимали участие в политической жизни соседних регионов. Располагаясь на пересечении мировых культур и коммуникаций, адыги регулярно подвергались разрушительным нашествиям завоевателей. Несмотря на это, им удалось сохранить основы самобытной культуры и во взаимодействии с другими народами обеспечить ее непрерывное развитие до наших дней.

Продвигаясь к Азовскому и Каспийскому морям, Русское государство одним из первых в регионе установило контакты с политическими элитами ады-

гов. Начавшиеся еще в эпоху Киевской Руси, эти контакты к середине XVI в. приняли характер военно-политического союза, который предопределил вхождение адыгских территорий в состав России. Кавказская война (1763–1864) осложнила этот процесс, однако объективный ход событий интегрировал адыгов в политико-правовое и социально-экономическое пространство Российского государства. На протяжении длительного исторического периода, являясь органической частью российского социума, они сохранили базовые основы своей этнокультурной идентичности, развили и расширили многие, в том числе материальные и духовные, компоненты своего социального и культурного бытия. Одновременно адыги внесли большой вклад в развитие российской культуры. Многие адыги прославились на ниве государственного служения России, в сферах науки, образования, культуры, искусства, спорта.

В последнее время наблюдается рост интереса к адыгской истории и этнографии и значительное увеличение объема адыговедческих знаний. Адыговедение является достаточно разработанной областью современного кавказоведения, значительным историографическим наследием, основанным на богатой научно-исследовательской традиции. Важным событием был выход в свет в 2006 г. энциклопедического издания «Адыгская (Черкесская) энциклопедия». Однако недостатком исследований в данной области являлось отсутствие обобщающего академического труда, суммирующего накопленный опыт изучения этнокультурного развития адыгов. Между тем высокие достижения в области изучения конкретных и частных сторон их истории и этнологии вызывают необходимость концептуальной интерпретации накопленных к настоящему времени знаний, выявления общих закономерностей его историко-культурного развития. Актуальной научной задачей современного адыговедения является выявление пробелов и недостаточно исследованных проблем в изучении исторических и современных форм культуры и быта адыгов. Ее решение позволит определить дальнейшую стратегию исследовательского поиска.

В рамках научно-издательской серии «Народы и культуры», основанной ИЭА РАН, впервые предпринята попытка создания монографического компендиума, посвященного адыгам. В соответствии с концептуальной задачей серии основная задача авторского коллектива заключалась в аналитическом обобщении знаний об историко-культурном облике адыгов, материальных и духовных аспектах их этнического, социального и культурного развития. Специальной задачей монографии стала концептуализация воззрений на происхождение и ранние этапы адыгской этнической истории.

Эти исследовательские задачи предопределили охват материала как в исторической ретроспекции, так и в современном его бытовании. Монографическое изучение основных элементов адыгской культуры представлено в хронологическом континууме их исторического бытования вплоть до современности. Впервые исследование проведено не только в территориальных рамках локальных групп адыгов, но и в кросс-культурном и кросс-территориальном аспектах пространственного распространения основных элементов адыгской культуры.

Работу открывает обстоятельный исторический очерк, охватывающий основные этапы адыгской этнической и социально-политической истории. Специальный раздел посвящен реконструкции основных этапов этногенеза

и этнической истории адыгов. Отдельное и обстоятельное внимание в монографии уделено истории и этнокультурной характеристике зарубежной черкесской диаспоры.

Теоретические предпосылки исследования основаны на представлениях о четырех структурных компонентах, в рамках которых протекают процессы этнокультурного развития. В соответствии с этим один из разделов монографии посвящен культуре первичного производства, в котором рассматриваются природно-экономические условия и хозяйственно-культурные типы, характерные для хозяйственных традиций адыгского этноса, основные отрасли хозяйства, в частности земледелие, садоводство и огородничество, животноводство (особенно коневодство), ремесла, пчеловодство, охота, и др. Другие разделы охватывают исследования культуры жизнеобеспечения и ее компонентов (жилищно-поселенческий комплекс, одежда и пища). Соционормативные аспекты традиционного и современного быта составляют содержание последующих разделов монографии. Предметами рассмотрения здесь являются общественный строй (сословно-классовая структура, соседско-общинная и фамильно-патронимическая организации); семейный быт в его типологическо-организационном, нормативном, духовном и социальном аспектах; правовая, политическая и военная культуры; культура общения и этикет и связанные с ними способы коммуникации в их вербальном и невербальном вариантах. Ряд разделов исследования охватывает духовную культуру с подразделами, посвященными народным знаниям, истории формирования науки и образования, устному народному творчеству и фольклорной традиции, музыкальной и танцевальным культурам, религии и религиозному сознанию. Отдельным блоком представлены разделы, посвященные адыгскому языку и литературе. Принципиальный подход авторского коллектива к исследовательской методологии заключается в том, чтобы на основе этнографического описания представить, прежде всего, типологические особенности адыгской культуры, ее территориально-локальную вариативность и историческую эволюцию при сохранении базовых этнокультурных основ; учитывая существенные изменения, произошедшие в адыгской этнической культуре с конца XVIII до начала XXI века, проанализировать весь комплекс политических и социокультурных факторов, обусловивших этнокультурные трансформации (Кавказская война, интеграция в состав Российского государства, формирование зарубежной черкесской диаспоры, советские преобразования и т. д.). Важнейшим этапом в истории адыгов стал XX в., когда с образованием советского государства в его составе были созданы в 1922 г. национально-территориальные автономные образования Кабардино-Балкария, Карачаево-Черкесия и Адыгея. Их статусы и названия менялись, с 1991 г. в составе Российской Федерации существуют три республики: Кабардино-Балкарская Республика, Карачаево-Черкесская Республика, Республика Адыгея – субъекты федерации с собственными конституциями и правовыми полномочиями. Этот статус обеспечивает развитие экономики, культуры и языка кабардинцев, черкесов, адыгейцев как близкородственных народов, объединенных общеадыгскими историко-культурными чертами и самосознанием. Однако столетнее существование автономных образований способствовало развитию республиканских хозяйственных, социально-политических и культурных комплексов,

объединяющих адыгов с представителями тех народов, которые также проживают в соответствующих республиках. Тем самым кабардинцы, черкесы и адыгейцы имеют сложную идентичность: по собственному народу, по общадыгской общности и по республике своего основного проживания. В последние десятилетия все замеры общественного мнения показывают рост среди представителей адыгов российской идентичности и солидарности в рамках российской гражданской нации. Что касается малочисленных шапсугов (ок. 4 тыс. чел.), то в 1924–1945-х годах существовал Шапсугский национальный район, а с 2000 г. проживающие в Краснодарском крае шапсуги получили статус коренного малочисленного народа РФ с соответствующими преференциями в части социально-культурного развития.

Настоящая монография объединила усилия специалистов и обозначила актуальные направления по изучению исторических закономерностей вхождения и пребывания адыгов в общероссийском цивилизационном и государственном пространстве, особенностей социально-политического развития адыгского социума, исторической и современной динамики его этнокультурного облика. Работа подготовлена сотрудниками следующих научных учреждений: Кабардино-Балкарский научный центр РАН (г. Нальчик), Кабардино-Балкарский государственный университет им. Х. М. Бербекова (г. Нальчик), Национальный музей КБР (г. Нальчик); Адыгейский республиканский институт гуманитарных исследований им. Т. М. Керашева (г. Майкоп), Адыгейский государственный университет (г. Майкоп), Карачаево-Черкесский ордена «Знака Почета» институт гуманитарных исследований при Правительстве КЧР (г. Черкесск), Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (г. Москва), Российский этнографический музей (г. Санкт-Петербург), Институт Африки РАН (г. Москва).

Авторский коллектив выражает благодарность за ценные рекомендации, высказанные при подготовке монографии, академику РАН Х. А. Амирханову, члену-корреспонденту РАН В. В. Трепавлову, доктору исторических наук С. Н. Кореневскому.

Монография богато иллюстрирована. Выражаем благодарность научным центрам, предоставившим для публикации соответствующие изобразительные материалы. Это Национальный музей КБР, Российский этнографический музей, научный архив ИЭА РАН и отдела Кавказа ИЭА РАН. Многие коллеги поделились фотоматериалами из своих личных коллекций. Выражаем благодарность Т. А. Васильеву, А. В. Кушхабиеву, Ф. Р. Накову, Л. Т. Соловьевой, В. А. Сысоевой, В. А. Фоменко, И. О. Хашевой.

Основная часть терминов представлена в тексте в следующей последовательности: вначале – русифицированный вариант адыгского слова, затем в скобках кабардино-черкесский вариант, затем через косую черту – адыгейский.

А. Х. Абазов, А. В. Кушхабиев, В. А. Тишков

ЭТНИЧЕСКАЯ И СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ АДЫГОВ



ЭТАПЫ ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ

Регион Кавказа был заселен человеком в глубокой древности. И хотя археологические культуры поздних этапов каменного века только условно связаны с формированием сложившихся здесь позднее этнических общностей, тем не менее можно сказать, что предки современных адыгов издавна жили на Северо-Западном Кавказе и в более восточных регионах Предкавказья.

КАМЕННЫЙ ВЕК

Наиболее ранние памятники каменного века в Прикубанье известны на Таманском полуострове. Раннепалеолитические стоянки Богатыри, Кермек и другие имеют черты олдованской культуры. Эпоха ашеля представлена находками каменных орудий в среднем течении р. Белой, на р. Псекупсе, в Карачаево-Черкесии и на Тамани. Мустьерские памятники хорошо представлены на Северо-Западном Кавказе от предгорий (долговременная стоянка у станицы Ильской) до горных районов (Мезмайская пещера, стоянка Баранаха 4).

На Северо-Западном Кавказе наиболее известны верхнепалеолитические пещерные стоянки в Закубанье, в том числе Монашеская и Губские стоянки. Обитатели стоянок занимались охотой и собирательством. Наблюдается начало так называемой микролитизации орудий, что, видимо, привело к появлению лука и стрел, получивших распространение в мезолите и начале неолита.

В 2016 г. Е. В. Дорониной был найден первый в Приэльбрусье стратифицированный памятник среднего палеолита – грот Сарадж-Чуко. Сарадж-Чуко расположен в долине р. Фандуко, в 4 км южнее селения Заюково. В гроте обнаружены каменные артефакты мустьерского облика и фрагменты костей плейстоценовой сохраннысти.

Среди верхнепалеолитических памятников Центрального Кавказа наиболее известен навес Сосруко, расположенный на берегу р. Баксан. В 1954–1957 гг. здесь были проведены раскопки, вскрывшие отложения мощностью 12,5 м. Большинство культурных слоев памятника были отнесены к мезоли-

ту, а нижний слой (мощностью около 2 м) – к верхнему палеолиту (Фоменко, 2018. С. 18–20).

В 2004 г. В. Н. Зениным в ходе разведок в долине р. Баксана был открыт и исследован навес Бадыноко. Этот памятник эпохи эпипалеолита расположен в Приэльбрусье, в 50 км на запад от г. Нальчика, на левом берегу р. Баксан на абсолютной высоте 830 м. Навес Бадыноко показывает постепенное изменение материальной культуры на протяжении длительного времени (десять тысячелетий или более). На раннем этапе развития здесь предпочтение отдавалось обсидиановым породам. На среднем этапе местные жители в равной степени использовали кремь и обсидиан. На позднем этапе использовали кремневое сырье.

Среднекаменный век – мезолит – датируется в рамках X–IX тыс. до н. э. В эту эпоху климат становится более теплым, проходит влияние последнего оледенения. Природа, в том числе растительный и животный мир, становится похожей на современную. Исследователи выделяют несколько локальных групп местного мезолита: причерноморскую, имеретинскую, чохскую и триалетскую. Кроме того, можно выделить памятники верховий Баксана и Чегема в Кабардино-Балкарии (например, навес Сосруко) и пещерные стоянки в районе реки Губс на Северо-Западном Кавказе.

К наиболее известным мезолитическим памятникам Прикубанья можно отнести навес Сатанай, где был найден представительный набор кремневых орудий, особенно микролитов. На мезолитических памятниках Северо-Западного Кавказа известны находки орудий из обсидиана, происходящего с территории современной Кабардино-Балкарии. В мезолитическую эпоху происходило изменение хозяйственного уклада. В среднегорьях основными объектами охоты становятся лесные животные вместо степной стадной фауны. Возрастала роль собирательства.

Памятники неолита – новокаменного века на Северном Кавказе датируются в пределах VIII–VI тыс. до н. э. Ранненеолитические поселения известны в горных районах Центрального и Западного Кавказа и на черноморском побережье Юго-Западного Кавказа. К известным памятникам позднего неолита на Северо-Западном Кавказе относится Каменноостская пещера в Прикубанье (Мунчаев, 2010. С. 151). Важнейшим событием в эпоху неолита стало развитие животноводства.

ЭНЕОЛИТ И БРОНЗОВЫЙ ВЕК НА СЕВЕРО-ЗАПАДНОМ И ЦЕНТРАЛЬНОМ КАВКАЗЕ

Памятники финальной эпохи каменного века, энеолита, относятся к дарквети-мешоковской культуре, или культуре накольчато-жемчужной керамики. Они довольно представительны на Северо-Западном Кавказе и присутствуют в Центральном Предкавказье. Архаичные черты дарквети-мешоковских древностей дают основания считать существование и развитие местного населения непрерывными от эпохи верхнего палеолита.

Эпоха энеолита (V тыс. до н. э.) на Северном Кавказе представлена и изучена лучше, чем древности предшествующих периодов.



Укрепленное поселение Замок. Общий вид
Дарквети-мешоковская культура. V тыс. до н.э.
Ставропольский край, окрестности г. Кисловодска
Фоменко, 2020. С. 25. Рис. 2–5

Поселение Мешоко можно отнести к наиболее исследованным энеолитическим памятникам Предкавказья. Оно расположено на возвышенности в устье балки Мешоко (приток р. Белой). Некоторые современные исследователи называют этот длительно существовавший памятник площадью около 1,5 га крепостью. Жилые постройки располагались на периферии крепости, как пристройки к каменной стене. Насельники Мешоко занимались скотоводством и земледелием, производством глиняной посуды и, вероятно, обработкой меди и бронзы. Медные изделия на памятниках Северного Кавказа эпохи энеолита редки и представлены небольшими предметами: шильцами, бусинами, колечками и т. д. На поселении Мешоко найдено 28 предметов из меди.

Для части мешоковской посуды характерен орнамент в виде рядов выпуклостей-жемчужин, а также другие приемы украшения поверхности. На поселении Мешоко была найдена глиняная статуэтка женщины.



Котел из листовой меди
Майкопская культура IV тыс. до н. э.
КБР, Курган в г. Нальчике, 1966–1968 гг.
НМ КБР. Инв. № ИК 4796а-25

На памятниках мешоковской группы известны следы построек из турлука. Интересно, что жилые и хозяйственные постройки с использованием этого материала характерны для населения Предкавказья, в том числе и для адыгов, вплоть до XIX в.

Поселение Свободное существовало в Прикубанье в энеолитическую эпоху и имело довольно мощные искусственные фортификационные сооружения, что, вероятно, свидетельствует о формировании у местного населения социально-ранговых различий. Следы оборонительных сооружений зафиксированы также на энеолитическом поселении Ясеновая поляна в Закубанье.

Нальчикский могильник энеолитической эпохи был исследован на территории центра современного г. Нальчика. Погребения располагались на возвышенности, похожей на невысокий курган с очень пологими склонами. В погребальном инвентаре наиболее выразительны украшения: браслеты из сланца, подвески из зубов оленя и быка, костяная «пектораль» и антропоморфная подвеска из мергеля. Есть основания считать, что Нальчикский могильник относится к раннему этапу энеолита (первая половина V тыс. до н. э.) (Фоменко, 2018. С. 24–25).

С Нальчикским могильником, видимо, связаны каменные изваяния. В более позднем крупном кургане на окраине Нальчика в 1968–1969 гг. была исследована гробница, сложенная из множества туфовых плит. И. М. Чеченов, проводивший раскопки, отметил, что эти плиты имели признаки антропоморфности и первоначально находились на родовом кладбище или святилище (вероятно, энеолитического времени), которое разрушили племена майкопской культуры, а изваяния использовали при строительстве гробницы (Чеченов, 1973; Чеченов, 1984. С. 211–253).

Погребения, синхронные Нальчикскому могильнику, были открыты в равнинной части Предкавказья (например у сел. Верхний Акбаш и г. Моздока), а также в пещерах (Ахштырская, Унакозовская 1, Псоу 1).

С распространением в первой половине IV тыс. до н. э. майкопской культуры, для которой было характерно широкое использование сплавов меди, в Предкавказье началась эпоха бронзы.

Майкопская культура – археологическая культура эпохи ранней бронзы на юге Восточной Европы. В настоящее время известно множество, в основном подкурганных, погребений, а также более десяти исследованных поселений майкопской культуры.

Наиболее яркими памятниками майкопской культуры являются крупные курганы. Создание первых курганных насыпей связано со стремлением выделить отдельные захоронения при сохранении общей традиции бескурганных кладбищ (Корневский, 2011б. С. 114–116). Традиция протоямных подкурганных захоронений в IV тыс. до н.э. переходит в курганные погребения майкопско-новосвободненской общности, что подтверждает признаваемую многими исследователями протоадыгскую этническую принадлежность майкопской культуры (Марковин, Мунчаев, 2003. С. 79; Бетров, 1991. С. 33–70; Ловпаче, 1991. С. 34–36; Корневский, 2004. С. 97–98).

В среде майкопско-новосвободненской общности курганные традиции погребения усиливаются, и Предкавказье становится «родиной больших курганов с высотой более 3 м» (Корневский, 2004. С. 118–121). Расцвет курганного обряда в Европе и Предкавказье приходится на IV тыс. до н.э.

Представляет интерес тот факт, что основная территория, занимаемая майкопско-новосвободненскими памятниками (Корневский, 2004. С. 129, Рис. 1, 2) в IV тыс. до н.э., совпадает с границами Черкесии в период ее расцвета (Милорадович, 1954. С. 343–356; Кажаров, 2004. С. 8–23). Древние курганы эпохи энеолита и майкопского времени чаще образовывали небольшие группы, но позднее эти могильники дополнялись десятками, а иногда и сотнями насыпей других культур, образуя курганные поля.

Майкопско-новосвободненская культура была высокоразвитой. Основными занятиями населения были земледелие и скотоводство. Известны находки нескольких мотыг. Высоким было качество изготовления глиняной посуды. С памятниками майкопской культуры связаны находки печатей. Майкопское население обладало транспортом в виде бычьих упряжек. Бронзовые кольца с отогнутыми концами, используемые в упряжи, были найдены в погребениях майкопской культуры. Эти предметы могли использоваться для управления прирученными лошадьми.

Вместе с тем культура майкопцев и новосвободненцев обладала рядом архаичных черт. Например, использовались серпы с каменными вкладышами, каменные ножи и наконечники стрел. Важно отметить, что население эпохи средней бронзы, сменившее майкопцев, располагало более простыми технологиями.

Ремесленники майкопской культуры обладали высоким уровнем гончарного, металлургического, ювелирного производства, ткали льняное полотно высокого качества. Носители майкопской культуры «развивали многоотраслевое комплексное хозяйство, включавшее и организацию длительных походов за сырьем и изделиями, и пастушескую деятельность» (Шишлина, 2013. С. 130–132). Археологические находки позволяют предполагать, что древние майкопцы осуществляли сложные обменные операции и получали импортные изделия и материалы из далеких стран: камень лазурит из Ирана или Забайкалья, минеральный краситель – монтроидит с территории современного Туркменистана. Экономическое устройство древнемайкопского



Подкурганная гробница. Общий вид
Майкопская культура. IV тыс. до н.э.
КБР, г. Нальчик
Чеченов, 1973. Рис. 9

общества и его в основном скотоводческая направленность привели к продвижению части носителей майкопской культуры далеко на север, в степные долины Подонья и Прикаспия, расположенные «в 600–700 км от основного ареала культуры» (*Шишлина, 2013. С. 130–132*).

К этническим маркерам древнего адыгского населения Предкавказья исследователями традиционно относятся и мегалиты – дольмены (*Марковин, 1974*). В эпоху ранней и средней бронзы (IV–II тыс. до н.э.) на Западном Кавказе развивалась дольменная археологическая культура. Дольмены массово возводились населением Закубанья и Восточного Причерноморья. Нередко над дольменами устраивались курганные насыпи (*Марковин, 2011*), но все же большей частью дольменные постройки были бескурганскими наземными погребально-культовыми сооружениями.

Наземные и полуподземные дольмены – одни из самых заметных археологических памятников. Новосвободненский тип подкурганых дольменов в урочище Клады в Адыгее характеризуется богатством погребального инвентаря (*Резепкин, 2011*). В качестве примера можно привести каменную гробницу Серебряного кургана, скрытую под внушительной насыпью диаметром по основанию 148 м и высотой около 12 м. В одном из погребений могильника Клады был найден уникальный бронзовый меч длиной 63 см, его рубящие и колющие качества обозначены отчетливо (*Корневский, 2004. С. 43*).

Считается, что дольмены на Западном Кавказе возводились в течение длительного периода, видимо, значительно превышающего тысячу лет. Строители мегалитических (дольменовидных) гробниц и в эпоху ранней бронзы (новосвободненская культура), и в эпоху средней бронзы (дольменная культура) проникали в более восточные области Предкавказья – Пятигорье



Дольмен эпохи бронзы. III–II тыс. до н. э.
Республика Адыгея, окрестности пос. Каменноостровский
Фото В. А. Фоменко, 2009 г.

и Притеречье. Так, на территории Нальчика и в его окрестностях (Кишпек, Нартан) изучены монументальные дольменовидные подкурганые гробницы.

К концу эпохи средней бронзы традиция строительства дольменов на Западном Кавказе угасла. В эпоху поздней бронзы и раннего железа дольменные (точнее дольменовидные) постройки в Прикубанье очень редки. И только в эпоху раннего Средневековья традиция строительства дольменов возрождается, причем на весьма ограниченных территориях (например, в Верхнем Прикубанье).

Майкопскую культуру в Предкавказье сменила северокавказская культура, племена которой в III тыс. до н. э. занимали значительную равнинную и предгорную территорию от Прикубанья до современной Чечни. Эта культура известна по многочисленным курганным могильникам и относится к эпохе средней бронзы. Выделены несколько ее локальных вариантов: прикубанский, верхнекубанский, кабардино-пятигорский, дигорский, прикаспийский. Курганные группы представляют собой родовые кладбища. Могилы – грунтовые ямы, каменные ящики под насыпями. Часто имеются каменные конструкции (в местностях, где есть выходы камня), в том числе кромлехи. Керамика лепная, часто покрыта шнуровым и штампованным орнаментом, налепами, рядами вдавлений. В погребальном инвентаре мужских захоронений встречается оружие (бронзовые ножи, каменные топоры, булавы, кремневые наконечники стрел). В женских погребениях северокавказской культуры встречаются украшения, в том числе костяные или бронзовые булавки. Инвентарь захоронений довольно разнообразен и нередко включает предметы из бронзы и камня (Марковин, 1960).

Основой хозяйства этих племен были скотоводство, охота и земледелие. Малочисленность бытовых памятников северокавказской культуры, вероят-



Бронзовый топор

Северокавказская культура. III тыс. до н.э.
КБР, окрестности г. Нальчика. Случайная находка
Бронзовый век. Европа без границ, 2013. С. 428

но, связана с тем, что они перекрыты более поздними культурными слоями. У носителей северокавказской культуры была развита металлургия и металлообработка. Известны находки бронзовых топоров и кинжалов с литым орнаментом в виде шнура и спиралей. Среди множества исследованных погребений северокавказской культуры встречаются единичные захоронения мастеров-литейщиков (Фоменко, 2018. С. 39–40).

В начале эпохи поздней бронзы степное Прикубанье занимают памятники срубной культуры или культурно-исторической общности. Характерны впускные подкурганские погребения с небогатым инвентарем. Умерших хоронили в грунтовых ямах скорченно на боку, в могилу иногда помещали сосуд, мелкие бронзовые украшения, реже другие предметы. Основным занятием срубного населения в Предкавказье, вероятно, было скотоводство (Фоменко, 2018. С. 41). В историографии преобладает мнение, что эта культура относится к индо-европейским. Однако на основе срубной культуры происходит формирование западной части киммерийско-карасукской общности, связываемой с древним адыго-абхазским этническим массивом.

В эпоху поздней и финальной бронзы (XV–IX вв. до н.э.) территория Прикубанья частично была охвачена так называемым прикубанским очагом металлургии и металлообработки (Иессен, 1951. С. 75–124). Е. П. Алексеева считала, что памятники прикубанского очага на Северо-Западном Кавказе оставлены местным населением, в том числе и древними адыгами. А. Л. Нечитайло выделила особую прикубанскую культуру эпохи поздней бронзы и раннего железного века. Исследователи прикубанской культуры подчеркивают ее связь с более ранней северокавказской культурой III тыс. до н.э., и предполагают, что в пределах прикубанской культуры в начале I тыс. до н.э. сложилась древнеадыгская культура протомеотов (Фоменко, 2015. С. 7).

Видимо, еще с эпохи ранней бронзы предки адыгов жили в соседстве с древними индоевропейцами. Однако в эпоху поздней бронзы (с XV в. до н.э.) приток в Прикубанье и Закубанье степного индоевропейского населения (срубная культура) заметно усилился. Даже в высокогорные районы Верхнего Прикубанья к источникам металла – медным рудникам – проникало позднесрубное население и его потомки (носители сабастиновской и белозерской культур). Это сыграло немалую роль в сложении прикубанского очага металлургии и обработки бронзы. К закату позднебронзовой эпохи на территории Западного и Центрального Кавказа оформились три своеобразные региональные традиции металлообработки: прикубанская, колхидская и горнокобанская.

Период поздней бронзы – это время расцвета металлургии и обработки металла на Северном Кавказе. Развитие металлургии здесь, прежде всего, связано с разработкой местных медных и полиметаллических руд в западной и центральной частях Большого Кавказа. Особенностью прикубанского очага является стабильное сочетание кавказской и восточноевропейской степной традиций металлообработки. К числу кавказских культурных традиций можно отнести производство в Закубанье кинжалов кавказского облика, проуш-ных топоров верхнекубанского типа, одного из типов тесел, булавы. Немалое число бронзовых предметов, произведенных в Прикубанском очаге металлургии и металлообработки, найдено в центральных областях Предкавказья, в Западном Закавказье (древняя Колхида). Прикубанские изделия из бронзы распространялись также вдоль побережья Черного моря и по близлежащим регионам от низовий Дона до низовий Дуная (*Пелих, 2003*). Население Закубанья, как видно, сбывало изделия своей металлургии на обширной территории. Возможно, прикубанский очаг металлургии и металлообработки повлиял на формирование не только протомеотских памятников, но и памятников каменноостско-березовской группы Кабардино-Пятигорья.

Некоторые памятники эпохи поздней и финальной бронзы в Закубанье связываются с кобьяковской и отрадненской культурами. Следует отметить, что в Гуамском гроте (Краснодарский край) недавно были выявлены остатки зерен проса, датированные XII–X вв. до н.э. Важно, что просо на Западном Кавказе «появилось не позднее второй половины II тыс. до н.э. и на протяжении трех тысячелетий оставалось здесь основным хлебным злаком» (*Трифонов В. А. и др., 2017. С. 79–96*).

Западнокобанская, или каменноостско-березовская, культура была выделена Н. Л. Членовой в 1970-х – начале 1980-х годов. Название культура получила от двух памятников (Каменноостский могильник в долине р. Малка, Кабардино-Балкария и Березовский могильник в Кисловодской котловине, Ставрополье). Н. Л. Членова включила кобанскую и родственную ей каменноостско-березовскую культуры в число культур киммерийско-карасукского типа и на основании данных археологии и филологии считала их прямыми предками абхазо-адыгов (*Членова, 1984*).

Каменноостско-березовская культура существовала в западных районах Центрального Предкавказья в VIII–V вв. до н.э. В Кабардино-Пятигорье и соседних районах выявлено более 200 бытовых и погребальных памятников. Для этой культуры характерны грунтовые (бескурганые) захоронения, хотя известны и кладбища с курганными насыпями. На протяжении VIII–VI вв. до н.э. население, оставившее каменноостско-березовские памятники, было однородным в этнокультурном отношении. Его основными занятиями были скотоводство и земледелие. Большое значение имели получение и обработка металлов (железа и сплавов меди).

Частота находок комплектов конской упряжи, в том числе и колесничной, позволяет предположить, что часть каменноостско-березовского населения участвовала в так называемых переднеазиатских походах киммерийцев и ранних скифов. Элементы скифской культуры проникали в каменноостско-березовскую среду на протяжении VI в. до н.э. Это отразилось в погребальном инвентаре и обряде каменноостцев и, вероятно,



Конская колесничная упряжь

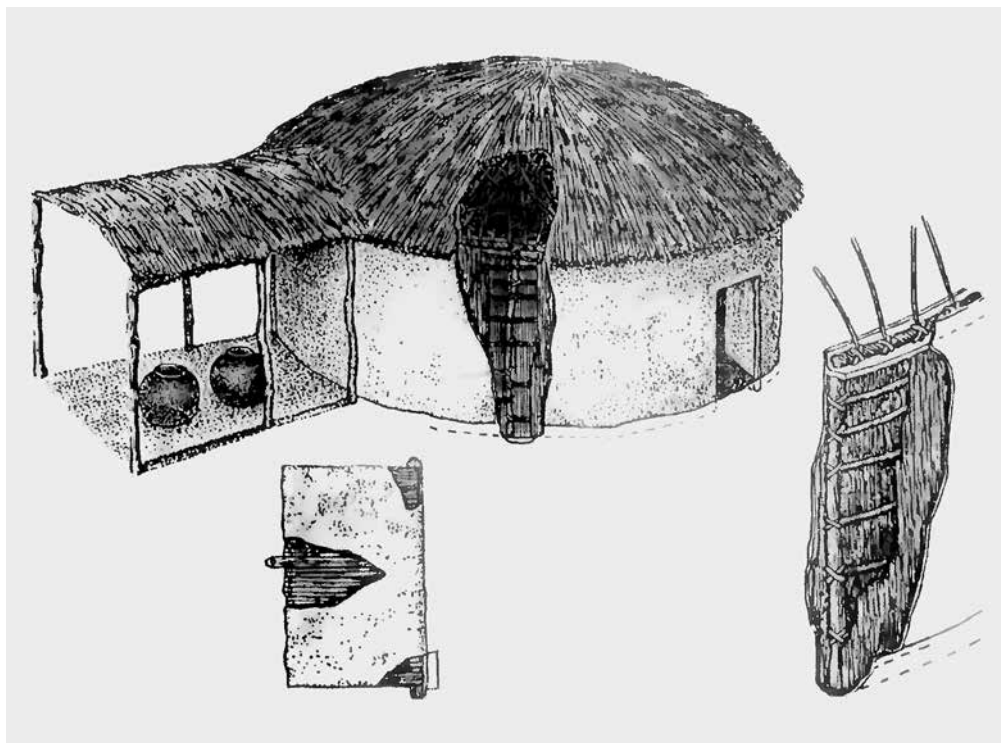
Протомеотская культура. I тыс. до н. э.

Республика Адыгея. Могильник Уашхиту I, курган 1

Античное наследие Кубани, 2010. Т. 1. С. 180. Рис. 10

привело к значительным изменениям в материальной и духовной культуре. На V–IV вв. до н. э. приходится угасание каменноостско-березовской культуры (Фоменко, 2018. С. 43).

Группы протомеотских памятников расположены на значительной территории от берегов Черного моря на западе до среднего течения Кубани на востоке. Протомеотская группа памятников тесно связана с памятниками предскифского времени Кабардино-Пятигорья (каменноостско-березовская или западно-кобанская группа памятников). Формирование каменноостско-березовской культуры (включающей протомеотские и западнокобанские древности) и родственных ей кобанской и колхидской культур происходило в позднейшую предскифскую эпоху (VIII–VII вв. до н. э.) как составляющей киммерийско-карасукской общности. По концепции Н. Л. Членовой, протомеотские памятники были оставлены киммерийцами – древнейшим народом на юге Восточной Европы, упоминаемым в письменных источниках. Киммерийцы были прямыми предками абхазо-адыгов, и с этим древним народом прочно связаны топонимы на «Гум» и этнонимы «кемурго» и «хомарра», распространенные на Северо-Западном Кавказе. Следует отметить, что этнокультурным маркером киммерийской культуры справедливо считаются так называемые оленные камни – стили-



Меотское жилище. I–IV вв. н. э. Реконструкция
 Краснодарский край, Новоджерелиевское городище № 3
 Античное наследие Кубани, 2010. Т. 1. С. 192. Рис. 3

зованные изваяния воинов-вождей. На территории Кабардино-Балкарии зафиксирована наибольшая концентрация таких изваяний на юге Восточной Европы (Кызбурун, Куба, Нижний Куркужин, Джылы-су и др.). Протомеотская и родственная ей каменноостско-березовская культуры предскифского времени довольно однородны в социально-имущественном отношении. Участие в переднеазиатских походах привело к постепенному выделению ранга военных предводителей. Наиболее детально этот процесс прослеживается в Закубанье. Среди древностей предскифского времени здесь известны Хаджохские подкурганые захоронения воинов-всадников, имевших высокий социально-ранговый статус. Несомненно, что высоким социальным статусом обладали воины-вожди, погребенные вместе с колесницами в курганах позднейшего предскифского времени могильника Уашхиту (Фоменко, 2018. С. 44–45).

Меоты, упоминаемые античными авторами, – собирательное название племен, живших возле Меотиды (Азовское море). Наиболее ранние сведения о меотах содержатся у авторов VI в. до н. э. – Гекатея Милетского, Скилака Кариандского, Орфея Кротонского. Существуют разные варианты размещения меотских племен на современной карте. Однако вполне признано, «что синды занимали Таманский полуостров... Далее к югу – до современного



Ритон. V–IV вв. до н.э.
Серебро, золочение
Республика Адыгея, а. Уляп
Лесков, 1987. Первая страница обложки

Новороссийска – жили тореты, в районе Геленджика – керкеты. Еще южнее на побережье проживали ахеи, а за ними на востоке – в глубине гор – зихи. К востоку от синдов примыкали псессы, населявшие левый берег Кубани до реки Афипса, которая служила границей с фатейми. А между реками Кирпили и Кубанью проживали дандарии». В «Географии» Страбона говорится, что к числу меотов принадлежат синды, дандарии, тореты, агры, аррехи, а также тарпеты, обидиакены, ситтакены, досхи и многие другие. По данным античных авторов, меоты жили в основном вдоль Азово-Черноморского побережья Кавказа. Восточнее, возможно, также жили племена, родственные меотам. Отдельная группа меотов населяла низовья Дона (*Керефов, 2006. С. 88; Фоменко, 2015. С. 18*).

Начиная с предскифского времени часть населения Прикубанья, Прикумья и Притеречья участвовала в так называемых переднеазиатских походах киммерийцев и ранних скифов, что в Закубанье привело к значительной социально-ранговой дифференциации в меотском обществе и возникновению курганных могильников местной военной аристократии (Уашхиту, Келермес, Костромская, Уляп и др.). Келермесские курганы и близкие им «царские» некрополи скифо-сарматского времени принято связывать с адыгским этнокультурным массивом. В степях Центрального Предкавказья с VI в. до н.э. появляются скифские курганы. Культура населения предгорий Прикубанья, Прикумья и Притеречья в VI–V вв. до н.э. принимает скифоидный облик. Меняются набор вооружения, конская упряжь, формы, орнаментация глиняной посуды и даже погребальный обряд каменномоетско-березовской и кобанской культуры.

На рубеже VII–VI вв. до н.э. побережье Северного Причерноморья и Приазовья стало колонизироваться древними греками. Черноморские и азовские греческие города-полисы были торговыми, земледельческими и ремесленными центрами. К наиболее значительным, располагавшимся в области расселения меотских племен, можно отнести города: Панти-

капей, Фанагория, Гермонасса, Горгиппия. В 480 г. до н.э. древнегреческие города, расположенные вблизи Керченского пролива, объединились в Боспорское царство. В 438 г. до н.э. здесь к власти пришла династия Спартокидов, правившая Боспорским царством до II в. до н.э. При правителе из этой династии Левконе I (389–349 гг. до н.э.) к Боспорскому царству была присоединена Феодосия и богатые земли кавказского побережья (области расселения синдов, торетов, дандариев и псессов). Преемник Левкона I Перисад I (351–309 гг. до н.э.) подчинил фатеев и досхов и носил титул царя «всех меотов». Однако меоты зависели от боспорских правителей формально и сохраняли самостоятельность, предоставляя воинов и не беспокоя купцов. Боспорские купцы создавали торговые пункты-фактории для улучшения торговли с меотами. Принято считать, что фактория у станицы Елизаветинской в среднем течении Кубани, возникшая в конце IV в. до н.э., была наиболее удаленным к востоку боспорским торговым пунктом на территории меотских племен (*Керешов*, 2006. С. 96–97; *Фоменко*, 2015. С. 19). Однако памятники, связанные с влиянием Боспорского царства, фиксируются гораздо восточнее, в том числе и в окрестностях Ставрополя, а также южнее – в верховьях р. Калауса. Исходя из этого, можно предположить, что и меоты, без участия которых проникновение боспорских купцов на территорию Центрального Предкавказья вряд ли было бы возможно, также жили в западной и южной частях Ставропольской возвышенности (*Фоменко*, 2018. С. 19).

Синды, видимо, самые многочисленные из меотов, населяли Таманский полуостров. В годы правления Левкона I Синдика была присоединена к Боспорскому царству. Столицей Синдики, вероятнее всего, был Синдик, или Синдская гавань (с IV в. до н.э. – Горгиппия), находившийся на месте современной Анапы. Другим крупным археологическим памятником синдов считается так называемое Семибратнее городище, имевшее мощную систему укреплений. В окрестностях Анапы исследователями открыто значительное количество богатых и в значительной степени элинизированных могильников, связываемых с синдами. Курганы V–IV вв. до н.э., расположенные у Семибратнего городища, оставлены представителями синдской знати. Могильники рядового населения известны на территории Анапы и в ее округе (пос. Рассвет, Красная Скала, Воскресенский, Уташ и др.). Погребальный обряд синдов не отличается однообразием: грунтовые погребения под каменными вымостками, подкурганые каменные гробницы, каменные ящики. В районе Геленджика исследованы подкурганые дольмены VIII–VI вв. до н.э., близкие классическим дольменам эпохи ранней и средней бронзы.

Курганы меотской воинской аристократии у станиц Келермесской, Костромской и аула Уляп мало отличаются от захоронений царских скифов Северного Причерноморья. Даже ограбленные в древности могилы содержат золотые и серебряные предметы, оформленные чаще всего в так называемом скифском зверином стиле. В Кабардино-Балкарии курганные могильники скифского времени изучены у селения Нартан. Они отражают процесс взаимодействия степной скифо-савроматской и местных каменноостско-березовской и кобанской культур (*Фоменко*, 2018. С. 20).

Основой хозяйства меотов и соседних родственных племен являлись земледелие, скотоводство, коневодство, а в некоторых районах – и рыболовство. Развивались ремесла: гончарное, кузнечное, обработка цветных металлов и др. С появлением древнегреческих колоний и образованием Боспорского царства особое значение получила торговля. Импортные изделия поступали к меотам с VI в. до н.э. Постепенно ввоз импорта стал увеличиваться и достиг максимума в IV в. до н.э. Влияние культуры Боспорского царства более всего проявилось среди синдов.

Правители Боспора были тесно связаны с меотской знатью. Например, согласно рассказу греческого писателя II в. н.э. Полиена, царь Боспора Сатир I выдал свою дочь за синдского царя Гекатея; до этого Гекатей был женат на представительнице другого меотского племени – Тиргатао. Происхождение династии боспорских царей Спартокидов, вероятнее всего, связано с синдами (*Керефов*, 2006. С. 98–99; *Фоменко*, 2015. С. 20).

В конце IV в. гуннское нашествие разрушило боспорские города. Погибло и само Боспорское царство. В значительной степени от кочевников пострадало население Таманского полуострова. Территория расселения меотов на равнинах Предкавказья значительно сократилась. В письменных источниках IV–V вв. исчезают названия меотских племен и общий этноним «меоты» становится гораздо более редким. Чаще упоминаются жившие в гористой местности джики/зихи, менее других меотов затронутые волной гуннских орд. Однако, по мнению исследователей античных городов Северного Причерноморья, реальная дата гибели античной культуры в регионе относится ко второй четверти VI в. – времени тюркского нашествия на Боспор (*Фоменко*, 2018. С. 20–21).

В сарматское время (III в. до н.э. – IV в. н.э.) в Предкавказье происходили сложные этнокультурные процессы, которые некоторые ученые пытаются свести к иранизации местного кавказоязычного населения. Однако эти процессы были намного сложнее. Так, уникальные находки из княжеского захоронения на курганном могильнике у сел. Кишпек относятся современными исследователями к рубежу III и IV вв. и свидетельствуют об очень широких связях населения Предкавказья – от Прибалтики и Римской империи на западе до Парфии на юге и Китая на Востоке (*Бетрозов*, 1987. С. 11–39; *Васильев*, *Кармов*, 2008. С. 238–246; *Лурье*, 2013. С. 268–278). Интересен также обычай использования местным населением Северного Кавказа сарматского времени курганных насыпей эпохи бронзы и естественных курганообразных возвышенностей для устройства рядовых кладбищ (*Керефов*, 1985. С. 135–259; *Абрамова*, 1987).

Традиция строительства земляных городищ I–IV вв. в Центральном Предкавказье, в том числе и на территории современной Кабардино-Балкарии, может быть связана с меотской земляной фортификацией Нижнего Дона и Прикубанья. Кроме того, распространение в последних вв. до н.э. в Центральном Предкавказье обряда погребения в земляных склепах-катакомбах также может быть связано с меотской археологической культурой Кубани и Нижнего Дона, где известны более ранние катакомбные захоронения. Также вполне возможно, что не является случайным совпадение звучания слова катакомба с современным кабардинским словосочетанием «ката кумб» (*къэтIа кумб* – каб.) – вырытая яма.

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ ИСТОРИИ АДЫГОВ В ЭПОХУ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

В горных районах Западного и Центрального Кавказа в V–XII вв. находилось адыгское население с разнообразными погребальными традициями. В Верхнем Прикубанье возрождаются обычаи строительства дольменов (дольменообразные склепы). Характерными для Закубанья и сопредельной части Причерноморья являются могильники VIII–XIII вв. с обрядом трупопожжения, традиционно связываемые с упоминаемыми в письменных источниках касогами – этническими предками современных адыгов. Как вариант касожской археологической культуры можно рассматривать культуру наскальных захоронений VIII–IX вв., которая в материальной составляющей была ей очень близка.

В результате завоевательных походов монголов значительная часть территории Северного Кавказа вошла в состав улуса Джучи или Золотой Орды. Позже золотоордынские правители, заинтересованные в развитии торговли, способствовали созданию генуэзских колоний в Восточном Причерноморье. В процессе развития генуэзских поселений в Приазовье возникла ордыно-латинская зона контактов. В непосредственной близости от нее, в Закубанье, в XIII в. формируется белореченская культура, известная по находкам из курганов у станицы Белореченской. Термин белореченская культура используется для названия культуры адыгов времени Золотой Орды. С населением, оставившим Белореченские курганы, ученые связывают упоминаемое в европейских источниках XV–XVI вв., адыгское княжество Кремух. В XIII в. в Закубанье формируется старокабардинская культура, родственная белореченской. Не позднее XIV в. группы курганов старокабардинской культуры (по-кабардински дословно *Иуащхьэ бын* – семья курганов) появляются в Верхнем Прикубанье, Пятигорье и Притеречье. Переход к исламу в Кабарде был процессом достаточно длительным и бесповоротно проявился в конце XVII в. В это время в Кабарде начали устраиваться кладбища с каменными мавзолеями, «загородками» «чешана» (*чэщанэ* – каб.) и надгробиями-стелами *сыныжь* («старый памятник») (Фоменко, 2018. С. 70). Курганный обряд погребения отмирает у восточных адыгов на протяжении XVIII в.

К предкам адыгов относится население Северо-Западного и Центрального Кавказа, начиная с поздних этапов каменного века. Местную основу происхождения имеют дарквети-мешоковская, майкопская и дольменная культуры, прикубанская, каменноостско-березовская культуры, культура адыгов, входивших в состав аланского союза племен, и другие группы автохтонного населения региона. Результаты исследований позволяют говорить о длительной многотысячелетней истории развития адыгского этноса на Северном Кавказе и сопредельных территориях. Сооружение курганных насыпей является наиболее устойчивым во времени этномаркирующим признаком. С курганными насыпями связаны дольмены, каменные ящики и грунтовые ямы, каменные стелы, которые также можно считать в различной мере специфичными и устойчивыми во времени этническими маркерами.

ЭТНОГЕНЕЗ ПО ДАННЫМ ФИЗИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ И ЛИНГВИСТИКИ

Адыги входят в адыго-абхазскую группу народов, языки которых являются частью кавказской языковой семьи. По гипотезе, предложенной А. Тромбетти в начале XX в. и сформулированной С. А. Старостиным в 1980-х годах, северокавказская семья входит в дене (сино) – кавказскую макросемью, которая в VIII–IV тыс. до н.э. занимала значительную территорию в Европе, Азии и Северной Америке. В IX–VIII тыс. до н.э. произошло разделение дене (сино) – кавказского праязыка на северокавказский (к которому близок баскский), сино-тибетский и дене-енисейский праязыки. Язык бурушаску по структурным характеристикам занимает промежуточное положение между северокавказскими и енисейскими языками. В середине VI – начале V тыс. до н.э. северокавказская семья разделилась на адыго-абхазскую и нахско-дагестанскую группы языков.

Антропологические материалы позволяют отнести адыгов к автохтонному, древнейшему населению Кавказа. По расовой систематике адыги в большинстве своем относятся к понтийскому типу большой европеоидной расы. Часть восточных адыгов относится к смешанному понтийско-кавказскому типу. Понтийская группа популяции рассматривается в качестве самостоятельного варианта расовой систематики, имеющего значительную древность. Он сложился на базе многочисленных локальных типов верхнего палеолита, в эпоху неолита в Восточном Средиземноморье (*Абдушелишвили*, 1964. С. 7–9). М. Г. Абдушелишвили называет понтийский тип на территории проживания адыгов – адыгским (*Абдушелишвили*, 1964. С. 7–9). Понтийский тип был распространен на Западном и Центральном Кавказе, в Малой Азии и других районах Средиземноморья. М. Г. Абдушелишвили дал следующую характеристику генезиса понтийского типа: «...становление понтийского (адыгского) типа является результатом развития местных узколиких и длинноголовых палеоантропологических типов, корни которых довольно ясно прослеживаются в древних краниологических сериях с территории Кавказа» (*Абдушелишвили*, 1964. С. 7–9).

Еще в XX в. известные лингвисты и археологи (В. А. Сафронов, А. Л. Монгайт, Д. Трамп, У. Брей и др.) высказывались в пользу связей северокавказской языковой семьи с европейскими археологическими культурами (*Дыбо*, 2006. С. 83–85). Изучение заимствований в индоевропейских языках позволило В. А. Дыбо сделать следующий основополагающий вывод: «Наличие лексических заимствований из северокавказского в праиндоевропейский и в отдельные индоевропейские группы заставило нас предполагать, что индоевропейский в Европе «наложился» на северокавказские и близкие им языковые группы» (*Дыбо*, 2006. С. 83–85). Как показывают артефакты культуры Мешоко, эти группы имели тесную взаимосвязь со степной зоной Приазовья и Причерноморья и далее на запад с Балканами, с культурой Триполье-Кукутень (*Ivanova*, 2007. Р. 7–39). Археологические материалы роднят Мешоко-Дарквети и Триполье-Кукутень с более ранними неолитическими культурами Центральной Европы и Балкан: Старчево-Криш, Винча, Караново, Хаманджия и линейно-ленточной

керамики. Наблюдается сходство и с керамикой культуры шаровидных амфор, которая связывает восточную окраину Карпат и Балтийское море (Корвин-Пиотровский, 2008. С. 22).

Древнее адыго-абхазское население имело тесные контакты с картвельскими и нахо-дагестанскими племенами. Данный тезис подкрепляется и родственностью археологических культур Мешоко-Дарквети и Майкопа древним культурам Южного Кавказа – лейлатепинской и куро-аракской (Касьян, 2015). Отмеченная схожесть древних культур подразумевает сеть этногенетических связей в V тыс. до н.э., которая прослеживается на Ближнем Востоке, Кавказе, Центральной и Южной Европе. Историками и филологами проделана значительная работа по изучению генезиса западно-картвельских языков, имеющая существенное значение в рассматриваемом вопросе. С. Н. Джанашиа в своих исследованиях уделяет особое внимание адыгским заимствованиям в сванском языке (Джанашиа, 2007. С. 109–128). Тесные языковые взаимосвязи обнаруживаются между адыго-абхазскими и чано-лазскими языками (Меликишвили, 1965. С. 8; Чикобава, 1948). Наличие устоявшейся адыго-абхазской топонимики (Арипса, Псахопсис, Фазис, Супса, Акампис, Апсара, Лагумпса и др.) на юго-восточном побережье Черного моря (Джанашиа, 2007. С. 105–109) свидетельствует о долгом пребывании носителей этих языков на данной территории. По мнению Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. В. Иванова, первая волна картвельских миграций (сваны), направленная к северо-западу, в сторону Колхидской низменности, могла выделиться из общекартвельского языка (в III тыс. до н.э.), распространившегося в Западном Закавказье и наслоившегося на местные языки, по всей вероятности, северо-западно-кавказского типа, который послужил субстратом для сванского (Гамкрелидзе, Иванов, 1984. С. 881). Археологические данные подтверждают материальную и генетическую взаимосвязь древнего населения Западного и Центрального Кавказа. Исследование колхидской культуры привело Б. А. Куфтина к выводу, что кобанская культура по происхождению имеет корни колхидской культуры (Куфтин, 1944. С. 16, 17). По его мнению, на Западном и Центральном Кавказе существовала совершенно однородная колхидо-кобанская культура (Куфтин, 1948. С. 2).

Некоторые исследователи, придерживающиеся самостоятельности происхождения кобанской культуры, все же не могут игнорировать ее тесные связи с колхидской культурой. Венгерский археолог Л. Ференци, отмечая родственные черты кобанской и колхидской культур, подчеркивает их принадлежность одному этническому массиву: «Родство, которое можно наблюдать в памятниках этих территорий, соответствует и древней языковой общности местных племен. Племена, жившие в районах р. Терек и Риони, примерно до середины I тысячелетия до н.э. сохраняли свою принадлежность к одной языковой семье» (Ференци, 1960. С. 881). Данные выводы позволяют объединять кобанскую и колхидскую культуры в единую колхидо-кобанскую культурно-историческую общность. Тезис родства кобанской и колхидской культур подкрепляется и палеоантропологическими данными. Носителям кобанской культуры, как и населению Западного Кавказа, свойственна выраженная долихокrania –

крайне узкий лицевой скелет, высокий и узкий сильно выступающий нос, т. е. они являлись понтийцами (*Герасимова, Пежемский, 2013. С. 24–32; Кобанская культура: антропология. История Северо-Осетинской АССР, 1959. С. 26–27*).

В своем исследовании, посвященном кобанской культуре, археологи И. М. Чеченов и Б. Х. Атабиев пришли к выводу, что в ареале Пятигорского «локального варианта» проживали в основном племена, родственные протоадыгской этнической группе (*Чеченов, Атабиев, 2008. С. 447–448*). Расселение основного массива древних адыго-абхазских племен совпадает с локацией культур Мешоко-Дарквети и Майкопа. Древние культуры Южного Кавказа – лейлатепинская и куро-аракская также обнаруживают глубокое родство с культурами Мешоко-Дарквети и Майкопа, Археологическое, антропологическое и генетическое родство прослеживается и в более поздних археологических культурах Южного и Центрального Кавказа – колхидской и кобанской, население которых составляло древние адыго-абхазские и родственные им племена. По мнению Ш. Д. Инал-ипа (*Инал-ипа, 1976. С. 86*) и З. В. Анчабадзе (*Анчабадзе, 1976. С. 22*), распад адыго-абхазской общности начался во II тыс. до н. э. Разделение единства адыгов и абхазов С. А. Старостин определяет рубежом II–I тыс. до н. э. (*Старостин, 1985. С. 60*).

По результатам исследований З. В. Анчабадзе (*Анчабадзе, 1976. С. 18*), И. М. Дьяконова (*Дьяконов, 1967. С. 176*), С. А. Старостина (*Старостин, 1985. С. 84*) и других исследователей древней истории, адыги и абхазы имеют непосредственное родство с древнейшим населением Малой Азии – хаттами. Весьма примечательно, что об этнической преемственности адыгов от хаттов писал адыгский исследователь начала XX в. Н. Цагов, опиравшийся на труд известного адыгского историка, жившего в Турции Мета Джунатуко Изет-паши (*Адаб Баксанского культурного движения, 1991. С. 181–186*). Родство адыгов и абхазов с хаттами определялось, прежде всего, с помощью изучения лингвистических материалов. По мнению ученых: Э. Форера, Б. Грозного, Э. Лароша, Ю. Месароша, И. М. Дьяконова, И. М. Дунаевской, А. Камменхубера грамматическая структура хаттского языка разительно схожа с адыго-абхазскими. Генетическое родство адыгов и абхазов с хаттами обнаружил в своих сравнениях нартского эпоса с хаттскими мифами В. Г. Ардзинба (*Ардзинба, 1985. С. 161*).

Существенное значение имеет и исследование названий хаттских населенных пунктов, сходных с адыгскими и абхазскими – *Даханс, Парпара и др.* По мнению З. В. Анчабадзе, бесспорным является адыгское происхождение части топонимики Северо-Восточной части Малой Азии – *Синопэ, Арипсэ, Ансареа, Дуабзу и др.* (*Анчабадзе, 1976. С. 20*). Данные исследования согласуются с тезисом, что областью расселения адыгов и абхазов в древности являлся весь Западный Кавказ и прилегающие районы Малой Азии.

Государство Хатти существовало в Малой Азии уже во второй половине III тыс. до н. э. Жители Хатти стали первыми в мире добывать железо. Запасы железной руды в Восточной Малой Азии, в горах Понта и Тавра стали разрабатываться приблизительно с 2100 г. до н. э. Религиозным центром являлся священный город Аринна. Особо почиталась богиня солнца.

Большое значение в хаттском пантеоне имел и бог грозы – муж богини Солнца, которому поклонялись в городе Нерике. Бога грозы особо почитали, посвящая ему праздники и жертвоприношения (*Герни*, 1987. С. 121). Почитание бога грозы сохранялось в среде адыгского населения вплоть до XIX в., т. е. до принятия ислама. Имя бога Адад с адыгского переводится как – патриарх, мать плодородия Нан – великая мать. В названиях хаттского бога растительности *Телепини*, бога-кузнечества *Хасамили*, бога – покровителя скотоводства *Хапантали*, лежит адыгское слово *лы/ли* – муж. Данный термин определял мужской пол божеств.

Распад единства Хатти совпал с нашествием индоевропейских переселенцев-неситов, появившихся в Малой Азии в конце III тыс. до н. э. Значительная часть территории хаттов была объединена с неситами в единое государство, столицей которой стал г. Хатти (Хатушаш). Государственное устройство, структура титулов должностных лиц хеттского двора было организовано под преобладающим влиянием хаттской социальной организации (*Ардзинба*, 1982. С. 8). Образовавшийся в результате симбиоза хаттов с неситами народ вошел в историю под названием хеттов.

Часть древних адыго-абхазских племен в XVII в. до н. э. создала территориально-государственное образование Каску, пределы которого охватывали районы северо-восточной Анатолии и Южного Причерноморья от р. Галиса (Кызылырмак), до верховьев р. Евфрат, включая долины р. Ирис (Ешильырмак) и Лик (Келькит), и районы Западного Кавказа (*История Абхазии*, 1990. С. 11). Жители Каску известны в источниках под названием касков (*кашки, кашаки, каскейцы, Ga-as-ga*). Название касков ученые сопоставляют со словом, которым позднее различные народы именовали адыгов – гашки, кашаги, касы, касоги, касаги, касахи и др. В состав Каску входило и племя абешла – предки абхазских племен. По мнению И. Зингера, каски и хатты – разные ветви одного и того же народа (*Singer*, 2007. Р. 166–181). Анализ личных имен, названия племен и населенных пунктов на территории, занятой касками, показывает, по мнению ученых (Г. А. Меликишвили, Г. Г. Гиоргадзе, И. М. Дьяконов, Ш. Д. Инал-Ипа и др.), что они по языку были родственны хаттам. Каски играли важную роль в политической истории Ближнего Востока. Они совершали далекие и успешные походы. Каскам удалось создать мощный союз, состоявший из 9–12 близкородственных племен. К началу II тыс. до н. э. у касков фиксируются поселения и крепости, они занимались земледелием и отгонным скотоводством. Каски успешно противостояли могущественной Хеттской державе и во время своих походов нередко доходили до ее столицы. Каски фиксируются в источниках до VIII в. до н. э.

Весьма важным для изучения адыгской древнейшей истории являются имевшиеся взаимосвязи с Крымом и Южной Украиной. Важные исследования в данном направлении в археологии сделал А. А. Иессен, обозначив тождество прикубанских металлических изделий II тыс. до н. э. с аналогичными находками в южнорусских степях (*Иессен*, 1947. С. 23). По мнению Л. И. Лаврова, связь южнорусских степей и Крыма с Северо-Западным Кавказом уходит своими корнями в доскифскую эпоху (*Лавров*, 2009. С. 81). Данная территория в рассматриваемую эпоху была населена народом, получившим название киммерийцев. Известные археологи В. Д. Блаватский

(Блаватский, 1948. С. 18) и М. И. Артамонов (Артамонов, 1950. С. 47) прямо указывают на киммерийцев как на древних адыгов. К остаткам киммерийцев В. П. Шилов относил меотов, являвшихся адыгоязычными (Шилов, 1950. С. 110, 111). Данный тезис согласовывается с выводами антропологов о том, что генезис понтийской группы популяции охватывает не только территорию Кавказа, но всю восточную область ареала средиземноморской расы (Алексеев, 1974. С. 131).

Данные археологии и лингвистики позволяют сделать вывод, что адыго-абхазы являются частью древнейшего населения неолитической, доиндоевропейской Европы. Они имеют культурную и генетическую связь с населением Старой Европы, Южного Кавказа и Ближнего Востока. Родственное адыгам и абхазам доиндоевропейское население Европы зафиксировано в древних источниках под следующими этнонимами: на Балканах – это *пеласги, лелеги, минойцы*; на Апеннинах – *этруски, тиррены, лигуры, сиккулы, пиценны, умбры*; *сиканы* в Сицилии; *сарды* в Сардинии и *корсы* на Корсике; в Пиренеях и других районах Западной Европы – протобаски (*васконы*, жившие на территории Пиренеев, Франции, Бельгии и Британских островах) (Немировский, 1983. С. 30). К родственным племенам на указанных территориях относят *протоиберов, лузитан, аквитан, пиктов* и др. Линейное письмо, существовавшее на острове Крит как продукт развитой Миноийской цивилизации в III–II тыс. до н. э., имеет структурное сходство с адыго-абхазскими языками (История Европы, 1988. Т. 1. С. 98). Н. Я. Марр писал: «Адыги, абхазы и ряд других кавказских народов принадлежат к средиземноморской “яфетической” расе, к которой принадлежали *эламы, касситы, халды, шумеры, урартийцы, баски, пеласги, этруски* и др. мертвые языки Средиземноморского бассейна» (Марр, 1938а. С. 100). Имеет место и идентичность археологических культур территории древнейшего проживания адыгов и Старой Европы. На Пиренейском полуострове данная взаимосвязь обнаруживается и в наши дни. Баски, которых длительное время считали изолированным народом, по языку и культуре близки адыгам и абхазам. Исследования В. И. Марковина (Марковин, 1985. С. 108), В. А. Чирикба (Чирикба, 1985. С. 95–103) и др. позволяют говорить о лингвистическом и культурном родстве адыгов и абхазов с басками. В 1896 г. Пауль Кречмер в исследованиях высказал предположение о близости языка пеласгов к языку хаттов (Kretschmer, 1986. S. 17, 23, 29, 45, 86). Роберт Эйсбер в исследовании древнегреческих мифов пришел к выводу, что цикл древних сказаний о Троянской войне возник под влиянием хеттских сказаний о борьбе своих и чужих богов (Eisber, 1993). Мифология и религия древних греков формировались под влиянием пеласгов, родственных хаттам. Обращают на себя внимание родственные сюжеты древнегреческих и адыгских мифов, в частности, сказания нартского эпоса. Основное население Старой Европы было ассимилировано в результате нашествия индоевропейских племен в течение длительного исторического периода. Родственный адыгам древнеевропейский субстрат, его культурные и социально-политические достижения, сыграли решающую роль в дальнейшем развитии континента.

СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ АДЫГОВ В СРЕДНИЕ ВЕКА, НОВОЕ И НОВЕЙШЕЕ ВРЕМЯ

СРЕДНИЕ ВЕКА

Развитие этнополитической ситуации в раннем Средневековье тесно связано с масштабными геополитическими изменениями, происходившими в Европе в IV–V вв. Нашествия варварских племен катастрофически отразились на социально-экономическом и культурном развитии Западной и Восточной Римской империй, а также связанных с ними государств и народов. Развитая экономическая система и культура народов Средиземноморья была разрушена варварскими племенами и кочевниками. Адыги также подверглись ряду масштабных нашествий варварских и кочевых племен.

Нашествие в начале 370-х годов на Северный Кавказ орды гуннов, состоявшей в основном из конгломерата древнемонгольских и тюркских племен, оказалось более разрушительным, чем предыдущие нашествия кочевников. Боспорское царство было разрушено. Археологические исследования меотских городищ Приазовья показывают, что они все были заброшены в указанный период (*Анфимов*, 1953. С. 77). Гунны прошли через Прикубанье на Тамань. Не углубляясь на юг Зихии, они форсировали Керченский пролив и опустошили территорию Крыма. Степные пространства Северного Причерноморья и Восточного Приазовья стали на время частью гуннской державы. Гуннское нашествие привело к опустошению Центрального Кавказа.

С III в. н. э. восточногерманские племена готы-тетракситы после разгрома скифов и боспорцев стали совершать походы из Крыма на территории меотских племен. Воспользовавшись нашествием гуннов, готам удалось захватить часть побережья на Тамани. Возможно, часть готов дошла до Пятигорья. Несмотря на это, к VII в. адыгам удалось полностью освободить земли, занятые готами-тетракситами (*Лавров*, 2009. С. 98).

После гуннского нашествия в письменных источниках IV–V вв. н. э. упоминание отдельных меотских племен становится очень редким, а в сочинениях авторов этой эпохи исчезло собирательное название «меоты» (*История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в.*, 1988. С. 95). В раннесредневековых европейских источниках адыги становятся известными под названием «зихи». Этнополитическое образование Зихия начало усиливаться еще в начале нашей эры. По грузинской летописи «Картлис Цховреба», союзнические войска овсов (аланов), джиков (зихов) и дзурдзуков в 72 г. н. э. с согласия и при поддержке иберов (грузин) прошли через Дарьяльское ущелье и вторглись в пределы Парфянского царства и Армении (*Мровели*, 1979. С. 38). Во II в. н. э. царь Зихии Стахемфаук установил связи с Римом и признал вассалитет (*Латышев*, 1890. С. 224). В VI в. население Зихии стало принимать православие из Восточной Римской империи. Столицей Зихии был город Зихополис (Зихополь). Другим крупным городом Зихии был Никопсис (*Ныджэпсыхъуэ* – адыг.), ставший также центром православной Никопсиской и Зихской епархии. Византийский писатель Прокопий Кесарийский сообщал, что «по бе-

регу же Понта Евксинского (Черного моря) утвердились зехи (зихи)» (*Проконий Кесарийский*, 1993. С. 47.) Говоря о территориальном расширении Зихии, Псевдо-Арриан (VI в.) отметил следующее: «От Старой Ахэи (совр. Туапсе) до старой Лазики (устье р. Ничепсухо) и затем до р. Ахэунта прежде жили народы, носившие имена: инниохи (гениохи), кораксы, колики, меланхлены, колхи и лазы, а ныне живут зихи... от гавани Пагра до Старой Ахэи прежде жили так называемые ахейцы, а ныне живут зихи» (Античные источники о Северном Кавказе, 1990. С. 178).

Во второй половине VI в. на Северный Кавказ вторглись орды центральноазиатских кочевников – аваров. В 559–560 гг. в предкавказских степях они разгромили гуннские племена сабиров и утигуров. Сражения проходили в Прикубанье и на Тамани. В VII в. образовался Хазарский каганат. Между тем Зихия продолжала распространять свое влияние. Византийский летописец Феофан (вторая половина VIII – начало IX в.) упоминает Зихию как значительную страну на восточном берегу Черного моря. В так называемом анонимном «Кембриджском документе» первой половины X в. упоминаются народы, которые в то время воевали с хазарами. Среди них, рядом с аланами, указан и «народ Зибус», наименование которого, по мнению специалистов, записано в искаженном виде и его следует читать как «Зикус», то есть народ Зихии (*Гадло*, 1979. С. 191). Византийский император Константин Багрянородный (950-е годы), писал, что от города «Таматархи (современная ст. Тамань) на расстоянии 18 или 20 миль есть река Укрух (южный рукав Кубани), которая отделяет Зихию от Таматархи. Зихия простирается на расстоянии 300 миль от Укруха до реки Никопсиса (Ничепсухо, северо-западнее Туапсе)... Морской берег Зихии имеет острова, населенные и возделанные зихами» (*Константин Багрянородный*, 1989. С. 177). Зихия, несмотря на соседство с Хазарским каганатом, в X в. оставалась относительно большой и сильной страной.

В ряде источников X–XI вв. все адыгское население Северо-Западного Кавказа обозначалось этнонимом «касог». Сведения о касогах содержатся в работе арабского географа Масуди (ум. в 956 г.). Он назвал восемь стран и народов Кавказа и среди них указал кашагов. Масуди локализовал кашагов к западу от аланов: «По соседству с аланами, между Кабхом (Кавказские горы) и Румским (Черным) морем, находится племя по имени кашак; это племя благоустроенное. Среди многочисленных иноземных купцов, съезжающих в Трапезунд, часто бывают торговцы из страны Кешк (адыгов-касогов – *Ж.К.*), причем они приплывают туда на кораблях, которые снаряжаются у них... Что же касается их слабости по отношению к аланам, то она от того, что они не имеют общего царя. Известно, что если народы, говорящие их языком, сплотятся, то ни аланы, никакой другой народ не смогли бы устоять против них. ...Слово “Кешек” – персидское и означает – “гордый”, “надменный”» (*Минорский*, 1963. С. 206–207).

В 965 г. русский князь Святослав разгромил Хазарский каганат. В Предкавказье произошло столкновение войск Святослава с аланами-ясами и адыгами – касогами (*Инков*, 2016. С. 35). Новгородская летопись свидетельствует, что после завершения этого похода Святослав вернулся в Киев и привел с собой многих ясов и касогов. Некоторые ученые считают, что это были

военные отряды, которые Святослав привлек для участия в ожидавшемся походе на дунайских болгар. Разгром Хазарского каганата изменил геополитическую ситуацию в регионе. На восточной части Крыма и прилегающих к нему земель Тамани образовалось Тмутараканское княжество. В 1022 г. между князем Мстиславом Владимировичем, владевшим Тмутараканью, и касожским князем Редедей произошел конфликт. По свидетельству русских летописей, князь Мстислав в единоборстве одолел князя Редедю и, по условиям поединка, забрал его имущество, в том числе и двух сыновей. Сыновья Редеди были крещены и получили имена Романа и Юрия. Впоследствии Роман женился на дочери Мстислава Владимировича. В 1024 г. войско князя Мстислава, в котором главную роль играла касожская конница, в битве у Листвена разгромило варяжскую дружину киевского князя Ярослава Мудрого. По Лаврентьевской летописи, князь Мстислав высоко ценил свою дружину и ничего не жалел для нее. Сведения о войне адыгов с Тмутараканью содержатся и в работе Ш. Б. Ногмова (*Ногмов*, 1861. С. 83, 84; *Повесть временных лет*, 1950, С. 99–110). В ней отмечается, что адыги отомстили за смерть Редеди – «победили и разорили всю область Тамтаракайскую». «С этого времени ведется у адыгов пословица: “Тамтаркѣй уыхъу, Тамтаркѣй и махуэр къыпхуык1уэ” (“Да постигнет тебя участь Тамтаракая”, “Да настигнет тебя день Тамтаракая”» (*Ногмов*, 1861. С. 83, 84). Таманский полуостров, как и Тмутаракань (Матарха), вновь стал частью Зихии, а со временем – ее торговым, политическим и духовным центром. В географии Эдриси (1154 г.) упоминается, что жители Матархи постоянно воевали с русами (*Зевакин, Пенчко*, 1938. С. 79). В указанный период город принадлежал черкесским князьям Оюу Abbas, известным своей силой и храбростью (*Зевакин, Пенчко*, 1938. С. 79). Доминиканский миссионер Юлиан, посетивший Матрегу в 1237 г. сообщал, что черкесский князь и народ в городе – православные христиане имели священников, церкви и богослужебные книги на греческом языке (АБКИЕА, 1974. С. 32). Еще в середине IX в. кафедра Зихии из Никопсии была перенесена в Таматарху. Анонимный архиепископ Зихии упомянут в 1023 г. Между 1039 и 1054 гг. известен архиепископ Зихии Антоний. Ему также принадлежали пять моливдовулов (печатей), обнаруженных на Таманском городище. Второй половиной XI в. датируются три анонимные печати проэдра (то есть архиепископа) Зихии (*Байер*, 1995. С. 65–76). В 1072 г. упомянут архиепископ Зихии Григорий. В 1081–1118 гг. кафедры вновь были разделены, при этом центром Зихийской архиепископии стал Никопсис. Впоследствии епархии были вновь объединены в архиепископию Зихии и Матархи. Епархиальным центром остался Никопсис. В третьей четверти XIII в. архиепископия была возведена в ранг митрополии. При этом архиереи продолжали сохранять титул «Зихийский». Предстоятели Матархи известны по сообщениям «Документов синодов Константинопольских патриархов» (для XI–XII вв.) и «Просопографического лексикона Палеологов» (в XIII–XIV вв.). Впервые митрополит Зихии Василий упомянут в 1285 г. (*Байер*, 1995. С. 65–76).

Во второй половине XI в. из Западной Азии в северокавказские степи вторглись кочевые тюркоязычные племена – кипчаки (половцы), которые заполнили южнорусские степи. Нашествие не оказало серьезных последствий

для адыгов. Данные о крупных военных действиях между адыгами и кипчаками не выявлены. Известно, что кипчаки находились в постоянной конфронтации с аланами, интересы которых сталкивались в предкавказских степях.

В начале XIII в. в степях Центральной Азии образовалась Монгольская держава, развернувшая масштабную экспансионистскую политику. В 1220 г. после покорения государства хорезмшахов, тридцатитысячное монгольское войско под предводительством полководцев Чингизхана Субэдэя и Джэбэ из Средней Азии и Ирана вторглось в Закавказье. Опустошив Ширван и Восточную Грузию, оно обошло Дербент и вторглось на Северный Кавказ в 1222 г. Монголы вступили в Дагестан, где произвели масштабные опустошения. Их встретило объединенное войско алан и половцев (кипчаков), куда, по некоторым данным, входили отряды черкесов и лезгов (*Хаара-Даван*, 1991. С. 113). В упорном сражении ни одна из сторон не одержала победу, но монгольским военачальникам путем военной хитрости удалось разъединить войска алан и кипчаков. Монголо-татары обратились к кипчакам: «Мы и вы – одного племени и происходим из одного рода, а аланы нам чужие. Мы с вами заключим договор, что не причиним друг другу вреда, мы дадим вам из золота и одежды то, что вы пожелаете, вы же оставьте нам аланов» (*Рашид-ад-Дин*, 1952. С. 229). Взяв подарки, кипчаки оставили союзников и ушли в степь. Разбив аланское войско, монголы напали на кипчаков и подвергли их разгрому. В Крыму монголы захватили и разграбили крупный портовый город Судак (*Рашид-ад-Дин*, 1952. С. 229). 31 мая 1223 г. неподалеку от р. Калки монголы разгромили русско-половецкое войско (*Каргалов*, 1966. С. 17). Поход войск Субэдэя и Джэбэ не нанес серьезного урона адыгам. Пострадала лишь часть адыгов, проживавших в Центральном Предкавказье и в Крыму. Еще при жизни Чингисхана покорение Черкесии для монголов являлось одной из важных задач в деле завоевания Восточной Европы. Иранский историк XIII в. Рашид-ад-Дин писал: «Джучи на основании высочайшего повеления Чингисхана должен был отправиться с войском завоевать все области Севера, то есть Ибир-Сибир, Булар, Дешт-и-Кипчак, Башкирд, Рус и Черкас до хазарского Дербента, и подчинить их своей власти» (*Рашид-ад-Дин*, 1952. С. 71). Однако поход затянулся на некоторое время, а старший сын Чингисхана – Джучи прямо обвинял отца в затягивании похода на черкесов и русские княжества (*Альтишуллер*, 2014. С. 10–13). Весной 1236 г. армия монголов из Центральной Азии двинулась на Запад во главе с внуком Чингисхана Бату. После покорения Волжской Булгарии весной 1237 г. часть монгольской армии во главе с чингизидами Менгу, Гуюком и Монкэ, к которым позже присоединился Субэдэй, фронтом обрушилась на кипчаков и алан (*Рашид-ад-Дин*, 1952. С. 72).

После разгрома алан и кипчаков крупное монгольское войско под предводительством двоюродных братьев Бату – Менгу и Кадана осенью 1237 г. вторглось в Черкесию. Война длилась несколько месяцев. По сообщению Рашид-ад-Дина, в боях с монголами погиб черкесский государь Тукар (*Рашид-ад-Дин*, 1952. С. 39). Углубившись в Закубанье, крупная монгольская армия встретила упорное сопротивление. Данные события оставили свой след и в топонимике Черкесии, дошедшей до наших дней: Бзегупсуко – «овраг, где натягивают тетиву» и долина, где произошло кровопролитное

сражение с монголами. Ашер зихетль теменир – «болото, в котором находится кольчуга», расположено между аулами Гатлугай и Шенджий. По преданию, здесь произошли ожесточенные сражения адыгских и монгольских войск (Меретуков, 1990. С. 27). Асран-уашх – Курган Асрана – большой курган, где похоронены богатыри, погибшие в сражениях с монголами (Меретуков, 1990. С. 16–17). Рашид-ад-Дин, указывая на убийство Тукара, ничего не сообщил о покорении Черкесии. По мнению В. В. Гудакова, ожесточенное сопротивление адыгов вынудило монголов уйти на север, где они по привычному степному пути вдоль Кубани, через Тамань переправились в Крым (Гудаков, 2007. С. 122). Монголы вышли в тыл кипчакских степей и подвергли их жителей опустошению. В. В. Каргалов пришел к выводу, что войны с черкесами и кипчаками потребовали от монголов большого напряжения и сил: «Благодаря упорному сопротивлению черкесов и половцев, русские княжества получили нужную передышку» (Каргалов, 1966. С. 71). По данным русских летописей, в 1238 г. «было в то лето тихо и мирно от татар» (Каргалов, 1966. С. 79–80). Уход Менгу и Кадана из непокоренной Черкесии явился коренным переломом в войне. Несмотря на то, что война шла и в 1240 г., угрозы завоевания Черкесии уже не было. С конца 1238 г. по сентябрь 1239 г. монголы воевали с аланами. Монголы во главе с Менгу и Каданом вторглись в Аланию и захватили ее столицу (Гудаков, 2007. С. 123). В начале 1240 г. Менгу подошел к Киеву, но в связи с тем, что к нему не прибыло подкрепление из-за военных действий против черкесов и алан, вынужден был отойти от города (Каргалов, 1966. С. 79–80). Существенным дополнением к приведенным историческим фактам является вывод украинского ученого В. Гатцука: «Города Канев, Черкассы, Чигирин основаны и населены касогами, и все сельское и хуторское население по обоим берегам Днепра к югу от Киева состояло из касогов. Приднепровские касоги зажили мирно... с славянами-полями. Защищая себя и их от грозных врагов – монголов, все надвигающихся с востока в последующие века, касоги полили своей кровью днепровские берега... и быть может, их храбрость и военная выдержка, которые они, живучи между полян, передали и им, обязан в значительной мере Запад тем, что поток монгольский не размыл далее берега Днепра» (Гатцук, 1906. С. 1313, 1314).

К 1240 г. закончились основные военные действия, направленные на покорение монголами стран Восточной Европы. Несмотря на целенаправленный поход монголов в Черкесию, преобладающая часть ее населения сохранила свою независимость. Черкесия XIII в. и в более позднее время, согласно данным итальянских карт, подразделялась на два района – Alba Zichia (Белая Зихия) и Mauro Zichia (Черная Зихия). Белая Зихия, занимавшая большую часть Закубанья, где и располагалась основная масса адыгского населения, отстояла свою независимость в войне с монголами. Так, современник рассматриваемых событий венгр Гильом Рубрук во время путешествия по Орде в 1253–1255 гг., отмечал, что Зихия (Черкесия) не повинуетсЯ татарам (Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука, 1957. С. 111). «Черная» Зихия, занимавшая в основном северные районы Таманского полуострова и юго-восточного Приазовья, вошла в созданное монголами государство Золотая Орда. У египетского хронографа Шихаб

ад-дина Ал-Калкашанди Приазовская Черкесия фигурирует как округ Золотой Орды – ал-Джаркас (*Григорьев, Фролова, 1999. С. 43–44*). В отличие от других уделов Золотой Орды Ал-Калкашанди привел скудное описание ал-Джаркаса, что может свидетельствовать о слабом проникновении ордынской администрации в округ, и его относительной независимости. Ал-Калкашанди обозначил границу между Золотой Ордой и независимой Черкесией на Таманском полуострове (*Григорьев, Фролова, 1999. С. 43–44*).

В 1277–1278 гг. хан Менгу Тимур совершил большой поход с привлечением и русских войск против аланского города Дедаков. В рассматриваемое время состоялся второй этап монгольско-черкесских войн, в результате которого монголам удалось взять под полный контроль Восточное побережье Азовского моря и Таманский полуостров. Шведский историк И. Э. Тунманн отметил: «С 1237 г. команы были истреблены, покорены этими всемирными завоевателями (монголами). Но зихи на Кубани очень храбро защищали свою свободу и были побеждены Мангу-Тимур-ханом и знаменитым Ногаем. С этого времени Тамань, как и Азов, принадлежала монголам, но подчинение им цихов или других черкасов было всегда очень сомнительно и условно: в лесных и горных местностях они оставались фактически независимыми, а живущие на равнине признавали монгольское владычество пока или когда они были принуждены к этому. Они жили еще в этот период по всему восточному побережью Азовского моря до Дона» (*Тунманн, 1936. С. 65*).

Ногаю и Менгу Тимур удалось закрепиться в части адыгских земель. В начале XIV в. во время правления золотоордынского хана Узбека состоялась третья монгольско-черкесская война (1319–1327). Ставка хана Узбека долгое время находилась в Центральном Предкавказье и, видимо, не желая иметь по близости независимых черкесов, он решил их покорить. В это время происходила и активизация экспансии адыгов на восток от Кубани в районы Центрального Предкавказья. С войной было связано и восстановление укрепления Нижний Джулат. В Черкесию были посланы ордынские войска под командованием полководца эмира Хасана, который скончался от ран, полученных в боях с черкесским войском. По свидетельству берберского путешественника-исследователя Ибн-Батуты (1334 г.), хану Узбеку удалось взять под свой контроль лишь предгорную местность Черкесии (*Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды, 1941. Т. II. С. 143*). В итоге войны хану Узбеку не удалось покорить Черкесию, но Центральное Предкавказье еще оставалось под властью Золотой Орды. Отразив три крупных вторжения монголов, Черкесия, в отличие от большинства стран Восточной Европы, сумела сохранить свою независимость. «Адыги, оказавшие монголам сильнейшее и героическое сопротивление, не менее героическое, чем русские или волжские булгары, отстояли свою родину... И если из Руси, разгромив ее, монголы ушли, обложив ее данью, то с адыгами было по-иному. Данью их монголы не могли обложить по одной простой причине. Они адыгскую этносферу не завоевали и не продвинулись дальше поймы Кубани» (*Гудаков, 2007. С. 123*).

Отстояв свою страну, правители Черкесии спасли от разрушения и генуэзские колонии. В Черкесии нашло убежище значительное количество алан

и представителей других народов, спасавшихся от монгольских погромов. Со временем монголы начали привлекать адыгов на военную службу. Уже со второй четверти XIV в. адыги как профессиональные воины фигурируют во всех крупных кампаниях Золотой Орды. С периода правления Токта-хана (1290–1312) в составе татаро-монгольских войск, наряду с аланами, русскими и кипчаками, в источниках регулярно упоминаются и черкесские (адыгские) отряды. По сведениям крымского автора Абд ал-Кырыми, малолетний племянник Токта-хана Узбек укрывался и воспитывался в местности Кабартай Черкесского вилайета (История и культура тюркских народов России и сопредельных стран, 2009. С. 278).

Постепенно в Золотой Орде стало увеличиваться адыгское население. По сообщению Ибн Батуты, в столице Золотой Орды Сарае в 1334 г. существовал черкесский квартал (Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды, 1941. С. 306). Адыгское население Сарая стало оказывать влияние и на политическую жизнь страны (*Брун*, 1869. Ч. 2. С. 380). В хрониках 1358 г. указан золотоордынский наместник Таны Зихабей, адыг по-происхождению. Закономерным итогом усиления адыгского влияния в Золотой Орде стал приход к власти в Сарае Хаджи Черкеса (*Егоров*, 1985. С. 48–49). Как отметил Л. И. Лавров, сам факт появления такого имени говорит о наличии значительного черкесского влияния в Золотой Орде (*Лавров*, 1941. С. 4). Его имя не фигурирует в списке царевичей Улуса Джучи (Золотой Орды) так как Хаджи-Черкес не был Чингизидом, но при этом был более влиятелен, чем многие представители династии. Исследователь М. Г. Сафаргалиев отметил, что Хаджи-Черкес, вероятно, был выходцем из черкесов, входивших в состав Улуса Джучи (Золотой Орды). Он разгромил войско хана Мамайя и отбил у него Сарай в 1374 г. Хаджи Черкес правил в Золотой Орде в 1374–1375 гг. В указанный период в Астрахани чеканились монеты с его именем. Крым являлся важной провинцией Золотой Орды (*Сафаргалиев*, 1952. С. 28–51).

В конце XIV в. противостояние между среднеазиатским правителем эмиром Тимуром и золотоордынским ханом Тохтамышем вылилось в открытую войну. Правители Черкесии приняли участие в войне, так как являлись союзниками хана Тохтамыша как на Кавказе, так и в Бурджитском государстве (Египет). Исторические предания свидетельствуют, что черкесские войска совершали походы в Хорезм, нападали на города эмира Тимура и караванные пути (*Хотко*, 1993. С. 88). Современник описываемых событий – иранский хронист Шереф-ад-Дин Али Йезди сообщал о деятельном участии черкесских воинов во время похода Тохтамыша на Мавераннахр в 1388 г. (Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды, 1941. Т. II. С. 156). Хан Тохтамыш стремился заручиться поддержкой черкесов не только на Кавказе, но и в Бурджитском государстве. В 1394–1395 гг. хан Тохтамыш заключил с черкесским правителем Египта – султаном Баркуком союз, направленный, прежде всего, против эмира Тимура (*Трахо*, 1992. С. 20).

Весной 1395 г. эмир Тимур во главе многочисленной армии выдвинулся из Ирана, и через Дербент вступил на территорию Северного Кавказа. Пятнадцатого апреля того же года в районе Нижнего Джулата и р. Куры между сторонами начались сражения, длившиеся несколько суток и завершившиеся

поражением золотоордынских войск (*Трахо*, 1992. С. 20). Преследуя отступавшие войска противника, войска эмира устремились на север; разрушили столицу Орды – Сарай (один из развитых городов того времени). Разгромив города и опустошив земли на левобережье Днепра и в Крыму, эмир Тимур дошел до южнорусского города Ельца. Затем он перешел Дон и вторгся в Черкесию с севера. Войска эмира разгромили Азак (Азов), открывший им путь в центр Черкесии. По сведениям современников событий, иранских хронистов Низам ад Дина Шами и Шереф-ад-Дин Йезди, черкесы выжгли луга между Доном и Кубанью, чем нанесли значительный военно-экономический урон завоевателю (*Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды*, 1941. Т. II. С. 121, 122, 180). Лошади многочисленной кавалерии эмира Тимура лишились подножного корма, начался падеж скота. Среднеазиатские войска, продвигаясь через Приазовские реки и болота, подступили к Кубани лишь через семь-восемь дней после выхода из Азака. Возможно, кроме трудных природных условий их продвижению препятствовали черкесские отряды. По приказу эмира Тимура, часть войска во главе с его внуком и наследником престола Мухаммед-Султаном, старшим сыном Мираншахом и опытным полководцем Джеханшах-Бахадуром отправилась для дальнейших боевых действий. По сведениям Низам-ад-Дина Шами, они выступили в конце октября – начале ноября 1395 г. (*Трахо*, 1992. С. 122). Войско эмира Тимура подвергло Тамань (политический и культурный центр Черкесии) и пригороды Анапы разорению (*Трахо*, 1992. С. 20). Шереф-ад-Дин Йезди весьма кратко охарактеризовал результат похода войск эмира Тимура в Черкесию: «...опустошили и ограбили эту область до подножия гор и до берега моря, очистив от иля и улуса, с несметной добычей и громкими победами они прибыли в высочайшую орду...» (*Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды*, 1941. Т. II. С. 181). Скромность детализации описания данного похода, в отличие от других, проведенных эмиром Тимуром, позволяет сделать вывод лишь об успешном отчете придворного летописца. Текст показывает, что войска эмира Тимура не углублялись в Черкесию, а действовали в низовьях Кубани и около нее, по берегам Черного и Азовского морей. Вероятнее всего, эмир Тимур, встретивший упорное сопротивление, не желал увязнуть в боях в Закубанской Черкесии и ограничился лишь набеговым характером похода. В пользу этого свидетельствует и тот факт, что эмир Тимур с частью войска не принимал участия в походе и находился при обозе, тем самым не подвергая его излишнему риску. Двигаясь вверх по Кубани, эмир Тимур разорил земли Бураберды и Бураки (Биберд и Бракий) (*Трахо*, 1992. С. 20). Захват крепостей в горах занял у него остаток года. Расположившись в традиционной ордынской ставке – районе Бештау, эмир Тимур совершал отсюда свои походы на горцев. Как свидетельствуют придворные летописцы, воины эмира Тимура ограбили весь «улус черкесский» (*Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды*, 1941. Т. II. С. 122, 123, 180). Из района Пятигорья он вторгся в область Чудур-казак, затем «в местность Абаса» (Абаза). Страна черкесов представляется авторами конца XIV в. достаточно монолитным и политически целостным объединением – «улусом». А. В. Гадло отметил, что Чудур-казак – область

в горах Приэльбрусья, заселенная восточными адыгами. Название данной области отождествляется с адыгским этнонимом касог (кашак) (*Гадло*, 2004. С. 186–187).

Войска эмира Тимура покинули пределы Северного Кавказа весной 1396 г. За период пребывания на Северном Кавказе они нанесли урон экономическому и политическому развитию региона. Пострадало адыгское население Приазовья и, в особенности, Центрального Кавказа. Разорению подверглось население городов. Эти события нанесли большой удар караванной торговле между Европой и Азией. Пострадали черкесские порты Черного моря и Керченского пролива (*Трахо*, 1992. С. 20–21), но эмиру Тимуру не удалось покорить Черкесию. Несмотря на разорения, поход эмира Тимура в Закубанскую Черкесию не имел столь разрушительных последствий, как в других районах Северного Кавказа. Черкесские города в районе основных боевых действий в низовьях Кубани уже в начале XV в. вели бурную экономическую и политическую деятельность. В результате военно-политических событий конца XIV в. Золотая Орда утратила свое влияние на Северном Кавказе.

Важной деталью этнической истории адыгов в рассматриваемую эпоху является утверждение за ними экзоэтнонима «черкес». Этот термин в форме «джаркас» впервые упоминается в египетских хрониках XII в., а в форме «серкесут» – в 1230-х годах в монгольской хронике «Монгол-ун нигуча тобчи’ан» («Тайная история монголов»). Впоследствии термин «черкес» или «черкас» становится широко известным во всех источниках, и он прочно утверждается для обозначения адыгов. С этого времени Страна адыгов в источниках именуется Черкесией. Само происхождение этнонима «черкес» объясняется по-разному, в частности, от персидского сер кют (бунтовщик) или серкес (головорез). Ряд исследователей возводит термин «черкес» к известному в III–IV в. н. э. древнеадыгскому племени керкетов. Н. Я. Марр предложил значение данного термина на основе грузинского языка: «Черкес» означает «стройного человека, имеющего тонкую талию» (*Марр*, 1916. С. 1406). Этноним «черкес» В. И. Абаев ставит в ряд зооморфных этнонимов, производя его от иранского – каркас (чаркас), осетинского – царгас (орел) (*Абаев*, 1949а. С. 94).

Коренные изменения в социально-политическом положении Черкесии связаны с деятельностью князя Инала, проводившего политику по объединению страны. При осуществлении своей цели князь Инал пользовался выгодной геополитической ситуацией, сложившейся на Северном Кавказе в начале XV в., прежде всего, ослаблением Золотой Орды. Князю Иналу удалось подчинить значительную часть Черкесии. Многие феодалы, не желавшие признавать власть князя Инала, удалились в неприступные места и развернули против него военные действия (*Ногмов*, 1982. С. 77). В решающем сражении князю Иналу удалось разбить объединенное войско тридцати крупных феодалов. Казнив десятерых из них, остальных он принудил к принятию присяги на верность и подданство (*Абаев*, 1949а. С. 94).

С продвижением на север князь Инал перенес резиденцию в восстановленный Шанджир (АБКН, 1974. С. 218), располагавшийся недалеко от Кизылташского лимана между р. Псиф и Непиль. Политические успехи

по объединению Черкесии способствовали признанию Инала общеадыгским князем. Легитимность власти Инала над Черкесией была подтверждена общеадыгским собранием самых влиятельных людей – Верховной Хасой, которая провозгласила его великим князем (*Кажаров*, 1992. С. 20–21; *Адыгский фольклор*, 1992. С. 264). Символом княжеской власти Инала являлась его корона. По более поздним геральдическим данным, она представляла собой древнюю корону с семью видимыми зубцами и с червленной шапкой, увешенной серебряным пером (РГИА. Ф. 1411. Оп. 1. Д. 92).

Положительные тенденции в княжестве Инала в первой половине XV в. и последовавшее за этим возрождение Черкесии подтверждаются и археологическими данными. Несмотря на нашествие войск эмира Тимура, в Черкесии наблюдался небывалый экономический и культурный прогресс. Этот период озаглавлен в Черкесии вторым периодом Возрождения, расцветом городской культуры (*Ловпаче*, 2004. С. 191; *Абдоков*, 1990. С. 142–144). Наличие значительных военно-людских ресурсов в Черкесии вследствие демографического роста способствовало ее территориальной экспансии. Уже в середине XV в. адыги занимали значительную территорию на Северном Кавказе, от восточного побережья Черного и Азовского морей, вплоть до Каспия. Создав сильное государство, князь Инал активизировал свою внешнюю политику. Первые его действия были направлены на возвращение адыгских земель, лежавших между Доном, Кубанью и Терекком, в том числе восточное побережье Азовского моря. Для этого князь Инал, пользуясь сложившейся выгодной ситуацией, разгромил разрозненные орды кочевников. Судя по тому, что уже в середине XV в. на восточном побережье Азовского моря и в Центральном Предкавказье не фиксируется значительных орд кочевников, князю Иналу это удалось. Эти земли известны как составные части Черкесии. Кочевья татар были отодвинуты за Дон, а на восточном направлении – к Волге (*Ловпаче*, 2004. С. 191). В походах князя Инала участвовали абхазские князья Ачба (Ашэ – адыг.) и Чачба (Шашэ – адыг.), а также полководец Кабарда Тамбиев (Тамбий Къэбардэ – адыг.) (*Ловпаче*, 2004. С. 191; *Абдоков*, 1990. С. 142–144).

Князь Инал также развернул деятельность и по вытеснению генуэзцев с территории Черкесии. Генуэзские отряды совершали походы на недостаточно защищенную часть Черкесии, разоряли села и укрывались в своих крепостях. Князю Иналу удалось захватить все крепости генуэзцев, находившиеся в глубине Черкесии, за исключением самой мощной из них – Хумарана (*Ловпаче*, 2004. С. 142–143; *Абдоков*, 1990. С. 142–144). Крепость представляла собой естественное укрепление, господствующее над долиной Кубани в ее верхнем течении. Вершина горы опоясана отвесными обнаженными скалами, образующими своеобразный природный эскарп, еще более усиливавший оборону крепости. К ней можно было подобраться только с востока по извилистой дороге, идущей по балке Инал (*Кузнецов*, 1977. С. 39–42). Название балки свидетельствует в пользу того, что князь Инал вел штурм крепости именно с этой стороны. Падение столь значимой крепости, как Хумаран, подорвало шаткое положение генуэзских факторий на морском побережье Черкесии. Генуэзцы были вынуждены признать зависимость от местных феодалов и платить им откупные. Взятие Хумарана так-

же окончательно закрепило за князем Иналом Центральное Предкавказье, где он назначил наместником Кабарду Тамбиева. На правом берегу Малки Кабарда Тамбиев основал новое поселение, которое окружил земляным укреплением и построил сторожевую башню (*Гадло*, 2004. С. 317). Видимо, оно стало резиденцией Кабарды Тамбиева, откуда он совершал свои акции по подчинению территории Центрального Предкавказья. По преданиям, восточные адыги, недовольные злоупотреблениями Кабарды Тамбиева, отправили депутацию с жалобой к князю Иналу за Кубань. Князь Инал, прибыв к восточным адыгам, публично наказал Кабарду Тамбиева (Кабардинский фольклор, 2000. С. 156).

К государству Инала был также присоединен район Нижнего и Верхнего Джулата, имевший важное стратегическое значение (*Рюмин*, 1949. С. 4). С активностью князя Инала в Центральном Предкавказье, вероятно всего, связан поход великого князя литовского Витовта против «черкас пятигорских», состоявшийся в 1412 г. (*Жук*, 1989. С. 176). Витовт был союзником потомков хана Тохтамыша, которые могли обратиться к нему за помощью против князя Инала, усилившегося в стратегически важном для ордынцев районе.

В начале XV в. великий князь Инал оказал военную помощь абхазским князьям Чачба, находившимся в зависимости от мегрельских владетелей Даддани. В 1414 г. князья Чачба вышли из повиновения Даддани. Возможно, при поддержке князя Инала ими было разбито мегрельское войско. В упорном сражении Мамаи II Даддани погиб (*История Абхазии*, 1990. С. 107). Эти события означали притязание князя Инала на всю Абхазию, из чего следовала неизбежность конфликта не только с Мегрелией, но и другими западногрузинскими государственными образованиями. Имеретинский царь Александр I во главе многочисленного картвело-мегрельского войска вторгся в Абхазию и принудил князя Чачба вновь изъявить покорность. Между тем группа феодалов в Южной Черкесии во главе с князем Оздемиром подняла мятеж против власти князя Инала (*Ногмов*, 1982. С. 77). По абадзехским преданиям, Оздемир был абазин, поселившийся в урочище Хамыши. Князь Инал с основными войсками выступил против мятежников. Отряды князя Оздемира потерпели поражение, после чего он бежал во внутренние районы Абхазии. В ходе военных действий в Абхазии мятежники были полностью разгромлены, а Оздемир – погиб (*Каменев*, 1867. С. 19–20). Князю Иналу, опиравшемуся на союз с Ачба и Чачба, удалось подчинить непокорных владетелей. Война проходила в 1433–1434 гг., в результате нее было признано влияние князя Инала в Абхазии (*Трахо*, 1992. С. 36). К концу пребывания в Абхазии ставка князя Инала могла находиться в Псху, в крепости Инал, получившей название в его честь. По окончании военных действий князь Инал для водворения полного спокойствия остался в Абхазии, где умер и был похоронен с большими почестями (*Ногмов*, 1982. С. 77). Великий князь Инал был похоронен в верховьях р. Бзыбь, в Псху, на конусообразной скале, вблизи которой протекало семь родников чистой воды, названной в честь него *Инал-къубэ* (Иналов мавзолей). *Инал-къубэ* и его окрестности были объявлены святым местом и охранялись от всяких нарушителей. Здесь совершались моления с жертвоприношениями, приносились

очистительные присяги, обращались с различными просьбами к святому духу князя Инала.

Почитание народом князя Инала было настолько велико, что оно со временем трансформировалось в сакрализацию его личности. Большинству верующих адыгов, абазин и абхазов достаточно было делать подношения и молиться святому Иналу. Сакрализация и табуирование личности великого князя привела к тому, что его потомкам – адыгским князьям не давали имя Инал. В народе сохранилось несколько прозвищ Инала: Инал Акабгуа (*Инал АкIэбгъуэ* – Инал Широкий чуб, оселедец, адыг.), *Инал Нэху/Нэф* (Инал Сиятельный, адыг.), Инал Великий, Инал Шейх (Святой). Величие и значимость князя Инала подтверждается и тем, что на всем пространстве адыгских земель, связанных с его деятельностью, встречаются топонимы с его именем. Начиная от Анапы, где есть Инал-и-псинь (родник Инала), большое количество рек, колодцев, родников до Кабарды носило его имя (*Люлье*, 1991. С. 14). Иналом называется гора в междуречье Малки и Баксана, которая известна балкарцам под названием Инал-Сырты – «Инала возвышенность». *ИналэКIей* – «Инала долина» расположена в Шапсугии вблизи р. Шахэ (*Коков*, 1983. С. 105).

В результате активной внутренней и внешней политики князя Инала произошло восстановление территории Черкесии в первой четверти XV в., складывание единого государства, в которое вошли близкородственные народы – адыги и абазины.

Поражение в войне с эмиром Тимуром привело к политическому и экономическому ослаблению Золотой Орды, а затем и к ее распаду. В 1433 г. потомок Туга-Тимура, брата Бату, Хаджи-Гирей основал самостоятельное от Золотой Орды Крымское ханство. В 1450 г. в низовьях Волги образовалось ханство со столицей в г. Астрахани (Хаджи-Тархан). Большая Орда, ханы которой считали себя наследниками золотоордынских ханов, стремилась к подчинению правителей вышеперечисленных ханств, что приводило к частым конфликтам между ними. Несогласованность и противоборство государств-осколков Золотой Орды создало благоприятные условия для черкесских князей. После активной внутривосточной и внешнеполитической деятельности князя Инала в Черкесии в первой половине XV в. также ослабили позиции генуэзских факторий. Большим ударом для генуэзских факторий в регионе явился захват османами Константинополя в 1453 г. В 1458 г., по сообщению византийского хрониста Лаоника Халкокондила, состоялось нападение большого черкесского флота под командованием Артабила на Трапезунд и его окрестности: «Черкесы захватили Трапезунд, убили греческого императора, его сына и других 300 человек. Магистраты города сдали Трапезунд черкесам, которые двинулись дальше вглубь страны. Царь Иоанн бежал на корабле. Так после ухода черкесов магистраты, бежавшие в Иберию и другие места, вернулись в город...» (*Хотко*, 2001а. С. 172).

Во второй половине XV в. османские власти развернули военные действия в Северном Причерноморье: 7 июня 1475 г., применяя артиллерию и зажигательные снаряды, османские войска взяли штурмом Кафу (*Некрасов*, 1990. С. 73). Город подвергся разграблению, значительная часть населения

была обращена в рабство (*Колли*, 1911. С. 14–15). Полное господство Османской империи в Причерноморье не было возможным без покорения черкесского побережья, занимавшего всю ее северо-восточную часть, а также восточное побережье Азовского моря. В 1475 г. османы предприняли широкомасштабное наступление на побережье Черкесии. Им удалось захватить города – Тану, Матрегу и Копу. В Копе в бою с османскими войсками погиб правитель города черкесский князь Парсабок (*Эрнст*, 1927. С. 171). Османы не смогли углубиться в Черкесию, ограничившись захватом прибрежных городов. В результате походов 1475 г. в османские владения вошли: южное побережье Крыма, некоторые города-крепости на побережье Черкесии. Центром владений османов стала Кафа, где разместился наместник султана. В 1479 г., после заключения мира с Венецией, султан Мехмед II Фетих предпринял новое широкомасштабное наступление на Черкесию. Османский хронист Ибн Кемаль описал османский поход 1479–1480 гг. в чрезмерно приукрашенных тонах (*Некрасов*, 1990. С. 42). Из его рассказа видно, что поход в Черкесию османских войск был произведен с побережья Малой Азии, а не из Крыма. Возможно, поход стал ответом османов на контрнаступление черкесов в борьбе за приморские города. По сообщению Ибн Кемалья, захват и увод пленных как цель во время похода в Черкесию были достигнуты. Этот автор также сообщал, что в захваченные города переселялись османские подданные; это делалось для закрепления во вновь завоеванных территориях. Можно предполагать, что, несмотря на столь масштабное наступление османов на северо-восточное побережье Черного моря, их положение в прибрежной Черкесии не было прочным. Об этом, в частности, свидетельствует тот факт, что османы и после походов 1479–1480 гг. вынуждены были платить черкесским князьям за арендованную землю под Анапой (*Хотко*, 2001а. С. 176). После поражения Османской империи в войне с Бурджитской державой (1485–1491) прекратились османские наступления и на Черкесию.

Угроза нашествий на Северный Кавказ исходила и из Ирана. В 1486 г. армия шейха Хайдара вторглась из Ирана в пределы Кавказа. Произведя большие опустошения в Ширване, Грузии и Дагестане, армия шейха Хайдара вторглась в Черкесию. В упорном бою черкесское войско нанесло сокрушительное поражение захватчикам. Спаслись бегством 120 человек (*Аталиков*, 1996. С. 44–45).

В конце XVI в. началась война между Черкесией и Большой Ордой. Весной 1492 г. русский посол Иван Лобан-Колычев сообщал из Крыма, что «Орда пашню пахала на Куме, а пошла, сказывают, на Черкасцы воевати» (*Сборник Русского исторического общества (СРИО)*, 1884. Вып. 41. С. 167). В том же году осенью он прислал подробные сведения о том, что Орда откочевала из района Пятигорья в Поволжье, где находилась часть татарских улусов. По мнению А. М. Некрасова, причиной ухода ордынцев из Пятигорья на север явились не только голод и неурожай, но и активное противодействие адыгов. В тот период Пятигорье входило в состав Кабарды. Летом 1494 г. крымский хан Менгли-Гирей сообщал Ивану III, что Орда вновь придвинулась к границам Черкесии (*СРИО*, 1884. Вып. 41. С. 255). Это повлекло за собой обострение отношений Черкесии с Большой Ордой. В 1498 г.

адыгские войска вынудили Большую Орду отойти за Дон. Летом того же года русский посол Борис Челищев доносил из Крыма, что черкесы совершили поход на Большую Орду и нанесли ей существенный урон (СРИО, 1884. Вып. 41. С. 255). Подтверждением крупного поражения ордынцев является и сообщение русского посла в Молдавии, в котором сказано о том, что черкесское войско совершило поход на Большую Орду и нанесло ей значительный урон (*Зайцев*, 2004. С. 99–100). Хан Мухаммед со своими кочевьями вынужден был перейти на западный берег Дона. Черкесские князья продолжали вести успешные боевые действия против Большой Орды. Правитель Орды Шейх Ахмед летом 1500 г. прислал в Кафу к шахзаде Мухаммеду посла с просьбой разрешить ему перекочевать с Ордой к Днепру, поскольку за Доном они терпели притеснения со стороны черкесов и ногайцев. Шахзаде Мухаммед ответил, что эти земли и воды подвластны не ему, а крымскому хану Менгли-Гирею (Памятники дипломатических сношений Московского государства..., 1884. С. 321, 323). Орда вынуждена была остаться в Предкавказье возле черкесских княжеств. Вскоре под натиском адыгских войск Орда вновь покинула Предкавказье и перекочевала к Дону (Памятники дипломатических сношений Московского государства..., 1884. С. 145). В конце 1502 г. хан Менгли-Гирей разгромил Орду. Разгром Большой Орды, которому способствовали активные боевые действия черкесских князей, сыграл решающую роль в изменении расстановки сил в Восточной Европе (*Некрасов*, 1990. С. 73).

В начале XVI в. османские власти вновь начали готовиться к войне против Бурджитского государства. Одновременно они возобновили наступление на Западный Кавказ. Весной 1501 г. черкесские князья нанесли поражение объединенному войску османов, азовских казаков и татар Мамышека, во главе с шахзаде Мухаммедом. Осенью того же года черкесские отряды совершили ответные нападения на османскую крепость Азов и на азовских казаков (Памятники дипломатических сношений Московского государства..., 1884. С. 357, 381).

В 1515 г. состоялся поход сыновей хана Менгли-Гирея в Черкесию (СРИО, 1895. Вып. 95. С. 144). С вступлением на ханский престол Мухаммед-Гирея, обострились крымско-черкесские отношения. Разгром черкесского бурджитского государства в Египте в 1517 г. способствовал дальнейшему усилению наступления Османской империи на Черкесию. Во время правления хана Мухаммед-Гирея (1515–1523) началось планомерное наступление Крымского ханства на Черкесию. Столкновения крымских и черкесских войск произошли в пределах Жанеевского и Хегакского княжеств, находившихся в непосредственной близости. В июле 1518 г. сын Мухаммед-Гирея Бахадыр-Гирей сообщал в Москву, что крымское войско отправилось в Черкесию. Он также добавил, что у них ежегодная война с Черкесией. Большое крымское войско Бахадыр-Гирея направилось в Кабарду через низовья Дона. В сражении с кабардинским войском крымцы потерпели сокрушительное поражение. В Крым вернулась лишь треть войска (Памятники дипломатических сношений Московского государства..., 1895. С. 516, 517, 607).

В 1521 г. Мухаммед-Гирей совершил поход на русские земли, целью которого являлась Москва. В 1522 г. обострились отношения Крымского

ханства с Астраханским ханством, Ногайской Ордой и Кабардой. По данным И. А. Смирнова, в это время от ногаев у Астрахани погиб Мухаммед-Гирей (Восточная политика Василия III, 1948. Т. XXVII. С. 46). По исследованиям А. М. Некрасова, опирающегося на сообщение Ибн Ризвана, Мухаммед-Гирей погиб в войне с черкесами весной 1523 г. (Некрасов, 1990. С. 93). Можно предполагать, что к этому времени относятся события известной песни «Бахчисарайский поход», посвященной походу в Крым адыгского войска во главе с великим князем Кабарды Талостаном Жанхотуко. Адыгское войско, получив откупные, переправилось обратно на Таманский полуостров и возвратилось в Кабарду (Песня о Бахчисарайском походе, 1969. С. 215, 216).

В первой половине XVI в. усилилось противостояние между южночеркесскими и западногрузинскими владетелями. После распада государства Инала, Мегрелии при поддержке Имеретии удалось в той или иной степени распространить свое влияние на Абхазию, что затрагивало интересы южночеркесских князей. Еще в 1509 г. черкесское войско, пройдя Абхазию, совершило поход на Мегрелию и Имеретию. Вскоре состоялся объединенный поход мегрело-гурийского войска в Южную Черкессию, который в грузинской летописи отражен следующим образом: «В хроникон 221/1533 Дадими Мамаи и Гуриели Мамаи отправились в поход по морю на кораблях в Джигетию, сражение произошло января месяца тридцатого... джиги напали на них и сразились: Дадими, Гуриели и войско Гуриели истребили многих. Были убиты сын Гуриели Георгий и его дворяне...» (Инал-ипа, 1995. С. 22–23). Разгром одних из сильнейших владетелей на Кавказе князей Мегрелии и Гурии обезопасил южные границы Черкесии.

В конце 1520-х – начале 1530-х годов вновь обострилась борьба между черкесскими государственными образованиями и Крымским ханством. Одним из центров противостояния агрессии Крыма и Османской империи на Северном Кавказе являлась Кабарда. В данный период великим князем Кабарды был Беслан Тучный, младший брат Талостана Жанхотуко. При нем Кабарда продолжала вести активную внешнюю политику. О характере внешней политики Беслана Тучного свидетельствует его изречение: «Страна должна принадлежать тому, кто является ее хозяином; Междуморье (земля между Черным и Каспийским морями) должно принадлежать владыке Кавказа» (Адаб Баксанского культурного движения, 1991. С. 190–191). Иначе говоря, Беслан Тучный, как крупный владетель, выступал за доминирование на всем Кавказе.

Беслан Тучный провел реформы сословной и судебной системы Кабарды (Ногмов, 1982, С. 108). Уорки (дворяне) были разделены на несколько степеней, которые выполняли определенные функции по отношению к князю. Крестьянство также было разделено на категории, различающиеся степенью свободы и зависимости от феодалов. Беслан Тучный преобразовал иналовы советы и учредил в каждом селе третейский суд (*хеяццэ*), на заседаниях которого рассматривались гражданские дела, кроме уголовных, и жалобы жителей (Ногмов, 1982. С. 108). Суд состоял из почетных и лояльных людей, куда входили несколько дворян и народных избранников. Указы, издаваемые князем, рассматривались и узаконивались через эти же суды. Жалобы на су-

дей разбирались и решались под председательством князя в главном суде, находившемся в княжеской ставке. При Беслане Тучном Кабарда полностью установила свои доминирующие позиции в Центральном Предкавказье. Возрос ее международный авторитет.

Летом 1532 г. князь Беслан Тучный организовал поход в Астрахань с целью восстановления на престоле свергнутого хана Ак-Кубека (*Кардангушев*, 2002. С. 19–20). В ходе упорного сражения кабардинское войско заняло Астрахань. При этом погибли проосманский хан Касим и многие его сторонники (ПСРЛ, 1859. Т. VIII. С. 279). С воцарением Ак-Кубека в Астрахани хозяевами стали черкесы (*Сафаргалиев*, 1952. С. 42). Основанием для этого послужило значительное влияние Кабарды в Астраханском ханстве в данный период.

В начале 1530-х годов в борьбу за господство в Предкавказье вмешалась Ногайская Орда, выделившаяся в конце XIV в. из состава Золотой Орды. В 1533 г. ногайцы сместили Ак-Кубека и возвели на трон Астраханского ханства Абдул Рахмана (*Некрасов*, 1990. С. 102). Данная акция являлась первым шагом Ногайской Орды в борьбе за гегемонию в Предкавказье. Весной 1535 г. большое ногайское войско двинулось в Кабарду, но было отброшено (РГАДА. Ф. 127. Кн. 2. Л. 63; ПДРВ. СПб., 1791. Ч. 7. С. 244).

Весной 1539 г. по распоряжению османского наместника в Кафе Халиль-бея был организован поход хана Сахиб-Гирея в Черкесию. Халиль-бей предоставил хану Сахиб-Гирею суда для переправки войск на Таманский полуостров. Под предводительством хана Сахиб-Гирея было около 40 тыс. татар и несколько сот янычаров, вооруженных огнестрельным оружием (РГАДА. Ф. 127. Кн. 2. Л. 63; ПДРВ. СПб., 1791. Ч. 7. С. 244). Один из черкесов добровольно вызвался провести крымское войско горными тропами в обход укрепления к селению Оргун, но завел его в труднодоступные места. Истощенное крымское войско вынуждено было уйти из Черкесии.

В начале октября 1545 г. хан Сахиб-Гирей совершил масштабные походы в Жаней и Кабарду (РГАДА. Ф. 123. Кн. 9. Л. 15 об., 16, 28, 56). Хан через Керчь на 300 грузовых кораблях переправил войско на Таманский полуостров. Войско хана состояло из крымцев и янычаров, вооруженных огнестрельным оружием и артиллерией. Князь Кансаук разделил свои военные силы (10 тыс. человек) на несколько частей и разместил их в укрепленных местах. Более двух месяцев продолжались военные действия в жанеевских землях. После упорного сопротивления Сахиб-Гирею с помощью артиллерии удалось рассеять адыгское войско. Князь Кансаук с отрядом был вынужден отойти в сторону Кабарды. Захватив в плен часть мирных жителей, хан Сахиб-Гирей вернулся в Крым (*Некрасов*, 1990. С. 107).

В том же году хан Сахиб-Гирей совершил поход и в Кабарду. Многочисленная армия Сахиб-Гирея (60–70 тыс. человек), включавшая янычаров с огнестрельным оружием и артиллерией, двинулась по степям через Азов на Кабарду. По сведениям Реммал-Ходжи, хан Сахиб-Гирей расположился лагерем у р. Белх, но после боестолкновений он не решился вторгнуться в саму Кабарду, а ограничился захватом пленных во время жатвы (*Некрасов*, 1990. С. 107).

В 1546 г. вновь обострилась борьба вокруг Астраханского ханства. Кабардинские князья, недовольные политикой Ак-Кубека, свергли его и воз-

вели на трон Ямгурчи, занявшего антикрымскую ориентацию. Свержение переориентировавшегося на Крым Ак-Кубека повлекло за собой нападение многочисленной армии Сахиб-Гирея на Астрахань. Хан Сахиб-Гирей захватил Астрахань с помощью артиллерии и подверг ее масштабному разорению. В 1550 г. при поддержке кабардинских князей Ямгурчи, занимавший антиосманские позиции, вновь воцарился в Астрахани (*Некрасов*, 1990. С. 108).

К периоду Осmano-иранской войны 1548–1555 гг. относится османское посольство Абдул Латифа в Бухару. Посольство отправилось через Предкавказье в сопровождении 300 янычар с артиллерией для защиты от враждебных черкесов. Предыдущий османский посол Баба Шейх был убит черкесами по дороге из Астрахани (*Хотко*, 2001. С. 195). Немалые военные силы, выделенные для охраны посольства, свидетельствуют о сохранявшемся доминировании адыгов в Предкавказье. Убийство посла могущественной Османской империи свидетельствует о недружественном отношении черкесов к османам, и их независимой внешней политике.

В 1551 г. произошли крупные столкновения между Крымским ханством и черкесскими княжествами. Согласно Реммал-Ходже, черкесские князья Эльок (Алегуко) и Антануко, сыновья Джанбека, напали на османских подданных под Азовом. Автор также называет черкесских князей «детьми Хантука», вероятно, в связи с их хатукаевским происхождением. После упорных сражений окруженное татарами адыгское укрепление было взято с помощью артиллерии. В том же году состоялся очередной поход хана Сахиб-Гирея в Жанеевское княжество (*Кушева*, 1963. С. 137).

Координированные действия бжедугских, кемиргоевских, хатукаевских и жанеевских князей в борьбе с осmano-крымской агрессией не были случайными. Сохранялся военно-политический союз князей-Иналидов, к которым также присоединялись имевшие с ними близкородственные связи бжедугские князья. Осmano-крымская политика, направленная на покорение Черкесии в первой половине XVI в., потерпела не только военную, но и дипломатическую неудачу. В борьбе Черкесии с османами и крымцами адыгские княжества действовали в союзе с Астраханским ханством. Неудачные действия Крымского ханства привели к тому, что к концу 1550-х годов антиосманские позиции начала занимать Ногайская Орда и Русское государство. Сложившаяся ситуация стала провалом внешнеполитического курса Османской империи, в которой черкесские государственные образования сыграли значимую роль.

В 1555 г. черкесские князья во главе с жанеевским князем Сибоком прибыли в Москву для заключения военного союза. Было достигнуто соглашение о совместных наступательных действиях против Крымского ханства. В 1556 г. черкесские войска во главе с князьями Сибоком и Таздруем перешли в наступление и захватили османские крепости на Таманском полуострове – Темрюк и Тамань. Одновременно наступавшие с севера войска Дмитрия Вишневецкого взяли крепость Ислам-Кермен (*Кушева*, 1963. С. 205, 259, 267–277). Пользуясь сложившейся выгодной стратегической ситуацией, русские войска без труда овладели Астраханью, которая была отрезана от помощи крымских татар черкесским войском. Координированные действия союзников поставили Крым на грань поражения. Сложившаяся ситуация грозила

потерей северных владений Османской империи. Султан Сулейман поспешно заключил мир с шахом Ирана Тахмаспом. Наступление черкесов и казаков являлось одной из существенных причин, побудивших османов к заключению мира с сефевидами (*Кушева*, 1963. С. 211). Высвободившиеся силы были направлены для отвоевания османских крепостей у черкесов.

В 1557 г. кабардинский князь Темрюк Идарович заключил военно-политический союз с русским царем Иваном IV. Союзнические обязательства предполагали участие черкесов и на других театрах войн Москвы. Для участия в Ливонской войне в Москву с 5 тыс. кавалерией прибыли черкесские князья Машуко Кануко и Сибок Кансауко (*Сношения России с Кавказом*, 1889. С. 3). Боевые качества черкесской кавалерии – панцирников высоко ценились в Москве. Они отличились в Ливонской войне. Князь Машуко Кануко командовал черкесской конницей, которая находилась в передовом полку русской армии (*Дополнения к Никоновской летописи*, 1906. С. 314). Черкесская конница провела успешные боевые действия в районе городов Рига, Аллуста, Гюльбеда, Чесвинем, Мариенбург, Феллин и Эрмес. В 1558 г. черкесские войска отличились при взятии города Мильтен и при осаде города Дерпт, под которым они разбили немецкую конницу (*Потто*, 1912. С. 8). В 1560–1561 гг. черкесские и русские войска совершили ряд успешных походов на Крымские улусы. Черкесские и русские войска вторглись в Крым со стороны р. Дон, действуя в основном флотом. Весной 1561 г. французский посол в Стамбуле сообщал, что 20 галер готовы для отправки на побережье Черкесии для защиты татар (*Кушева*, 1963. С. 217–218).

В 1561 г. русско-черкесские отношения перешли на новую политическую стадию развития. Иван IV, после смерти первой жены решил заключить междинастический брак, способствующий новым политическим реалиям, поднятию международного авторитета и усилению страны. Федор Вокшерин и Семен Мякинин сосватали за царя дочь кабардинского князя Темрюка Идарова. Следует отметить, что принадлежность Темрюка Идарова к дому Иналидов усиливала позиции Русского государства не только в Кабарде и Западной Черкесии, но и в странах, связанных родственными отношениями с Иналидами. Родственные связи с черкесскими князьями имели многие могущественные феодальные дома Восточной Европы и Азии. Так, старшая дочь Темрюка Идарова – Алтынчач была замужем за Астраханским царевичем Бекбулатом, средняя Малхуруб – за сыном хана Большой Орды Исмаила – Тинехматом (*Опрышко*, 1990. С. 84). Женой крымского хана Девлет-Гирея была кабардинка Айше Фатьма Салтан. Османский султан Сулейман Кануни (Великолепный) был женат на черкешенке из княжеского рода Каноко. Женой основателя Малой Ногайской Орды – Казыя, была дочь кабардинского князя Пшеапшоко Кайтукина. Шах Ирана Аббас I был женат на кабардинке из княжеского рода Джилахстановых. Родственные связи как продукт междинастического брака увеличивали и возможности дипломатического потенциала Москвы. Русское государство также получило кабардинскую военную поддержку на южных рубежах, позволившую оттянуть османо-крымские силы от постоянной прямой агрессии в центр страны. Военно-политическую значимость брака для Москвы подчеркнул и С. Броневский: «Сей поступок... произвел по тогдашним обстоятельствам весьма

выгодное для России сближение горских народов, наипаче кабардинцев, тюменских и таманских черкесов, которые в походах царя Ивана Васильевича на Лифляндию, Польшу и против крымских татар отправляли службу наряду с российскими войсками, и храбростью, им свойственною, много способствовали его победам» (*Броневский*, 1823. С. 80).

Наиболее важной победой союзников в череде войн с Османской империей являлось отражение многочисленного войска Касым-паши. В 1569 г. османо-крымские войска под командованием Касым-паши совершили масштабный поход, целью которого был захват Астрахани. Успех предприятия нес и угрозу независимости Кабарды. Османское войско не достигло своей цели и отступило. Деятельное участие в разгроме османских войск приняла кабардинская конница, которая преследовала их вплоть до Азова. В связи с нарастающим влиянием Османской империи в Северном Причерноморье и неготовностью Москвы вести крупномасштабные военные действия против нее, западочеркесские княжества попали под влияние Османской империи и Крымского ханства, при этом сохраняя свою независимость.

Царь высоко ценил кабардинскую воинскую элиту. В официальных местах и во время воинских походов – кабардинские князья занимали места с правой руки царя (*Кокиев*, 1948. Т. 4. С. 37). Кабардинские князья, известные как род Черкасских, сыграли значительную роль в укреплении Русского государства. Известным русским государственным деятелем являлся сын Ардас-мурзы и внук Желегот-мурзы, брата Темрюка Идарова – князь Семен Ардасович. Он был воеводой в шведском походе 1540 г., в казанском 1544 г., в полоцком 1551 г. Деятельное участие принимал в Ливонской войне. В 1573 г. был назначен первым воеводой большого полка в Нарве, в 1574 г. наместником и воеводой в Нарве. В 1577 г. командовал полком левой руки в походе Ивана Грозного на Ливонию. В 1581 г. участвовал в боевых действиях против польского короля Стефана Батория. В 1582 г. был назначен командующим передовым полком в Великом Новгороде. В 1583 г. служил воеводой в Пскове. Его брат Федор Ардасович был первым воеводой большого полка в Брянске в 1565 г. Важную роль в Русском государстве играл сын князя Темрюка Идарова Салтанук, получивший имя Михаил. Он отличился в бою с татарским войском в 1559 г. (*Тычино*, 1896–1918. Т. IX. С. 210). С сентября 1567 г. князь Михаил упоминается в управлении опричниной. Он получил боярство и возглавил опричную Боярскую думу. Фактически Михаил Черкасский стал первым лицом в государстве после самого царя. Он сидел первым в Боярской Думе и при перечислении думных списков назывался всегда первым (*Опрышко*, 1990. С. 62). В 1571 г. князь Михаил успешно командовал передовым полком в Ливонском походе.

Крупным российским государственным деятелем являлся сын брата Михаила, Мамстрюка, – князь Каншао, в крещении – Дмитрий Мамстрюкович. При дворе Бориса Годунова исполнял обязанности стольника после 1598 г. Весной 1612 г. Дмитрий Черкасский был в Ярославле в составе ополчения и «Совета всея земли». Князь Дмитрий Мамстрюкович, соединившись с воеводой Второго ополчения князем Д. П. Пожарским, в конце 1612 г. участвовал в освобождении Москвы. После освобождения столицы и Избирательного собора Д. М. Черкасский стал одним из активных участников

предвыборной борьбы. Среди имен кандидатов, возникших на первом этапе работы собора, называлось имя троюродного брата Дмитрия Мамстрюковича – князя Ивана Борисовича Черкасского. Однако Дмитрий Мамстрюкович отказался выдвинуть свою кандидатуру и поддержал своего родственника Михаила Романова. Подписи Дмитрия Мамстрюковича и Ивана Борисовича Черкасского стоят на «Утвержденной грамоте» царя Михаила Федоровича Романова. По указу царя Михаила Федоровича в июле 1613 г. войска под командованием Д. М. Черкасского двинулись в Калугу «на очищение» края от «литовских и воровских людей», а оттуда – к Смоленску (*Бенешевич, 1896–1918. Т. IX. С. 210, 211*). Войска под командованием Д. М. Черкасского освободили Калугу, Мещовский и Серпейский уезды, затем вошли в Вязьму и Дорогобуж. Здесь Д. М. Черкасский взял в плен «лжецарицу» Марину Мнишек. Оттуда Д. М. Черкасский двинулся к городу Белой и заставил его гарнизон капитулировать.

В 1617 г. князь Дмитрий Мамстрюкович выступил с войском из Ярославля к Волоку Ламскому, оттуда – в Можайск. Благодаря героической обороне, королевич Владислав не смог занять Можайск, и был сорван его поход на Москву. В 1619 г. Д. М. Черкасский получил боярский чин. Он руководил приказом Приказных дел, Казанским дворцом и Сибирским приказом – учреждениями, ведавшими управлением обширными территориями Поволжья и Сибири. В 1635 г. Дмитрий Мамстрюкович во время отсутствия государя был фактическим правителем России (*Бенешевич, 1896–1918. Т. IX. С. 212*). В 1639–1640 гг. Д. М. Черкасский был воеводой в Туле.

Племянник Темрюка Идарова – Карашай Камбулатович, получивший после крещения имя Борис, занимал одно из высоких мест в воеводской иерархии. В 1582 и 1589 гг. он был воеводой большого полка в Новгороде, в 1585 г. находился на «береговой службе» в Серпухове, также командуя большим полком. «Береговая служба» – была важнейшим элементом обороны границ Российского государства. В 1591 г. Б. К. Черкасский вновь находился на «береговой службе». Он возглавлял большой полк в Туле. В том же году отличился в отражении набега войска крымского хана Казы-Гирея на Москву и его преследовании. В 1592 г. князь Борис Камбулатович получил боярский чин. В 1598 г., когда царь Борис Годунов находился в походе на крымцев, Борис Черкасский оставался при «царице и царевиче водить Москву». Как государственный деятель высшего ранга Борис Камбулатович присутствовал на всех посольских приемах и на заседаниях Государственной Думы, где числился первым (*Бенешевич, 1896–1918. Т. IX. С. 195, 196*).

Сын Бориса Камбулатовича Иван весной 1607 г. с войском был отправлен к И. Н. Романову, разбившему на р. Вырке сторонников Болотникова, которые пытались прорваться на помощь осажденным мятежникам в Калугу. В 1608 г. во время противостояния Лжедмитрию II под Москвой князь И. Б. Черкасский был назначен воеводой сторожевого полка (*Бенешевич, 1896–1918. Т. IX. С. 213*). На Избирательном земском соборе 1613 г. князь И. Б. Черкасский назывался в качестве одного из кандидатов на престол. Иван Борисович пожалован в бояре в день царского венчания 11 июня 1613 г. (по данным других разрядов – на следующий день) (*Морозова, 1990. С. 38*). В 1618 г., во время наступления войск королевича Владислава на Москву,

войска под командованием Ивана Черкасского разгромили польское войско у Ильинского и Устюжного в Белоозерском уезде. За эту победу Черкасский был несколько раз удостоен высших наград – золотых знаков отличия. В правление царя Михаила Федоровича князь Иван Борисович, являвшийся двоюродным братом царя, возглавлял несколько приказов: Сыскной (1619), приказ «Что на сильных людей челом бьют» (1618/19–1619/20), Поместный (1620–1621), Большой Казны (1622–1642), Стрелецкий (1622–1642), Панский (1622–1623), Аптекарский (1623–1636/37), Иноземный (1624–1642). Согласно сложившейся практике, князь управлял несколькими приказами одновременно. Фактически князь И. Б. Черкасский являлся главой правительства при царе Михаиле Федоровиче. В Боярской Думе он сидел первым и «читывался первым» (*Бенешевич*, 1896–1918. Т. IX. С. 213–215). В 1638 г. И. Б. Черкасский командовал армией, предотвратившей нашествие крымского хана. И. Б. Черкасский активно участвовал и в международных делах, вел дипломатическую переписку и переговоры и т. п.

Немалую роль играли находившиеся на русской государственной службе и менее «знатные» князья Черкасские. В Москве вместе со своими князьями находилось и значительное количество их вассалов-дворян. Многие из представителей рода Черкасских в разное время входили в состав Боярской думы. Князья Черкасские во многом обеспечили стабильность русско-кавказских отношений. Черкесская аристократическая элита, инфильтрированная в государственную службу России, сыграла также большую роль в ее укреплении. В эпоху Смуты деятельность князей Черкасских способствовала выходу государства из глубокого общественно-политического кризиса.

Княжеская элита стремилась поддерживать баланс сил, при котором Кабарда и другие черкесские княжества сохраняли свою независимость. Россия продолжала получать военную помощь от Кабарды и в XVII в. В сложный период Смоленской войны (1632–1634) кабардинские князья со своими войсками участвовали в походе против ногайских улусов Крымского ханства, тем самым обезопасив южные границы России (*Новосельский*, 1948. С. 219). В 1645–1646 гг. кабардинские отряды вместе с русскими войсками под командованием князя С. Р. Пожарского разгромили крымцев и их союзников – азовских татар. В войне отличился кабардинский отряд терского князя Муцала Сунчалеевича, который в боях на Дону и под Азовом использовался как авангард русского войска. Успехи, достигнутые в ходе совместных действий, позволили сорвать очередной поход крымцев в Россию. По мнению В. Д. Смирнова и А. А. Новосельского, следствием описанных событий стало смещение крымского хана Магмет-Гирея и казнь кафинского Ислам-паши (*Смирнов*, 1887. С. 527; *Новосельский*, 1948. С. 333).

Важным событием, определившим геополитические позиции на Центральном и Северо-Восточном Кавказе, стала битва на р. Малке в 1641 г. Князья Казиевой (Большой) Кабарды Алегуко Шогенуков и Атажуко Казиев с мурзами малых ногаев разгромили союзные войска князей Талостанея – Ильдара Ибакова, Идарея – Келемета Черкасского и Нарчо Ельбаздукова, Джилахстанея – Айтека Ахлова и Казыя Алхасова, Куденета Барагунского, мурз Большой Ногайской Орды – Солтанаш Аксакова и Хорошая Чюбарметова, шамхала Айдемира и стрелецкого главы Артемия Шишмарева с ар-

тиллерией (*Новосельский*, 1948. С. 203–205). Войска всех крупных восточно-северокавказских владетелей были разгромлены вместе со стрелецким отрядом из Терского города. Большинство из них погибли. Битва на р. Малке обеспечила доминирование Большой Кабарды на Центральном и Северо-Восточном Кавказе.

Во второй четверти XVII в. для народов Кавказа и южнорусских степей возникла очередная угроза нашествия кочевников-калмыков. Калмыки, разгромив казахские и ногайские орды, оказались в Предкавказских степях в 1640-х годах. В январе 1644 г. войско калмыков (достигавших по сведениям Эвлия Челеби 100 тыс. воинов) и подчинившихся им ногайцев во главе с тайшой Хо-Урлюком вторглось в Кабарду. Отпор калмыкам организовал великий князь Кабарды Алегуко Шогенуков, который противопоставил калмыкам десятитысячное войско. Кабардинские отряды под видом ложного отступления заманили калмыков в подготовленные позиции в горах. Там большинство калмыцких воинов было окружено и уничтожено. Погиб основатель Калмыцкого ханства тайша Хо-Урлюк и его трое сыновей. Спасавшихся бегством калмыков преследовали до Астрахани. Это было первое крупное поражение калмыков. Оно остановило победоносное продвижение калмыков из Центральной Азии на Запад и предотвратило их дальнейшие успехи на Северном Кавказе. В следующем году калмыки, объединившись с дагестанцами, которых возглавлял кумыкский владетель Казаналп, вновь напали на Кабарду с еще более многочисленным войском (*Челеби*, 1979. С. 87), но вновь потерпели сокрушительное поражение. После двух крупных поражений калмыки приостановили продвижения на территории, находившиеся под контролем Кабарды и других черкесских государственных образований.

Черкесским княжествам удалось противостоять османо-крымской экспансии и сохранить свою независимость. Но часть западноадыгских княжеств попала под политическое влияние Османской империи и Крымского ханства. Кабарде удалось противостоять османо-крымской экспансии и проводить активную внешнюю политику. В первой половине XVII в., несмотря на княжеские усобицы, Кабарда являлась сильным феодальным объединением, оказывавшим влияние на международную ситуацию в регионе.

Значительное количество адыгского населения проживало и на сопредельных с Черкесией территориях. Источники XIV–XV вв. и более позднего времени дают нам основания полагать о существовании в Крыму немалого адыгского населения. Среди свидетельств пребывания адыгского населения в Крыму следует указать названия населенных пунктов, местностей и т. п. Х. А. Поркшеян, ссылаясь на автора книги «История Крыма» Тер-Абрамяна, перечислил следующие населенные пункты и местности, связанные с этнонимом черкесов: Черкес – село находившееся в районе Евпатории; Черкес-Эри – небольшое село, находившееся на реке Альма; Черкес-Тогай (черкесский берег) – село в Феодосийском районе; Черкес-Кир – село, находившееся в бассейне реки Кара-Эозан; Черкес Чокрах (Чорках) – богатый родник, вода из села Демерчи; Черкес-Кош – долина в лесу, находившаяся вблизи Беолок-Ламбата; Черкес-Дере (черкесская балка). Название балки в Гурзуфе; Черкес-Даг (черкесская гора) – так называлась гора и лес за ней, находящаяся на западной стороне Поликастры (*Поркшеян*, 1957. С. 361).

С пребыванием адыгов В. А. Бушаков связывает возникновение в районе Старого Крыма топонимов Ашага-Баксан, Орта-Баксин и Юхары-Баксан, возводя их к гидрониму Баксан в Кабарде. Адыгскими он считает названия сел Балатук (Болотокай), Аджимушкой и Бжегокай (Бушаков, 2003. С. 163). Как видно, география черкесских названий в Крыму обширна и охватывает почти весь полуостров, и, несомненно, они могли быть оставлены значительным адыгским населением. Наиболее важным представляется существование в Крыму города-крепости «Черкес Кермен». Немецкий ученый-энциклопедист П. С. Паллас перевел данное название как «крепость черкесов». По мнению Х. А. Поркшеяна, опирающегося на работы профессора Кембриджского университета Кларка, население Черкес-Кермена состояло из адыгов (Поркшеян, 1957. С. 361). Археологом В. М. Мыц при раскопках на территории Алуштинской крепости и укрепления Пампук-Кая в помещениях XIV–XV вв. была обнаружена керамика, аналогичная керамике Черкесии того периода. Он пришел к выводу о новой массовой волне заселения Крыма из Черкесии в конце XIII в. (Мыц, 1991. С. 81).

Раннесредневековая зихская эмиграция в Крым археологически вычленяется и отмечается в конце VII – начале VIII вв. Опираясь на археологические исследования и данные нарративных источников, И. А. Баранов, А. В. Гадло и А. И. Айбабин высказали предположение об основании Сугдеи (Судака) адыгскими переселенцами с Нижней Кубани (Айбабин, 1999. С. 194; 1989. С. 47; Гадло, 1991. С. 100). Влияние адыгов в Крыму было настолько значительным, что в первой половине XIV в. правителем Черко (Керчь. – Ж.К.) был черкесский князь Милен. Его вассалами были жившие в Крыму черкесские князья. В 1379–1386 гг. золотоордынским наместником Крыма был черкес Жанкасиус Зих (Хотко, 2001а. С. 105). Согласно выводам Х. А. Поркшеяна, адыгское население и его влияние в Крыму являлось столь значительным, что в XIV–XV вв. Крым считали территорией Зихии (Черкесии).

В XV в. этноним «черкес», «черкас» вытесняет другое, более раннее название адыгов – «зих». Одновременно название черкес начало широко употребляться и в отношении населения Поднепровья. Английский историк второй половины XVIII в. Эдуард Гиббон не только связывал происхождение казачества с адыгами (черкесами), но и уводил данный исторический процесс в ранее Средневековье. «Казачи были черкесские эмигранты, – отметил Эдуард Гиббон, – их первоначальная родина находилась среди западных областей Кавказа и называлась во времена Константина Порфирородного Касахией» (Гиббон, 1883. С. 89). Его современник Иоганн Тунманн связывал появление в XV в. казаков с черкесской миграцией: «Они (черкесы) завладели Керчью в Крыму, часто нападали на этот полуостров и другие европейские местности, сделались основным составом образовавшихся тогда казацких народностей и основали в Египте знаменитую династию... Кубанские черкесы удерживались как на Дону, так и на Кубани. Там составили они, хотя и сильно смешавшись с русскими, донское казацкое государство» (Тунманн, 1936. С. 61). И. Э. Тунманн стал первым историком, отметившим существование в XV в. трех стран, где доминировали адыги – Черкесия, Днепровская Черкасия и черкесская (бурджитская) империя

в Египте. В московских документах XVI и XVII вв. черкасами назывались как черкесы, так и украинские казаки. Название последних шло, по-видимому, от города Черкассы на реке Днепр к югу от Киева, а тот, в свою очередь, был одним из центров днепровско-казацкого региона. Вероятно, город Черкассы был первоначально черкесским поселением. Черкесское поселение в районе Черкас, вероятно, было основано в XI в., а возможно и раньше. В то время у князя Мстислава Черниговского и Тмутараканского была черкесская дружина. Вероятно, новые черкесские переселенцы были приведены в этот район ханом Ногаем в XIII в. (*Вернадский*, 1997. С. 264–265). С черкесами также отождествляются «черные клобуки», занимавшие земли к югу от Киева и Чернигова (*Хотко*, 2001а. С. 217). По мнению ряда российских историков, появление черкас-казаков относится к золотоордынской эпохе. И. Ф. Бларамберг отметил следующее: «В 1382 г. татарский хан Баскак из Курска привел черкесов из района Бештау, или Пятигорска, и построил пригород, где поселил их, назвав “казаками”». Грабежи и притеснения, творившиеся черкесами, послужили поводом для многочисленных жалоб населения, что вынудило, в конце концов, курского князя Олега разрушить их поселение с разрешения хана. По этому поводу было множество убитых, а оставшиеся в живых черкесы разбежались. Эти последние вместе с русскими беглыми крестьянами творили повсюду беспорядки, скрываясь в лесах от преследователей. Только с большим трудом удалось их прогнать, а частично умиротворить. Значительная часть их обосновалась в нижнем течении Днепра, ниже порогов, где они построили город Черкасск, получивший такое название вероятнее всего потому, что большую часть этих людей составляли выходцы из черкесских племен: там они обосновали разбойничью республику, ставшей знаменитой под названием «запорожские казаки» (*АБКИЕА*, 1974. С. 408). И. Н. Болтин в точности приводил данное повествование еще раньше. Можно полагать, что они пользовались единым источником из русских летописей.

О переносе этнонима черкес на Поднепровье свидетельствует и периодическая печать XIX в.: «черкасы являются в нашей истории в первый раз в 985 г.», т. е. через 20 лет после разорения Святославом Белой Бежи и разрушения между Волгой и Доном Хазарской державы, в состав которой входили касоги. Заметив притом, что во времена Владимира Мономаха (около 1121 г.) новые толпы Черкасов поселились на Днепре, гонимые от Дона...» (*Филипсон*, 1863. С. 857). Эти данные выглядят вполне логичными. Разрушение Хазарского Каганата открывало адыгам возможность продвижения на северо-запад, возможность заселить южнорусские степи. О черкесском происхождении казачества сообщают в своих трудах А. Ригельман, А. Шафонский, М. Антоновский, Д. Н. Бантыш-Каменский и др. А. Ригельман одним из первых не только описывает историю переселения черкесов на Поднепровье, но и указывает на сходство этнонимии, материальной и духовной культуры антропологического типа и обычаев (*Ригельман*, 1847. С. 8). Л. Г. Лопатинский, как и многие последующие исследователи, указывал на то, что украинское фамильное окончание «ко» происходит от адыгского «кьюэ», «кьо», что означает сын (*Лопатинский*, 1902. С. 45–48). Достаточно указать, что почти все адыгские фамилии до XIX в. имели окон-

чание «кьуэ», «кьо»: Иналуко, Болотоко, Хатико, Хатахшуко, Шамоко, Кемиргоко, Багарсоко, Кетуко и др.

Саму северо-восточную Черкесию называли Кашакией, Казахией, Касахией с VIII вплоть до XV в. Жителей же ее называли кашаками, касогами, казахами, казаками. В старину черкесы известны под именем казаков или зихов (*Брун*, 1880. С. 42). Иоан Шильтбергер указывал на тождество зихов с казаками или черкесами (АБККЕА, 1974. С. 28).

В рассматриваемую эпоху немалое адыгское население существовало в Бурджитской империи (Египет). Господство черкесов в Бурджитской империи превращало ее в определенной мере в единую этнополитическую зону вместе с Черкесией.

В рассматриваемый период за пределами Черкесии существовало значительное количество адыгского населения. Оно являлось достаточно активным и оказывало немалое влияние на политический статус территорий своего проживания. Активизация адыгского населения в Среднем Поднепровье, уходящего своими корнями в косожский, а по некоторым данным, и в более ранние периоды, способствовала закреплению за данной территорией название Черкасии. Немалое адыгское население существовало и в Бурджитской империи (Египет). Политическая активность адыгов в начале XV в. проявилась в том, что в источниках под названием «черкес», «черкас» было зафиксировано население сразу трех стран – самой Черкесии, Поднепровья и Бурджитского государства.

ТЕРРИТОРИЯ И ЧИСЛЕННОСТЬ НАСЕЛЕНИЯ ЧЕРКЕСИИ В XV – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX ВЕКА

В Средние века и Новое время черкесская (адыгская) территория в западноевропейских, русских, персидских и османских источниках называлась Черкесия, в русских документах XVI в. – Черкасы. По отношению к Кабарде в русских документах использовалось название Черкасы Пятигорские, Черкасская Кабардинская земля. Сами черкесы называли свою страну Адыга хаку (*Адыгэ хэку* – Адыгская страна). Для черкесской традиции XVI–XIX вв. характерно разделение страны на Верхнюю – *Щхьагъ* (на восток от р. Лабы – территория Кабарды и Бесленея) и Нижнюю – *КIахэ* (нижнее Прикубанье и Черноморское побережье) части. В российском кавказоведении используются названия Западная Черкесия (Закубанская Черкесия) и Кабарда (Восточная Черкесия).

В XIV–XV вв. территория Черкесии охватывала значительную часть Северного Кавказа. На севере ее граница простиралась от устья р. Дона вдоль Кумо-Манычевской впадины на восток до побережья Каспийского моря у устья р. Терек. На западе граница Черкесии проходила по черноморскому побережью Кавказа от Тамани на юг до р. Хосты (Хамыш) и примыкала к Главному Кавказскому хребту. Площадь Черкесии в данных границах составляла около 180 тыс. кв. км (*Бгажноков*, 2004. С. 46; *Кагадзе*, 2015. С. 8–27). Указанные очертания границ Черкесии, при некоторых расхождениях, зафиксированы в работах европейских путешественников XV–XVIII вв. (Северный Кавказ в европейской литературе XIII–XVIII ве-

ков, 2006. С. 17; АБКИЕА, 1974. С. 42, 46, 54, 70, 83, 87, 101, 103, 104, 110, 114, 115, 152, 156–160, 175, 189).

В первой трети XV в. черкесский князь Инал Светлый/Сиятельный объединил адыгские и абазинские государственные образования и создал единое Черкесское государство. После его смерти Черкесское государство распалось на несколько княжеств – Кабарду (*Къэбэрдей* – каб.), Жаней (*Жаней* – адыг.), Бжедугию (*Бжэдыгъу* – адыг.), Хегак (*ХэгъакIэ* – адыг.), Кемиргой (КIэмгуй, в российской историографии по отношению к кемиргоевцам используется название «темиргоевцы», на западноадыгских диалектах используется название *кIэмгуй*, на кабардинском – *кIэмыргуей*) и горские адыгские общества, позднее известные под названиями Абадзехия (*Абдзах* – адыг.), Шапсугия (*Шапсыгъ* – адыг.), Натухай (*Натхъуадж* – адыг.) и Убыхия (*Убых* – адыг.).

В конце XV – первой половине XVI в. Османская империя и Крымское ханство оккупировали часть территории Западной Черкесии. К середине XVI в. Восточное Приазовье от устья р. Дон до течения р. Кубань захватили Крымское ханство и ее вассал – Малая Ногайская орда. Границы Жанеевского и Кемиргоевского княжеств были отодвинуты на левый берег р. Кубани.

В XVI – первой половине XVII в. в результате внутренних социально-политических процессов (феодалных междоусобиц, крестьянских восстаний и др.) в Западной Черкесии происходило изменение границ между княжествами и возникновение новых этнотерриториальных единиц. В 1630-е годы в Абадзехии в результате антифеодалного движения был установлен демократический строй. В 1792–1796 гг. в Шапсугии произошло антифеодалное восстание, известное в кавказоведении как «демократический переворот». В результате переворота в Шапсугии и преобразований в Натухае властные функции перешли от феодалов к демократическим органам, которые формировались из лидеров черкесских кланов – *лакъуэ*). На протяжении XVIII и в первой четверти XIX в. происходил процесс миграции непривилегированных сословий из княжеских владений в демократические общества – в Абадзехию, а с конца XVIII в. в Шапсугию и Натухай (*Хан-Гирей*, 2009. С. 468–476; Очерки истории Адыгеи, 1957. Т. 1. С. 190–192; *Гарданов*, 1967. С. 246, 247; *Бижев*, 1994. С. 123–140).

К XVIII в. территория Западной Черкесии (на западе) проходила по черноморскому побережью от Тамани на юг до р. Хосты. Ее северная граница проходила по р. Кубани, до места впадения в нее р. Лабы. Восточная граница Западной Черкесии проходила по р. Лабе. Южная граница примыкала к Большому Кавказскому хребту. На северо-востоке западночеркесские государственные образования граничили с ногайцами, на юге – с абазинскими обществами. Правобережье р. Кубани, колонизированное ногайцами во второй половине XVI в., черкесские лидеры продолжали считать своим. На протяжении XVI–XVIII вв. территория Западной Черкесии постепенно сокращалась под натиском Крымского ханства, а в последней четверти XVIII в. – вследствие колониальной политики царской России. Западная Черкесия подразделялась на государственные образования: объединения кня-

жеств – Кемиргой, Бжедугию; княжества – Бесленей, Жаней; политики с демократическим строем – Абадзехию, Шапсугию, Натухай и Убыхию.

Хегакское княжество охватывало территории, примыкающие к устью Кубани, по побережью Черного моря от Таманского полуострова до Цемесской бухты. На востоке оно граничило с Жанеевским княжеством. В конце XV – первой половине XVI в. значительная часть территории Хегакского княжества была оккупирована Османской империей. На протяжении XVIII в. территория этого княжества продолжала сокращаться. В конце XVIII в. от населения Хегакского княжества осталось лишь небольшое поселение под Анапой, которое вошло в Натухай. В начале XIX в. часть хегакского населения вследствие эпидемии чумы (1812 г.) и столкновений с жителями Натухая мигрировала в Кемиргоевское феодальное объединение.

Жанеевское княжество занимало равнинные территории по обоим берегам нижней Кубани и часть отрогов Кавказского хребта с выходом на черноморское побережье от Цемесской бухты до р. Пшады. Жанеевские князья Комео и Бечкан создали свои уделы. Во второй половине XVIII в. население Жанеевского княжества было депортировано Крымским ханством со своей территории, после чего расселилось в других государственных образованиях Западной Черкесии. Значительная часть жанеевского населения во главе с князьями Заноко вынужденно переселилась в Хегакское княжество. В 1778 г. часть жанеевцев, проживавшая на правом берегу Кубани, под натиском царских войск переселилась за Кубань. К началу XIX в. от прежде крупного Жанеевского княжества оставалось шесть селений, располагавшихся в низовьях р. Кубани, на ее левом берегу.

Бжедугское феодальное объединение находилось в междуречье Афипса и Пшиша. До середины XVII в. Бжедугия охватывала район р. Туапсе и верховья р. Псекупса. Бжедугия была разделена князьями на четыре части. Князь Богорсоко и Бастоко создали самостоятельные княжества. Князь Бастоко со своими подданными занял земли на черноморском побережье в районе р. Вепсне. Князья Черчан и Хамыш сохранили Бжедугию как объединение двух княжеств (Черчаней и Хамышей). Хамышеевский удел располагался между нижним течением рек Афипс и Псекупс, а Черчанеевский – между низовьями рек Псекупс и Пшиш (приток Кубани). На юге Бжедугия граничила с Абадзехией, на западе – с Шапсугией. Бжедугия включала и часть правобережья Кубани до расселения там казаков в конце XVIII в.

Кемиргоевское феодальное объединение охватывало территории между нижними течениями рек Шхагуаше (Белая) и Лаба, а до середины XVI в. часть Восточного Приазовья. По сведениям итальянского путешественника И. Барбаро, в середине XV в. территория черкесского владения Кремук (Кемиргой) начиналась в трех днях пути от Таны (устья Дона). На севере граница Кемиргоя проходила по р. Кубани, на юге – по р. Шхагуаше. Кемиргой включал шесть этногосударственных единиц: Адамий (Адэмый), Егерукай (Еджэркьуай), Кемиргой, Мамхег (Мамхэгъ), Махош (Мэхьош) и Хатукай (Хьатикьуай). Кемиргой занимал территорию между нижними течениями рек Шхагуаше и Лаба. На севере его граница проходила по р. Кубани, на юге по р. Шхагуаше. Адемий охватывал территорию вблизи рек Кубань, Пшиш, нижнего течения Шхагуаше, Егерукай занимал территорию между реками

Шагуаше и Лаба, Мамхег – бассейн р. Курджипс. Махош занимал территорию бассейна средней Лабы, рек Фарс и Псефирь. Махош населяла группа, отделившаяся от Бжедугии во главе с князем Богорсоко. Со временем Махош вошел в Кемиргоевское объединение. На севере Махош граничил с ногайцами, на юге – с Мамхегом, на западе – с Егерукаем, на востоке – с Бесленеем. Хатукаевцы – локальная группа кемиргоевцев, обособившаяся во главе с князем Хатуко, но сохранившая политическое единство с Кемиргоем. Хатукай находился в междуречье Шагуаше и Пшиша. В Кемиргоевском объединении правили князья рода Болотоко.

Натухай охватывал территорию от нижнего течения р. Кубани на севере до р. Джубги на юге. Западная граница Натухая проходила по черноморскому побережью, восточная граница – по течению р. Адагума и ее притокам. Территория и численность населения Натухая стали увеличиваться с конца XVIII в. С населением Натухая консолидировались остатки жителей Хегакского и Жанеевского княжеств, а также другие небольшие локальные группы. До демократических преобразований конца XVIII в. в Натухае наиболее влиятельными были князья Заноко, а также дворянские кланы Чупако, Чангаку, Куйцук.

Шапсугия охватывала земли, прилегающие к Черноморскому побережью от р. Джубги до р. Шахе, граничила с Натухаем по рекам Джубга и Адагум (и Главному Кавказскому хребту). На востоке Шапсугия граничила с Абадзехией и Бжедугией, на юге по р. Шахе – с Убыхией. Население Шапсугии возрастало быстрыми темпами и к XIX в. стало самым многочисленным в Черкесии. В верховьях рек Аше, Псезуапе и Шахе, между Туапсе и Сочи проживала локальная группа шапсугов хакучи (*хьакIуцIу*). До конца XVIII в. наиболее влиятельными в Шапсугии были дворянские кланы Шеретлук, Абат, Нами, Керзек.

Абадзехия занимала горные территории от бассейна р. Афипса до бассейна р. Лабы. На западе Абадзехия граничила с Шапсугией, на юго-западе – с Убыхией, на севере и востоке – с Бжедугией и Кемиргоем. С середины XVII в. стали увеличиваться территория и численность населения Абадзехии. Население Абадзехии стало занимать территории соседних феодальных объединений – Бжедугии и Кемиргоя.

Бесленеевское княжество (*Беслъэней* – каб.) охватывало территории по правому берегу р. Лабы и ее притоку Ходзь, до р. Урупа на востоке и северо-востоке. Бесленеевское княжество граничило на северо-западе с Кемиргоем (с Мамхегом), на юге и юго-востоке – с абазинскими обществами. Бесленей отделился от Кабарды в результате феодальных междоусобиц в конце 1530-х годов. Княжество получило название от имени князя Беслана – одного из потомков Инала Светлого. В Бесленее правили князья рода Каноко.

В XVI в. часть черкесского населения (жанеевцы, хегаки) осталась на территории Таманского полуострова, оккупированного Османской империей. В XVII в. вблизи османских укреплений Тамань, Темрюк и Кизил-Таш насчитывалось 80 черкесских селений, в которых правили местные феодалы, подконтрольные османской администрации.

Убыхия охватывала территорию, примыкающую к Черноморскому побережью между реками Шахэ и Хоста. На северо-западе Убыхия граничила

с Шапсугией, на юго-востоке с территорией абхазо-абазинских обществ садзов и ахчипсоу. Убыхи (туахьы, убых) представляли собой этническую группу, родственную адыгам и абхазо-абазинам. В первой половине XIX в. шел процесс вытеснения убыхского языка черкесским (шапсугским диалектом). Социально-политический строй Убыхии в начале XIX в. можно охарактеризовать как демократический. В то же время шел процесс усиления власти дворян. Наиболее влиятельными были дворянские кланы Берзек и Дишан.

В первой четверти XIX в. в Западной Черкесии также расселились группы кабардинцев, отказавшиеся подчиняться царской власти и выселившиеся из Кабарды.

Бассейн Верхней Кубани заселяли локальные группы абазин, переселение которых из Абхазии стало интенсивно возрастать на рубеже XIV–XV вв. С конца XVI в. на северные территории Западной Черкесии стали переселяться ногайцы Малой Орды. Переселение ногайцев в Западную Черкесию активизировалось в XVII в., что было обусловлено нашествием калмыков и внутренними конфликтами (*Хан-Гирей*, 2009. С. 145–176, 516, 517; *Броневский*, 1823. С. 55–72; *Бларамберг*, 1992. С. 55–62; *Кланрот*, 2008. С. 118, 119, 124–133; *Очерки истории Адыгеи...*, 1957. С. 148–153; *Челеби*, 1979. С. 42, 50, 63, 64, 73; *Северный Кавказ в европейской литературе XIII–XVIII веков*, 2006. С. 42; *Люлье*, 1990. С. 6, 17, 18, 20–23; *Кожев*, *Прасолов*, 2006. С. 116–120; *Кагазежев*, 2015. С. 298–315; *Кумахов*, 2006. С. 480, 492–494).

По разным версиям исследователей, название Восточной Черкесии «Кабарда» (Къэбэрдей) появилось в X–XIV вв. После распада Черкесского государства в середине XV в. на Центральном Кавказе сложилось государственное объединение Кабарда. В XVI – начале XVIII в. границы Кабарды проходили: на западе по рекам Уруп, Лаба и Кубань, на востоке по побережью Каспийского моря у устья р. Терек. Северная граница Кабарды проходила по равнинам современного Ставропольского края, севернее р. Кумы. Южная граница Кабарды проходила по Главному Кавказскому хребту. К югу от кабардинских аулов, в верховьях рек от Кубани до Терека находились аулы карачаевцев, балкарцев, осетин и вайнахов. Территория Кабарды в середине XVI в. составляла около 80 тыс. кв км.

В первой трети XVI в. в результате междоусобиц князей – потомков Инала Светлого произошло разделение Кабарды на пять частей. Земли от р. Уруп до р. Черек, район Пятигорья и прилегающие к нему земли по рекам Кубань, Кума, Малка и Баксан, вошли в удел князя Кайтуко Беслановича (Къетыкъуей – каб., Кайтукина Кабарда). Территория от р. Лескен до левого берега р. Терек, примыкавшая к ущельям, занятым осетинскими обществами, составила удел Тапсаруко Талостановича (*Тальостэней* – каб., Талостанова Кабарда). Правобережье Терека, бассейн средней и нижней Сунжи, граничившие с вайнахскими обществами на юге и с дагестанскими владениями на востоке, составили удел Джилахстана Минбулатовича (*Джылахъстэней* – каб., Джилахстанова Кабарда). Самая восточная часть Кабарды – земли от слияния Сунжи с Тереком до побережья Каспийского моря составили удел Идара Инармасовича (Идарей – каб., Идарова Кабарда, княжество Ида-

ровых). Идару Инармасовичу также достались земли в бассейне реки Черек. Территория в междуречье Лабы и Урупа досталась Каноко Беслановичу, где он основал отдельное Бесленеевское княжество (Бесльэней).

В результате княжеских междоусобиц XVII в. произошел передел уделов Кабарды. Кайтукина Кабарда или Казиева Кабарда (от имени князя Кази Пшеапшоковича Кайтукина), в которую вошла часть территории Идаровой Кабарды, в русских источниках получила название Большая Кабарда. Сыновья Кази Пшеапшоковича – Хатокшоко, Мисост и Жамбулат дали начало трем новым княжеским фамилиям – Атажукиным (Хатокшоко), Мисостовым и Жамбулатовым. Позднее удел Жамбулатовых разделился на уделы Кайтукиных и Бекмурзиных. Значительно сократились владения Идаровых. Уделы Талостановых и Джилахстановых оформились в качестве самостоятельных княжеств и получили в российских и османских источниках название Малая Кабарда. В первой четверти XVII в. княжество Джилахстановых разделилось на владение Ахловых и владение Мударовых. С середины XVII в. Талостановы и Джилахстановы не принимали участия в выборах великого князя (*пцышхуэ*) Кабарды, но во внешнеполитической деятельности предпринимали согласованные действия с князьями Большой Кабарды. В XVIII – начале XIX в. Кабарда состояла из шести удельных княжеств, в которых правила: Атажукины (*Хьэтлохьуцокьуэхэ* – каб.), Мисостовы (*Мысостхэ* – каб.), Бекмурзины (*Бэчмырзэхэ* – каб.), Кайтукины (*Кьетыкьуэхэ* – каб.), Талостановы (*Тальгостэнхэ* – каб.) и Джилахстановы (*Джылахьстэнхэ* – каб.), подразделявшиеся на Ахловых (*Альхьуохэ* – каб.) и Мударовых (*Мудархэ* – каб.) (Челеби, 1979. С. 82–93, 96–99; Описание населенных мест Большой и Малой Кабарды..., 1957. Т. 2. С. 144, 145; *Кланрот*, 2008. С. 238–246; *Броневский*, 1823. С. 73; *Бларамберг*, 1992. С. 119; История Кабардино-Балкарской АССР, 1967. С. 132, 133; *Кажаров*, 2006а. С. 120–128; *Кагазежев*, 2015. С. 262–273, 292–296).

На протяжении второй половины XVI и XVII в. северные территории Кабарды сокращались под натиском Крымского ханства и Ногайских орд. К концу первой четверти XVIII в. значительная часть Восточной Кабарды от побережья Каспийского моря до слияния р. Сунжи с Терекон (Идарей) отошла к России. Княжество Идаровых было включено в состав России де-факто, без акта о его упразднении. Следующий этап сокращения территории Кабарды связан с началом завоевания царской Россией Северного Кавказа. В 1763 и в 1777–1778 гг. царские власти аннексировали значительные территории Кабарды под строительство Кизляро-Моздокской, а затем – Азово-Моздокской или Кавказской военной линии (см.: Борьба Черкесии за независимость). Границы Кабарды (с населением) были отодвинуты за реки Малка и Терек. Планомерная военно-казачья колонизация территории Кабарды продолжалась и в последующие годы – в 1779–1780 гг., 1784–1787 гг. и в 1803 г. В 1818 г. царские власти перевели из района Минеральных Вод и Пятигорья на правый берег р. Малки 18 кабардинских селений. В 1818–1827 гг. царские власти отторгли от Кабарды земли между реками Эшкакон, Кума и Малка, выселив оттуда кабардинское население. В 1846 г. царские власти отмежевали от земель Кабарды 42 904 десятины и передали их станциям Владикавказского казачьего полка и др. С 1760-х годов и на протяжении XIX в. царские власти осуществляли заселение территории Кабарды

казаками, русскими мигрантами и горскими народами. Царские власти продолжали и в последующие годы произвольно урезать территорию Кабарды. В итоге от Кабарды – прежде самого крупного государственного образования на Северном Кавказе осталась незначительная часть ее территории (Потто, 1887. Т. 1. Вып. 1. С. 92, 93; Т. 2. Вып. 3. С. 427–429; Бутков, 1869. С. 159, 170–172, 180; Кажаров, 2006а. С. 127, 128; Думанов, 1992. С. 5–7; Мальбахов, 2002. С. 291–297, 317–330, 408, 409; Кушхабиев, 2005. С. 38–43; Озова, 2014а. С. 133–136).

В российских, европейских и османских источниках приводятся разно-речивые данные о численности западноадыгского населения в XVI – первой половине XIX в. – в пределах от 300 тыс. до более чем 1,7 млн человек. Нет единого мнения по данному вопросу и среди российских исследователей (Очерки истории Адыгеи ..., 1957. С. 153, 154; Гарданов, 1967. С. 41; Кумыков, 1994. С. 9; Бижев, 1994. С. 64–73; Дзамихов, 2001. С. 78; Бгажноков, 2004. С. 65, 73–75; Кагазежев, 2015. С. 317; Прасолов, Губжоков, 2006. С. 128–130). Вопрос о численности западноадыгского населения в указанный период все еще остается дискуссионным. В то же время необходимо указать, что численность западноадыгского населения снижалась вследствие войн с Крымским ханством, феодальных междоусобиц, классовой борьбы и эпидемии чумы в начале XIX в., а также в результате регулярных военных действий и планомерной военно-казачьей колонизации территории Западной Черкесии, осуществлявшейся царизмом в период завоевания Северного Кавказа. К 1860-м годам численность западночеркесского населения составляла приблизительно 1 млн человек.

В российских, европейских и османских источниках XVII–XVIII вв. содержатся различные данные о численности населения Кабарды (количество населенных пунктов, дворов, семей и др.). Существенно различаются статистические данные о численности кабардинского населения во второй половине XVIII в., которые приводят российские исследователи – от 180 тыс. до 600 тыс. человек (История Кабардино-Балкарской АССР..., 1967. С. 133; Кумыков, 1965. С. 8; Бгажноков, 2004. С. 66–68, 73; Дзамихов, 2001. С. 76; Кагазежев, 2015. С. 296, 297; Прасолов, Губжоков, 2006. С. 129). Наиболее вероятной можно считать численность кабардинского населения в конце XVIII в. приблизительно 250–300 тыс. человек.

В конце XVIII – первой четверти XIX в. во время боевых действий с царскими войсками и эпидемией чумы в 1803–1811 гг. численность кабардинского населения снизилась в значительной степени. В конце XVIII – первой четверти XIX в. около 20 тыс. кабардинцев, отказавшихся примириться с условиями царского режима, переселились на западные территории Кабарды между Лабой и Кубанью и в западночеркесские государственные образования. В начале 1830-х годов за Кубанью насчитывалось 62 кабардинских селения. Несколько тысяч кабардинцев вынужденно переселилось в Чечню. В итоге к началу 1830-х годов численность кабардинского населения на территории Кабарды, где было установлено царское правление, составляла 26–30 тыс. человек (Хан-Гирей, 2009. С. 143–145; Грабовский, 1876. Вып. 9. С. 205, 206; Бларамберг, 1992. С. 129; История Кабардино-Балкарской АССР..., 1967. С. 196; Кумыков, 1995. С. 8; Кузьминов, 2004. С. 751; Кушхабиев, 2005. С. 42).

НОВОЕ ВРЕМЯ

В первой половине XVIII в. усилилось соперничество Османской империи и царской России за обладание Кавказом. Власти Османской империи и Крымского ханства стремились вначале утвердиться в Западной Черкесии и Кабарде, территории которых имели важное стратегическое значение. В этих целях в 1720 г. на черкесском побережье Черного моря была построена османская крепость Суджук-кале (Согуджак, совр. Новороссийск) (Чирг, 2009. С. 180–194). Османские власти распространяли свое влияние в Черкесии и другими методами: приглашали черкесских феодалов на службу, развивали взаимовыгодную торговлю с ними, распространяли ислам среди черкесского населения. В условиях усиления экспансии Османской империи черкесские лидеры твердо отстаивали независимость.

В то же время крымские ханы, с санкции и при поддержке османского правительства, стали предпринимать попытки силового подчинения Западной Черкесии и Кабарды. В 1700 и 1701 г. крымские войска совершили походы в Кабарду и Западную Черкесию, в 1703 г. – подступили к границам Кабарды, но успеха не имели. При наступлении крымских войск кабардинские князья эвакуировали население в горы и совершали нападения на войска агрессоров. Не добившись военных успехов, крымские военачальники разоряли страну: разрушали покинутые селения, сжигали запасы сена и нивы. Кабардинские князья, осознававшие неизбежность новых более масштабных нашествий крымских войска, стали строить в верховьях рек Малки и Баксана оборонительные сооружения (Мальбахов, 2002. С. 230, 231; Бгажноков, 2008а. С. 9–50; 2008б).

В 1708 г. Крымское ханство при поддержке правительства Османской империи предприняло широкомасштабное наступление на Кабарду. Получив фирман (указ) султана Османской империи Ахмеда III (1703–1730) о выступлении в поход, в начале июня 1708 г. хан Каплан-Гирей I с многочисленным войсковым соединением, состоявшим из крымского войска, ногайских отрядов из Буджакской орды (Бессарабии) и с правобережья Кубани, сипахов (османская кавалерия) и янычаров под командованием бейлербея Каффы (османского наместника в Крыму), а также полевой артиллерии, отправился в Кабарду. По данным европейских и российских источников, численность этого войска находилась в пределах от 30 до 100 тысяч человек. Не получив военной помощи от правительства Петра I и калмыцкого хана Аюки, великий князь Кабарды Кургоко Атажукин вступил в переговоры с ханом Каплан-Гиреем. В обмен на мир хан предъявил неприемлемые требования: изъявления покорности и выдачи в качестве дани 3 тыс. девушек и юношей. Великий князь Кургоко Атажукин ответил отказом и объявил мобилизацию. К обороне Кабарды было подготовлено войско, состоявшее из приблизительно 15 тыс. дворянской кавалерии и такого же количества крестьянского ополчения. Началась полномасштабная Кабардино-крымская война: с середины июля в течение полутора месяцев в разных районах Кабарды между сторонами проходили упорные боевые действия. В начале сентября 1708 г. в решающем сражении, состоявшемся в верховьях р. Малки у горы Канжал, крымско-османское войско потерпело сокрушительное поражение. Спасав-

шихся бегством крымских воинов кабардинские отряды преследовали до берегов р. Кубани. Хан Каплан-Гирей потерял в битве брата, сына, более ста знатных мурз и едва сумел спастись сам. Почти все крымско-османское войско было уничтожено. Кабарда в очередной раз отстояла свою независимость (Смирнов, 1889. С. 9–11; Сокуров, 1986. С. 48–64; Кушхабиев, 2008. С. 175–185).

После начала Русско-турецкой войны (1710–1713) правительство Петра I, учитывая конфронтацию Кабарды и Крымского ханства, предложило кабардинским князьям заключить военно-политический союз. В «Грамоте Петра I к кабардинским владельцам и всему кабардинскому народу...» (от 4 марта 1711 г.) содержатся условия союза, согласно которым Кабарда должна была принять участие в войне России с Османской империей и Крымским ханством. Правительство Петра I обязывалось выплачивать ежегодное жалование кабардинским князьям и оказывать им в случае необходимости военную помощь. Сподвижник Петра I кабардинский князь капитан Александр Бекевич-Черкасский (Бекмурзин) убедил кабардинских князей поддержать Россию в войне с Османской империей. Девятого августа 1711 г. объединенное войско кабардинских князей (около 5 тыс. человек) под командованием великого князя Хатокшоко Мисостова прибыло в Прикубанье. Тридцатого августа 1711 г. в упорном бою кабардинское войско нанесло поражение 15-тысячному крымско-ногайскому войску под командованием нурадина (ханыча). Большинство крымско-ногайских воинов, спасаясь бегством, утонули в Кубани. Раненому нурадину удалось спастись с небольшим числом воинов. В «Грамоте к кабардинским князьям» Петра I (от 16 мая 1713 г.) содержится благодарность кабардинским князьям за участие в боях на Кубани против крымских войск и обещание поддержки. В ней, в частности, сказано: «...о храбрых действиях ваших на Кубани известны; за то мы Великий государь, вам зело благодарны и в милости нашей вас никогда не оставим» (КРО, 1957. Т. 2. С. 3, 5).

Крымские ханы не прекращали попыток покорения Кабарды и Западной Черкесии и в последующие годы. В период с 1712 по 1717 г. крымские ханы фактически ежегодно совершали походы в Кабарду и Западную Черкесию, которые завершались их отступлением, но при этом крымские войска захватывали в плен людей, угоняли скот и лошадей. Весной 1720 г. началась очередная Кабардино-крымская война. Воспользовавшись междоусобицами двух соперничающих партий кабардинских князей, крымский хан Саадат-Гирей IV с сорокатысячным войском вторгся в Кабарду и предъявил кабардинским князьям ультиматум, в котором содержались следующие пункты: разрыв отношений с Россией; принятие подданства Османской империи; выплата дани – 4 тыс. человек «за бесчестье» (разгром) крымских войск в 1708 г.; переселение на Кубань. В случае невыполнения этих требований хан угрожал сожжением их жилищ и их истреблением. Партия кабардинских князей во главе с Асланбеком Кайтукиным ответила категорическим отказом, эвакуировала население в горы и выставила свои войска. Учитывая многократное численное превосходство войск противника, в целях эффективной обороны ими была построена крепость в Черекском ущелье (так называемый Черекский городок), которая вмещала около 20 тыс. человек. Крымские войска осадили Черекскую крепость и несколько раз предприни-

мали попытки ее штурма, но все они были отбиты войсками осажденных. Многочисленные крымские отряды разъезжали по всей Кабарде, угоняя стада скота, сжигая покинутые селения, запасы сена и уничтожая нивы. В январе и марте 1721 г. произошли сражения между кабардинскими и крымскими войсками, в результате которых крымцы потерпели поражение (КРО, 1957. Т. 2. С. 28–30; История многовекового содружества..., 2007. С. 121–123; Рахаев, 2007. С. 94–105).

Весной 1725 г. крымский ханыч Бахты-Гирей совершил поход в Кабарду, но, не добившись успеха, был вынужден отступить. Весной 1729 г. крымские войска под командованием кубанского сераскера (наместника) Мурат-Гирея и ханыча Бахты-Гирея снова вторглись в Кабарду. В упорных сражениях, проходивших в течение двух дней в Баксанском ущелье, крымскому войску было нанесено поражение. При этом оба крымских военачальника погибли в бою (КРО, 1957. Т. 2. С. 46; История многовекового содружества..., 2007. С. 127, 128.).

В конце лета 1731 г. состоялся самый крупномасштабный поход крымских войск в Кабарду: многочисленное соединение крымских войск (до 100 тыс. человек) под командованием двух военачальников – Арбибеты-Гирея и Арслан-Гирея вторглось в Кабарду. Ко времени прибытия крымских войск кабардинские князья эвакуировали население в горы. Крымские отряды принялись захватывать запасы хлеба и сена, сжигать селения и посеы на полях. Крымские военачальники предъявили кабардинским князьям ультиматум – выкуп «за кровь» двух ханычей, убитых в Кабарде в 1729 г. из расчета по одному ясырю с каждого двора, а также выдачи укрывшегося в Кабарде ханыча Салих-Гирея. Кабардинские князья во главе с великим князем Исламбеком Мисостовым ответили отказом и выдвинули войска. К тому времени произошла консолидация княжеств Кабарды и усиление власти великого князя, что способствовало росту ее военных ресурсов. В октябре 1731 г. крымские войска отправились к р. Терек с целью захвата российского г. Терки. Кабардинские князья с войском выступили и атаковали крымские войска у урочища Черешта на р. Терек. В результате масштабного сражения кабардинское войско нанесло сокрушительное поражение соединению крымских войск и вынудило его отступить с большими потерями. При этом кабардинские воины захватили в плен значительное число крымцев, включая командира гвардии хана (сеймен-баши) (КРО, 1957. Т. 2. С. 57–63; История многовекового содружества..., 2007. С. 128; Алов, 2007. С. 65–76).

Важное значение в истории Кабарды имеет и Русско-турецкая война 1735–1739 гг. Одной из причин войны послужило вторжение 80-тысячного крымского войска в Кабарду в середине августа 1735 г. Кабардинские князья не только вели оборонительные бои, но и действовали совместно с российскими войсками. По призыву российских властей, кабардинские князья Арсланбек Кайтукин, Бамат Мисостов, Кильчука Талостанов, Магомед Кургокин, Эльмурза Бекович-Черкасский со своими отрядами (свыше 2 тыс. чел.) приняли участие в боях с осmano-крымскими войсками в Прикубанье, под Азовом, а также несли патрульную службу между Кизляром и Астраханью. В августе 1739 г. крымские войска под командованием Фети-Гирея и кубанского сераскера Казы-Гирея вторглись в Кабарду.

В упорном бою кабардинское войско под командованием великого князя Асланбека Кайтукина нанесло поражение крымским войскам. При этом значительная часть крымского войска была уничтожена, а многие крымцы захвачены в плен. В бою погиб и кубанский сераскер. Война завершилась подписанием 18 (29) сентября 1739 г. Белградского мирного трактата, в 6-й статье которого было зафиксировано, что Российская и Османская империи признают Кабарду независимым государством (КРО, 1957. Т. 2. С. 57–63; История многовекового содружества..., 2007. С. 128; *Алоев*, 2007. С. 65–76).

Признанию независимого статуса Кабарды Османской и Российской империями и укреплению ее международного авторитета способствовали победы над Крымским ханством в первой трети XVIII в. Попытки крымских ханов взять реванш над Кабардой после войны 1735–1739 гг. успеха не имели. Крымско-ногайские войска, совершившие нападения на Кабарду и Западную Черкессию в 1740, 1745, 1747 и 1749 гг., были отброшены. В июне 1761 г. крымский хан Крым-Гирей с многочисленным войском вторгся в Западную Черкессию. В упорном сражении на р. Лабе кемиргоевские отряды нанесли сокрушительное поражение крымскому войску (*Мальбахов*, 2002. С. 241, 242, 252–254; *Кожев*, 2006б. С. 202).

В XVIII в. кабардинские князья обладали военным потенциалом, который позволял не только отстаивать независимость страны, но и оказывать помощь союзным государствам. В 1742–1745 гг. кабардинские отряды принимали участие в освободительной борьбе Картли под предводительством Гиви Амилахвари. В феврале 1750 г. кабардинские отряды, совместно с грузинским войском, нанесли сокрушительное поражение персидскому войску под Самшадило. В 1751 г. войско кахетинского царя Ираклия II при поддержке кабардинского отряда нанесло поражение войску табризского (азербайджанского) правителя Азатхана.

В апреле 1752 г. Ираклий II потерпел поражение от войск шекинского (азербайджанского) хана Гаджи Челеби, поддержанного правителем Губинского ханства, а также дагестанскими владетелями Эндери, Аварии и Кайтага. Объединенные азербайджанские и дагестанские войска готовились к наступлению на Тифлис. Царь Картли Теймураз II и царь Кахети Ираклий II обратились к кабардинским князьям с просьбой о военной помощи. 15 августа 1752 г. кабардинские князья отправили в помощь правителям Грузии 1500 всадников под предводительством Казия и Каншоко Джилахстановых и 500 всадников под предводительством Кургоко Мисостова. Первого сентября 1752 г. грузинские и кабардинские войска (около 4 тыс. чел.) выступили из Тифлиса навстречу наступающим войскам противника (около 7 тыс. чел.), которых возглавлял сын Гаджи Челеби – Ага Оглан. С приближением грузинских и кабардинских войск, Ага Оглан стал в спешке отступать. Пятого сентября на реке Загли объединенные грузинские и кабардинские войска настигли и атаковали войско Ага Оглана. В результате сражения войско Ага Оглана было обращено в бегство. Грузинские и кабардинские войска преследовали войска противника еще на протяжении 50 верст. В результате этого сражения противник потерял около 700 человек убитыми, 300 человек были захвачены в плен.

Кабардинские князья оказали военную помощь Ираклию II и в отражении нашествия двадцатитысячного дагестанского войска под предводительством хунзахского правителя Нурсал-бека на Картли и Кахети. В результате сражений в 1754 г. при Мчадиджвари и в 1755 г. при Кварели грузинское войско при поддержке кабардинского войска нанесло поражение дагестанским отрядам (Бутков, 1869. С. 239, 391–393; Дзамихов, 2001. С. 243–247).

Экспансионистская политика Османской империи и Крымского ханства в Кабарде и Западной Черкесии в первой половине XVIII в. успеха не имела. Крымско-османские войска, совершавшие военные походы в Кабарду, завершались их поражениями или отступлениями. Борьба с внешней агрессией способствовала консолидации княжеств Кабарды и усилению власти великого князя. В борьбе с османо-крымской агрессией кабардинские князья добивались покровительства России и участвовали в русско-турецких войнах (1711, 1735–1739 гг.) во взаимодействии с российскими войсками. Победы над Крымским ханством также способствовали укреплению международного авторитета Кабарды и признанию ее независимого статуса Османской и Российской империями Белградским мирным трактатом 1739 г. В середине XVIII в. кабардинские князья обладали военным потенциалом, который позволял не только отстаивать независимость страны, но и оказывать помощь союзным государствам. Кабардинские князья оказывали военную помощь правителям Грузии в отражении внешней агрессии.

В официальной российской историографии процесс завоевания царской Россией Северного Кавказа обозначается дефиницией «Кавказская война». В советской историографии до 1940-х годов использовалось название «Кавказские войны империи». Нет единого мнения относительно данного названия среди историков и общественности северокавказских республик. Ряд северокавказских историков использует дефиницию «Русско-Кавказская война». На языках северокавказских народов также используются свои варианты названий данной войны. В частности, на кабардино-черкесском языке «Кавказская война» обозначается названием «Паштыхь зауэжь» (Война с царем/царизмом). В современный период в российской исторической литературе также используются и разные датировки этой войны – 1817–1864 гг., 1763–1864 гг. и др. В настоящем разделе используются дефиниции «Кавказская война» и «Борьба Черкесии за независимость в 1763–1864 гг.». В настоящем разделе также приведена датировка, соответствующая завоеванию царизмом Кабарды и Западной Черкесии – 1763–1864 гг.

В начале 1760-х годов правительство Российской империи активизировало политику на Северном Кавказе, чему способствовали рост ее военного потенциала и упрочение позиций на международной арене. Царское правительство разрабатывало планы присоединения всей территории Северного Кавказа. В этом случае Россия получала восточное побережье Черного моря, а также кратчайшие пути, связывающие ее с Закавказьем и Ближним Востоком. Для реализации этих планов царское правительство мобилизовало значительные людские и материальные ресурсы.

Борьба Кабарды и Западной Черкесии за независимость проходила в условиях противоборства Российской и Османской империй в Кавказском ре-

гионе. Власти обеих империй обвиняли черкесских лидеров в сотрудничестве с противником и оказывали на них давление, требуя принятия присяги на подданство и участия в войнах в составах своих армий. В такой ситуации в Кабарде и Западной Черкесии сформировались и проводили политическую деятельность пророссийская и проосманская группировки феодалов, которые довольно часто использовали метод политического лавирования между империями. Большинство же народа и феодалов Кабарды и Западной Черкесии стремилось сохранить независимость.

Серьезным фактором, ослаблявшим борьбу Кабарды и Западной Черкесии за независимость, были внутренние социально-политические конфликты – феодальные междоусобицы и межсословные противоречия.

Одним из главных методов, применявшихся царским командованием при завоевании Кабарды и Западной Черкесии, была аннексия территорий, имевших стратегическое значение, удобных равнинных территорий, изгнание с них населения и военно-казачья колонизация. Территории, аннексированные царскими войсками, застраивались укреплениями и казачьими станицами. Еще одним из основных методов, использовавшихся царским командованием при покорении Северного Кавказа, прежде всего Кабарды и Западной Черкесии, были так называемые карательные экспедиции (походы), во время которых царские войска уничтожали аулы, поля, запасы хлеба и сена, угоняли скот. Для ряда народов Северного Кавказа война с царизмом стала войной за независимость. Они оказывали упорное сопротивление царским войскам, совершали ответные нападения. Во время военных действий гибло и мирное население. Борьба северокавказских народов за независимость осложнялась масштабным превосходством ресурсов царской России (экономических, военных и др.) над их ресурсами.

В работах российских авторов XIX – начала XX в. (П. Г. Бутков, П. П. Короленко, В. А. Потто, Е. Д. Фелицин, Ф. А. Щербина и др.) содержится значительное количество описаний военных действий (крупномасштабных сражений и малых столкновений) между царскими войсками и черкесскими отрядами. Но вызывает сомнение содержащаяся в них информация о грандиозных потерях, понесенных черкесскими отрядами в боях с царскими войсками, и напротив, о ничтожно малых потерях царских войск. Вероятно, царские офицеры преувеличивали потери противника и занижали свои с целью получить поощрение от командования. Но, описываемые российскими авторами указанной эпохи погромы, осуществлявшиеся царскими войсками в Кабарде и Западной Черкесии, уничтожение ими сотен селений вместе с запасами хлеба и сена, значительные масштабы гибели мирного населения, захваты тысяч голов скота и т. п., вероятно, соответствуют действительности.

В 1763 г. на территории Кабарды в урочище Моздок царские власти развернули строительство крепости и Кизляро-Моздокской или Терской пограничной линии (200 верст), представлявшей собой цепь укреплений и казачьих станиц. Под строительство крепостей царская военная администрация аннексировала земли Кабарды на левом берегу р. Терека между урочищами Моздок и Мекень. Царские власти также стали провоцировать бегство из Кабарды за военную линию представителей зависимых сословий. Кабардин-

ские князья восприняли аннексию своей территории как угрозу суверенитету и стали предпринимать меры по остановке строительства Моздокской крепости. В 1764 г. кабардинские князья предприняли попытку разрешить ситуацию дипломатическим путем: отправили в Санкт-Петербург депутацию во главе с князем Кайтуко Кайсиновым (из рода Бекмурзиных). Депутация представила правительству Екатерины II прошение, состоявшее из следующих пунктов: 1) ликвидировать Моздокскую крепость; 2) не принимать беглых «холопов» из Кабарды, а за тех, которые приняли христианство, выплачивать компенсацию; 3) чтобы кабардинские князья и дворяне, переселявшиеся в пределы России, официально отказывались от прав на оставшиеся в Кабарде земельные владения (КРО, 1957. Т. 2. С. 218–220; *Бутков*, 1869. Ч. 2. С. 3–9; *Грабовский*, 1876. С. 126–128). Правительство Екатерины II отклонило все требования кабардинских князей и фактически ликвидировало условия Белградского мирного трактата 1739 г. о признании независимости Кабарды. Строительство Моздокской крепости на территории Кабарды без согласия ее политической элиты стало началом колониальной политики царизма на Северном Кавказе.

В условиях обострившихся отношений кабардинских князей с царскими властями, в июне 1767 г. в Кабарде произошло крестьянское восстание. Около 10 тыс. зависимых крестьян предъявили требования своим владельцам (уменьшить размер податей и др.) и угрожали переходом в подданство России. Представители царской военной администрации в Кизляре и Моздоке, стремившиеся ослабить влияние кабардинских князей, обещали лидерам восставших крестьян помощь. В результате трудных переговоров, кабардинским владельцам, обещавшим под присягой не обременять восставших произвольными налогами, удалось убедить их прекратить неповиновение (*Кажаров*, 2006а. С. 222–224; *Мальбахов*, 2002. С. 299–300).

В 1769 г. в Санкт-Петербург отправилась депутация от кабардинских феодалов во главе с князьями Жанхотом Сидаковым (род Мисостовых) и Кургоко Татархановым (род Бекмурзиных) для урегулирования с российским правительством спорных вопросов. В 1770 г. депутация представила российскому правительству обращение с прежними требованиями. Кабардинской депутации была вручена Грамота императрицы Екатерины II к кабардинским владельцам (от 9 августа 1771 г.). В ней императрица отказывалась выполнить требование о ликвидации Моздокской крепости, но соглашалась возвращать и более не принимать беглых крестьян из Кабарды. Если же «беглые» были христианами, за них правительство брало обязательство выплачивать выкуп в размере 50 рублей. Отказ царского правительства в ликвидации Моздокской крепости способствовал дальнейшему обострению политической ситуации в Кабарде (КРО, 1957. Т. 2. С. 299–304; *Грабовский*, 1876. С. 133–143; *Бутков*, 1869. С. 312–323).

Царские власти стремились присоединить Кабарду в связи со стратегическим значением ее территории, находившейся в центре Северо-Кавказского региона. Также Кабарда в то время оказывала значительное влияние на соседние народы. Ее присоединение облегчало царскому командованию ведение военных действий против других народов региона. царские власти добились и международного правового признания перехода Кабарды в состав

империи. По условиям российско-крымского союзного договора от 7 ноября 1772 г. (Ст. 3), Большая и Малая Кабарда признавались в подданстве Российской империи. По условиям Кючук-Кайнарджийского мирного договора (10 (21) июля 1774 г.), заключенного после окончания Русско-турецкой войны 1768–1774 гг., Османская империя признала независимость Крымского ханства, южной границей России утверждалась р. Ея. Согласно Ст. 21 Договора, решение вопроса о политическом статусе Кабарды предоставлялось на усмотрение крымского хана, что означало закрепление решений прежнего договора о признании Кабарды в подданстве России. Независимый статус Кабарды был упразднен правительствами Российской и Османской империй без учета мнения ее политической элиты (*Сотавов*, 1991. С. 169, 170).

После заключения Кючук-Кайнарджийского договора 1774 г. царские власти активизировали деятельность по упрочению своих позиций на Северном Кавказе. В 1777 г. началось строительство Азово-Моздокской военной линии, предназначенной для укрепления новых границ России и планомерной колонизации Северного Кавказа. В течение 1777–1778 гг. на территории между Азовом и Моздоком на протяжении 500 верст были построены российские укрепления: Екатериноградская на р. Тереке, Ставропольская на р. Чле, Георгиевская на р. Подкумке, Павловская на р. Куре, Александровская на р. Томузловке, Северная на р. Чечоре, Марьинская – на р. Золке, Московская и Донская на р. Ташлу. В 1780 г. на территории Кабарды были основаны: Константиногорское укрепление (совр. г. Пятигорск) на р. Подкумок, укрепленные посты и редуты: Соленобродский, Беломечетский на берегу р. Малки и др. В 1784 г. была построена крепость Владикавказ. Для основания российских поселений на линии была аннексирована значительная часть кабардинских пашенных земель и зимних пастбищ в Прикумских и Притеречных степях. Строительство Азово-Моздокской линии отодвинуло северные границы Кабарды до р. Малки. В укреплениях на линии царские власти разместили Волжский и Хоперский казачьи полки. В степном Предкавказье планомерно основывали и российские селения. Царское правительство поощряло переселение в Предкавказье государственных крестьян. В конце XVIII в. в Центральном Предкавказье насчитывалось 60 российских поселений, в которых проживало около 40 тыс. человек (*Бобровский*, 1893. С. 30, 31; *Бутков*, 1869. Ч. 2. С. 48, 49; *История народов Северного Кавказа...*, 1988. С. 450–452, 462).

Командование, стремившееся привести к покорности князей и население Кабарды, отправляло туда войска (так называемые экспедиции), которые уничтожали аулы, запасы хлеба и сена, угоняли скот. Население Кабарды во главе с князьями оказывало упорное сопротивление царским войскам, совершало ответные военные походы. Боевые действия между царскими войсками и войсками кабардинских князей и их союзников имели место в 1765, 1769, 1774, 1778–1779, 1785, 1794–1798 гг. Особенно масштабными были военные действия 1778–1779 гг. (в районе Пятигорья), последовавшие за строительством Азово-Моздокской линии. Аннексия северных территорий Кабарды существенно осложнила функционирование ее экономики (землепользование, отгонное скотоводство и др.). Кабардинские князья потребовали от царских властей снесение крепостей, но полу-

чили отказ, после чего развернули военные действия против царских войск на линии. Кабардинских князей поддержали бесленеевские, кемиргоевские и некоторые ногайские князья и чеченские лидеры. В результате боевых действий, проходивших возле российских крепостей, войска кабардинских князей и их союзников потерпели поражение. Победа царских войск была обеспечена, прежде всего, эффективным применением артиллерии. В декабре 1779 г. кабардинские князья были вынуждены принять ультиматум царских генералов, по условиям которого новой границей Кабарды с Россией объявлялись реки Малка и Терек. Для кабардинского населения устанавливалась так называемая билетно-пропускная система через военную линию. Билеты (пропуска) могли быть выданы приставом при поручительстве великого князя Кабарды. Зависимым сословиям Кабарды позволялось переселяться на российские территории в случае их притеснения со стороны владельцев (*Потто*, 1887. Т. 1. Вып. 1. С. 56–58, 76–80, 94–98, 147–149; *Грабовский*, 1876. С. 144–180; *Дубровин*, 1886. Т. 2. С. 110–136; *Бутков*, 1869. Ч. 2. С. 52–61; *Мальбахов*, 2002. С. 297–341; *Кожев*, 2006а. С. 204–209; *Озова*, 2014а. С. 141–147).

Царское правительство также планомерно устанавливало в Кабарде административную систему. В 1769 г. был назначен первый пристав Большой Кабарды – секунд-майор Д. Таганов, в 1770 г. – пристав Малой Кабарды – подполковник В. Фромгольт. Кабардинские князья должны были согласовывать с ними наиболее важные вопросы, но приставы еще не обладали реальной властью, а фактически являлись представителями царских властей. В мае 1785 г. был издан указ об учреждении Кавказского наместничества с центром в Екатеринограде (на аннексированной территории Кабарды). Кордонные (военные) линии, получившие название Кавказской линии, стали частью Кавказского наместничества. В 1793 г. в Кабарде были учреждены новые судебные органы – так называемые родовые суды для князей и их подвластных, и родовые расправы для дворян и их подвластных (по два судебных органа в Большой Кабарде и по одному в Малой Кабарде). Родовые суды приравнивались к российским уездным судам, а родовые расправы – к нижним земским судам. Подчинялись они Верхнему пограничному суду, учрежденному в том же году в Моздоке. Состав Верхнего пограничного суда был следующим: комендант Моздока (председатель), пристав Кабарды, офицер из администрации, шесть кабардинских князей и шесть кабардинских дворян. Верхний пограничный суд осуществлял судопроизводство на основе законов Российской империи. Родовые суды разбирали дела по нормам обычного права «Адыга хабзе», а родовые расправы по нормам обычного права и шариата. В родовых судах и расправах разбирались гражданские дела и мелкие преступления. Наиболее серьезные дела, связанные с выступлениями против царизма и т. п., разбирались в Верхнем пограничном суде. Таким путем судебная система в Кабарде переходила под контроль царских властей, в результате чего были ограничены власть князей и влияние духовенства в обществе. Внедряя новую судебную систему, царское правительство установило для кабардинского населения ряд ограничений, которые противоречили их традиционному образу жизни. Кабардинским князьям теперь запрещалось: созывать общественные собрания (*хасэ*) без разрешения родовых судов и расправ, отлучаться за границы Ка-

барды без позволения главного воинского начальника в крае и т. п. Учреждая новые судебные органы, адаптируя кабардинское обычное право к российскому законодательству, царское правительство стремилось к установлению административного контроля над Кабардой (*Грабовский*, 1876. С. 211; *Бутков*, 1869. Ч. 2. С. 264, 265; *История Кабардино-Балкарской АССР...*, 1967. Т. I. С. 174; *Мальбахов*, 2002. С. 309, 342–345).

Учреждение родовых судов и расправ вызвало недовольство кабардинских феодалов и мусульманского духовенства и послужило причиной активизации борьбы за независимость в 1794 г. Возглавившие движение князь Адиль-Гирей Атажукин, Исмаил Атажукин и Атажуко Хамурзин (род Кайтукиных) потребовали от царских властей упразднения родовых судов и расправ и введения в Кабарде шариатского судопроизводства. Затем последовала серия столкновений кабардинских отрядов с царскими войсками на кордонной линии. Царские власти ввели войска в Кабарду и развернули репрессивные меры. Лидеры борьбы за независимость были арестованы и сосланы в Екатеринослав (совр. Днепропетровск). В таких условиях в Кабарде стало разрастаться шариатское движение, провозглашавшее равенство всех мусульман, независимо от сословной принадлежности, и призывавшее к освободительной священной войне против неверных – газавату. Идеи социального равенства сыграли в кабардинском обществе консолидирующую роль. К шариатскому движению стали присоединяться представители разных сословий. Царские власти были обеспокоены разрастанием шариатского движения и ввели войска в Кабарду. Стремясь избежать больших потерь, лидеры шариатского движения ушли за Кубань (*Мальбахов*, 2002. С. 346–354; *Кажаров*, 2006а. С. 227–232; *Кожев*, 2006а. С. 211, 212).

Значительный урон царские войска нанесли Кабарде в первой четверти XIX в. Во время крупномасштабных карательных экспедиций в 1804 и 1805 гг. царские войска под командованием генерала Г. И. Глазенапа уничтожили 92 кабардинских села. После данных событий царские власти пошли на некоторые уступки и упразднили родовые суды и расправы. Вместо них в 1807 г. в Кабарде был учрежден духовный суд мехкеме. Командующий войсками на Кавказской линии генерал С. А. Булгаков, под предлогом карантина из-за эпидемии чумы, подверг население Кабарды жесткой экономической блокаде. Кабарда была окружена двойной кордонной цепью и заставами. В апреле 1810 г. генерал С. А. Булгаков и генерал И. П. Дельпоццо снова ввели войска в Кабарду. Упорные сражения между царскими войсками и кабардинскими отрядами проходили в районах рек Нальчика, Шалушки, Чегема, Баксана, Уруха, Камбилеевки. В результате карательной экспедиции царские войска уничтожили около 200 кабардинских селений, захватили свыше 50 тыс. голов скота и др. (*Потто*, 1887. Т. 1. Вып. 4. С. 659–673, 684–687, 705, 706; *Грабовский*, 1876. С. 183–196; *Дубровин*, 1886. С. 370–376; *Кавказцы или подвиги...*, 1857. Вып. 7, 8. С. 8 (152), 14 (158); *История Кабардино-Балкарской АССР...*, 1967. С. 224–228; *История народов Северного Кавказа...*, 1988. С. 27, 28; *Касумов, Касумов*, 1992. С. 43–48; *Кажаров*, 2006а. С. 229–234; *Мальбахов*, 2002. С. 359–390).

Имперское правление в Кабарде было окончательно установлено командующим Отдельным Кавказским корпусом генералом от инфантерии

А. П. Ермоловым. Являясь сторонником радикальных мер, он потребовал от кабардинских князей безусловной покорности и переселения на указанную равнинную территорию, удобную для контроля. Значительная часть кабардинских князей посчитала данные условия неприемлемыми. С 1818 г. генерал Ермолов стал проводить в Кабарде репрессивные меры. В конце 1821 – начале 1822 г. царские войска под командованием полковника Кочырева совершили ряд карательных походов по всей территории Кабарды, в результате которых были разрушены десятки селений в районах рек Террека, Баксана, Чегема, Шалушки, Нальчика и др., захвачены стада крупного рогатого скота, отары овец, табуны лошадей, запасы хлеба и др. Относительно крайне жестких действий царских войск в Кабарде в начале 1822 г. В. А. Потто отметил следующее: «... в течение семи дней, при непрерывной перестрелке, пять больших аулов, не считая отдельных хуторов, кошей и кутан были истреблены до основания. Между ними аул владельцев Касаевых защищался так упорно, что раздраженные солдаты Кабардинского полка (пехотный полк царской армии. – А.К.) перекололи в нем всех, не успевших скрыться, – и мужчин и женщин» (Потто, 1888. Т. 2, вып. 3. С. 417).

В мае 1822 г. царские войска под командованием генерала Ермолова совершили крупномасштабную карательную экспедицию в Кабарде. В целях окончательного установления контроля над Кабардой генерал Ермолов организовал возведение военной линии внутри территории Кабарды: к осени 1822 г. в долинах рек Малка, Баксан, Чегем, Нальчик, Урвань, Черек и Урух появились укрепления и посты, которые стали контролировать выходы из ущелий. В итоге кабардинское население было стеснено между военными линиями и разделено на две части. На основании прокламаций (распоряжений) генерала Ермолова, земли феодалов, отказавшихся изъявить покорность, были конфискованы, а их зависимым сословиям даровалась свобода. Часть территории Кабарды была аннексирована и передана казачеству и соседним народам. В 1822 г. проведены были и кардинальные административные преобразования: ликвидирован институт великого княжения в Кабарде и учрежден так называемый Временный кабардинский суд (в Нальчике), подчиненный царской военной администрации. Новый судебный орган, наделенный и административными полномочиями, фактически стал новым органом управления Кабарды. В 1825 г. царские войска подавили последнее антиколониальное выступление в Кабарде (Грабовский, 1876. С. 206–209; Леонтович, 1882. С. 257–264; Дубровин, 1886. Т. 2. С. 110–112. Т. 4. С. 370–376; Потто, 1888. Т. 2, вып. 3. С. 398, 409–436, 449–462, 534–548; Кажаров, 2006а. С. 236, 237; Мальбахов, 2002. С. 391–421; История многовекового содружества..., 2007. С. 156–166).

Среди кабардинских князей, возглавлявших борьбу за независимость, следует отметить Дола Мударова (род Джилахстановых), Адиль-Гирея Атажукина, Росламбека Атажукина, Атажуко Хамурзина, Жембулата Мисостова, Жанхота Кайтукина.

Непримиримые феодалы, возглавлявшие борьбу за независимость, и представители других сословий, не желавшие жить под контролем царской администрации, еще в конце XVIII в. покидали Кабарду и переселялись за Кубань в неподконтрольные царскому правительству западную часть

Кабарды и в Западную Черкесию, а также в Чечню и Османскую империю. В результате военных действий, эпидемии чумы (1803–1811) и вынужденной эмиграции, численность кабардинского населения на территории Кабарды сократилась к 1826 г. до 30 тыс. чел.

После установления царского правления в Кабарде получила распространение такая форма сопротивления, как переселение в независимые Западную Черкесию и Чечню. Вынужденно ушедшие из Кабарды непримиримые князья, дворяне и представители других сословий, известные в российских источниках как «беглые кабардинцы», принимали активное участие в борьбе за независимость народов Западной Черкесии, Чечни и Дагестана. Они регулярно совершали нападения и на царские войска, дислоцированные в Кабарде. По отношению к непримиримым кабардинцам царские власти использовали термин «абреки». В Кабарде и Западной Черкесии непримиримых кабардинцев называли хаджретами. Царские власти опасались роста абречества и предпринимали серьезные меры по борьбе с ним. Процесс ухода из Кабарды сторонников независимости стал возрастать в 1840-е годы. В 1843 г. 40 кабардинских дворян и 80 крестьян ушли в Чечню, где просили имама Шамиля позволения поселиться отдельным аулом и участвовать в военных действиях против царских войск. Недовольство царским режимом в Кабарде выливалось и в массовые народные волнения (1837, 1838 и 1854 гг.) (История Кабардино-Балкарской АССР..., 1967. Т. I. С. 229, 230; Касумов, Касумов. 1992. С. 49; Алов, 2017. С. 4–46).

Некоторые кабардинские феодалы и представители мусульманского духовенства установили связи с имамом Шамилем и обещали ему поддержку в борьбе с царизмом. Князь Мисост Атажукин и главный эфенди Кабарды Умар Шеретлоков находились в переписке с имамом Шамилем и стремились спровоцировать народные волнения. Семнадцатого апреля 1846 г. имам Шамиль с десяти тысячным войском вступил в Кабарду. Целью похода было – соединение с Западной Черкесией и создание сплошной линии фронта в борьбе с царскими войсками. В задачи похода также входило перекрытие сообщения по Военно-Грузинской дороге. Восемнадцатого апреля 1846 г. вблизи станции Урухской произошло сражение войск имама Шамиля с царскими войсками под командованием генерал-лейтенанта Р. К. Фрейтага. После пятичасового боя царские войска отступили. Но сторонники имама Шамиля не смогли организовать массовое восстание в Кабарде. Не выполнив поставленных задач, 25 апреля имам Шамиль начал отступление. Вместе с ним ушли 37 кабардинских князей и дворян и значительное число крестьян. Дворянин Магомед-Мирза Анзоров, активно поддержавший имама Шамиля, был назначен наибом (наместником) Малой Чечни. Князей и дворян, ушедших с имамом Шамилем, царские власти объявили абреками, а их крестьянам даровали свободу. Репрессиям подверглись лица, уличенные в связях с абреками. В сентябре 1846 г. Временный кабардинский суд принял постановление, согласно которому, за укрывательство абреков выносилось наказание: в первый раз штраф в 150 рублей серебром; во второй раз – арест и предание военному суду. В последующие годы жителей Кабарды, уличенных в связях с так называемыми «немирными» горцами, царские власти подвергали конфискации имущества, ссылке в Сибирь, отправке в арестантские роты

(Горчаков, 1879. Т. 4. С. 19–37; История Кабардино-Балкарской АССР..., 1967. С. 232–234; Грабовский, 1876. С. 209, 210; Касумов, Касумов, 1992. С. 50–56; Кавказцы или подвиги..., 1857. Вып. 5–6. С. 13 (105) – 15 (107); Кешева, 2014. С. 101–116).

Масштабное сопротивление колониальной политике царизма оказывало население Западной Черкесии. По условиям русско-турецкого Кючук-Кайнарджийского мирного договора 1774 г., Манифеста о присоединении Крыма, Правобережной Кубани и Тамани к России 1783 г., Ясского 1791 г. и Бухарестского 1812 г. мирных договоров, границей между Российской и Османской империями объявлялась р. Кубань. Западная Черкесия признавалась в сфере влияния Османской империи (Договоры России с Востоком..., 1869. С. 24–53). Но лидеры Западной Черкесии считали свою страну независимой и не допускали вмешательства османского правительства. Султана Османской империи они признавали только как халифа – главу мусульман.

Для упрочения своих позиций в регионе царские власти стали возводить укрепления на правобережье Кубани. Строительство укреплений Азово-Моздокской укрепленной линии на правобережье Кубани (свыше 20 крепостей, редутов и фельдшанцев) в 1778 г. вызвало недовольства черкесского населения, использовавшего земли, занятые для укреплений, под пашни и пастбища. В итоге между сторонами произошли столкновения: черкесские отряды совершили нападения на укрепления на правобережье Кубани; генерал Райзер во главе экспедиционного корпуса вторгся в Западную Черкесию и провел карательные акции. В 1779 г. российское и османское правительства подписали Айналы-Кавакскую конвенцию, по условиям которой российские укрепления на правобережье Кубани были снесены, а войска выведены (Чирг, 2009. С. 184, 185).

В 1784 г. были заложены крепости Прочный Окоп и Преградный Стан, в 1787–1791 гг. устроены редуты и посты: Невиномысский, Убеженский, Григориполисский, Темижбекский, Кавказский, Казанский, Тифлисский, Ладожский и др. После заключения Ясского мира в 1791 г. грамотой Екатерины II территория от правого берега Кубани до побережья Азовского и Черного морей была дарована Черноморскому казачьему войску. Данная территория получила название Черномория. В 1792 г. на правобережье Кубани было основано 40 казачьих куреней, в которых поселилось около 17 тыс. казаков. Центром этого края стал г. Екатеринодар, основанный в 1793 г. Вдоль границы с Черкесией, от Кубани до впадения в нее Лабы была создана кордонная линия, состоявшая из 60 постов и батарей и 100 пикетов. В 1794 г. на линии было основано шесть станиц (Короленко, 1874. С. 58–68, 82–84; Бобровский, 1893. С. 46, 47; Щербина, 1910. Т 1. С. 514, 658, 659; История народов Северного Кавказа..., 1988. С. 462).

В начале 1780-х годов наблюдалось обострение российско-османских отношений. Османские власти предпринимали меры по усилению своих позиций в Западной Черкесии. Для этого они развернули работы по укреплению центра своего влияния в Западной Черкесии – крепости Суджук-кале, и предприняли попытки по возведению укреплений на левобережье Кубани. Однако черкесские лидеры стали препятствовать строительству османских крепостей, рассматривая данные меры как угрозу независимости страны.

В октябре 1780 г. они совершили нападение на Суджук-кале (Присоединение Крыма к России..., 1887. С. 701, 702).

После присоединения Крымского ханства к России в 1783 г. правительство Османской империи стало создавать на территории Западной Черкесии плацдарм для распространения своего влияния в других регионах Кавказа. Османское правительство активизировало работы по укреплению ранее возведенных крепостей в Западной Черкесии и строительству новой. В 1781–1782 гг. на побережье Черного моря, на земле, арендованной у натахайского князя Мухаммед-Гирейя Заноко, была построена османская крепость Анапа. В ней дислоцировали администрацию и значительный гарнизон. Фактически Анапа стала новым центром османского влияния на Северном Кавказе. Османское правительство также ввело дополнительный контингент войск в Суджук-кале. Военачальники, находившиеся в Анапе и Суджук-кале, призывали черкесских лидеров поддержать Османскую империю в противостоянии с Россией. Из османских крепостей также осуществлялась пропаганда ислама среди населения Западной Черкесии (*Фелицин*, 1904. С. 3–167; *Кушхабиев*, 2013б. С. 162–168; *Чирг*, 2009. С. 185; *Панеш*, 2007. С. 49).

Во время русско-турецких войн 1787–1791, 1806–1812 и 1828–1829 гг. территория Западной Черкесии становилась ареной боевых действий, в которые втягивали местное население. Царские войска совершали карательные походы против черкесского населения. Так, во время походов царских войск в Западную Черкесию в октябре 1787 г. царские войска под командованием генерал-аншефа П. А. Текелли вели военные действия с черкесскими отрядами между Кубанью и Лабой и уничтожили около 300 аулов с запасами хлеба и сена. В октябре 1788 г. царские войска под командованием генерал-поручика В. И. Розена в результате боевых действий уничтожили свыше 30 черкесских аулов (*Бутков*, 1869. С. 201–203, 228, 229; *Бобровский*, 1893. С. 36–42; *Щербина*, 1910. С. 403–405).

Обострившиеся в конце XVIII в. в Западной Черкесии межсословные противоречия препятствовали консолидации страны и выработке единой внешней политики. В результате демократического переворота, осуществленного крестьянством Шапсугии и поддержанного крестьянством Натухая и Абадзехии (1792–1796 гг.), властные функции (управление, судопроизводство и др.) перешли от феодалов к демократическим органам, которые стали формироваться из лидеров черкесских кланов (*Ллакъу* – адыг.). Реформы социально-политического строя были закреплены решениями, принятыми съездом Печетнико-зефес в 1803 г. Последствия демократического переворота отразились как на отношениях между государственными образованиями Западной Черкесии, так и на их отношениях с царской Россией. Напряженными оставались отношения лидеров Шапсугии, Натухая и Абадзехии с феодалами Бжедугии, которых в данном противостоянии стали поддерживать царские власти на Кавказе. В последующие годы царские власти отказывались признавать как новый демократический строй Шапсугии, Натухая и Абадзехии, так и их лидеров (*Хан-Гирей*, 2009. С. 468–476; *Гарданов*, 1967. С. 246, 247; *Бижев*, 1994. С. 132–137; *Короленко*, 1874. С. 98–103; *Потто*, 1888. Т. 1. С. 569–579; *Щербина*, 1913. т. 2. С. 19).

В 1800 г. царские власти предоставили право регулярным войскам и казачьим отрядам переходить пограничную р. Кубань и вторгаться вглубь Западной Черкесии. В 1800, 1802, 1807, 1809, 1810, 1811 гг. казачьи отряды совместно с другими подразделениями царских войск под командованием атамана Бурсака, полковника Еремеева и др. офицеров совершили карательные походы в Шапсугию, Натухай, Абадзехию и Бжедугию. Царские войска разрушили большое количество черкесских аулов, вместе с запасами хлеба и сена, угнали тысячи голов скота (*Короленко*, 1874. С. 122–126; *Потто*, 1887. Т. 1. Вып. 1. С. 150–152; Вып. 2. С. 171–177, 180–191, 197–201; 1889. Вып. 4. С. 580–591, 598, 599; *Щербина*, 1913. Т. 2. С. 156–177). Только во время похода в Шапсугию в 1804 г. войсками атамана Бурсака было сожжено свыше 2 тыс. дворов, захвачено 2 тыс. овец и др. (*Щербина*, 1913. Т. 2. С. 161, 162).

Царские регулярные войска совершили ряд крупномасштабных карательных экспедиций в Западную Черкесию в 1807–1810 гг., во время которых было сожжено около 200 аулов. В 1812–1826 гг. командующий войсками в Черномории генерал М. Г. Власов возглавил несколько карательных экспедиций за Кубань, при этом был разрушен ряд черкесских аулов. В частности, в 1822 г. царские войска уничтожили 17 больших и 119 малых черкесских аулов. Население Западной Черкесии оказывало упорное сопротивление: предпринимая ответные действия, черкесские отряды совершали нападения на царские укрепления на правобережье Кубани. Ответные действия черкесских отрядов царское командование использовало в качестве повода для организации очередных карательных экспедиций (так называемые репрессалии). В итоге военные действия в Западной Черкесии и на правобережье Кубани приобрели перманентный характер. Карательные экспедиции царских войск в Западную Черкесию были выгодны и османским властям, использовавшим их в качестве аргумента для антироссийской пропаганды и упрочения своих позиций в стране. Царское командование усилило военные действия в Западной Черкесии во время Русско-турецкой войны 1828–1829 гг.: во время карательных походов царских войск командующего Кубанской линией и Черноморией генерала Г. А. Эммануэля и наказного атамана Черноморского казачьего войска, генерал-майора А. Д. Бескровного был уничтожен ряд аулов в Натухае и Шапсугии и 210 аулов на левобережье Кубани (*Потто*, 1888. Т. 2, вып. 3. С. 470–502, 517–532; Вып. 4. С. 585–624; Т. 4, вып. 2. С. 77–96; *Короленко*, 1874. С. 178, 183, 196–198; *Кавказцы или подвиги...*, 1857. Вып. 11–12. С. 9 (245), 10 (246); *Щербина*, 1913. Т. 2. С. 239–248; *Касумов, Касумов*, 1992. С. 62–66, 73; *Бижев*, 1994. С. 174). Археограф и этнограф казачества П. П. Короленко охарактеризовал действия царских войск в Западной Черкесии следующим образом: «В продолжение всего 1825 г. отряды наши бороздили по Закубанскому краю, истребляя аулы враждебных горцев и запасы их. В пылавших селениях черкесы гибли целыми сотнями или от огня или от оружия ожесточенных казаков; нередко женщины и дети, спасаясь от грозившей смерти, толпами попадались к нам в плен, или же предпочитая смерть плену, бросались в бурные горные реки. Кроме множества взятых в плен черкесов, большею частью в землях шапсугского и абадзехского племен, войска наши захватывали ценное иму-

щество горцев, а стада их целыми тысячами угонялись в Черноморию» (*Короленко*, 1874. С. 183).

По условиям русско-турецкого Адрианопольского трактата 1829 г. (Ст. 4), восточное побережье Черного моря от устья Кубани до пристани Св. Николая (южнее Поти) перешло к Российской империи (Договоры России с Востоком политические и торговые, 1869. С. 74). Таким путем османское правительство признало Западную Черкессию во владении Российской империи. Черкесские лидеры отказались признавать решения Адрианопольского трактата, заявляя, что Османская империя не имела полномочий уступать России Западную Черкессию, которая не входила в ее состав. После подписания Адрианопольского трактата начался новый период – прямой экспансии царизма в Западной Черкесии и борьбы ее народа за независимость. Император Николай I в своем письме графу И. Ф. Паскевичу сформулировал задачу на Западном Кавказе следующим образом: «...усмирение навсегда горских народов или истребление непокорных» (История народов Северного Кавказа..., 1988. С. 132; *Бижев*, 1994. С. 189, 296). В 1830 г. при министерстве иностранных дел России был сформирован так называемый Особый комитет «для устройства Закубанского края», который разработал стратегию покорения Западной Черкесии, в основе которой находились методы применения военной силы, лишение народов Закубанья «способов существования» постоянным занятием их территорий (*Касумов*, *Касумов*, 1992. С. 88, 96; *Бижев*, 1994. С. 200, 220).

Царские власти развернули планомерные действия по покорению Западной Черкесии: в качестве первостепенной задачи аннексировали равнинные и предгорные территории, на которых стали возводить укрепления и казачьи станицы. В 1830–1831 г. было построено укрепление в Геленджикской бухте и Ольгинское укрепление на левом берегу Кубани. Для того чтобы лишить Черкессию поддержки со стороны других государств царские власти организовали блокаду черноморского побережья: вдоль побережья стали крейсировать корабли российского Черноморского флота. В 1830 г. также были построены укрепления: Мостовое-Алексеевское на левом берегу Кубани, Георгие-Афипское на р. Афипсе и Иваново-Шебское на р. Шебше. В 1834 г. в Шапсугии были сооружены укрепления Абинское и Николаевское. В 1837 г. на территориях Натухая, Шапсугии и Убыхии началось возведение Черноморской береговой укрепленной линии. В этом же году возникли укрепления: в устье р. Пшаде (Новотроицкое), в устье р. Вулан (Михайловское) и на р. Мзымте (укрепление Святого Духа). Первые два были построены отрядом генерала Вельяминова, а последние – в результате десантной операции под начальством генерала Г. В. Розена. В 1838 г. были возведены укрепления: Новороссийское на р. Цемесе, форт Вельяминовский (в устье р. Туапсе) и Навагинское (на р. Сочи), Тенгинское на р. Шапсухо, Кабардинское на р. Добе, форт Головинский на р. Шахе, а в 1839 г. – форт Лазарев (на р. Псезуапе), а также в Натухае – форт Раевский и в 1842 г. – укрепление Гостагаевское, а на р. Кубани – укрепление Варениковское. К 1840 г. было завершено строительство Черноморской береговой линии, состоявшей из 17 укреплений и фортов. В Новороссийской бухте стала базироваться эскадра Черноморского флота. В 1839–1840 гг. были построены укрепления

в направлении со средней Кубани на запад: Зассовское, Махошевское и Темиргоевское на р. Лабее, Новотроицкое на р. Чамлыке и Ново-Григорьевское на р. Урупее. К середине XIX в. по р. Зеленчуку была возведена Зеленчукская укрепленная линия. Возрастала и военно-казачья колонизация. К середине XIX в. российское население Кубанской линии уже составляло 56 586 чел. (Фелицин, 1904. С. 13, 34–36; Короленко, 1874. С. 204; Очерки истории Карачаево-Черкесии с древнейших времен..., 1967. Т. 1. С. 296).

С завершением возведения укреплений вокруг Западной Черкесии началась массовая военно-казачья колонизация черкесских земель. Вдоль кордонных линий основывались казачьи станицы. С 1840 по 1849 г. казачье население на Северном Кавказе возросло с 162 421 до 241 794 человек. Также царское правительство переселяло на Северный Кавказ государственных крестьян. В 1840 г. в Кавказской области насчитывалось 41 казенное селение, в которых поселилось 112 413 государственных крестьян (История народов Северного Кавказа..., 1988. С. 58, 59).

Одновременно с военно-казачьей и крестьянской колонизацией царские войска продолжали регулярно совершать военные походы в разные районы Западной Черкесии. В российских источниках рассматриваемого периода содержится значительное количество описаний погромов и опустошений черкесских селений, совершенных царскими войсками.

Однако, вопреки прогнозам царского правительства, завоевание Черкесии затянулось на длительный период; ее народ вел героическую борьбу за независимость. Активизация наступательных действий царского командования способствовала политической консолидации населения Западной Черкесии. В связи с противоречиями между сторонниками независимой Черкесии, проосманской и пророссийской группировками, начиная с 1830 г. шапсугские, нутухайские и абадзехские лидеры стали регулярно проводить представительные собрания с целью принятия политических решений. Эти собрания фактически стали высшим объединенным органом власти Шапсугии, Нутухая и Абадзехии. В созданных 12 административных округах стали избирать военачальников, судей, формировать военные отряды (постоянные и временные). Были приняты «Декларация независимости Черкесии» и флаг независимой Черкесии. Лидеры Шапсугии, Нутухая и Абадзехии стали проводить совместные военные операции против царских войск (Трахо, 1956. С. 42–45; Панеш, 2007. С. 84–86).

Осознавая подавляющее превосходство ресурсов Российской империи, в 1830, 1831 и 1833 гг. черкесские лидеры отправили депутации к правительству Османской империи с просьбами об оказании им военной и дипломатической помощи. Однако, кроме обещаний, реальной помощи османское правительство Черкесии не оказало. Черкесские лидеры также обращались к командованию царскими войсками на Кавказской линии с просьбами о прекращении войны и принятии в российское подданство, но в большинстве случаев их просьбы оставались без ответа. Царские военачальники не были заинтересованы в прекращении войны (Бижев, 1994. С. 265, 266).

В борьбе народа Западной Черкесии за независимость принимали активное участие и многие русские солдаты, бежавшие от произвола царского командования. Среди перебежчиков находилось значительное число поляков,

сосланных на Кавказ за участие в восстании в Польше в 1830 г. (История народов Северного Кавказа..., 1988. С. 169; *Бижев*, 1994. С. 307–320).

В начале 1830-х годов активизировало свою политику в Западной Черкесии правительство Великобритании, стремившееся вытеснить Россию с Кавказа. Оно регулярно засылало в Западную Черкесию политических агентов (Д. Уркварт, Дж. Бэлл, Дж. Лонгворт и др.), которые вводили в заблуждение черкесских лидеров, обещая им военную помощь от Великобритании и Османской империи в ближайшем будущем и агитируя их не прекращать борьбу за независимость. Британские агенты организовывали обращения черкесских лидеров к правительствам Османской империи и Великобритании за военной и дипломатической помощью и стремились спровоцировать военный конфликт между Великобританией и Россией. Британские агенты и представители торговых компаний наладили поставки в Черкесию оружия и боеприпасов, а также различной продукции британских фабрик. В то же время британские агенты не оказали реальной помощи Западной Черкесии. Поставки ими вооружения были незначительными, а провокационная деятельность лишь способствовала дальнейшему обострению ситуации на Кавказе (*Дзидзария*, 1982. С. 98–118; *Касумов, Касумов*, 1992. С. 74–87; *Бижев*, 1994. С. 213–221, 249–279; *Панеш*, 2007. С. 103–126).

В начале 1840 г. объединенные натухайские, шапсугские и убыхские войска развернули широкомасштабное наступление на укрепления Черноморской береговой линии. В течение февраля и марта они штурмом захватили укрепления Лазаревское, Николаевское, Вельяминовское, Михайловское и форт Навагинский. Позднее в результате ряда десантных операций царские войска снова овладели этими укреплениями. Крупномасштабные боевые действия между черкесскими отрядами и царскими войсками проходили также в апреле 1841 г. возле Тенгинского укрепления и в ноябре того же года в районе Сочи. В июле 1844 г. убыхские и шапсугские отряды штурмовали Головинское и Лазаревское укрепления. В 1846 г. на Черноморской береговой линии произошло 88 сражений (*Фелицин*, 1904. С. 37; *Дзидзария*, 1982. С. 67, 68; *Касумов, Касумов*, 1992. С. 100, 101).

В 1840–1850-е годы активизации борьбы народа Западной Черкесии за независимость также способствовала деятельность наибов имама Шамиля: Хаджи-Мухаммеда (1842–1844), Сулеймана-эфенди (1845–1846) и Мухаммед-Амина (1848–1859). Наибы Шамиля стремились использовать опыт имамата в Западной Черкесии – пропагандировали мюридизм и стремились установить шариатское правление. Однако наибы находили поддержку только в демократической Абадзехии. Деятельность наибов Шамиля в Западной Черкесии осложнялась недостаточной исламизацией ее населения и противодействием со стороны аристократии, не желавшей уступать своих позиций. Деятельность Хаджи-Мухаммеда и Сулеймана-эфенди оказалась безуспешной. На Сулеймана-эфенди возлагалась задача – собрать западночеркесское войско и двинуть его к Центру Кавказской линии для соединения с войском имама Шамиля. Затем объединенные войска должны были вытеснить царские войска из Кабарды. Однако Сулейман-эфенди не только не выполнил данную задачу, но и перешел на сторону царизма и выступил с обвинениями имама Шамиля.

Более эффективной оказалась деятельность Мухаммед-Амина. Ему удалось установить в Абдзахии шариатские органы управления (мехкеме) во главе с муфтиями и советами трех кадиев с правом административной и судебной власти в округах. При органах управления находились регулярные отряды конной стражи – мутазиги. Органы управления, суд, духовные училища и войска содержались за счет налогов с населения. Но деятельность Мухаммед-Амина проходила в соперничестве с князем Сефер-беом Заноко, обладавшим большим влиянием в Натухае и Шапсугии и пользовавшимся поддержкой османских властей. Оба лидера стремились консолидировать Черкесию и отстоять ее независимость, но у них возникли идейные разногласия в достижении общей цели. Идейной основой Мухаммед-Амина был мюридизм, направленный на создание исламского государства, идейной же основой князя Сефер-бея Заноко были ценности традиционного адыгского общества. Мухаммед-Амин провозгласил равенство всех сословий, князь Сефер-бей Заноко, опиравшийся на аристократию, выступил против уравнивания сословий. Переговоры двух лидеров завершились безрезультатно и между их сторонниками произошли вооруженные столкновения. Попытки Мухаммед-Амина установить свое правление в Шапсугии провалились. В ноябре 1859 г. после капитуляции имама Шамиля, Мухаммед-Амин отказался от дальнейшей борьбы и от имени 100-тысячного населения Абдзахии присягнул России (АКАК, 1904. Т. 12. С. 827; *Фелицин*, 1904. С. 51–58, 150; *Фадеев*, 1890. С. 139; *Панеш*, 2007. С. 146–168).

В начале Крымской войны (1853–1856) союзное командование (Британской, Французской и Османской империй) придавало большое значение территории Западного Кавказа, которую намеревалось использовать в качестве плацдарма в войне с Российской империей. Оно предпринимало попытки с помощью князя Сефер-бея Зана и Мухамед-Амина сформировать значительное черкесское войско и использовать его в Закавказье и Крыму, однако данный план успеха не имел. Население Западной Черкесии отказалось от участия в военных операциях союзников. Попытки князя Сефер-бея Заноко стать лидером всей Западной Черкесии при поддержке османского правительства и союзного командования успеха не имели. Черкесские лидеры были недовольны тем, что союзное командование, от которого они ожидали поддержки, само просило их об этом. Союзное же командование, не добившись формирования черкесского войска, не стало проводить активных действий в Западной Черкесии. Проявились отсутствие доверия и взаимопонимания между черкесскими лидерами и союзным командованием. На Парижском конгрессе 1856 г. представители Великобритании предприняли попытку организовать признание независимой Черкесии, но в связи с позицией представителей Франции, поддержавших российскую делегацию, данный план провалился. Парижский мирный договор фактически подтвердил права Российской империи на все территории, ранее присоединенные на Кавказе (*Фелицин*, 1904. С. 79–87; *Дзидзария*, 1982. С. 123–134; *Касумов, Касумов*, 1992. С. 112–116; *Панеш*, 2007. С. 181–294; *Кожев*, 2006а. С. 219, 220).

После окончания Крымской войны в Великобритании активизировались сторонники поддержки Черкесии в борьбе за независимость. Они стремились добиться от правительства Великобритании поддержки Западной Чер-

кесии в борьбе за независимость и организовать поставки оружия и боеприпасов ее лидерам. Для этого ими был создан в Лондоне так называемый «Черкесский комитет». Этот комитет согласовывал действия с «Черкесским комитетом» в Стамбуле, которым руководил британский полковник Джордан (*Дзидзария*, 1982. С. 163–175; *Касумов, Касумов*, 1992. С. 137, 141; *Панеш*, 2007. С. 212–215). К деятельности по поддержке Черкесии британские политики привлекли польскую политическую эмиграцию в странах Западной Европы и Османской империи. При содействии османских властей ими был сформирован Европейский легион, состоявший из 200 поляков и венгров, под командованием польского полковника Т. Лапинского. В 1857–1860 гг. Европейский легион находился в Западной Черкесии, где принимал участие в боевых действиях черкесских отрядов против царских войск. Еще один Европейский легион, состоявший в основном из французов и поляков под командованием польского полковника Пржевольского, участвовал в военных действиях на стороне черкесов в 1863–1864 гг. Однако оба европейских легиона были малочисленны и не могли оказать сколько-нибудь реального влияния на ход военных действий в Западной Черкесии (*Лапинский*, 1995. С. 261–425; *Кавказский сборник*, 1887. Т. 11. С. 573–621; *Фонвилль*, 1991; *Фелицин*, 1904. С. 103–121).

После падения Имамата Шамиля в августе 1859 г. царские власти усилили военные действия в Западной Черкесии. Численность царских войск там была значительно увеличена и составила: 185 батальонов и 7 сотен пехоты (в том числе 172 батальона регулярных войск); кавалерии – 52 полка, 5 эскадронов и 13 сотен иррегулярных войск, 20 эскадронов драгун и 28 батарей (242 орудия) артиллерии. Общий годовой объем на содержание этих войск составлял 30 млн рублей (*Трагические последствия Кавказской войны для адыгов*, 2000. С. 140, 154).

В 1859 г. под натиском царских войск были вынуждены прекратить вооруженное сопротивление большая часть населения Бесленея, Бжедугии, Кемиргоя, Абадзехии, Закубанской Кабарды, в январе 1860 г. – большая часть населения Натухая (АКАК, 1904. Т. 12. С. 828–830; *Дзидзария*, 1982. С. 183; *Касумов, Касумов*, 1992. С. 145).

3 октября 1860 г. на совещании высшего российского начальства на Кавказе, проходившем во Владикавказе, был принят новый план ведения войны в Западной Черкесии. Сущность этого плана заключалась в том, чтобы вытеснить все черкесское население на черноморское побережье, а затем выселить его в Османскую империю. Высвободившиеся же земли заселять казаками и жителями разных областей России. Автор данного плана – генерал-адъютант Н. И. Евдокимов брался осуществить его в течение 2–3 лет (*Трагические последствия Кавказской войны для адыгов*, 2000. С. 28–30). План генерала Евдокимова был поддержан главнокомандующим Кавказской (царской) армией, фельдмаршалом А. И. Барятинским, начальником Главного штаба Кавказской армии генерал-адъютантом Д. А. Милутиным и большинством участников совещания. Необходимость массового изгнания черкесского населения в Османскую империю царское командование обосновывало стратегическим значением территории Северо-Западного Кавказа, прилегающей к черноморскому побережью. Также оно считало опасным

оставлять черкесское население на Кавказе, даже в случае его переселения на равнинные территории под военно-административным контролем. Представители царского командования считали, что в случае какой-нибудь очередной войны и появления вражеского флота в Черном море, черкесский народ непременно возобновит борьбу за независимость (*Зиссерман*, 1890. Т. 2. С. 371, 372; *Фадеев*, 1890. С. 149, 150).

В случае осуществления плана массового выселения черкесов в Османскую империю, царское правительство решало несколько проблем: военно-стратегическую (завершение военных действий, приобретение территории, имевшей военно-стратегическое значение), земельную (отпадала необходимость поиска земель для расселения черкесов), финансовую (отпадала необходимость в значительных расходах, связанных с расселением черкесов на новых землях). Также у царского правительства отпадала необходимость содержания в Западной Черкесии значительного количества войск (*Зиссерман*, 1890. Т. 2. С. 371, 372; *Фадеев*, 1890. С. 149, 150).

В соответствии с принятым планом завершения войны в Западной Черкесии продолжилось строительство укрепленных линий. В 1861 г. были построены кордонные линии: Адагумская по р. Адагум, Нижне-Кубанская – от Ольгинского поста до станицы Усть-Лабинской, Лабинская и Урупская по течению этих рек. К тому времени перед кордонными линиями уже были построены укрепления: Абинское на р. Абин, Григорьевское на р. Шебше, Дмитриевское на р. Шебше, Майкопское и Белореченское на р. Белой, Хамкетинское на р. Псефир, Псебайское на р. Малой Лабе. Генерал царской армии Р. А. Фадеев обосновал стратегический план царского командования по завоеванию Западной Черкесии следующим образом: «...надобно было истребить значительную часть закубанского населения, чтобы заставить другую часть, безусловно, сложить оружие... <...> Изгнание горцев из их трущоб и заселение Западного Кавказа русскими, таков был план войны в последние четыре года... Земля закубанцев была нужно государству, в них самих не было никакой надобности» (*Фадеев*, 1890. С. 150, 202).

В июне 1861 г. царские войска окружили 800 бесленеевских семей (около 8 тыс. человек), проживавших возле р. Ходзь, и перевели их на р. Уруп. Зимой 1861–1862 гг. царские войска депортировали черкесское население с территории между реками Лаба и Белая (Шхагуаше) и от р. Адагу-ма до черноморского побережья, разрушив при этом около 90 аулов. Ускоренными темпами шла и военно-казачья колонизация территории Западной Черкесии: в 1861–1864 гг. было основано 111 казачьих станиц и 3 поселка с населением 14 396 семей (Трагические последствия Кавказской войны для адыгов, 2000. С. 171–173; *Фадеев*, 1890. С. 164, 203; *Фелицин*, 1904. С. 163, 164; *Зиссерман*, 1890. С. 396).

13 июня 1861 г. съезд представителей Убыхии, Шапсугии и Абадзехии вынес решение о создании центрального правительства – меджлиса Черкесии. В состав меджлиса (учрежденного в районе Сочи) вошли известные черкесские лидеры: Керандук Хаджи Берзек (глава), Карабатыр Занок, Исмаил Баракай Дзепш, Биш Хасан-эфенди и др. Меджлис установил новую систему управления в 12 округах Черкесии, ввел единую налоговую

систему. Меджлис также сформировал постоянное войско (по пять всадников от 100 дворов) и объявил всеобщую мобилизацию. Меджлис обратился за помощью к правительствам Османской империи, Великобритании и Франции (АКАК, 1904. Т. 12. С. 922, 923; *Фелицин*, 1904. С. 159; *Панеш*, 2007. С. 212–217). Меджлис также предпринял попытку прекращения войны путем переговоров с царским правительством. 11 и 18 сентября 1861 г. состоялись переговоры депутации черкесского меджлиса с императором Александром II. Депутаты просили прекратить военные действия, уничтожение аулов и заселение черкесских земель казаками. Они также просили срыть крепости и не выселять их с родных мест, просили принять их в подданство России. В ответ черкесским депутатам был предъявлен ультиматум: в течение одного месяца выселиться, куда им укажут власти, или переселяться в Турцию (*Эсадзе*, 1914. С. 117–119; Воспоминания генерала-фельдмаршала графа Дмитрия Алексеевича Милютина 1860–1862, 1999. С. 148; АКАК, 1904. Т. 12. С. 934, 935; *Фелицин*, 1904. С. 161–163).

Царское командование усилило наступление в Западной Черкесии. Во многих российских источниках зафиксировано, что война приобрела особенно упорный и суровый характер. Шесть отрядов царских войск, наступавшие с разных сторон, применяли тактику выжженной земли: уничтожали черкесские аулы сотнями, а их жителей теснили к черноморскому побережью для отправки в Османскую империю. Царские войска также преследовали и депортировали черкесское население, укrywшееся в горах (Архивные материалы о Кавказской войне..., 2003. С. 170–194; *Фонвиль*, 1991. С. 8–43; *Фелицин*, 1904. С. 164; *Фадеев*, 1890. С. 192). В записках одного из участников событий – российского офицера Венюкова зафиксировано: «...Война шла с неумолимою, беспощадною суровостью. Мы продвигались вперед шаг за шагом, но бесповоротно, и очищая от горцев, до последнего человека, всякую землю, на которую раз становилась нога солдата. Горские аулы были выжигаемы целыми сотнями, едва лишь сходил снег, но прежде чем деревья одевались зеленью (в феврале и марте), посева вытравливались конями или даже вытаптывались. Население аулов, если удавалось захватить его врасплох, немедленно было уводимо под военным конвоем в ближайшиe станицы и оттуда отправляемо к берегу Черного моря и далее в Турцию... Целые племена как бесленеевцы, были выселены облавою в течение одного-двух дней. Аулы баракаевцев, абадзехов на Фюнфте и Фарсе горели три дня, наполняя воздух гарью верст на тридцать, когда в феврале 1862 г. начались движения наши для изгнания этих горцев. Понятно, что война, так веденная, быстро приводила к решительным результатам» (*Венюков*, 1878. С. 249, 250).

Осенью 1863 г. прекратили вооруженное сопротивление Абадзехия и Шапсугия. К весне 1864 г. царские войска вытеснили подавляющее большинство западночеркесского населения к черноморскому побережью. В мае 1864 г. прекратила сопротивление Убухия. 20 мая 1864 г. колонны царских войск, наступавшие с разных сторон, соединились в верховьях р. Сочи. 21 мая в местности Кбаада, в присутствии наместника на Кавказе великого князя (брата императора) Михаила Николаевича состоялись торжества по поводу окончания «Кавказской войны». Великий князь издал приказ по Кавказской армии с извещением об окончании покорения Западного

Кавказа, а 27 июля 1864 г. своим приказом объявил рескрипт императора Александра II об окончании «Кавказской войны». В связи с этим событием была учреждена медаль «За покорение Западного Кавказа» (Антология памятников права народов Кавказа..., 2012. Т. 4. С. 562; *Гейнс*, 1866. Т. 48. С. 213–264. Т. 49. № 5. С. 3–40; *Духовский*, 1864. С. 17–117; *Солтан*, 1880. Т. 5. С. 468, 469; Проблемы Кавказской войны..., 2001. С. 291; 293–295; *Дзидзария*, 1982. С. 193, 194). После данных событий царские войска снова прошли по территории Западной Черкесии. Они уничтожали уцелевшие черкесские аулы, запасы хлеба, угоняли скот, а их жителей под конвоем отправляли к черноморскому побережью для отправки в Османскую империю (*Васильев*, 1872. № 8. С. 259–273; *Духовский*, 1864. С. 128, 129).

Среди лидеров Западной Черкесии, возглавлявших борьбу за независимость, отличились как опытные и отважные военачальники: Ашагуаго Пшигуй, Шурухуко Тугуз, Джембулат Болотоко, Хаджи Хуз-бек, Казбеч Шеретлуко, Шупако Шамуз, Керандук Хаджи Берзек, Уардазау Дзепш, Мухаммед-Аш Хатокшоко и др. Длительный период возглавлял борьбу Западной Черкесии за независимость и представлял ее на международной арене князь Сефер-Бей Заноко.

Прогрессивные представители российского общества критиковали экспансионистскую политику царизма на Северном Кавказе. Даже некоторые представители высшего офицерского корпуса осуждали силовые, карательные методы, применявшиеся царскими войсками против черкесов. Главнокомандующий войсками на Кавказе генерал Н. Ф. Ртищев выступал за мирные и дружественные отношения с кабардинцами. Начальник Черноморской береговой линии генерал Н. Н. Раевский осуждал экономическую блокаду Черкесии, разорительные экспедиции в Западную Черкесию, осуществлявшиеся царским командованием, и выступал за мирные отношения с ее населением (*Бижев*, 1994. С. 20, 266, 298). Командующий войсками правого крыла Кавказской линии генерал Г. И. Филипсон предлагал добиваться покорности населения Западной Черкесии не военными, а мирными методами (Воспоминания генерала-фельдмаршала графа Дмитрия Алексеевича Милютина 1860–1862, 1999. С. 29). Некоторые декабристы, участвовавшие в боях в Западной Черкесии, заявляли, что не испытывают вражды по отношению к черкесам и не считают их своими врагами. Они отмечали, что жесткая политика царизма являлась одним из главных препятствий на пути мирного сосуществования русского и кавказских народов. Революционные демократы А. И. Герцен, В. Г. Белинский, Н. Г. Чернышевский, Н. А. Добролюбов и др. осуждали колониальную политику царизма. В частности, Н. А. Добролюбов справедливо подчеркивал, что не русский народ, а самодержавие осуществляет насилие на Кавказе (История народов Северного Кавказа..., 1988. С. 174, 175, 177).

Окончанием завоевания Российской империей Западной Черкесии завершилась Кавказская война. Ее прямым следствием для адыгского народа стала крупномасштабная национальная катастрофа – массовое изгнание в Османскую империю. До настоящего времени борьба Черкесии за независимость остается недостаточно исследованной проблемой и нуждается в объективном научно-практическом осмыслении.

ЛОКАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ КУЛЬТУРЫ КАБАРДИНСКОГО
НАСЕЛЕНИЯ МОЗДОКА И ЕГО ОКРЕСТНОСТЕЙ (МЭЗДЭГУ АДЫГЭХЭР)
В ПОСЛЕДНЕЙ ТРЕТИ XVIII – НАЧАЛЕ XX ВЕКА

Кабардинское население Моздокского района как локальная группа кабардинского народа начала формироваться после строительства крепости Моздок (каб. мэз дэгу – «мэз» – «лес», «дэгу» – «глухой, густой») в 1763 г. (АВПРИ. Ф. 115: Кабардинские дела. Оп. 1: 1763 г. Д. 8. Л. 2–3). Его основу составили крестьяне, уходившие от своих владельцев. Они расселились в Моздоке и его окрестностях и проживали в территориальной, экономической и духовной обособленности от основной массы кабардинцев. После образования Моздокской крепости были установлены определенные льготы для переселенцев: им отводились большие земельные участки для ведения хозяйства, выдавались денежные ссуды и т. п. В 1765 г. Моздокский форпост переименовали в крепость (Очерки истории Карачаево-Черкесии..., 1967. Т. 1. С. 407). В 1777 г. по указу Екатерины II в Моздоке была учреждена духовная комиссия, созданная с целью крещения осетин и черкесов (Керашев, 1991. С. 230). В 1785 г. Моздоку был присвоен статус уездного города (Ларина, Бежанова, 2001. С. 460). А к концу XVIII в. в его окрестностях стали формироваться целые аулы, хутора и станицы.

В конце XVIII – XIX в. Моздок уже стал административным городом-крепостью, крупным рынком и одним из главных центров православия на Северном Кавказе. После образования Кавказской губернии в 1802 г. Моздок стал центром Моздокского уезда (Город Моздок..., 1995. С. 54). С середины 1830-х годов Моздок начал постепенно приходить в упадок. В 1835 г. Моздокская крепость была официально упразднена. В середине XIX в. даже отмечалась некоторая убыль населения города. В 1870-х годах экономическое развитие Моздока приостановилось в связи с тем, что железная дорога Ростов-Владикавказ и Беслан-Петровский была проведена в обход его.

Следует отметить, что этнокультурные процессы у кабардинского населения Моздокского района протекали в условиях формирования полиэтничного населения в этом субрегионе Кавказа под влиянием смешения и ассимиляции проживавших по соседству различных этнических групп.

Самоназвание моздокских кабардинцев – «адыгэ». Иногда к нему добавлялось уточнение «мэздэгу». В данном случае эндоэтноним и экзоэтноним совпадали. В источниках и литературе моздокские кабардинцы встречаются как: 1) «казахьи братья» (каб. – *къэзакъкъуэи*); 2) моздокские кабардинцы-христиане и 3) моздокские кабардинцы-мусульмане (Кунов, 2002. С. 24).

Появление «казахьих братьев» связывается с формированием в 1765 г. Горской казачьей команды в составе ста рядовых из числа переселившихся в Моздок горцев. Основной состав команды комплектовался из осетин и кабардинцев. В 1824 г. горская команда по распоряжению генерала А. П. Ермолова вошла во вновь сформированный в Моздоке горский полк (Кунов, 2002. С. 24).

Если обстоятельства и условия появления православных кабардинцев в Моздоке и его окрестностях в последней трети XVIII в. не вызывают особых сомнений, то особенности формирования массива кабардинцев-му-

сульман до настоящего времени в исследовательской практике не получили должного рассмотрения. Несмотря на это, дифференциация по конфессиональному признаку дает возможность выделить в составе малой этнографической группы моздокских кабардинцев христианскую и мусульманскую подгруппы.

Территорию расселения моздокских кабардинцев в исследуемый период можно условно обозначить как Моздок и его окрестности. Особенностью их расселения является то, что они проживали на территории со смешанным (полиэтничным) составом населения. Их соседями были русские, осетины, ногойцы, армяне, грузины и т.п. Сразу же после образования Моздокской крепости «каждой нации» разрешалось «поселиться особливыми слободками и даже им воля в своей слободе строить церкви для отправления каждому по своему закону службу божию». В таком случае, если переселенец не пожелает жить со своими земляками в одной слободе, то ему будет предоставлено право выбора места в другой части города (Город Моздок..., 1995. С. 29–30). Согласно «Списков населенных мест Моздокского района за 1877 г.», помимо г. Моздока моздокские кабардинцы проживали в хуторах Хохлачев, Томазов, Абрамкин, Авалов, Давлатов, Новый, Богданкин, Туков, Испиров. Как установила И. М. Болова, в этническом плане состав населения этих хуторов был в основном однородным, однако встречались и хутора со смешанным населением (*Болова*, 1990. С. 22, 25).

В последней трети XVIII – XIX в. удельная доля моздокских кабардинцев от общей части населения региона варьировалась от 5 до 10%. В 1764 г. в Моздоке проживало «200 душ мужского и женского пола из новокрещенных поселенцев, преимущественно кабардинцев и осетин» (*Кунов*, 2002. С. 17). По данным 1803 г., общая численность населения Моздока составляла 4097 человек (без гарнизонных войск), в том числе русских – 436, армян – 1411, грузин – 811, осетин – 451, горцев – 429. В 1804 г. в Моздоке проживало 420 «черкесов» – 228 мужчин и 192 женщины (Город Моздок..., 1995. С. 71); общее население – 4278 человек (*Бентковский*, 1870. С. 1). В 1863 г. в городе насчитывалось 8760 человек. В числе мешан было 3006 армян, 1626 осетин, представителей других горских народов – 1372, 742 грузина, 668 русских (ЦГА РСО-А. Ф. 12. Оп. 2. Д. 123. Л. 22–23; Город Моздок..., 1995. С. 89). По данным 1877 г. численность кабардинского населения составляла 1433 человек, при общей численности населения Моздока 10471 человек (*Калоев*, 1995. С. 21).

Помимо смены конфессиональной идентичности большей части кабардинского населения Моздока, стал в определенной степени меняться их язык. Известный советский лингвист Г. Ф. Турчанинов отмечал, что «язык моздокских кабардинцев в области лексической сильно отличается от литературного языка, так и от языков других лингвистических районов» (*Турчанинов*, 1946. С. 224). Кроме архаизмов, не применявшихся в Большой и Малой Кабарде, он выявил множество «новых, обусловленных как культовой стороной жизни моздокцев (это касается христиан. – *Авт.*), так и новым иноязычным окружением (осетины, ногои и др.)» (ЦГА РД. Ф. 379. Оп. 1. Д. 309. Л. 62; Город Моздок..., 1995. С. 29). Это объясняется тем, что после переселения в Моздок и его окрестности лингвистические процессы в их

среде развивались преимущественно под влиянием русского, ногайского и осетинского языков.

Эти процессы привели к выделению моздокского диалекта кабардино-черкесского языка, который относится к адыго-абхазской группе кавказских языков. С. Ш. Аутлева, основываясь на материалах фольклорно-музыкальной экспедиции 1968 г., целью которой было собрание и запись фольклорных материалов, посвященных раннему периоду творчества адыгов. Ставились задачи по выявлению древнейших форм труда коллективного характера, их начал, общественных ритуалов проведения календарных трудовых празднеств, аграрных и животноводческих циклов; поиски хохов, песен, заклинаний – мольбы о дожде, богатом приплоде; записи всякого рода поверий и знамений по разным случаям работы, а также семейно-обрядового фольклора. В качестве примера привела некоторые синонимы, которые имеют разное произношение на различных диалектах кабардино-черкесского языка, но имеют схожий смысл. Среди них можно отметить следующие: *Іэрыгъ* – мозд., *ІэплъэкІжъый* – адыгейск., *бэ́лтоку* – каб. (носовой платок); *цхъланицІэ* – мозд., *шхъэтеху* – адыгейск., *Іэ́лэшІ* – каб. (платок, женский головной убор); *хэку* – мозд., *кьуэджэку* – адыг., *кьуэжэку ут* – каб. (центральная площадь села); *жэтыма* – мозд., *ебэ* – адыг., *зеиниэ* – каб. (сирота); *джэкІэ* – мозд., *кІэнкІэ* – адыг., *джэдыкІэ* – каб. (яйцо); *тІэфэку* – мозд., *кІэ́лтыхъыж* – адег. и каб. (приданное невесты); *шыбоу* – мозд., *шэц* – адыг. и каб. (конюшня) и т. п. (Аутлева, 1970. С. 149).

Наиболее обстоятельное исследование моздокского диалекта кабардино-черкесского языка принадлежит Г. Ф. Турчанинову (Турчанинов, 1946. С. 203–231). На конкретных примерах он выявлял особенности употребления гласных и согласных звуков, лексические и морфологические особенности. Кроме того, Н. Ф. Турчанинов определил и некоторые отличия в языке кабардинцев-христиан и кабардинцев-мусульман, проживавших в окрестностях Моздока. Он отмечал: «В этой общей характеристике приходилось особенно считаться с одной чертой быта моздокских кабардинцев – культовой, ибо она в течение веков накладывала на язык большой отпечаток. Кабардинец-христианин и кабардинец-мусульманин (последние проживают, например, в Аваловском сельсовете, в своем быту и в общественных и семейных отношениях еще рознятся до сих пор. Языковые различия сказываются здесь, конечно, только в лексике, создавая две классические группы внутри одного языка, уже отличного как диалект от языка (или точнее от языков-диалектов) кабардинцев Кабардинской АССР)» (Турчанинов, 1946. С. 204).

Особенностью этого диалекта является то, что на его появление существенное влияние оказали смешение и ассимиляция различных этнических групп, проживавших в то время по соседству с моздокскими кабардинцами, а также территориальная, экономическая, политическая и духовная обособленность от носителей родного языка.

В последней трети XVIII – XIX в. у кабардинского населения окрестностей Моздока сохранялись многие элементы традиционных культур жизнеобеспечения и первичного производства. Вплоть до середины XIX в. культура первичного производства основывалась на земледелии и скотоводстве. Хозяйство было в основном натурально-потребительским. В скотоводстве

преобладало разведение овец, крупного рогатого скота, лошадей. Главное отличие заключалось в том, что у православной части моздокских кабардинцев в XIX в. стало развиваться свиноводство. Основными сельхозкультурами были: просо, пшеница, позже – кукуруза. Сельскохозяйственные орудия были примитивными. Источники свидетельствуют, что они не менялись вплоть до 1920-х годов (Кунов, 2002. С. 40). В этот период у кабардинского населения Моздокского района существовало множество праздников и обрядов, связанных с культурой первичного производства. Например, они отмечали начало пахоты (*вакӀуэ дэкл*), возвращение с пахоты (*вакӀуэ ихъэж*) и т.п. Следует отметить, что многие праздники сельскохозяйственного цикла были характерны и для большей части кабардинцев. С. Ш. Аутлева установила, что «сохранившиеся в Моздоке и за его пределами языческо-христианские обряды и фольклор не бытуют среди адыгов-мусульман» (Аутлева, 1970. С. 152). В качестве примера можно привести праздник-обряд «хъуромэ» (рождество). Он отмечался моздокскими кабардинцами либо ранней весной, либо на «старый Новый год». Напевая песню «хъуромэ», молодые люди обходили все селение, а иногда посещали и соседние населенные пункты. За это сельчане давали им различные продукты питания (Мафедзев, 2000. С. 323; Васильев, 2011. С. 299–300). После этого молодежь организовывала в одном из домов застолье. Застолье сопровождалось особой песней, в которой описывался исполняемый обряд, произносились пожелания благополучия дарителям и т.п. (Мафедзев, 2000. С. 324).

В ходе анализа источников и литературы установлено, что малые этнографические группы, проживающие обособленно (в том числе и моздокские кабардинцы), способны некоторое время сохранять и воспроизводить обычаи и традиции, которые не используются другими соотечественниками. Так, например, у моздокских кабардинцев на протяжении всего изучаемого периода функционировали такие традиционные общественные институты, как гостеприимство, взаимопомощь, куначество и т.п. Несмотря на то что после своего переселения на новое место жительства моздокские кабардинцы уже были интегрированы в административное и правовое пространство Российской империи, они еще долгое время сохраняли такие элементы традиционной политической и соционормативной культур, как коллективные формы принятия решений, обычное право, посредническое (медиаторское) судопроизводство. В последней трети XIX в. некоторые из них становились важным атрибутом деятельности административных и судебных органов, созданных в данном субрегионе по российскому образцу. Так, например, в этот период в каждом из хуторов, где проживали кабардинцы, имелись сельские старшины, правления, суды и сходы. Примечательно, что к концу XIX в. в Моздоке по этническому принципу стали формироваться сообщества горожан со своими выборными старейшинами. Такие общества были созданы кабардинской, осетинской, армянской и грузинской общинами. Наиболее важные вопросы решались с участием представителей кабардинского населения на народных советах, проходивших в Моздоке (Болова, 1990. С. 86–87).

У кабардинского населения Моздокского района долгое время сохранялось посредническое судопроизводство. Суды посредников решали дела

по нормам обычного права. К разбирательству принимались дела, связанные с назначением цены крови, платы за причинение вреда здоровью, имущественный вред. Основным источником регулирования общественных отношений было обычное право. Однако им разрешалось применять в повседневной жизни и в практике сельских (аульных) и посреднических судов только те обычаи и традиции, которые не противоречили законам Российской империи. Несмотря на это, еще некоторое время продолжали сохраняться и некоторые формы урегулирования конфликтов, возникавших на почве кровной мести. Кроме того, у православной части кабардинского населения Моздока отсутствовал конфессиональный компонент системы регулирования общественных отношений, в то время как у кабардинцев – мусульман часть семейно-брачных отношений регламентировалась нормами шариата (Болова, 1990. С. 88, 89).

Основной формой ответственности за нарушение норм обычного права были материальные компенсации. Однако у православной части кабардинцев отсутствовала система композиций, в обычном праве система материальных компенсаций, регламентированная шкала возмещения ущерба за вред, причиненный преступлением, которая зависела от сословной принадлежности преступника или потерпевшего. Это, прежде всего, объясняется тем, что из общей массы кабардинского населения выделялась в основном однородная в сословном плане группа людей. Кроме того, продолжали сохраняться и другие формы ответственности за совершение правонарушений. Например, в повседневной практике кабардинского населения Моздока часто применялись наказания, позорящие личность преступника. Например, когда мелкого вора водили по главным улицам аула, а жители аула выкрикивали в его адрес различные ругательства и проклятия. Или когда вора сажали в ауле на видном месте на пень на несколько часов (Болова, 1990. С. 88). Такие наказания обычно назначались в отношении мелких воров или в отношении женщин, нарушивших нормы интимной морали.

Поселившись у Моздока в последней трети XVIII в., кабардинцы получали от российских властей вольность, что повлекло за собой существенные изменения в их среде. С принятием христианства произошла смена их конфессиональной идентичности. Большие изменения произошли в языковой сфере и привели к выделению моздокского диалекта кабардино-черкесского языка. Все это в определенной мере сказалось и на трансформации соционормативной культуры. Смена конфессиональной идентичности и постоянные контакты с представителями других народов повлекли за собой появление новых обрядов.

АДЫГСКОЕ НАСЕЛЕНИЕ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА В 1860-Е ГОДЫ – НАЧАЛЕ XX ВЕКА

С окончанием Кавказской войны и после массового выселения адыгского населения Северо-Западного Кавказа в Османскую империю освободившиеся территории стали заселяться представителями других этнических групп. Еще с конца 1850-х годов начала возрастать казачья колонизация, с помощью которой власти поначалу преследовали в основном военно-стратегиче-

ческие цели (строительство цепи казачьих станиц). С 1860-х годов казачья колонизация этой территории приобрела уже хозяйственные очертания – освободившиеся земли передавали российским военным офицерам и гражданским служащим (Очерки истории Карачаево-Черкесии..., 1967. Т. 1. С. 407).

В конце 1850-х – 1860-е годы проходили существенные административно-территориальные преобразования, которые охватывали значительную часть этнической территории адыгского населения Кавказского региона. Накануне преобразований основные функции локального судебно-административного контроля выполняли приставы или временные суды. Приставы назначались российские военные офицеры, которые выполняли по отношению к проживавшему на подведомственной территории населению посреднические функции, осуществляли контроль над большинством сфер общественной жизни. Приставы, на подведомственной территории которых проживало адыгское население, подчинялись главнокомандующим войсками на Правом фланге и в Центре Кавказской линии. На основании положения Кавказского комитета от 10 декабря 1857 г., на Правом крыле Кавказской линии вместо существовавших шести приставских управлений были образованы четыре (Ниже-Кубанское, закубанских ногайцев, Тохтамышевское и Карачаевское). Приставство Нижекубанских народов было образовано в 1851 г. путем присоединения к нему приставств темиргоевской, егерукаевской, хатукаевской и бжедугской локальных групп. На Центральном Кавказе в середине 1850-х годов население Малой Кабарды являлось подведомственным Малокабардинского приставства, а Большой – Кабардинского временного суда.

В 1857 г. Центр Кавказской линии был ликвидирован, его территория была присоединена к Левому флангу линии. В 1858 г. Положением о Кавказской армии было узаконено так называемое военно-народное управление. В результате этого на базе территорий Левого фланга Кавказской линии было образовано четыре округа, в том числе и Кабардинский, включавший территорию Большой Кабарды. Малая Кабарда была причислена к Осетинскому округу. В 1862 г. Малая Кабарда вошла в состав Кабардинского округа. Позднее Малую Кабарду еще несколько раз переводили из состава одного округа в другой. В 1858 г. приставские управления были ликвидированы. В этом же году Кабардинский временный суд преобразован в Кабардинский окружной народный суд.

В 1860 г. Правый фланг Кавказской линии был преобразован в Кубанскую область, Левый – в Терскую. Начальники Терской и Кубанской областей находились в подведомственности Кавказского наместника и осуществляли военные и гражданские функции. Им также вменялось в обязанность управление коренными народами региона, в том числе и адыгским. Эти полномочия они осуществляли через начальников военно-народных округов и участков.

Кабардинский округ вошел в состав Терской области. С 1862 г. Кабардинский округ был поделен на участки, в которых учреждались свои правления и суды. В середине 1860-х годов большинство равнинных и предгорных аулов округа преимущественно с кабардинским населением подверглось укрупнению – вместо 97 аулов было образовано 33. Укрупнение аулов было

одним из мероприятий земельных преобразований. В числе других мероприятий этих преобразований было: выяснение пограничной черты между балкарскими обществами и Кабардой, определение площади закрепляемой за кабардинским народом земли, укрупнение аулов, отмежевание в частную собственность земли владельцам, офицерам и чиновникам из привилегированных сословий и введение казенной поземельной подати (История многовекового содружества..., 2007. С. 615). В 1868 г. участковые суды Кабардинского округа были упразднены и созданы аульные (сельские).

Приставства Кубанской области заменялись институтами военно-народного управления в первой половине 1860-х годов. В 1864 г. было принято решение об образовании в Кубанской области на базе Верхне и Нижне Лабинских приставств Абадзехского и Шапсугского военно-народных округов. В 1866 г. было принято Положение «об управлении горцами Кубанской области» – учредительный документ, регламентировавший административно-территориальное устройство региона. Адыгское население проживало дисперсно в Зеленчукском, Урупском, Лабинском и Псекупском округах Кубанской области. Во главе каждого округа назначался начальник – российский военный офицер.

По положению 1866 г. в Кубанской области основные функции правосудия были возложены на окружные словесные суды, состоявшие из 6 человек – председателя, трех избранных от представителей разных сословий судей и двух представителей мусульманского духовенства (Очерки истории Карачаево-Черкесии..., 1967. С. 432).

30 декабря 1869 г. на основании Положения «о Кубанской и Терской областях» было закреплено новое административное деление, в результате которого в территориальной организации адыгского населения произошли некоторые изменения. В частности, Кабарда вошла в состав Георгиевского округа Терской области. Административным центром округа стала слобода Нальчик. Вместе с этим преобразованием этническое наименование кабардинского населения перестало использоваться в названиях административно-территориальных единиц до 1921 г. – времени образования Кабардинского округа в составе Горской автономной советской социалистической республики.

18 ноября 1870 г. было принято Положение «о сельских обществах и общественном управлении в Кубанской и Терской областях» – документ, на основании которого адыгское население было интегрировано с новой системной сельского самоуправления, основанной «на принципах выборности, всесословности и коллегиальности, стало одним из важнейших нововведений пореформенного периода». С этого времени «сельская община официально становится элементом государственной системы, обладающим налоговыми и полицейскими функциями, субъектом общероссийского права» (История многовекового содружества..., 2007. С. 617).

1 января 1871 г. были ликвидированы военно-народные округа Кубанской и Терской областей. В Кубанской области округа были заменены уездами. Так, адыгское население Зеленчукского и Урупского округов вошло в состав Баталпашинского уезда, Лабинского – Моздокского уезда, Псекупского,

соответственно, Екатеринодарского (Очерки истории Карачаево-Черкесии..., 2007. С. 431).

Также с 1 января 1871 г. вступили в действие утвержденные 18 декабря 1870 г. «Правила для горских словесных судов Кубанской и Терской областей». Соответственно, окружные словесные суды Кубанской области и окружные народные суды Терской области были ликвидированы.

В 1876 г. Георгиевский округ Терской области был упразднен, Кабарда – включена в состав вновь образованного Пятигорского округа. В 1882 г. был образован Нальчикский округ в составе Терской области. Население Большой Кабарды включили в состав Нальчикского округа. Окружным административным центром стала слобода Нальчик. Малую Кабарду включили не в Нальчикский округ, а в Сунженский отдел Терской области. Малая Кабарда была включена в состав Нальчикского округа в 1905 г. До 1910 г. Нальчикским округом управляли начальники, назначавшиеся из офицеров военной администрации, не принадлежавших к коренному населению. В 1910–1917 гг. этот пост занимал кабардинец подполковник С. Клишбиев (История многовекового содружества..., 2007. С. 220).

Инкорпорация адыгского населения Центрального и Северо-Западного Кавказа во второй половине XIX – начале XX в. повлекла изменения в большинстве элементов культуры (культуре первичного производства и жизнеобеспечения, соционормативной и духовной культуры).

С начала 1860-х годов все население Центрального и Северо-Западного Кавказа было охвачено проводимыми российскими властями реформами. В частности, в результате крестьянской реформы зависимые крестьяне получили свободу. 18 ноября 1866 г. начальник Терской области М. Т. Лорис-Меликов в слободе Нальчик объявил о начале крестьянской реформы в Кабарде. 13 марта 1865 г. была запрещена продажа представителей зависимого крестьянства за пределы области, а 31 июля 1866 г. – полностью запрещена продажа крепостных крестьян в Кабардинском округе. Крестьянская реформа в Нальчикском округе была официально завершена 14 марта 1867 г.

Основные мероприятия по освобождению зависимых крестьян в Кубанской области состоялись в 1868 г. Основной структурой, ответственной за проведение крестьянской реформы в Кубанской области, был специально созданный комитет, который санкционировал акты освобождения на основании добровольных сделок между владельцами и крестьянами при условии уплаты освобождаемыми соответствующего выкупа. Обязательным условием добровольной сделки было ее заключение в присутствии двух посредников (по одному от каждой стороны). Отмена крепостного права повлекла за собой существенные изменения всей социально-экономической сферы отношений. Упразднение правовых основ традиционных крепостнических отношений вызвало обострение взаимоотношений владельцев и крепостных, власти и населения. На территориях проживания адыгского населения Терской и Кубанской областей это выражалось в акциях неповиновения «холопов» владельцам в последние месяцы перед началом освобождения и в ходе реформы (История многовекового содружества..., 2007. С. 220).

Изменение этнической карты Северо-Западного Кавказа, введение российского управления, реформы 1860-х годов повлекли за собой существенные экономические трансформации. Создавались меновые дворы, появлялись новые повинности и сборы, расширялся рынок сбыта производимых товаров, предпринимались попытки предложения проектов и поиска оптимальных для тех условий механизмов управления земельным фондом (Очерки истории Карачаево-Черкесии..., 1967. С. 408–409). Характер рыночных отношений приобретало сельское хозяйство. Вырисовывалась сельскохозяйственная специализация районов. Например, в Кубанской области хозяйства, расположенные на плоскости, специализировались в основном на производстве товарного хлеба, тогда как в горных районах – на товарном скотоводстве. Отмена крепостного права повлекла за собой увеличение количества налогоплательщиков. Только в Нальчикском округе Терской области их количество возросло на 20 000 человек (История многовекового содружества..., 2007. С. 616).

Важным событием в этнополитической и экономической истории было проведение земельной реформы, которая предусматривала ликвидацию феодальной земельной собственности и введение частного и общинного землевладения. В числе важных событий в системе регулирования земельных отношений можно указать подписание Акта о признании всех кабардинских земель общенародным достоянием от 20 августа 1863 г. Инициатором его составления был председатель Комиссии по разбору личных и поземельных прав жителей Терской области Д. С. Кодзоков. Акт знаменует символический рубеж, «за которым последовало не сохранение, а ликвидация определяющих юридических основ не только традиционного землевладения, но и всего комплекса традиционных общественных отношений кабардинского населения округа, фактически упразднив феодальную собственность. В 1866 г. население Кабардинского округа было обложено государственной поземельной податью (5 рублей со двора). За представителями привилегированных сословий были закреплены значительные наделы на правах частной собственности. Земли, оказавшиеся в частном владении, втягивались в рыночный оборот, что способствовало становлению товарно-денежных отношений (История многовекового содружества..., 2007. С. 616).

Трансформации в земледельческой сфере были связаны с проникновением новых сельскохозяйственных культур (например, гречихи) и увеличением площадей посевов кукурузы и пшеницы. Однако развитие земледелия, как и скотоводства, сдерживалось малоземельем и сохранением некоторых элементов традиционной экономики. В это время адыгское население Центрального и Северо-Западного Кавказа было вовлечено в процессы, связанные с развитием капиталистических отношений. Увеличивались посевные площади и сбор зерна, возрос валовой сбор кукурузы и пшеницы. Преобладающая часть зерна шла на продажу.

В начале XX в. в регионах Кавказа стали создаваться небольшие промышленные предприятия (сыроварни, маслобойни, заводы и т. п.), возросло число торговых заведений. Среди традиционных адыгских ремесел сохранялось производство бурок, сукна, седел и др. Большинство произведенного товара шло на продажу.

Революционные события 1905 г. охватили и территории Кавказского региона. В областях с адыгским населением распространялись прокламации, проходили митинги, демонстрации, захваты помещичьих и казенных земель, погромы полицейских постов, изгнания представителей власти, проходили многотысячные митинги и т. п.

К началу революции 1905–1907 гг. обострились и аграрные отношения в Терской и Кубанской областях. Усиливалась социальная дифференциация среди адыгского населения этих областей. Революция во многом обнажила те социальные проблемы, которые были привнесены с отменой крепостного права: появились такие несвойственные традиционному социальному строю прослойки, как сельская буржуазия, сельская беднота и середняки; сокращалось помещичье землевладение, усиливалось землевладение сельской буржуазии; возрастало число безземельных крестьян, увеличивалось число отходников и т. п. В 1906 г. в России снова развернулось крестьянское движение. Однако в это время волнения не достигли широких масштабов и были подавлены.

Апогеем нарастающих социально-экономических противоречий в Нальчикском округе в первые десятилетия XX в. стало Зольское и Черекское восстания крестьян (1913), когда население начало выступать против новых порядков использования пастбищного фонда. Протесты крестьян были вызваны запретом коннозаводчиков пасти скот на общественных пастбищах. Активная фаза восстания началась 29 мая 1913 г. после выступления крестьян в селе Наурузово Нальчикского округа, позже подключились жители соседних селений. Численность восставших крестьян составила 12 000 человек. Для ликвидации восстания власти подтянули войска, крестьяне были вынуждены отступить. Активные участники восстания были арестованы, зачинщики сосланы в Сибирь.

Вследствие военно-политических событий и реформ XIX в. в начале XX в. адыгское население Северного Кавказа было рассредоточено в нескольких административно-территориальных единицах. Его численность к 1916 г. составила 164,3 тыс. человек: в Кубанской области – 58,6 тыс. человек, в Черноморской губернии – 2,8 тыс. человек, в Терской области – 102,9 тыс. человек. Адыгское общество оставалось аграрным. Образованный и социально мобильный слой населения был небольшим. Адыгское село представляло довольно замкнутую социальную единицу. Основные противоречия (земельные споры) адыгов были с соседними горскими народами, казаками и иногородними. Жесткий политический режим препятствовал сколько-нибудь значительному этнокультурному развитию народов империи, в том числе и адыгов. Но в то же время адыгское население продолжало сохранять многие элементы традиционной культуры.

СЛУЖБА ЧЕРКЕСОВ В ВОИНСКИХ ФОРМИРОВАНИЯХ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В XIX – НАЧАЛЕ XX ВЕКА

В XIX в. царское правительство зачисляло на службу представителей феодальных сословий северокавказских народов и, прежде всего, аманатов (почетные заложники). Многие из них проявляли усердие на службе, полу-

чали высокие чины, награды и проводили политику царизма среди своих народов. Десятки адыгов-офицеров российской армии принимали участие в Отечественной войне 1812 г., Русско-иранской войне 1826–1828 гг. и Русско-турецкой войне 1828–1829 гг.

В XIX – начале XX в. царское правительство создавало из народов Северного Кавказа отдельные воинские формирования. В 1828 г. из представителей северокавказских феодальных сословий в Санкт-Петербурге был сформирован Лейб-гвардии Кавказско-горский полуэскадрон – Собственный Его Императорского Величества конвой (СЕИВ). Полуэскадрон должен был выполнять, прежде всего, политические задачи: демонстрировать представителям европейских государств доверие императора к северокавказским народам и распространять российское влияние на Северном Кавказе. В мае 1829 г. СЕИВ прибыл в Санкт-Петербург в составе трех обер-офицеров, одного эфенди, шести юнкеров, 40 оруженосцев и 23 служителей. В первый состав были зачислены 12 кабардинских князей и уорков, девять чеченцев, семь кумыков и 17 человек представителей других народов. Формой полуэскадрона являлась черкеска синего цвета с соответствующими атрибутами. Вооружение всадников состояло из пистолетов, сабель, шашек, кинжалов, панцирей и стальных шлемов. Офицеры имели по две строевые лошади с черкесскими седлами. Подготовку полуэскадрон проводил в дворянском полку. Каждые два года осуществлялась смена состава. В 1857 г. полуэскадрон был преобразован в эскадрон. Во время войн, которые вела Россия, Кавказско-горский эскадрон принимал участие в боевых действиях. Так, полуэскадрон принимал участие в польской военной кампании 1830–1831 гг. В мае-июне 1831 гвардейцы полуэскадрона под командованием черкесского дворянина (хануко) Султана Хан-Гирея участвовали в четырех сражениях с польской армией и нанесли поражение превосходящим силам противника. Султан Хан-Гирей был произведен в штабс-ротмистры и вскоре назначен командиром полуэскадрона, а в 1837 г. получил чин полковника. Личный состав эскадрона был удостоен множества наград. Кавказско-горский эскадрон был расформирован 1 февраля 1882 г. В нем прошли службу 754 обер-офицера, из которых 524 затем вступили в кавалерию (*Петин, 1911; Клочков, 2014. С. 17–212*).

В XIX в. в Варшаве дислоцировался Кавказский конный горский дивизион (1828–1857), значительная часть которого формировалась из народов Северного Кавказа, в том числе и черкесов. Дивизион участвовал в военной кампании в Венгрии и Трансильвании в 1849 г., в Крымской войне 1853–1856 гг. (*Казаков, 2006. С. 352–353*).

Во время Крымской войны 1853–1856 гг. царское командование привлекало к участию в боевых действиях иррегулярные северокавказские формирования. Из жителей Кабарды была сформирована Кабардинская милиция, состоявшая из нескольких конных сотен. Командирами отрядов и подразделений в ней назначили представителей княжеских и дворянских родов. Представители кабардинской молодежи также были зачислены в следующие кавалерийские формирования: Горский казачий полк, Моздокский казачий полк, Кавказско-горское ополчение. Общая численность воинов северокавказских иррегулярных отрядов, сформированных в годы

Крымской войны, составляла 12 тыс. человек. Кавказские и, в частности, кабардинские иррегулярные отряды приняли участие в боях в Закавказье в августе 1854 г.; под Карсом в июне-сентябре 1855 г. Разведгруппы генерала Бакланова состояли в основном из кабардинских всадников. Также кабардинские отряды использовались в боевом охранении, в головном дозоре и др. В июне 1855 г. кабардинские отряды нанесли поражение превосходящей по численности османской кавалерии. Среди кабардинских воинов за боевые отличия и проявленное мужество были награждены знаками отличия Военного ордена Св. Георгия 4-й степени: князя Магомед Атажукин, Хатажуко Хамурзин, Бекмурза Наурузов; дворяне Асламурза Астемиров, Магомед Клишбиев, Хатакшоко Ашабов, Тликеч Абазов, Ахмат Махаров, Увжуко Жамбеков и др. Кабардинцы-офицеры также участвовали в военных действиях на Крымском полуострове (*Вилинбахов*, 1982. С. 207–230; *Ибрагимбейли*, 1971. С. 141, 145–150, 212, 296–298, 347; *Казаков*, 2006. С. 354).

Иррегулярные северокавказские отряды принимали участие и в Русско-турецкой войне 1877–1878 гг. В феврале 1877 г. в Терской области был сформирован Кабардино-Кумыкский конно-иррегулярный полк, состоявший из четырех сотен кабардинцев и одной сотни кумыков. В мае 1877 г. Кабардино-Кумыкский конно-иррегулярный полк действовал в составе российских войск под Карсом. В октябре 1877 г. Кабардино-Кумыкский полк был расформирован. В основном из кабардинских воинов был сформирован в 1877 г. и Кабардино-Горский конно-иррегулярный полк, состоявший из четырех сотен. Полк предназначался для охраны рубежей Закавказского края во время войны. В Кубанской области черкесские воины были включены в состав Кубанско-Горского конно-иррегулярного полка, а также Лабинской сотни и других воинских соединений. Кубанско-Горский конно-иррегулярный полк действовал в азиатской части Османской империи. Общая численность воинов северокавказских отрядов, действовавших на фронтах Русско-турецкой войны 1877–1878 гг., составляла 8 тыс. человек (*Вилинбахов*, 1982. С. 231–240; *Казаков*, 2006. С. 354–355).

Народы Северного Кавказа принимали участие и в Русско-японской войне 1904–1905 гг.: был сформирован Терско-Кубанский конный полк, состоявший из шести сотен: Кабардинской, Осетинской, Ингушской, Чеченской, 5-й и 6-й Черкесских сотен. Черкесские сотни состояли из адыгских, абхазских, абазинских и карачаевских воинов. Второй Дагестанский и Терско-Кубанский полки вошли в Кавказскую конную бригаду. У северокавказских всадников было собственное клинковое оружие – шашки и кинжалы, черкески и лошади. От командования они получили трехлинейные винтовки и револьверы системы Смита-Вессона.

В июле – декабре 1904 г. всадники Терско-Кубанского конного полка принимали активное участие и отличились в военных действиях против японских пехотных частей у Лагоулина, на Анпилинском перевале, под Ляояном, у реки Шахэ, под Мукденом. По свидетельствам российских офицеров, северокавказские воины, и в частности всадники Кабардинской сотни, неоднократно атаковали подразделения японских войск и в результате упорных контактных сражений останавливали наступления

противника и переходили в контрнаступления (в горной местности). Несмотря на значительные потери, они не потерпели ни одного поражения. Многие из них были удостоены знака отличия Военного ордена. Командир Кабардинской сотни Т. Ж. Бекович-Черкасский был награжден шестью орденами. Сменивший его на этой должности Мудар Анзоров, был удостоен ордена Св. Георгия 4-й степени и золотого оружия (*Казаков, 2006. С. 355; Опрышко, 1993. С. 7–38*).

Народы Северного Кавказа принимали активное участие и в Первой мировой войне 1914–1918 гг. В июле 1914 г. кабардинские офицеры выступили инициаторами формирования отдельного национального полка. 23 августа 1914 г. был объявлен приказ Николая II о создании Кавказской туземной конной дивизии трехбригадного состава из шести полков (КТКД). В первую бригаду вошли Кабардинский и Второй Дагестанский полки, во вторую бригаду – Чеченский и Татарский (татарско-азербайджанский) полки, в третью бригаду – Черкесский и Ингушский полки. В четырех сотнях Кабардинского полка насчитывалось 615 всадников, среди которых – 431 кабардинец и 75 балкарцев. Черкесский полк также подразделялся на четыре сотни. Первая сотня состояла из черкесов Екатеринодарского отдела, вторая сотня – из черкесов Майкопского отдела, третья сотня – из черкесов и карачаевцев Баталпашинского отдела, четвертая сотня – из причерноморских шапсугов и абхазов Сухумского округа. Общая численность КТКД составляла 3,5 тыс. всадников. На вооружении всадников дивизии были трехлинейные винтовки, трехлинейные револьверы, шашки и кинжалы. Форма всадников КТКД включала черкески, папахи, башлыки, цвета которых различались в разных полках. Командиром дивизии был назначен брат императора великий князь генерал-майор Михаил Александрович.

Кабардинские военнослужащие находились и в других полках российской армии, в частности, во Втором Дагестанском полку, в Восемнадцатом драгунском Северском полку, Горско-Моздокском, Кизлярско-Гребенском и Сунженско-Владикавказском казачьих полках.

Осенью 1914 г. сотни КТКД были отправлены на Юго-Западный фронт, а зимой 1914–1915 гг. вели бои в районе Карпат. Северокавказские всадники регулярно совершали разведывательные рейды в пункты дислокации войск противника. В зависимости от ситуации они вступали в бой, как конными, так и пешими, используя при этом привычное клинковое оружие – шашки и кинжалы. Весной и летом 1915 г. всадники КТКД вели упорные бои с австрийскими и германскими войсками в районах р. Прут, г. Снятын, в Приднестровье. К июлю 1915 г. всадники Кабардинского полка были награждены 125 Георгиевскими крестами и 96 Георгиевскими медалями, всадники Черкесского полка – 155 Георгиевскими крестами и 176 Георгиевскими медалями.

На протяжении осени 1915 и начала 1916 г. всадники КТКД вели бои с войсками противника на левобережье Днестра. В конце мая 1916 г. КТКД приняла участие в Брусиловском прорыве российских войск. Всадники Кабардинского полка в районе Лужан и Альтмаешти (на р. Прут) нанесли поражение превосходившей по численности в пять раз австрийской пехоте

и захватили в плен 1320 человек, из которых 13 офицеров. 31 мая 1916 г. всадники Черкесского полка атаковали и разгромили войска противника в районе села Окно, захватили склады противника и 90 человек взяли в плен. Пятого июня 1916 г. части 9-й армии, в которую входила КТКД, форсировали Прут и захватили г. Черновцы. До конца ноября 1916 г. северокавказские полки вели позиционные бои в районе г. Станиславова, а с декабря 1916 г. в составе 4-й армии вели бои с войсками противника на территории Румынии.

В июне 1917 г. КТКД в составе 8-й армии участвовала в наступлении в Галиции, вела упорные бои под Калушем, а в июле отражала контратаки австро-германских войск. Всадники КТКД, сохранявшие воинскую дисциплину, обеспечивали порядок среди отступавших частей российской армии, прикрывая их от нападений со стороны противника.

В августе 1917 г. всадники КТКД отказались принять участие в походе генерала Корнилова на Петроград, целью которого был разгон Советов и Временного правительства. После Октябрьской революции 1917 г. полки КТКД перешли в подчинение Центрального Комитета Союза объединенных горцев Северного Кавказа и Дагестана. После установления Советской власти на Северном Кавказе в марте – мае 1918 г. полки КТКД были распущены. За период военных действий в КТКД прошли службу около 7 тыс. человек, более половины из них были награждены Георгиевскими крестами и медалями «За храбрость». Среди адыгских военнослужащих КТКД 4 чел. стали кавалерами ордена Св. Георгия, 16 чел. – полными Георгиевскими кавалерами, 5 чел. – награждены золотым Георгиевским оружием. Все офицеры дивизии были удостоены орденов (*Опрышко, 2007. С. 7–508*).

НОВЕЙШЕЕ ВРЕМЯ

ГРАЖДАНСКАЯ ВОЙНА (1918–1920 ГОДЫ)

Крушение Российской империи и кардинальные преобразования политической системы, последовавшие за Февральской (23–27 февраля) и Октябрьской (25 октября) революциями 1917 г., а затем и во время гражданской войны (1918–1920), полностью отразились на положении адыгского населения Северного Кавказа. Значительный процент адыгского населения оказался втянутым в политические процессы и военные действия, происходившие в регионе. Во время революций 1917 г. и гражданской войны (1918–1920) неоднократно сменялась власть в Кубанской области, Черноморской губернии (с мая 1918 г. Кубано-Черноморская Советская Республика), Нальчикском округе, входившем в Терскую область (с марта 1918 г. – Терская Народная Республика). Представители адыгов оказались в лагерях противоборствующих сторон (большевики, буржуазные партии, монархисты), в революционных и буржуазных органах власти.

Преобладающая часть адыгского мужского населения была зачислена в воинские формирования противоборствующих сторон. В ноябре 1918 г. на Кубани была сформирована белогвардейская Черкесская конная дивизия (четыре полка), под командованием генерал-майора С. Клыч-Гирея. Сотни

адыгов – офицеров и солдат вступили в другие белогвардейские дивизии. Около половины личного состава 2-й Терской казачьей дивизии, сформированной в Моздоке, составляли кабардинцы. Командовал дивизией кабардинец полковник И. П. Барагунов. За период военных действий обе дивизии понесли значительные потери. После генеральных побед Красной армии эти дивизии были расформированы, часть их солдат перешла на сторону Красной армии.

В декабре 1918 г. на территории Кабарды была сформирована белогвардейская Кабардинская конная дивизия под командованием князя Т. Ж. Бековича-Черкасского (в составе деникинской армии). К лету 1919 г. она состояла из шести конных полков (по 4 сотни) и 2-го конно-артиллерийского дивизиона. На протяжении 1919 – начала 1920 г. полки этой дивизии, за исключением 6-го Кабардинского конного полка, участвовали в военных действиях в Приволжских степях, в частности на Царицынском фронте.

В составе Красной армии в 1918 – начале 1919 г. были сформированы: Кабардинская кавалерийская дивизия (4 тыс. человек) под командованием Н. Катханова и Мало-Кабардинский полк (600 чел.) под командованием Х. Бесланеева. Эти войска вели упорные бои с частями белогвардейской армии в районе Минеральных Вод, Георгиевска, Кисловодска, Святого Креста, Прохладной и др. Около 700 человек из черкесских аулов Майкопского отдела Кубанской области находились в разных частях Красной армии и принимали участие в боевых действиях. Многие жители черкесских селений Баталпашинского отдела находились во 2-м Кубанском военно-революционном отряде и принимали участие в военных действиях (Улигов, 1979. С. 214–271; Органы государственной безопасности..., 2007. С. 353–356; Документы по истории борьбы за Советскую власть..., 1983. С. 317–319; Очерки истории Адыгеи, 1981. С. 41–55; Очерки истории Карачаево-Черкесии, 1972. Т. 2. С. 21–83).

Командования красноармейских и белогвардейских частей после очередного захвата власти проводили репрессии против своих противников, а также и среди мирного населения. В результате репрессий, проведенных красными частями против адыгского населения Кубанской области, было расстреляно: в ауле Габукай – 340 человек, в ауле Кошехабль – 366, в ауле Кунчукохабль – 87 человек. На территории Майкопского отдела массовые репрессии против сторонников Советской власти осуществляли белогвардейские части А. И. Деникина (август 1918 – март 1920). В Кабарде во время деникинского правления (25.01.1919–11.03.1920) было расстреляно и повешено 2572 человека (Кармов, Карданова, Хунагов, 2006. С. 290; Улигов, 1979. С. 228). Командования обеих противоборствующих частей также проводили в районах с адыгским населением систематические поборы, реквизиции скота, лошадей, хлеба, фуража и др., что привело к снижению хозяйственной деятельности и жизненного уровня.

Активное участие в военно-политических событиях отразилось на демографических процессах и социально-экономическом положении адыгов, на векторах его дальнейшего социокультурного развития.

СТАНОВЛЕНИЕ НАЦИОНАЛЬНО-ГОСУДАРСТВЕННОЙ АВТОНОМИИ
И ПЕРИОД СОЦИАЛИСТИЧЕСКОГО СТРОИТЕЛЬСТВА
(1920–1930-Е ГОДЫ)

Победа красных частей, окончательное установление Советской власти на Северном Кавказе и последовавшие кардинальные преобразования политической системы, положили начало новой эпохе: у народов региона, как и других народов страны, появилась возможность создания национально-государственных автономий. 29 марта 1920 г. была образована Кубано-Черноморская область в составе РСФСР. Адыгское население этой области проживало в основном в Майкопском отделе и в Черноморском округе. Постановлением ВЦИК РСФСР от 27 июля 1922 г. была образована Черкесская (Адыгейская) автономная область, 24 августа 1922 г. – переименована в Адыгейскую (Черкесскую) автономную область, 3 августа 1928 г. переименована в Адыгейскую автономную область. Председателем областного исполнительного комитета стал Ш. У. Хакурате. В августе 1924 г. решением Президиума Черноморского окружного исполкома был создан Шапсугский национальный район.

20 января 1921 г. ВЦИК РСФСР издал Декрет об образовании Горской автономной Советской социалистической республики, в состав которой вошли Кабардинский, Карачаевский, Балкарский, Осетинский, Чеченский и Ингушский округа. Но, в связи с отторжением органами власти Горской АССР значительной части территории Кабарды и ее передачи соседним народам, в июне 1921 г. Кабардинский округ вышел из Горской республики и постановлением ВЦИК РСФСР 1 сентября был преобразован в автономную область в составе РСФСР. Административным центром Кабардинской автономной области стал г. Нальчик. Ее руководителем был избран большевик Б. Э. Калмыков. 16 января 1922 г. постановлением ВЦИК РСФСР Балкарский округ был выделен из Горской АССР и объединен с Кабардинской автономной областью, в результате чего появилась Кабардино-Балкарская автономная область (КБАО), напрямую подчинявшаяся органам власти РСФСР. На основе конституции СССР, принятой 5 декабря 1936 г. XIII Всесоюзным съездом Советов, КБАО была преобразована в Кабардино-Балкарскую Автономную Советскую Социалистическую Республику. 24 июня 1937 года была принята Конституция Кабардино-Балкарской АССР.

9 января 1922 г. коллегия Наркомнаца РСФСР приняла решение о выделении Карачая из состава Горской АССР, Черкесии и шести казачьих станиц из Баталпашинского отдела Кубано-Черноморской области, и создании объединенной Карачаево-Черкесской автономной области в составе РСФСР. 12 января 1922 г. ВЦИК РСФСР утвердил образование автономной области карачаевского, черкесского, абазинского и ногайского народов – Карачаево-Черкесскую автономную область с центром в Баталпашинске. Позднее – 26 апреля 1926 г. Карачаево-Черкесия была разделена на Карачаевскую автономную область и Черкесский национальный округ, который 30 апреля 1928 г. был преобразован в Черкесскую автономную область.

Создание автономных образований в Советском Союзе стало важнейшим событием эпохи: их народы, в том числе и народы Северного Кавказа, получили возможность сохранения и развития своих культур. В то же вре-

мя адыги оказались разделенными по четырем автономным образованиям. Часть адыгов осталась за пределами данных автономий, в нескольких районах Северо-Кавказского края, позднее – Краснодарского и Ставропольского краев, а также в Северо-Осетинской АССР. Это привело к постепенной политической, экономической и культурной дезинтеграции адыгской общности, появлению трех советских национальностей – адыгейцев, кабардинцев и черкесов. При создании адыгских автономий советское правительство руководствовалось прежде всего концепцией национальной политики по предоставлению малым народам автономий и прекращению территориальных споров между ними.

В начале 1920-х годов органы государственной власти автономий с адыгским населением при поддержке центра развернули активную деятельность по восстановлению хозяйства, разрушенного во время Первой мировой (1914–1918) и гражданской (1918–1920) войн, а затем индустриализацию и коллективизацию. В Адыгейской АО, Кабардино-Балкарской АО и Карачаево-Черкесской АО, как и в других регионах страны, восстановление и развитие сельского хозяйства осуществлялось через кооперацию. Вначале были созданы крестьянские комитеты общественной взаимопомощи (ККОВ), деятельность которых была направлена на поддержку неимущих слоев населения. Также были созданы товарищества по обработке земли (ТОЗ), предназначенные для повышения производительности труда в сельском хозяйстве. Затем стали создавать совхозы и колхозы. Увеличивались посевные площади, проводилась механизация сельскохозяйственного производства, проводились мелиоративные работы, развивалось животноводство, коневодство, пчеловодство и др.

В конце 1920-х годов руководство страны взяло курс на насильственную коллективизацию и усиление политических репрессий. Крестьян, не желавших вступать в колхозы, объявляли «врагами народа». Зажиточных крестьян объявляли кулаками и подвергали раскулачиванию. Раскулаченных выселяли в районы Средней Азии, Казахстана и Сибири, а их конфискованное имущество передавали колхозам. В период коллективизации в Адыгее было раскулачено 1269 кулацких хозяйств. Сплошная и насильственная коллективизация, перегибы в колхозном строительстве, вызвали волну выступлений в Адыгее и Кабарде. В Адыгейской АО в аулах Шенджий и Тахтамукай прошли выступления женщин против колхозов. В ряде аулов для свержения Советской власти были созданы боевые повстанческие отряды. В Кабардино-Балкарской АО крупные выступления крестьян имели место в 1928 г. в Баксане, в 1929 г. в селении Верхний Курп, в 1930 г. в Нагорном районе, Чегемском и Баксанском ущельях, в 1931 г. в селении Нартан. В событиях в Баксанском округе в июне 1928 г. принимали участие около 6 тыс. человек. Участников крестьянских восстаний подвергли репрессиям: десятки человек были расстреляны, сотни заключены в тюрьмы. Массовый характер крестьянских выступлений, проходивших в 1930 г. по всей стране, вынудил высшее руководство СССР приостановить насильственную коллективизацию. Органы Советской власти перешли к другим методам коллективизации: стали увеличивать помощь колхозам семенами и техникой, что способствовало увеличению количества хозяйств в колхо-

зах. В итоге колхозы объединили в Адыгее к 1931 г. 98,6% крестьянских хозяйств, в Кабардино-Балкарии к 1940 г. – 93% крестьянских хозяйств, в Черкесии к 1940 г. – 99% хозяйств.

В автономиях с адыгским населением интенсивно проводились работы по восстановлению и развитию промышленности. В связи с тем что в данных автономиях не было крупной промышленности, развитие получили легкая и пищевая промышленность. В Адыгейской АО в 1927 г. закладывались основы производства строительных материалов: были построены кирпично-черепичные заводы. В 1928 г. началось строительство поташного завода, завода по переработке семян подсолнечника и др. Одним из ведущих предприятий автономной области стал Адыгейский консервный комбинат. К началу 1941 г. в Адыгее выпускали продукцию 70 промышленных предприятий.

В Кабардино-Балкарской АО восстанавливали и строили деревообрабатывающие, черепичные, известковые, маслобойные заводы, ремонтные мастерские, мельницы и др. К 1925 г. были восстановлены заводы «Фанера», «Чинар» и др., построен вареньеварочный завод и др. В конце 1920-х годов в Нальчике построили элеватор и маслобойный завод, в 1933–1937 гг. – гидротурбинный завод, мясокомбинат, кондитерскую, трикотажную, обувную, швейную фабрики и др. В 1940 г. начал работу Тырнаузский вольфрамо-молибденовый комбинат, производивший продукцию для машиностроительной и электротехнической промышленности.

В Черкесской АО восстанавливали и строили мукомольные и кожевенные предприятия кустарного типа, кирпичные, мыловаренные, пивоваренные, маслобойные и лесопильные заводы. Были построены механизированная мельница и шерстопрядильная фабрика. В конце 1940 г. во всех районах Черкесии стали выпускать продукцию кирпично-черепичные заводы.

В трех автономиях также вводились в строй гидроэлектростанции, проводились работы по восстановлению и строительству новых дорог и мостов.

В автономиях с адыгским населением развитие получили сферы социального обеспечения и здравоохранения. В Адыгейской АО в 1932 г. сеть лечебных учреждений состояла из пяти больниц, 27 врачебных пунктов и амбулаторий, 10 зубных кабинетов, 18 фельдшерских пунктов, трех тубдиспансеров и двух малярийных станций. К 1940 г. в области уже функционировали 12 больниц и восемь роддомов.

К 1941 г. в Кабардино-Балкарской АССР насчитывалось 30 больниц, 141 фельдшерский пункт, 58 поликлиник, 78 роддомов, 23 женские консультации. В 1923 г. было создано курортное управление, занимавшееся исследованием природно-климатических условий Нальчика и района Приэльбрусья. При нем функционировали два санатория. В 1928 г. Нальчику придали статус курорта местного значения, а в 1936 г. город был включен в число курортов союзно-республиканского значения. К 1940 г. в Нальчике работали уже шесть санаториев, в которых могли одновременно отдыхать 600 человек. В Черкесской автономной области в 1940 г. насчитывалось 85 медицинских учреждений.

В данных автономиях также развивалась система образования: открывали школы, техникумы, училища, вузы, советские партийные школы. Ускоренными темпами проводилась ликвидация безграмотности среди взрослого населения. Открывались и первые научные и культурно-просветительские

учреждения (избы-читальни, библиотеки, музеи и др.). В конце 1923 г. было принято решение о введении всеобщего образования и об организации школ в каждом населенном пункте. Если в 1922/23 гг. в Адыгейской АО работали 41 адыгейская и 38 русских школ, то к 1937 г. – 219 школ, в которых обучались 45 024 чел., в том числе 57 адыгейских школ, в которых обучались 11 267 детей. В 1933 г. для Адыгеи открыли отделение биологии в Кубанском госуниверситете и два отделения в Краснодарском пищевом институте. В 1923 г. начала работу Адыгейская совпартшкола. В Адыгейской АО также были открыты краеведческий музей (1926 г.) и научно-исследовательский институт (1929 г.), предназначенный для изучения экономики области, истории, этнографии и филологии адыгов.

В Кабардино-Балкарской АО в 1920/21 учебном году функционировало 57 школ, в которых обучались 3200 учеников, в 1923/24 учебном году – уже 94 школы, в которых обучались 5100 учеников, а в 1931/32 учебном году – 204 школы, в которых обучалось свыше 27 тысяч учеников. В 1922 г. в Нальчике открыли совпартшколу, которую в 1924 г. преобразовали в Ленинский учебный городок (ЛУГ). В 1932 г. в г. Пятигорске был открыт Кабардино-Балкарский государственный педагогический институт, который в 1937 г. перевели в г. Нальчик. В 1921 г. в Нальчике открыли Краеведческий музей, сотрудники которого занимались сбором археологических, этнографических, естественнонаучных и других материалов. К 1936 г. в фондах музея уже содержалось около 20 тысяч ценных экспонатов. В 1922 г. было организовано Архивное бюро Кабардино-Балкарии, которое начало осуществлять сбор документов по истории области. В 1926 г. был учрежден Кабардино-Балкарский научно-исследовательский институт, предназначенный для изучения экономики области, истории, этнографии и филологии кабардинского и балкарского народов.

В Черкесии в 1928 г. функционировали 44 школы, а в 1940 г. – 99 школ, в которых обучалось 20 тыс. детей. В 1936 г. в Черкесии был открыт учительский комбинат, в 1939 г. – учительский институт. В 1932 г. в Черкесии открыли научно-исследовательский институт, предназначенный для исследования экономики области, истории и филологии черкесского и абазинского народов.

Развитие сфер образования и культуры в автономиях с адыгским населением создало условия для полной ликвидации неграмотного населения, значительного роста удельного веса специалистов, формирования новой советской интеллигенции. К середине 1930-х гг. произошло и изменение социально-классовой структуры адыгского населения: его преобладающую часть (как и население всей страны), составили колхозное крестьянство, рабочие, служащие и интеллигенция.

К концу 1930-х годов экономика Адыгейской АО, Кабардино-Балкарской АССР и Черкесской АО приобрела индустриальный характер, но адыгское население до 1960-х годов оставалось, в основном, аграрным. В 1939 г. из 152,3 тыс. человек адыгского населения КБАССР только 5,4 тыс. (3,5%) являлись городскими жителями. В Адыгее эти цифры составляли 55 тыс. и 1,8 тыс. (3,3%). В Черкесской АО из 16 тыс. адыгского населения в городах проживало только 412 человек.

В 1930-е годы в автономиях с адыгским населением происходило: ужесточение тоталитарного режима, отход от политики «коренизации» и поворот к унификации, увеличение притока населения из разных регионов страны и снижение удельного веса титульного населения, усиление репрессий, антиисламская кампания и борьба с некоторыми «пережитками». Репрессиям под вымышленными обвинениями подвергали зажиточных крестьян, лиц дворянского происхождения, представителей духовенства и специалистов. Один из главных координаторов и инициаторов массовых репрессий в Кабардино-Балкарии в 1928–1937 гг. – первый секретарь обкома Б. Э. Калмыков в 1940 г. был расстрелян по обвинению в контрреволюционном заговоре. Уже в конце 1930-х годов в КБАССР значительная часть новой национальной интеллигенции была уничтожена командно-административной системой. В период с 1917 г. по 1950-е годы в автономиях с адыгским населением было репрессировано несколько десятков тысяч человек (Очерки истории Адыгеи, 1957. С. 66–154; История Кабардино-Балкарской АССР..., 1967. С. 101–238; Очерки истории Карачаево-Черкесии, 1972. С. 84–224; *Кармов, Карданова, Хунагов*, 2006. С. 292–302). Следствием массовых репрессий стали демографические потери и нехватка специалистов, что неизбежно повлекло снижение темпов экономического развития.

ВЕЛИКАЯ ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ВОЙНА (1941–1945 ГОДЫ)

Великая Отечественная война стала тяжелым испытанием для автономий с адыгским населением, которые оказались в зоне боевых действий и оккупации войсками фашистской Германии. В первые же дни войны в них была проведена масштабная работа по мобилизации населения и материальных ресурсов для борьбы с агрессором.

Решением Адыгейского обкома ВКП(б) и областного Совета депутатов был образован областной Комитет обороны, который возглавил работу по оказанию помощи фронту. К июню 1942 г. от населения Адыгеи в фонд обороны поступило свыше 20 млн рублей, на фронт было отправлено 40 тыс. вещей, 15,5 тыс. кг шерсти, 2 вагона подарков, сотни тонн хлеба, мяса, масла и др. Свыше 23 тыс. жителей Адыгеи было мобилизовано на строительство оборонительных сооружений. Жители Адыгеи массово вступали в подразделения Красной армии. В основном из жителей Майкопа и районов области был сформирован 1175-й Майкопский полк Краснодарской 347-й стрелковой дивизии. Дивизия участвовала в упорных боях с войсками противника в районе Ростова-на-Дону и показала высокие боевые качества. В ноябре 1941 г. в составе Кубанского добровольческого казачьего кавалерийского корпуса был сформирован 8-й Адыгейский добровольческий кавалерийский полк (12 эскадронов). Позднее полк, переименованный в 29-й Кубанский казачий полк, участвовал в военных действиях на побережье Азовского моря и других районах.

Летом 1942 г. германские войска развернули наступление на Северном Кавказе. 9 августа германские войска ворвались в г. Майкоп. 18 партизанских отрядов Адыгеи, сформированные в условиях наступления войск противника, повели упорную борьбу с оккупационными войсками. За период оккупации они провели свыше 200 боевых операций и нанесли значительный

урон германским войскам. В начале 1943 г. части Красной армии развернули наступление на Кубани. К 12 февраля территория Адыгеи была освобождена от германских войск. За период оккупации районам Адыгеи был нанесен значительный ущерб: разорены 220 колхозов, все совхозы и МТС, разрушены школы, больницы и др. Оккупантами было расстреляно около 4 тыс. жителей Адыгеи. За период Великой Отечественной войны свыше 10 тыс. жителей Адыгеи были отмечены боевыми наградами, 25 человек удостоены звания «Герой Советского Союза», среди которых семь адыгейцев (Очерки истории Адыгеи, 1957. Т. 2. С. 154–174).

22 октября 1941 г. постановлением ГКО СССР был создан Нальчикский комитет обороны, в котором была сосредоточена вся полнота власти в КБАССР. По постановлению ГКО СССР, в середине ноября 1941 г. началось формирование 115-й Кабардино-Балкарской кавалерийской дивизии, численностью 5500 человек. Комплектование дивизии осуществлялось за счет колхозов, совхозов, предприятий и государственных учреждений республики. В мае 1942 г. 115-я кавалерийская дивизия была отправлена на фронт и приняла участие в боях с германскими танковыми частями в донских и калмыцких степях, в которых понесла значительные потери. Уцелевшие в боях бойцы дивизии были переброшены под Сталинград.

В республике также проводились наборы в парашютно-десантные части и лыжные батальоны. Значительное число жителей КБАССР было направлено в 175-ю и 337-ю стрелковые дивизии, которые формировались, в основном из представителей народов Северного Кавказа. Сотни жителей республики также вступили в части 9-й и 37-й армий. За годы войны около 80 тыс. жителей Кабардино-Балкарии (23% населения) были мобилизованы в армию и участвовали в боях с войсками противника. В 1941–1942 гг. в строительстве оборонительных рубежей приняло участие 66 тысяч жителей Кабардино-Балкарии. Жители республики активно эвакуировали имущество, оборудование, зерно и скот в тыловые районы: через перевалы в Закавказье переправили 1500 человек, 70 тыс. голов скота. Также эвакуировали 15 предприятий. С июля 1941 г. по октябрь 1942 г. в 14 эвакуогоспиталях КБАССР получили квалифицированную медицинскую помощь до 60 тыс. советских воинов. За годы войны работники сельского хозяйства КБАССР сдали государству свыше 270 тыс. тонн зерна, 47 399 тонн подсолнечника, 96 967 центнеров мяса, 55 275 тонн картофеля и др. В кавалерийские части Красной армии было отправлено 27 тыс. лошадей кабардинской породы.

В августе 1942 г. на прорыв оборонительных рубежей Кабардино-Балкарии германское командование бросило две танковые дивизии, значительное количество пехоты и других частей. После упорных боев за Нальчик, проходивших в течение двух дней, вечером 28 октября части 37-й армии оставили город, уничтожив свыше 1500 солдат и офицеров противника и 28 танков. К концу октября германским войскам удалось оккупировать практически всю территорию Кабардино-Балкарии.

Активную борьбу с оккупантами в Кабардино-Балкарии развернули сформированные 11 партизанских отрядов. Партизаны доставляли для командования советских войск ценные сведения, вели борьбу с диверсантами и шпионами, совершали нападения на штабы и подразделения войск противника

и нанесли немалый урон оккупационным войскам. 1 января 1943 г. началось наступление 37-й и 9-й армий на территории КБАССР. 11 января 1943 г. территория республики была освобождена от оккупационных войск. В частях и соединениях, освобождавших Кабардино-Балкарию, находились и ее жители. В 347-й стрелковой дивизии их насчитывалось 257 человек, в 11-м гвардейском стрелковом корпусе – 175, в 10-й гвардейской стрелковой бригаде – 139 человек. Многие участники освобождения республики были награждены медалью «За оборону Кавказа». Более 12 тыс. жителей Кабардино-Балкарии – участников войны были награждены орденами и медалями, 26 человек стали героями Советского Союза, среди которых 8 кабардинцев. Около 40 тыс. уроженцев Кабардино-Балкарии погибли на фронтах Великой Отечественной войны. В 1985 г. Нальчик был награжден орденом Отечественной войны I степени, а в 2010 г. ему присвоили почетное звание «Город воинской славы» за «мужество, стойкость и массовый героизм» защитников города.

За период оккупации (12 августа 1942 г. – 11 января 1943 г.) районам Кабардино-Балкарии германско-румынские войска нанесли масштабный ущерб. Были взорваны 117 крупных зданий, в том числе база Тырнаузского комбината, гидротурбинный завод, швейная фабрика, железнодорожная станция, обувная фабрика, элеватор, здание городского Совета, девять школ, больница, поликлиника, драматический театр (*Хакуашев*, 1978; Кабардино-Балкария: тыл и фронт..., 1975; *Катанчиев*, 1999).

С первых же дней войны жители Черкесской АО приняли активное участие в борьбе с фашистской агрессией. Тысячи добровольцев из Черкесской АО в составе 1-го, 2-го и 3-го гвардейских кавалерийских корпусов, 4-го гвардейского добровольческого корпуса кубанских казаков, Орджоникидзевской (Ставропольской) добровольческой дивизии, 343-й стрелковой дивизии и 8-го гвардейского кавалерийского полка принимали участие в боях с войсками противника в разных регионах страны. На строительстве оборонительных рубежей работало около 20 тыс. жителей Карачая и Черкесии. После захвата 11 августа 1942 г. германскими войсками Черкесска, а затем и других населенных пунктов области, активную борьбу развернули партизанские отряды. В январе 1943 г. части 37-й и 9-й армий перешли в наступление. 17 января был освобожден Черкесск, а к 24 января – вся территория области. За период оккупации территории Черкесской АО германские войска нанесли значительный ущерб. Были разрушены промышленные предприятия, колхозы, транспорт, электростанция, здания школ, библиотек и др. Общий ущерб, нанесенный области, составил 3 млрд рублей. Несмотря на трудности военного времени и разрушения, жители Черкесской АО в период войны отправили частям Красной армии 3 млн пудов хлеба, 1 млн пудов картофеля, 320 тыс. пудов подсолнечника, 120 тыс. пудов мяса и др. Свыше 15 тыс. жителей Карачая и Черкесии были награждены орденами и медалями, а 15 из них удостоены звания «Герой Советского Союза», среди них 3 черкеса (*Очерки истории Карачаево-Черкесии*, 1972. Т. 2. С. 224–273).

Адыгское население Северного Кавказа внесло значительный вклад в победу Красной армии в битве за Кавказ и в Великой Отечественной войне. После освобождения от германских войск население трех автономий в кратчайшие сроки осуществило восстановление разрушенного хозяйства.

После освобождения оккупированных районов Северного Кавказа руководство страны перешло от позитивной оценки организационной деятельности элит автономий в начале войны к их жесткой критике и репрессивным мерам. В ноябре 1943 г. карачаевский народ был депортирован в Казахстан и Среднюю Азию, Карачаевская АО упразднена, а ее территория разделена между Грузинской ССР, Ставропольским и Краснодарским краями. В марте 1944 г. балкарский народ был депортирован в районы Казахстана и Средней Азии. На основании обвинительной справки, в июне 1944 г. 1672 кабардинца, в том числе 532 несовершеннолетних, были депортированы в Казахстан (Бугай, 1995. С. 216). На основании Указа Президиума Верховного Совета СССР Кабардино-Балкарская АССР была переименована в Кабардинскую АССР, юго-западная часть Эльбрусского и Нагорного районов передана Грузинской ССР. Указом Президиума ВС СССР восточная часть Курпского района КАСССР была передана Северо-Осетинской АССР. В 1945 г. был упразднен и Шапсугский национальный район.

СОЦИАЛИСТИЧЕСКАЯ МОДЕРНИЗАЦИЯ

После окончания Великой Отечественной войны в автономиях с адыгским населением успешно осуществлялись работы по полному восстановлению и дальнейшему развитию экономики. В Адыгее были реконструированы комбинат «Лесомебель», городской промышленный комбинат, механический завод им. Фрунзе, создавались объекты новых отраслей – машиностроения и электротехники. В последующие годы в области были созданы предприятия (ПМДО «Дружба», завод Точмаш), продукция которых поставлялась на всесоюзный и международный рынки. Появились новые отрасли – газовая, приборостроительная, электротехническая. Возрастал удельный вес адыгского населения, занятого в сфере промышленности. В 1959–1965 гг. численность адыгейцев, занятых в промышленности, увеличилась вдвое и достигла 5 тыс. человек. В области ускоренными темпами возрастало и сельскохозяйственное производство. В 1950-х годах было осуществлено укрупнение колхозов, в результате чего их количество снизилось с 217 до 58. Интенсивно осуществлялось развитие материально-технической базы сельского хозяйства и изменение социально-профессиональной структуры сельского населения. К 1981 г. в колхозах и совхозах Адыгеи использовали 4288 тракторов, 1427 зерновых комбайнов, 2107 грузовых автомобилей. В сельском хозяйстве работали 8 тыс. механизаторов.

Вместе с тем грандиозное строительство Краснодарского водохранилища в конце 1960-х годов создало угрозу экологической и гуманитарной катастрофы. Под его строительство были пущены наиболее плодородные земли Адыгеи, вырублен значительный лесной массив. Жителей 9 адыгейских аулов переселили в другие населенные пункты. Строительство крупнейшего водохранилища нанесло масштабный ущерб экономике и природе области, моральный ущерб населению затопленных аулов.

После издания Президиумами ВС СССР и РСФСР Указов «О преобразовании Кабардинской АССР в Кабардино-Балкарскую АССР» (от 9 января

1957 г.) началось плановое возвращение балкарцев из Средней Азии и Казахстана. 28 марта 1957 г. сессия Верховного Совета Кабардинской АССР приняла закон «О преобразовании Кабардинской АССР в Кабардино-Балкарскую АССР». В 1957–1959 гг. органы государственной власти и население республики провели значительную работу по обустройству балкарского населения (строительство жилья и др.). В 1950–1970-е годы в КБАССР интенсивно развивалась промышленность: были созданы десятки крупных предприятий военно-промышленного комплекса и др. Среди них: «Севкав-электроприбор», станкостроительный завод, завод телемеханической аппаратуры, электровакуумный завод, завод рентгеноаппаратуры и др. Преобладающими отраслями промышленности республики стали машиностроение, приборостроение, станкостроение, гидрометаллургия, горнодобывающая промышленность. Также развитие получили деревообрабатывающая отрасль, легкая и пищевая промышленность. В начале 1960-х годов продукцию заводов и фабрик КБАССР поставляли в 42 зарубежных государства. Активно развивалась строительная сфера. В Нальчике, Прохладном, Тырнаузе, Нарткале были построены заводы железобетонных изделий, увеличилось производство извести, кирпичей, черепицы.

Развитие получило и сельское хозяйство. В начале 1960-х годов были созданы межрайонные производственные колхозно-совхозные управления по управлению сельским хозяйством. Вскоре их реорганизовали в районные производственные управления. Были также сформированы строительные организации «Межколхозстрой», «Совхозстрой», «Каббалкгражданстрой», которые способствовали укреплению материально-технической базы сельского хозяйства КБАССР. В 1960–1970-х годах республика добилась значительных успехов в выращивании кукурузы. Семена кукурузы поставлялись в другие регионы страны и за границу.

После возвращения в 1956 г. из Казахстана и Средней Азии карачаевского народа, Указом Президиума Верховного Совета СССР от 9 января 1957 г. была снова создана Карачаево-Черкесская автономная область в составе Ставропольского края. В 1950–1970-х годах в Карачаево-Черкесии развивалась машиностроительная, химическая, горнодобывающая, легкая и пищевая промышленность. В конце 1950-х годов в области функционировало 70 крупных промышленных предприятий. Среди них: завод «Гидропневмонормаль», химический завод, завод резиново-технических изделий, Черкесский консервный завод и др. Продукция заводов и фабрик Карачаево-Черкесии стала поступать в 50 стран мира. В области развивалось и сельское хозяйство. Оснащение колхозов и совхозов техникой способствовало повышению объемов и качества сельскохозяйственной продукции. В 1957 г. в колхозах и совхозах области использовали 1313 тракторов, 606 комбайнов и др.

В 1950–1970-х годах в трех автономиях наблюдался резкий рост урбанизации и занятости населения в секторе промышленности. Возрастала доля адыгского населения в столицах автономий. Некоторые населенные пункты со значительной долей адыгского населения получили статус городов районного подчинения: в 1955 г. Докшукино (с 1967 г. – Нарткала) и в 1967 г. Баксан и Терек в КБР; в 1976 г. Теучежск (с 1990 г. – Адыгейск) (табл. 1).

Рост доли адыгского населения в центрах Адыгейской АО, Карачаево-Черкесской АО и Кабардино-Балкарской АССР в 1950–1980-х годах

	1959 г. (в % от населения города)	1970 г. (в % от населения города)	1979 г. (в % от населения города)	1989 г. (в % от населения города)
Майкоп	2801 (3,4%)	6629 (6,0%)	10 691 (8,6%)	16 370 (11,0%)
Черкесск	870 (2,1%)	2747 (4,1%)	5826 (6,4%)	10 087 (9,0%)
Нальчик	12 217 (13,9%)	27 443 (18,8%)	45 157 (22,6%)	79 655 (34,5%)

В автономиях с адыгским населением дальнейшее развитие также получили сферы образования, науки, культуры, социального обеспечения, здравоохранения. Повысился жизненный уровень населения.

Интенсивное развитие сфер экономики, образования, науки, культуры, здравоохранения и др. способствовало дальнейшей трансформации социально-профессиональной структуры адыгского населения. Появились довольно значительные группы служащих, специалистов. Снова сформировалась национальная интеллигенция.

В 1950–1980-х годах в трех автономиях менялась и демографическая ситуация. В связи с интенсивным развитием промышленности происходил ускоренный рост численности городского русскоязычного населения. Возрастала и численность адыгского населения. В 1959 г. численность адыгского населения в трех автономиях составила 280 тыс. человек: в КБАССР – 190,3 тыс. человек (45,3%), в ААО – 65,9 тыс. человек (23,2%), в КЧАО – 24,1 тыс. человек (8,7%). В 1989 г. соответствующие статистические данные составили: численность адыгского населения в трех автономиях – 439,1, в КБАССР – 363,5 тыс. человек (48,2%), в ААО – 95,4 тыс. человек (22,1%), в КЧАО – 40,2 тыс. человек (9,7%) (Очерки истории Адыгеи, 1957. Т. 1. С. 180–338; История Кабардино-Балкарской АССР..., 1967. Т. 1. С. 288–403; Очерки истории Карачаево-Черкесии, 1972. Т. 2. С. 285–420; Кармов, Карданова, Хунагов, 2006. С. 304–312; Бураев, 2006. С. 21–54).

В период 1950–1970-х годов в Адыгейской АО, Кабардино-Балкарской АССР и Карачаево-Черкесской АО происходило интенсивное развитие сфер промышленности, сельского хозяйства, образования, науки, культуры, здравоохранения и др., что привело к демографическому росту, дальнейшей трансформации социально-профессиональной структуры, повышению жизненного уровня населения. Вместе с тем модернизация социально-экономических структур и, особенно, усиление процесса урбанизации, государственная политика по унификации системы образования, способствовали значительному нивелированию элементов традиционной культуры.

В период перестройки (1985–1991) в Советском Союзе проводились масштабные реформы, направленные на демократизацию политической и социально-экономической системы и смену внешнеполитического курса. Эти процессы сопровождались кризисом привычных институтов советской и российской государственности, завершившимся распадом СССР. Обще-ственно-политическая ситуация в регионах отражала развитие ситуации в стране, при этом каждый субъект характеризовался определенной спецификой социально-политического развития. В республиках Северного Кавказа на развитие общественно-политической ситуации в значительной степени оказывали влияние полиэтничный характер и высокая плотность населения. В одних республиках (Чечня, Ингушетия, Северная Осетия и др.) этнонациональный вопрос приобрел приоритетное значение в иерархии политических ценностей их населения и послужил причиной этнополитических конфликтов. В других республиках (Кабардино-Балкария, Карачаево-Черкесия, Адыгея) сохранялась относительно стабильная общественно-политическая ситуация (Кушхабиев, 2020б. С. 165).

В начале перестройки, вследствие либерализации политического режима во всех регионах страны, в том числе и в Кабардино-Балкарии, Адыгее и Карачаево-Черкесии, стали появляться различные общественные объединения – культурные клубы, кружки, общества, комитеты и др., основу которых составили этнические активисты из кругов молодой интеллигенции. Со временем они преобразовались в общественные организации и общественно-политические движения. Первые адыгские позднесоветские политические организации носили традиционное название «Адыгэ Хасэ»: в 1985 г. в КБАССР возникла организация «Ашамаз», которая позднее переименовалась в «Адыгэ Хасэ» Кабардино-Балкарии, в 1988 г. – «Адыгэ Хасэ» Адыгеи и «Адыгэ Хасэ» шапсугов, в 1989 г. – «Адыгэ Хасэ» Карачаево-Черкесии. С течением времени количество организаций, представляющих интересы черкесского народа, росло, однако влияние «Адыгэ Хасэ» как пионеров движения оставалось незыблемым в течение длительного времени. Основными направлениями деятельности этих организаций стали содействие демократическим преобразованиям и решение проблем этнокультурного развития. Пункты программ организаций включали требования возрождения и развития родного языка, развития и пропаганды адыгской культуры, изучения и пропаганды истории черкесов (адыгов); установления контроля над миграционными процессами; развития отношений с адыгами, проживающими в других регионах Северного Кавказа и этнически-родственными народами; развития связей с зарубежными соотечественниками и решения черкесского вопроса; повышения качества работы с молодежью; недопущения обострения межнациональных отношений в Северо-Кавказском регионе. Одновременно предпринимались попытки создания всечеркесского и северокавказского объединений. Так, в 1989 г. в Сухуми была создана Ассамблея, позднее – Конфедерация горских народов Кавказа (КГНК), объединившая черкесских, абхазских, абазинских, чеченских, ингушских и части дагестанских активистов. В 1991 г. «Адыгэ Хасэ» Кабардино-Балкарии инициировала конгресс в Нальчике, на котором была создана Всемирная (поз-

же – Международная) черкесская ассоциация (МЧА); ее первым тхамадой (председателем) стал деятель российского демократического движения профессор Ю. Х. Калмыков (*Кушхабиев*, 2020б. С. 169–177).

Сформировавшаяся в период застоя политическая система Адыгеи, Кабардино-Балкарии и Карачаево-Черкесии, несмотря на небольшие различия в формальной структуре органов управления и статусе регионов, была идентичной. Из трех автономий только Кабардино-Балкария была автономной советской социалистической республикой; Адыгея и Карачаево-Черкесия являлись автономными областями в составе Краснодарского края и Ставропольского края соответственно. Формальный дизайн политической системы был основан на постулатах о демократичности государственных органов власти. Однако авторитарная природа советской политической системы отражалась на регионах. Неформальными центрами принятия решений в автономиях были обкомы партии; выборы характеризовались как несвободные и несправедливые; модель управления предполагала существование неформальных механизмов, таких как коррупция и этническое квотирование.

После принятия 12 июня 1990 г. Съездом народных депутатов РСФСР Декларации о государственном суверенитете Российской Советской Федеративной Социалистической Республики противоречия между руководствами России и Советского Союза стали усиливаться. Съезд народных депутатов РСФСР указал на необходимость повышения политического статуса автономных республик. Начался процесс суверенизации российских автономий. В ноябре 1990 г. Карачаево-Черкесская АО приняла Декларацию о государственном суверенитете. 31 января 1991 г. Декларацию приняли в Кабардино-Балкарии, а 28 июня – в Адыгее. Все три региона провозгласили себя советскими социалистическими республиками в составе РСФСР. Принятие деклараций о государственном суверенитете республик стало важным этапом на пути построения федеративного государства, в котором регионы делегируют полномочия федеральному центру.

Политический процесс в Кабардино-Балкарии и Карачаево-Черкесии в это время сконцентрировался на противостоянии этнической оппозиции и органов власти. Так, в Карачаево-Черкесии активисты карачаевских общественных организаций потребовали суверенитета карачаевского народа, а Координационный совет демократических сил попытался сместить официальные власти и заявил о том, что контролирует ситуацию в республике. Различные организации выступили с объявлениями о создании Черкесской, Абазинской и казачьих республик. Тем не менее большая часть черкесского и абазинского населения выступила за сохранение республики в существующем виде. В этой ситуации власти провели референдум по вопросу государственно-национального устройства республики 28 марта 1992 г., на котором 78,6% населения выступили за сохранение единства Карачаево-Черкесской ССР. Это позволило снизить политическую напряженность, сохранить целостность республики и заняться вопросами формирования новых органов власти. На протяжении 1990-х годов властям Карачаево-Черкесии удавалось сдерживать натиск оппозиции и сохранять в республике советскую модель управления (*Стародубровская, Казенин*, 2016. С. 61). В 1996 г. была принята Конституция Карачаево-Черкесской Республики.

Кабардино-Балкария оказалась в состоянии политического кризиса. В августе 1991 г. во время путча ГКЧП общественные организации кабардинского и балкарского национальных движений вступили в оппозиционное движение «Демократическая Кабардино-Балкария» и попытались сместить руководство республики, обвинив его в поддержке ГКЧП. Однако демократической оппозиции не удалось добиться смены руководства республики за исключением отставки нескольких высших руководителей. Руководству республики удалось сохранить свои позиции и учредить пост Президента КБССР, чему способствовали отсутствие единства внутри движения «Демократическая Кабардино-Балкария» и противоречия между Кабардинским и Балкарским национальными движениями.

Эти противоречия способствовали обострению национального вопроса в КБР и угрожали разделом республики. На I Съезде балкарского народа (17.11.1991 г.) была принята Декларация о провозглашении Республики Балкария и национального суверенитета балкарского народа. 10 января 1992 г. в г. Нальчике состоялся I Съезд кабардинского народа; главным решением съезда стало восстановление суверенной Кабардинской Республики в пределах исторической территории кабардинского народа. Съезд избрал руководящий орган – Конгресс кабардинского народа (ККН), главным предназначением которого должна была стать деятельность по восстановлению Кабардинской Республики. К лету 1992 г. в Кабардино-Балкарии сложилась ситуация, когда за власть боролись официальные государственные органы, Конгресс кабардинского народа в тандеме с «Адыгэ Хасэ» и Национальный совет балкарского народа.

Грузино-абхазская война, начавшаяся 14 августа 1992 г. (войска Госсювета Грузии вторглись на территорию Абхазии), оказала значительное влияние на политическую ситуацию на Северном Кавказе. Адыгские общественные организации (МЧА, «Адыгэ Хасэ» трех республик, ККН и др.) квалифицировали действия руководства Грузии как агрессию против народа Абхазии, выступили с ее осуждением и развернули деятельность по оказанию народу Абхазии политической поддержки, гуманитарной помощи и формированию добровольческих отрядов для участия в борьбе с агрессией. Активную деятельность по поддержке народа Абхазии развернула Конфедерация горских народов Кавказа, которую возглавлял один из лидеров Кабардинского национального движения Ю. М. Шанибов. Органы государственной власти РА, КБР и КЧР также выступили с осуждением действий руководства Грузии в Абхазии. Позиция органов государственной власти республик Северного Кавказа заключалась в необходимости принятия комплекса мер, согласованных с руководством страны, по недопущению дестабилизации ситуации в регионе и по оказанию народу Абхазии политической и моральной поддержки, а также гуманитарной помощи. С первых же дней войны по инициативе адыгских общественных организаций на Северном Кавказе развернулось добровольческое движение, которое приобрело массовый характер в Кабардино-Балкарии, Адыгее и Карачаево-Черкесии. Формирование добровольческих отрядов послужило причиной очередного обострения отношений между общественными организациями Кабардинского национального движения и руководством Кабардино-Балкарии. Если ККН и «Адыгэ Хасэ» активно

занимались формированием добровольческих отрядов, то руководство республики, не желая преступать сферу своих полномочий, выступило против формирования добровольческих отрядов и настаивало на политических методах поддержки Абхазии. Противодействие властей формированию добровольческих отрядов и ввод в республику контингента внутренних войск и ОМОНа стали причиной массового митинга 24 сентября – 4 октября 1992 г. на площади у Дома Советов в Нальчике, организованного активистами кабардинского национального движения. Участники митинга также блокировали дороги и аэропорт г. Нальчика и предъявили требования к руководству республики (освободить президента КГНК Ю. М. Шанибова из-под стражи и прекратить уголовное преследование руководителей КГНК; в трехдневный срок вывести с территории республики части ОМОН, ВВ и спецназа; развернуть кампанию по сбору подписей для расторжения Федеративного договора КБР с РФ и др.). В ряде районов г. Нальчика произошли столкновения митингующих с подразделениями Внутренних войск и ОМОН, которые применили слезоточивый газ и огнестрельное оружие. В итоге, в результате переговоров между лидерами Кабардинского национального движения и руководством КБР при посредничестве федерального министра по делам национальностей В. А. Тишкова было достигнуто соглашение и митинг был распущен (Кушхабиев, 2020а. С. 22–70). После этих событий общественные организации Кабардинского национального движения и органы государственной власти КБР продолжали оказывать народу Абхазии политическую и моральную поддержку, а также гуманитарную помощь. На протяжении Грузино-абхазской войны (14.08.1992–30.09.1993), черкесские (адыгские) общественные организации РА, КБР и КЧР регулярно проводили массовые акции солидарности с народом Абхазии, обращались к органам государственной власти РФ и регионов Северного Кавказа с призывами о принятии незамедлительных мер по урегулированию ситуации в Абхазии. Представители руководств РА, КБР и КЧР выступали в Федеральном Собрании в защиту народа Абхазии. Адыгские общественные организации и органы государственной власти РА, КБР и КЧР также проводили масштабную работу по оказанию гуманитарной помощи народу Абхазии: осуществляли сборы средств, отправляли караваны гуманитарных грузов. За период военных действий руководства и граждане трех республик также приняли свыше 3000 беженцев из оккупированных районов Абхазии. В боевых действиях Грузино-абхазской войны (1992–1993) приняли активное участие около 2 тыс. адыгских добровольцев: 1562 кабардинца, свыше 500 адыгейцев, около 100 черкесов из КЧР. Министром обороны Республики Абхазия был назначен представитель ККН генерал С. А. Сосналиев. Поддержка, оказанная Абхазии во время войны 1992–1993 гг. адыгскими общественными организациями и органами государственной власти Адыгеи, Кабардино-Балкарии и Карачаево-Черкесии, была эффективной и способствовала победе народа Абхазии (Кушхабиев, 2020. С. 80–229).

12 декабря 1993 г. в республике прошли первые выборы в только что учрежденный Парламент КБР. 1 июля 1994 г. был подписан Договор Российской Федерации и Кабардино-Балкарской Республики «О разграничении предметов ведения и взаимном делегировании полномочий между органами государ-

ственной власти Российской Федерации и органами государственной власти Кабардино-Балкарской Республики». 12 января 1997 г. прошли очередные выборы Президента КБР, на которых В. М. Коков одержал победу, набрав 99% голосов. 1 сентября 1997 г. Парламент республики принял Конституцию КБР, которая знаменовала собой завершение процесса государственного строительства и законодательное оформление новой политической системы.

В середине 1990-х годов происходил спад активности общественных объединений Кабардинского национального движения, причиной чему послужили провал проекта по созданию Кабардинской Республики и противодействие со стороны властных структур. С этого времени их усилия были сосредоточены на миротворческой деятельности по урегулированию конфликтов в соседних республиках.

Проекты раздела Карачаево-Черкесии и Кабардино-Балкарии по этническим линиям успеха не имели. Население и власти обеих республик осознавали опасность межэтнических споров, которые приводили к вооруженным конфликтам на территории бывшего СССР. Адыгское население в обеих республиках проживало смешанно с представителями других народов – карачаевцев, балкарцев, русских и др. Все группы населения стремились не допустить повторения «чеченского сценария». Кроме того, присущие кавказским этническим культурам институты урегулирования конфликтов достаточно успешно выполняли свою функцию. Это стало фактором стабилизации общественно-политической ситуации во второй половине 1990-х годов. Более того, органы государственной власти Кабардино-Балкарии в сотрудничестве с «Адыгэ Хасэ» и Союзом абхазских добровольцев КБР внесли значительный вклад в разрешение осетино-ингушского и чеченского конфликтов. Их миротворческая деятельность заключалась в проведении круглых столов с участием враждующих сторон, постоянном мониторинге ситуации, непосредственном участии в разрешении споров, обеспечении беженцев жильем и питанием в Нальчике, отправкой гуманитарной помощи пострадавшим в конфликтах.

Иная ситуация в отношениях между органами власти и общественными организациями наблюдалась в Адыгее. Адыгские общественные организации сохраняли свою автономию от властей, хотя позиции обеих сторон зачастую совпадали по многим общественно-политическим вопросам (*Казенин, 2009. С. 27*). Доступ представителей адыгского населения к основным государственным должностям в республике, в которой они не занимали большую долю населения, обеспечивал определенную степень сплоченности активистов и чиновников. В 1992–2002 гг. во главе республики стоял президент А. А. Джаримов. Его прочные позиции, суверенизация республики и активизация деятельности «Адыгэ Хасэ» привели к этнизации процесса управления: вводились элементы образования на родном языке, государственные символы (флаг, герб, названия органов власти), заимствованные из адыгской истории. В Конституции Республики Адыгея, принятой в 1995 г., сказано о «праве на самоопределение адыгского народа», в результате реализации которого появилась сама республика. С течением времени подобная политика вызвала протест со стороны других этнических организаций, в первую очередь, «Союза славян».

В конце 1990-х годов центр протестной повестки адыгского движения сместился в Карачаево-Черкессию. В 1999 г. прошли первые выборы президента республики, на которых победил В. М. Семенов (карачаевец по национальности), хотя в первом туре получил меньше голосов, чем черкесский кандидат С. Э. Дерев. В течение 1999–2000 гг. в республике проходили нескончаемые протестные акции черкесов, и хотя результаты выборов не были пересмотрены, черкесское и абазинское население КЧР укрепило свой мобилизационный потенциал, который был использован и в президентских выборах 2003 г. (Республики Северного Кавказа..., 2012. С. 226–229). Вначале центром мобилизации адыгских общественно-политических организаций в республике являлась МЧА, чей председатель Б. Х. Акбашев был лидером черкесского движения КЧР. Однако после смены руководства МЧА в 2000 г. она оказалась аффилирована с органами власти Кабардино-Балкарии (Залимова, 2000. С. 1–2).

Деятельность Международной Черкесской Ассоциации и других адыгских общественных организаций еще в период перестройки была сосредоточена на решении шапсугского вопроса, заключающегося в необходимости сохранения идентичности малочисленной шапсугской субгруппы. По переписи 2010 г. их количество составляло 3882 человека (Информационные материалы об окончательных итогах Всероссийской переписи населения 2010 года). Основные места проживания шапсугов – Лазаревский административный район города Сочи и Туапсинский муниципальный район Краснодарского края. Проживающие в Сочи и окрестных селах шапсуги занимаются преимущественно сельским хозяйством, которое во многом является наследием совхозной экономики советского периода. В 2000-е годы началось включение шапсугских хозяйств в курортную экономику Сочи и развитие индустрии этнического туризма. Вопрос о сохранении идентичности малочисленной шапсугской субгруппы и ее экономического развития является предметом особого внимания как активистов адыгских общественных организаций РА, КБР и КЧР, так и местной ОО «Адыгэ Хасэ». Их главной целью было воссоздание существовавшего до 1945 г. Шапсугского района. Однако негативное отношение властей Краснодарского края к этой идее вынудило общественные организации сконцентрироваться на вопросе о передаче шапсугским селам права распоряжаться прилегающими землями сельскохозяйственного назначения и выделения земли под застройку (Силаев, 2020. С. 117–118).

В настоящее время еще одной компактной адыгской группой на территории РФ за пределами РА, КБР и КЧР, является кабардинское население ряда селений Моздокского района Северной Осетии-Алании и Курского района Ставропольского края (так называемые «моздокские кабардинцы»). По данным переписи 2010 г. в них проживают 2114 и 2186 кабардинцев соответственно (Официальный сайт Всероссийской переписи населения 2010 года...). Отличительной чертой моздокских кабардинцев является то, что значительная их часть исповедует христианство. Основными экономическими занятиями являются сельское хозяйство (земледелие, животноводство) и отходничество (частный извоз, найм в сельскохозяйственные предприятия в соседних районах) (Болова, 1995. С. 11–14). Проблемами сохранения идентичности моздокских адыгов занимается национально-культурное общество «Мэздэгу Адыгэ Хасэ», учрежденное в 1993 г. и вошедшее

в состав Международной Черкесской Ассоциации. Организация наладила сотрудничество с адыгскими объединениями в соседних республиках и активно занимается вопросами сохранения кабардино-черкесского языка среди моздокских кабардинцев (Тешева, 2020).

На протяжении 2000–2010-х годов политические системы в Адыгее, Кабардино-Балкарии и Карачаево-Черкесии не претерпели масштабных изменений, кроме тех, которые отвечали политике децентрализации Российской Федерации. Конституции и законодательство республик были приведены в соответствие с федеральными законами. Соответствующим образом был скорректирован порядок формирования органов власти. Так, например, были изменены структуры республиканских парламентов, которые стали однопалатными. В республиках также был отменен порядок выборов президентов – Главы республик утверждались региональными парламентами из числа кандидатур, представленных президентом РФ.

Все республики отличаются достаточно высоким уровнем сменяемости власти. Адыгеей в 2002–2007 гг. возглавлял предприниматель Х. М. Совмен, в 2007 г. его сменил представитель научной интеллигенции А. К. Тхакушинов. В 2017 г. президент РФ назначил врио Главы РА политика М. К. Кумпилова. Во главе Карачаево-Черкесии сменились М. А. Батдыев (2003–2008), Б. С. Эбзеев (2008–2011) и Р. Б. Темрезев (с 2011 г.). В Кабардино-Балкарии после правления В. М. Кокова в 2005 г. президентом стал бизнесмен А. Б. Каноков, ушедший в отставку в 2013 г. В 2014–2018 гг. республику возглавлял однофамилец первого президента, представитель правоохранительных органов Ю. А. Коков. Затем главой КБР стал К. В. Коков. В республиках была восстановлена советская модель управления с почти отсутствующей оппозицией и высокой степенью зависимости региональных органов власти от федерального центра. Главы республик в этой ситуации воспринимались не политиками, а «эффективными менеджерами», призванными решать проблемы социально-экономического характера.

Самым актуальным вопросом политической повестки стала террористическая деятельность бандподполья на территории КЧР и КБР. 13 октября 2005 г. радикальные исламисты совершили нападение на Нальчик, в ходе которого погибли 12 мирных жителей, 35 сотрудников милиции и 87 террористов. На протяжении следующих нескольких лет террористические акции экстремистских группировок совершались по всему Северо-Кавказскому региону, следствием которых были многочисленные жертвы среди населения. К середине 2010-х годов правоохранительные органы в сотрудничестве с региональными властями и общественностью переломили ситуацию и справились со всплеском насилия в регионе.

В начале XXI в. происходила активизация общечеркесского движения. Одной из причин послужил федеральный проект (2005 г.) по проведению референдума, предусматривавшего возможность упразднения статуса Республики Адыгея и включения ее в состав Краснодарского края. Обсуждение данного проекта среди политиков и журналистов вызвало обеспокоенность адыгской общественности. В 2005 г. молодежное Адыгейское республиканское общественное движение «Черкесский конгресс» (АРОД «Черкесский конгресс») развернуло активную деятельность по сохранению статуса РА:

направило обращение президенту В. В. Путину, в международные организации, провело массовые акции протеста и др. В конечном итоге слияния Адыгеи и Краснодарского края не произошло (*Кушхабиев*, 2013а. С. 100–103). Но административно республика была отделена от остальных северокавказских субъектов в 2010 г., когда был учрежден Северо-Кавказский федеральный округ (СКФО), в состав которого были включены КБР и КЧР. Адыгея осталась в составе Южного федерального округа.

В конце 2006 г. были подписаны президентские указы о праздновании в 2007 г. 450-летия добровольного вхождения Адыгеи, Кабардино-Балкарии и Карачаево-Черкесии в состав Российского государства. Основанием для юбилея стал военно-политический союз Русского государства и Кабарды, заключенный в 1557 г. Масштабные мероприятия с особым размахом были проведены в трех республиках. Однако данное мероприятие, направленное на стабилизацию общественно-политической ситуации в регионе, стало еще одним фактором активизации Черкесского национального движения. Ряд активистов заявили о недопустимости празднования, так как, по их словам, формулировка о «добровольном вхождении» нивелирует борьбу адыгов с Российской империей в XVIII–XIX вв. за независимость (*Казенин*, 2009. С. 47).

Важное место в политической повестке Кабардино-Балкарии в начале XXI в. занял земельный вопрос. Она послужил причиной обострения межнациональных отношений и общественно-политической ситуации в республике. Противоречия между кабардинскими и балкарскими этническими активистами проявились осенью 2008 и осенью 2018 гг. – возле села Кенделен произошли противостояния между жителями балкарского села и участниками кабардинских конных шествий, направлявшихся к памятному месту – горе Канжал с целью празднования 300-летия и 310-летия победы Кабарды над крымскими войсками. В 2018 г. данное противостояние завершилось массовым столкновением между сторонниками кабардинских общественных организаций и подразделениями правоохранительных органов РФ.

Общественно-политическая ситуация в Карачаево-Черкесии, как и прежде, протекает в условиях активности черкесских и абазинских организаций. Их активисты заявляют об ущемленном положении их народов (абазинцы и черкесы являются этническими меньшинствами в КЧР) в республике и являются основными инициаторами протестной политики. Так, абазинские общественные организации, предпринявшие ряд акций протеста, добились проведения республиканскими и федеральными властями в декабре 2005 г. референдума по вопросу образования Абазинского района. В итоге, в состав нового района вошли пять абазинских сел (*Стародубровская*, *Казенин*, 2013. С. 31). К началу 2010-х годов протестный потенциал в карачаево-черкесской политике значительно снизился, однако процесс ее этнизации не остановился. Распределение основных должностей происходит в соответствии с принципом этнического квотирования, но представители черкесской и абазинской общественности выступают с требованиями пересмотра этого принципа.

Экономическая трансформация северокавказских республик в постсоветский период носила ярко выраженный кризисный характер. Если в 1980-е годы Карачаево-Черкесию и Кабардино-Балкарию можно было охарактеризовать как промышленно-аграрные полупериферии, а Адыгею – как аграрную

периферию, то к концу 1990-х годов это были деиндустриализованные экономики с резко возросшей долей «черного рынка». Валовой региональный продукт при этом сократился на более чем 25% в КБР и КЧР и на 40% в Адыгее (Боров, 2007. С. 199–203). В 1990-е годы значительная часть крупных промышленных предприятий в трех республиках закрылась, либо перепрофилировала свою деятельность. Ликвидированы либо преобразованы были колхозы и совхозы. Наблюдалось снижение жизненного уровня населения.

С 1999 г. в регионе начался экономический рост, сопровождаемый возрождением аграрного и индустриального секторов. В сельском хозяйстве стали возрастать арендные отношения. Развитие получил малый бизнес. В настоящее время в трех республиках приоритетное значение имеют вопросы экономической модернизации и реализации национальных проектов. Сельское хозяйство занимает значительную долю валового регионального продукта – благоприятные природно-климатические условия региона, структура земельных ресурсов, культурные особенности и уклад жизни населения обусловили развитость растениеводства и животноводства. Так, Карачаево-Черкесия занимает шестое место в России по численности стада овец, а продукция местных агрохолдингов и мелких фермеров пользуется популярностью по всей стране. Промышленность также занимает важное место в структуре экономики республик: развиты машиностроение, металлообработка, строительная индустрия, пищевая промышленность и др. В РА, КБР и КЧР продолжает развиваться туризм, который приносит реальный доход в бюджеты. Богатая природа и развитость транспортной инфраструктуры привлекают миллионы туристов.

Несмотря на определенный экономический рост, трем республикам свойственен высокий уровень безработицы. Сложное экономическое положение и безработица привели к массовой трудовой эмиграции. Первую волну эмигрантов составляли представители русского населения. Миграционные потоки в основном направлялись из КБР и КЧР в Ставропольский край и из Адыгеи в Краснодарский край, а также в Ростовскую область. С середины 1990-х годов преобладающая часть эмигрантов – представителей всех народов республик, устремилась в Москву и Московскую область, а позднее и в Санкт-Петербург. В настоящее время проблема миграции населения и, прежде всего, оттока молодых специалистов ставит перед региональными властями задачи улучшения экономической конъюнктуры и стимулирования талантливой молодежи.

ЭТНОПОЛИТИЧЕСКАЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ ЗАРУБЕЖНОЙ ДИАСПОРЫ

Общины черкесской (адыгской) диаспоры рассредоточены более чем в пятидесяти странах мира – на Ближнем Востоке, в Северной Африке, Западной Европе, в США, в странах СНГ и др. Численность зарубежной черкесской диаспоры составляет около 4 млн человек. Зарубежная черкесская диаспора сформировалась в результате массового выселения адыгов в Османскую империю в 1858–1865 гг. и миграций небольших групп адыгского населения во второй половине XIX – начале XX в.

ЧЕРКЕССКИЕ МИГРАЦИИ В СТРАНЫ БЛИЖНЕГО ВОСТОКА И СЕВЕРНОЙ АФРИКИ В СРЕДНИЕ ВЕКА И НОВОЕ ВРЕМЯ

На протяжении столетий происходили миграции черкесского населения за пределы Кавказа. В Средние века и Новое время, вплоть до 1850-х годов преобладала черкесская военная эмиграция. В источниках зафиксирована служба черкесских воинов как длительная, так и их участие в отдельных походах в войсках золотоордынских, а позднее – в войсках крымских ханов, османских султанов, шахов Ирана, русских царей, польских королей. Так, черкесские отряды упоминаются в составе войск золотоордынских ханов: Токта-хана (1290–1312), Узбек-хана (1312–1341), темника Мамаю (1380). Часть черкесских воинов оседала в городах Золотой Орды, а в ее столице Сарай-Берке был основан черкесский квартал. Из черкесских наемников формировались отряды конной полиции «оргусии» в генуэзских поселениях на черноморском побережье Крыма и Кавказа (вторая половина XIII – XV в.) (Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды, 1884. Т. 1. С. 306; Т. II. С. 22, 156; ПСРЛ, 1910. Т. 23. С. 124, 125; Брун, 1880. Ч. 2. С. 146, 147; Кушхабиев, 2007. С. 20–24).

Черкесская военная эмиграция в Османскую империю берет начало во второй половине XV в. Известно, что черкесская конница находилась на службе у султана Баязида II (1481–1512). Значительное число черкесских воинов перешло на службу к султану Селиму I (1512–1520) после падения черкесского султаната в Египте в 1517 г. Миграции из Западной Черкесии (групп и отдельных лиц) в Османскую империю с целью найма на военную службу продолжалась вплоть до 1860-х годов.

Черкесские воины-наемники известны и в истории Сефевидского Ирана. В период правления шаха Тахмаспа (1524–1576) отряды из Черкесии играли значительную роль в политической жизни страны. С середины XVI в. западночеркесские и кабардинские князья, выполняя союзнический долг, стали выезжать со своими отрядами на службу в Россию. Они принимали участие во многих войнах России с другими государствами: в Ливонской войне (1558–1583), в войнах с Крымским ханством, с Османской империей и др.

В Черкесии, наряду с феодальной военной эмиграцией, было распространено и крестьянское военное наемничество. В источниках встречаются описания вербовки османскими и египетскими агентами юношей в Черкесии. В XIV–XV вв. группы западночеркесских крестьян переселялись в районы Среднего Поднепровья и Левобережной Украины, в Запорожье, на острова Днепра. Бегство зависимых сословий из Кабарды в российские крепости и казачьи станицы происходило в XVII – первой половине XVIII в. Оно приобрело широкий размах во второй половине XVIII в., когда царизм развернул колониальную политику на Северном Кавказе (Кушхабиев, 2007. С. 24–27).

Часть северокавказского населения попадала в соседние страны в результате работорговли, масштаб которой, впрочем, в ряде исследований сильно преувеличен. С середины XIII в. основными скупщиками кавказских невольников и вербовщиками воинов стали генуэзские купцы. Из генуэз-

ских факторий на Черноморском побережье Черкесии и Абхазии невольников и наемников переправляли в генуэзский центр в Крыму – Кафу, оттуда в Египет. Часть невольников переправляли из Кафы в Геную, Венецию и другие города Европы.

После захвата османами Кафы и генуэзских факторий на Черноморском побережье в 1475 г. основными вербовщиками черкесских воинов и купцами невольников на Западном Кавказе стали османские агенты и купцы. Наибольший спрос был на невольников в возрасте от 6 до 12 лет и на молодых людей, которых турки нанимали за плату для отправки вместо себя на службу в османскую армию. Современники также отмечали, что многие кавказские невольники и наемники, зачисленные в османскую армию, отличались на службе и добивались назначений на высокие посты. Удачно устроившиеся кавказские наемники и невольники способствовали переселению в Османскую империю своих родственников. В середине XIX в. численность черкесского населения в Османской империи составляла приблизительно 50 тыс. человек (*Кушхабиев, 2007. С. 27, 28*).

В первой половине XIX в. происходили также и вынужденные миграции в Османскую империю отдельных черкесских групп и семей (преимущественно кабардинцев). Данный процесс был обусловлен завоеванием Северного Кавказа царской Россией. Часть феодалов и представителей других сословий, не желавших жить под контролем царских властей, покидали Кабарду и переселялись в соседние регионы, неподконтрольные царским властям и в Османскую империю. После репрессий 1822–1825 гг. группы непримиримых кабардинцев вынужденно переселились в Османскую империю и Египет. В середине 1830-х годов около 370 семей из Кабарды и Западной Черкесии также вынужденно переселились в Османскую империю. Установленный царскими властями в Кабарде колониальный режим и аннексия значительной части территорий (пахотных земель, пастбищ) послужили причиной вынужденной эмиграции групп кабардинского населения и в последующие годы (*Хан-Гирей, 2009. С. 136; Дзидзария, 1982. С. 71*).

В конце 1840-х – 1850-е годы некоторые черкесские феодалы и старшины, осознававшие неизбежность поражения в войне с царской Россией, стали перевозить свои семьи в Османскую империю. Так, в 1847 г. кемиргоевский князь Каплан-Гирей со своей семьей и 1619 человек подвластными крестьянами переселился в Стамбул (*Касумов, Касумов, 1992. С. 86*).

В Средние века и Новое время черкесская военная эмиграция (выезд на службу по политическим причинам, наемничество) носила преимущественно добровольный, а работорговля – вынужденный характер. Вынужденный и насильственный характер носили выселения черкесов с территорий, аннексированных царскими властями в конце XVIII – первой половине XIX в. Регулярный отток порой значительных групп молодого населения способствовал нарушению демографических процессов в Западной Черкесии и Кабарде.

С 1829 г. царское военное командование разрабатывало различные планы по скорейшему завершению военных действий в Западной Черкесии. Их сущность сводилась к вытеснению черкесов с причерноморских гор и пред-

горий, при этом наиболее приемлемым считалось их массовое изгнание в Османскую империю.

В конце 1850-х годов под натиском царских войск значительные группы ногайского, абазинского и черкесского населения стали переселяться в Османскую империю. В 1859 г. в Османскую империю было выселено 5211 черкесов (Проблемы Кавказской войны..., 2001. С. 87, 88).

Выполняя новый план ведения военных действий в Западной Черкесии от 3 октября 1860 г., царское командование усилило вытеснение жителей Западной Черкесии к черноморскому побережью. В июне 1861 г. царские войска выселили в Османскую империю свыше 600 бесленеевских семей (Трагические последствия Кавказской войны..., 2000. С. 171; *Фадеев*, 1890. Т. 1, ч. 1. С. 203; *Зиссерман*, 1890. Т. 2. С. 396).

На левобережье р. Кубани царская администрация отвела для черкесского населения относительно небольшую территорию, на которую было переселено около 100 тыс. человек, что составляло приблизительно 9% от общей численности западночеркесского населения. На этой территории черкесам были выделены незначительные наделы – по 6–7 десятин на человека и в основном неудобные болотистые земли, в связи с чем они стали испытывать острую нехватку земли. В то же время казачьи наделы на Кубани составляли 20–30 десятин на человека. Черкесы, поселенные на левобережье Кубани, также подвергались произволу казачества и царской администрации, в связи с чем многие из них были вынуждены переселяться в Османскую империю (Трагические последствия Кавказской войны ..., 2000. С. 122, 156, 157; *Фадеев*, 1890. Т. 1, ч. 1. С. 153).

Систематически выселяя с удобных земель, переселяя с одного места на другое, запрещая обрабатывать свои же земли, за исключением отдельных участков, царская администрация такими методами вынуждала адыгов переселяться в Османскую империю (Проблемы Кавказской войны..., 2001. С. 132–135, 164, 180, 181).

10 мая 1862 г., император Александр II утвердил постановление Кавказского комитета о выеселении горцев. Для выполнения данного постановления были сформированы комиссии: в Тамани, Анапе, Константиновском, на посту Вельяминовском, на посту Кубанском, в Хосте и Адлере. Чтобы ускорить выселение черкесов, царское командование усилило наступление войск и вытеснение западночеркесского населения к побережью Черного моря для отправки в Османскую империю (*Венюков*, 1878. С. 249, 250; Архивные материалы о Кавказской войне..., 2003. Ч. 2. С. 170–194; *Фадеев*, 1890. С. 151).

Большинство западночеркесского населения – жители Шапсугии, Абадзехии, Натухая и Убыхии, было выселено в 1863–1864 гг. Эти годы стали самыми трагическими в истории Черкесии. К весне 1864 г. царские войска стеснили подавляющее большинство западночеркесского населения к Черноморскому побережью. Российские офицеры отмечали, что черкесы упорно отказывались покинуть свою родину. Они группами и в одиночку скрывались в горных лесах, где многие из них погибали от голода и холода (Трагические последствия кавказской войны..., 2000. С. 153).

Османское правительство не давало официального согласия на массовую черкесскую иммиграцию, но было заинтересовано в ней. Оно намеревалось

использовать военный потенциал черкесских иммигрантов: пополнить боеспособными воинами недоукомплектованные части своей армии, расселить черкесских иммигрантов среди нетурецких народов на окраинах империи и таким путем укрепить там государственную власть. Османские эмиссары развернули среди черкесского населения агитационную кампанию: от имени султана распространялись прокламации с призывами к переселению в единовременную страну; черкесов демагогически заверяли в том, что для них отводятся земли, строятся дома и т. п. На черноморском побережье Черкесии находились представители османских властей, занимавшиеся организационными вопросами по перевозке черкесского населения (Трагические последствия Кавказской войны..., 2000. С. 150, 188, 195).

Перевозка черкесских изгнанников осуществлялась на османских и российских судах, а также на кораблях авантюристов из европейских стран. Османским судовладельцам было временно предоставлено право причаливать к любым пунктам черноморского побережья для посадки черкесов без таможенного досмотра (Проблемы Кавказской войны..., 2001. С. 194–225, 219–222, 249, 250, 279–281).

С целью завершения перевозки черкесов в кратчайшие сроки царские и османские власти предоставили им свои военные корабли. Тем не менее судов не хватало. Переселение же сухопутным путем через Закавказье было запрещено царскими властями, опасавшимися, что в этом случае черкесские изгнанники могли расселиться вблизи границ с Россией, а также перегнать большое количество скота. Значительное число черкесских изгнанников, скопившихся на черноморском побережье, оказалось в катастрофическом положении. Им приходилось длительное время – от 1 месяца до 1 года ожидать очереди на отплытие под открытым небом. Черкесские изгнанники испытывали острую нехватку продовольствия. Среди них распространились инфекционные болезни (тиф, оспа). Покидать же прибрежную полосу черкесским изгнанникам не позволяли царские войска, дислоцированные вдоль всего кавказского побережья Черного моря. Лишения черкесских изгнанников усугубились тяжелыми погодными условиями – особенно холодной зимой 1863–1864 гг. Все эти факторы послужили причиной гибели десятков тысяч изгнанников. Немалое число их также погибло на кораблях во время плавания. Османские судовладельцы, стремившиеся получить максимальную прибыль, сажали в суда, рассчитанные на 50–60 мест, по 200–300 человек, в результате чего создавались теснота и нехватка продовольствия. Нередки были и случаи, когда барки с изгнанниками тонули от перегруженности и неблагоприятных погодных условий в осенне-зимний период. Очевидцы событий сообщали и о случаях преступных махинаций, когда изгнанников сажали в барки с пробуранным дном, которые неминуемо тонули в море. Опубликовано немало количество мемуаров и походных записок участников и очевидцев событий, в которых рассказывается об ужасах изгнания черкесов – о сотнях трупов женщин, детей, стариков, лежавших как по дорогам, ведущим к черноморскому побережью, так и на самом побережье (Абрамов, 1927. С. 35–37; Дроздов, 1877. Т. 2. С. 455–457; Проблемы Кавказской войны..., 2001. С. 329–332; Трагические последствия Кавказской войны..., 2000. С. 186–189; Духовский, 1864. С. 40).

В конце 1864 г. царские власти завершили выселение западночеркесского населения, а в следующем 1865 г. войска снова прошли по завоеванным территориям и выселили в Османскую империю еще свыше 3 тыс. хакучей (локальная группа шапсугов), укрывавшихся в труднодоступных местах (Васильев, 1872. С. 259–273; Духовский, 1864. С. 128–130).

Точная численность черкесского населения, выселенного в Османскую империю к настоящему времени не установлена. По официальным российским статистическим данным, в 1858–1864 гг. через российские порты восточного побережья Черного моря в Османскую империю было выселено: западных черкесов – около 338 тыс. человек, убухов – свыше 74 тыс. человек, абазин – свыше 30 тыс. человек, садзов-джигетов – около 20 тыс. человек и др. (Архивные материалы о Кавказской войне и выселении черкесов (адыгов) в Турцию ..., 2003. Ч. 2. С. 216–219; Трагические последствия Кавказской войны... 2000. С. 178–180; Проблемы Кавказской войны и выселение черкесов..., 2001. С. 366, 367; *Берже*, 1882. С. 165–167). Однако приведенные статистические данные занижены в значительной степени, так как царская администрация вела учет только лиц, переселявшихся на кораблях из портов. Незарегистрированной осталась численность черкесов, отплавывавших из пунктов, которые еще не контролировались царскими властями. Не отражена в официальных документах и численность черкесских изгнанников, погибших в процессе выселения – в пути следования к черноморскому побережью, на побережье и в море. Российские офицеры отмечали, что в пути следования погибло от одной пятой до половины черкесских изгнанников (Трагические последствия Кавказской войны..., 2000. С. 198; *Дроздов*, 1887. С. 457). Численность западночеркесского населения, без учета убухов (около 70 тыс. человек), в 1860-е годы составляла приблизительно 900 тыс. человек. В 1866 г. численность западночеркесского населения, оставшегося на родине, составляла около 50 тыс. человек, а в 1873 г. – около 45 тыс. человек (Проблемы Кавказской войны..., 2001. С. 295, 347; *Очерки истории Адыгеи*, 1957. С. 384, 456). По статистическим данным османского правительства, численность черкесских иммигрантов на территории Османской империи в 1867 г. составляла 1 млн 8 тыс. человек (La Turquie, 1867. P. 213). Столь большая цифра объясняется, вероятнее всего тем, что османские служащие причислили к черкесским иммигрантам и иммигрантов других северокавказских народов. На основании вышеизложенного можно заключить, что численность западночеркесского населения, выселенного в Османскую империю в 1858–1865 гг., с учетом числа погибших при выселении, составляла приблизительно 850 тыс. человек, а с учетом убухов, выселенных полностью, – около 920 тыс. человек.

Царские власти осуществляли также выселение в Османскую империю и некоторых народов Центрального Предкавказья. В Кабарде после проведения земельной реформы в 1865 г. душевой надел реально составлял всего 2,5 десятины удобной земли. Кабардинским землепашцам приходилось брать в аренду у казаков свои бывшие земли. Народы Центрального Предкавказья систематически подвергались произволу царской администрации и казачества. Для кабардинского населения были установлены строгие запреты и ограничения (запрет на ношение оружия, на свободу передвижения и др.).

На кабардинцев также оказывалось давление: им грозили дальнейшей аннексией земель, насильственной христианизацией, ссылками в Сибирь и т. п. Агитацию к переселению в Османскую империю проводили также некоторые северокавказские владетели и часть духовенства. Эти меры послужили причиной вынужденного переселения кабардинцев в Османскую империю. По данным царской администрации, в 1859–1862 гг. в Османскую империю вынужденно переселились 10 343 чел., а в 1865 г. еще 3 тыс. кабардинцев (Абрамов, 1927. С. 20–30; Из истории Кабардинского временного суда 1822–1858 гг., 2008. С. 36–43, 137, 194–196; Трагические последствия Кавказской войны для адыгов..., 2000. С. 51, 52; Архивные материалы о Кавказской войне и выселении черкесов (адыгов) в Турцию (1848–1874), 2003. Ч. 2. С. 322; Проблемы Кавказской войны и выселение черкесов..., 2001. С. 113–115). Преобладающая часть кабардинского населения отправлялась в Османскую империю сухопутным путем через Закавказье.

На османском побережье Черного моря черкесские изгнанники оказались в не менее тяжелых условиях, чем на кавказском побережье. Их доставляли в порты Трапезунда, Самсуна, Синопа, Стамбула, Варны и др. Местные власти, не ожидавшие прибытия значительного числа иммигрантов, не смогли обеспечить их временным жильем и необходимым минимумом продовольствия. Черкесских изгнанников размещали на побережье в полуразрушенных зданиях, в рваных палатках, в хозяйственных постройках и т. п. По требованию европейских консулов, опасавшихся распространения инфекционных болезней среди местного населения, османские власти создавали вдоль побережья, где скопились черкесские изгнанники, карантинные лагеря. Инфекционные болезни (тиф, оспа) и острая нехватка продовольствия послужили причиной гибели значительного числа черкесских изгнанников. По данным российского консула в Трапезунде А. Н. Мошнина, смертность среди черкесских изгнанников в Трапезунде и окрестностях составляла 180–250 человек в день. По свидетельствам очевидцев событий, на османском побережье Черного моря в 1863–1864 гг. погибло свыше 100 тыс. черкесских изгнанников (Трагические последствия Кавказской войны для адыгов..., 2000. С. 77–80, 132–134; Проблемы Кавказской войны и выселение черкесов..., 2001. С. 282–284; *Берже*, 1882. С. 359; *Канитц*, 1876. С. 342). Главная причина гибели такого значительного числа черкесских изгнанников заключалась в преступной неспособности османских властей в организации приема и расселения черкесов.

В целом, массовое выселение черкесского народа имело катастрофические последствия: свыше 90% черкесского (адыгского) населения покинуло свою родину, значительная часть его погибла в процессе переселения. От черкесского народа, прежде самого многочисленного народа Северного Кавказа, остались лишь небольшие этнические островки.

Выселения черкесов в Османскую империю не прекратились после их массовой депортации. Они продолжались вплоть до окончания Гражданской войны в России 1917–1922 гг. и окончательного установления Советской власти на Северном Кавказе.

По официальной российской статистике, с 1871 по 1895 г. из Кубанской области в Османскую империю переселилось свыше 20 тыс. черкесов (*Ка-*

сумов А. Х., Касумов Х. А., 1992. С. 189.) В 1897 г. численность черкесского населения, оставшегося в Кубанской области, составляла 41 631 человек (Очерки истории Адыгеи, 1957. Т. 1. С. 384, 456.). В 1900–1902 гг. из Нальчикского округа переселились в Османскую империю 2601 кабардинец, а в 1905 г. – еще 115 кабардинских семей. По российским статистическим данным, кабардинцев с территории Кабарды выселилось в Османскую империю 17 тыс. человек. По данным исследователя Т. Х. Кумыкова, численность кабардинцев, переселившихся в Османскую империю, составляет приблизительно 60 тыс. человек (Касумов А. Х., Касумов Х. А., 1992. С. 191; Кумыков, 1994. С. 17).

ЧЕРКЕССКАЯ ДИАСПОРА В ТУРЦИИ

В истории Османской империи известны имена этнических черкесов – военачальников и государственных деятелей. Среди них – военачальник Оздемир-паша, командовавший войсками, которые завоевали Йемен в 1547 г., а в 1555–1556 гг. установили контроль над Красноморским побережьем Африки. Его сын Осман-паша был назначен великим везиром в 1584 г. Войска под командованием Осман-паши захватили столицу Ирана г. Тебриз. Сулейман-паша находился на посту губернатора г. Халеба, а в 1712 г. был назначен великим везиром империи. Гази Хасан-паша Джезаирли в 1776–1790 гг. был командующим военно-морским флотом. Генерал Хусейн-паша в 1792–1804 гг. был командующим военно-морским флотом и великим везиром. По поручению султана Махмуда II (1808–1839), он командовал масштабной операцией по ликвидации янычарского корпуса в 1826 г. Во время войны Османской империи с Египтом (1831–1833 гг.) Хусейн-паша был главнокомандующим османской армией. Февзи Ахмед-паша был командующим гвардией султана Махмуда II, а позднее – командующим военно-морским флотом в звании маршала и великим везиром. Хафыз-паша в 1836 г. был назначен командующим османской Анатолийской армией. Он отличился при покорении ряда районов Курдистана и подавлении волнений в Албании. Мехмед Фуад-паша с 1852 г. был министром иностранных дел, а в 1861–1866 гг. – великим везиром Османской империи (Удалова, 1988. С. 84–96; Holt, 1966. P. 52–55; Aydemir Izzet, 1988. S. 203, 204; Новейшие исторические, политические, статистические и географические сведения о Турецкой империи, 1828. С. 90–93; Розен, 1872. Ч. 1. С. 159, 162, 275, 290, 291, 318–320; Shaw, 1971. P. 87; Муравьев, 1869. С. 14, 43; Казы-Бек, 1887. С. 89; Новичев, 1978. Т. 4, ч. 3. С. 105, 106; Ечерух, 1910. С. 145).

Черкесские селения были основаны по всей территории Османской империи, начиная с западных (европейских) районов, и через всю Анатолию до восточных и южных окраин. Преобладающую часть черкесских иммигрантов – свыше 300 тыс. человек, в основном западноадыгские локальные группы, османские власти расселили в европейских регионах империи – на территориях современных Болгарии, Сербии, Боснии, Герцеговины, Румынии, Северной Греции и др. Незначительное число черкесских иммигрантов поселилось в городах империи и прежде всего в Стамбуле (Кушхабиев, 2007. С. 54–73).

Османские власти расселяли черкесских иммигрантов в соответствии с геополитическими планами – в стратегически важных районах: в районах с нелояльным населением; вблизи портов и городов, вдоль больших дорог в форме военных линий. Как отмечалось ранее, османское правительство планировало использовать военный потенциал черкесских иммигрантов: массово привлечь их к несению военно-пограничной службы, к борьбе с освободительными движениями в славянских, армянских, арабских, курдских и других регионах и остановить с их помощью распад империи. Османские власти также планировали увеличить за счет северокавказских иммигрантов процент мусульманского населения в христианских регионах империи.

Османские власти расселяли черкесских и других северокавказских иммигрантов в разных регионах империи в качестве военных колонистов. Их главным родом деятельности должно было стать несение военной и полицейской службы. За несение службы османские власти предоставляли северокавказским иммигрантам довольно значительные наделы и некоторые льготы, в частности освобождение от уплаты налогов сроком на 10 лет. В разных регионах империи черкесские иммигранты получили по несколько десятков денюмов (1 денюм, дунам – 919,3 кв. м, либо 990 кв. м) земли. Им отводили земли, преимущественно из категории мира (мирийя) – т. е. государственных, распорядителем которых был султан. При этом северокавказские иммигранты не могли продать полученные наделы раньше, чем через 10 лет. В случае если иммигрант переселялся в другое место раньше этого срока, земля возвращалась в распоряжение государства. Фактически северокавказские иммигранты были наделены землей по уже ликвидированной военно-ленной системе. В итоге черкесские иммигранты – представители разных прежде сословий образовали единое военно-служилое сословие.

Расселяя черкесских иммигрантов в разных вилайетах (губерниях) империи, османские власти не оказывали им существенной помощи в дальнейшем обустройстве. Процесс адаптации черкесских иммигрантов и прежде всего природно-климатической, проходил медленно и болезненно. Природно-климатические особенности большинства районов расселения иммигрантов, за исключением Балкан, значительно отличались от северокавказских. Например, районам Внутренней Анатолии свойственны холодная, длинная зима – до 6 месяцев и короткое, знойное лето. Непривычным для черкесских иммигрантов был и жаркий (сухой субтропический) климат арабских регионов.

Земельные наделы, предоставленные черкесским иммигрантам, были ценными, а в ряде районов – малопригодными к обрабатыванию. Например, Голанские высоты в Сирии представляли собой нагорье на высоте 980 м над уровнем моря, покрытое кратерами и камнями. Климат нагорья отличается от соседних районов холодными зимами и сильными ветрами.

В первые годы после расселения, в связи с неприспособленностью к новым природно-климатическим условиям, отсутствием жилья и сложным характером отношений с местным населением, черкесским иммигрантам приходилось фактически выживать. У них не было возможности заниматься земледелием. Поначалу черкесские иммигранты занимались преимущественно животноводством. Они приобретали у местного населения крупный рогатый скот, овец, коз, лошадей, а позднее и домашнюю птицу. В селениях

черкесских иммигрантов получило развитие коневодство, что было обусловлено как их традиционным образом жизни, так и необходимостью – военной службой. Коневодство являлось и довольно выгодным занятием. Военные части Османской империи (позднее – Турции, Сирии и Иордании) регулярно закупали лошадей для кавалерии вплоть до середины XX в. По сообщениям жителей кабардинских селений района Узун-Яйла (Турция), кабардинские эмигранты перегнали с собой через Закавказье значительное количество породистых лошадей, которые ценились намного выше лошадей местных пород. Уже в начале XX в. в кабардинских селениях этого района одна семья в среднем владела от 10 до 50 голов крупного рогатого скота и по несколько сот овец, что обеспечивало их существование. Также жители одного села (несколько десятков семей) владели 100–200 лошадьми. Во многих селениях черкесских иммигрантов занимались и пчеловодством.

Постепенно в селениях черкесских иммигрантов стало развиваться и земледелие. При этом черкесские иммигранты проявляли привязанность к традиционным сельскохозяйственным инструментам – плугам, граблям, косам и др. В азиатских регионах Османской империи, в частности в арабских регионах, инструменты, использовавшиеся черкесскими иммигрантами, – косы, грабли и др. – не были известны местному населению. В первые годы после расселения черкесские иммигранты выращивали только культуры, вывезенные с Кавказа и не возделывавшиеся местным населением, – просо, овес. Со временем они стали выращивать кукурузу, ячмень, пшеницу, арбузы, различные овощи, фруктовые деревья и виноград. В селениях черкесских иммигрантов, основанных в районах Внутренней Анатолии, в связи с неблагоприятным климатом земледелие развивалось медленными темпами. Количество выращиваемых там культур было незначительным. Невысокими были и урожаи.

В конце XIX – начале XX в. русские и европейские путешественники отмечали, что уровень развития сельского хозяйства и ремесел у черкесских иммигрантов значительно отличался и превосходил состояние земледелия и ремесел населения азиатских регионов Османской империи.

В селениях черкесских иммигрантов также налаживалось и ремесленное производство, и в первую очередь оружейное. В условиях непрекращающихся столкновений с соседними общинами черкесские иммигранты нуждались в значительном количестве оружия. Фактически во всех крупных селениях черкесских иммигрантов мастера наладили изготовление традиционного клинкового оружия – шашек, кинжалов, ножей и конского снаряжения в необходимом количестве. Традиционная одежда (комплекты одежды), головные уборы, обувь и др. также изготавливались черкесскими мастерами. Кузнецы изготавливали также сельскохозяйственные инструменты: молотки, лопаты, пилы, косы, серпы и т. п. Кузнечное дело осложнялось в связи с нехваткой железа. В более удобном положении оказались плотники и столяры, добывавшие необходимое количество древесины в окрестных лесах, так как большая часть селений черкесских иммигрантов в разных районах Анатолии и в арабских регионах была основана вблизи лесов. Ими изготавливались инструменты для обработки земли, двери, оконные рамы со ставнями, деревянные ведра, различные предметы домашнего обихода и др. Ремес-

ленники занимались также шорным и кожевенным делами, а в отдельных селениях были и свои ювелиры. Черкесские иммигранты занесли в курдские и арабские регионы Османской империи традицию изготовления колесных повозок (арб, телег) и стали прокладывать для них дороги. Местное же население использовало для перевозки грузов в основном верблюдов и не изготавливало колесного транспорта. Черкесские иммигранты также начали сооружать в своих селениях большие мельницы.

Торговля в районах расселения черкесских иммигрантов в первое время носила меновой и вынужденный характер. Земледельческую продукцию и ремесленные изделия черкесские иммигранты обменивали у полукочевого и кочевого населения (бедуины, курды и др.) на скот и продукты животноводства. Мельницы, сооруженные в черкесских селениях арабских регионов, стали обслуживать за плату и местное население. Черкесы Заиордания стали продавать дубовую древесину жителям Хаурана. В связи с тем, что у черкесских иммигрантов (как и во время жизни на Кавказе) занятие розничной торговлей было непопулярным, они стали приглашать в свои поселения торговцев – армян, турок, арабов и др.

Черкесским иммигрантам, несмотря на непривычные природно-климатические условия и сложные отношения с местным населением, удалось адаптироваться в разных регионах Османской империи. Ими были освоены пустующие территории. Хозяйственная деятельность черкесских иммигрантов: коневодство, животноводство, земледелие, изготовление мельниц и колесного транспорта, прокладка дорог, а также организация торговли способствовали экономическому развитию районов их расселения (*Кушхабиев, 2007. С. 73–78*).

Черкесские иммигранты строили свои жилища из доступного материала. В районе Узун-Яйла они строили свои дома из камней, дерева и глины, которую использовали для внутренней отделки. Позднее они стали использовать и саман. На территориях арабских регионов черкесские иммигранты для строительства домов использовали базальтовые и гранитные блоки античных руин. Жилища черкесских иммигрантов той эпохи отличались от турецких и арабских и больше походили на кавказские и европейские. Они представляли собой небольшие прямоугольные, в основном двух или трехкомнатные дома с маленькими верандами и деревянными ставнями на окнах. В домах устанавливали печи с традиционными дымоходами. В арабских регионах у черкесских иммигрантов инновацией стало строительство бань восточного типа с каменными полами. Перед домами находились небольшие дворы, а с задней стороны огороды.

Преобладающую часть черкесских (адыгских) иммигрантов составляли представители демократических локальных групп. К тому же государственной религией Османской империи был ислам, провозглашавший равенство всех мусульман. Попытки феодалов у меньших по численности аристократических субгрупп сохранить свои привилегии завершились безрезультатно. Султан издал фирман (указ), освобождавший зависимые сословия черкесов без какой-либо компенсации их владельцам. Многочисленные жалобы и недовольства бывших владельцев османские власти и суды решали в пользу освобожденных зависимых сословий. Черкесские владетели пытались си-

лой удержать своих бывших зависимых, но последние оказывали вооруженное сопротивление. Со временем принадлежность к феодальным сословиям у иммигрантов черкесских аристократических локальных групп утратила прежде доминирующее значение в регламентации социальных отношений.

Компенсируя черкесским феодалам лишение их прежних сословных прав, османские власти предоставили им некоторые привилегии, в частности, наделяли их землями, превышавшими надель крестьян. Князей и дворян зачисляли на службу на более выгодных условиях. Они получали высокие чины, награды и т. п.

Правление в черкесских общинах в местах их компактного расселения на территории Османской империи осуществлялось по традиционной системе народным (сословно-представительным собранием – во время проживания на Кавказе) собранием (хаса), в состав которого избирались представители от каждого населенного пункта. Во главе отдельных селений избирались старшины (*тхьэмадэ/тхьэмад*). Османские власти официально признавали статус черкесских старшин и наделяли их дополнительно административными полномочиями каймакамов (глава администрации уезда), мудиров (наместник округа или города), мухтаров (староста) и т. д. При назначении чиновников османская администрация отдавала предпочтение черкесским иммигрантам, и во многих регионах к административно-территориальным единицам с черкесским населением присоединяла близлежащие селения (арабские, курдские и др.) и бедуинские племена (кочевые арабские племена). Таким путем селения черкесских иммигрантов становились опорными пунктами османских властей в районах с нелояльным населением.

Внутри черкесских селений хаса обладала и судебной властью. Какие-либо споры и конфликтные ситуации, возникавшие между членами общины, разбирались исключительно старшинами, согласно адыгскому своду правовых и моральных норм «Адыгэ хабзэ». При этом не допускалось вмешательство османских правоохранительных органов.

Воспитание и обучение детей черкесскими иммигрантами осуществлялось по традиционной системе. В первую очередь детей готовили к военной службе. В более крупных селениях были основаны начальные школы, в которых изучали основы письма, религии, османского и арабского языков. Детей, желающих продолжить учебу, устраивали в школы расположенных вблизи городов. Для получения высшего образования молодежь отправляли преимущественно в Стамбул, реже в Каир и другие города.

Основным родом деятельности черкесских иммигрантов стала служба в вооруженных силах. В разных регионах империи были сформированы отдельные отряды черкесской кавалерии, которые причислили к иррегулярным, либо к военно-полицейским войскам. В качестве военной формы этих отрядов была принята черкеска. Немалое число черкесских иммигрантов зачислили и в регулярные части. Уже к июню 1864 г. около 10 тыс. черкесских иммигрантов вступили в Вооруженные силы Османской империи (Проблемы Кавказской войны..., 2001. С. 301). Султан Абдул-Азиз (1861–1876) сформировал свой новый конвой из черкесских дворян.

Военный потенциал черкесских иммигрантов был эффективно использован османским правительством прежде всего при подавлении волнений

и восстаний на Балканах в 1867, 1868 и 1876 гг. Черкесские иммигранты были массово вовлечены в боевые действия Русско-турецкой войны 1877–1878 гг., при этом черкесские отряды отличились во многих боевых операциях на Балканах. Известны и имена военачальников-черкесов на Балканском театре военных действий. Это командующий Западно-Дунайской армией, маршал Осман-паша (командовал обороной Плевны), командующий Южной армией на Балканах генерал Сулейман-паша, маршал Моджан Рауф-паша (по окончании войны – главнокомандующий османской армией), командир 4-й дивизии Восточной армии Черкес Осман-паша, адмирал Дунайской военной флотилии Дилавер Карзег-паша; генерал Фуад-паша Тхуго, известный убыхский лидер Керандук Хаджи Берзег и др.

На Закавказско-Малоазиатском театре в составе османской Анатолийской армии действовали три северокавказские кавалерийские бригады по 1 тыс. человек в каждой. Отряды черкесских и абхазских иммигрантов участвовали также в боях на Западном Кавказе весной и летом 1877 г.

Многие черкесские офицеры отличились на службе и пополнили ряды османской элиты. Среди представителей черкесской диаспоры можно указать следующих высших офицеров, дипломатов, государственных деятелей и великих везиров второй половины XIX в.: командующего османской армией, маршала Моджана Рауфа-пашу, заместителя командующего османской армией, маршала Фуада-пашу Тхуго, маршала Османа-пашу, командующего 4-м армейским корпусом маршала Мехмеда Зеки-пашу Берзеге, генерала Абдуллаха Решида-пашу, генерала Мехмеда Мухлиса-пашу, генерала Шукри-пашу, генерала Назми-пашу Пуха, генерала Ахмеда Февзи-пашу, великого везира в 1878–1879 гг., известного политического деятеля Хайреддина ат-Туниси, губернатора Токката Бекира-пашу и многих других.

Черкесская иммиграция, использованная османским правительством в качестве военной колонизации, способствовала укреплению центральной власти в нестабильных регионах Османской империи (*Кушхабиев*, 2007. С. 96–105).

В 1908 г. в Османской империи произошла буржуазная революция. К власти пришли младотурки (неофициальное название партии «Единение и прогресс»). Основной движущей силой младотурок был офицерский корпус, значительный процент которого составляли представители черкесской и других кавказских диаспор.

В период правления младотурок черкесская диаспора приняла активное участие в войнах, которые вела Османская империя. В частности, специально сформированные черкесские кавалерийские отряды отличились в Балканских войнах (1912–1913). Осенью 1912 г. эти отряды сыграли решающую роль в остановке наступающих частей болгарской армии под Стамбулом, а летом 1913 г. – в восстановлении контроля над Адрианополем и частью Фракии, ранее захваченными противником. Во время Первой мировой войны 1914–1918 гг. черкесские отряды были отправлены в наиболее «горячие» пункты фронтов. Они действовали в Закавказье, под Саракамышем, в Анатолии и в арабских регионах. С фронтов Первой мировой войны вернулось менее половины черкесских офицеров и солдат османских вооруженных сил (*Кушхабиев*, 2013. С. 34–37; *Чочиев*, 2009. С. 26–93).

Черкес-гвардеец султана Османской империи
Турция. XIX в.
Личный архив Мурата Топчу-Папшу



Осман Ферид-паша Шаплы (1844–1912),
генерал османской армии
Турция. XIX в.
Личный архив Ким Эркана



Группа черкесских офицеров османской армии
Турция. 1880 г.
Личный архив Назикедя Первин Маршаноглу



Черкесские офицеры османской армии
Турция. 1910-е годы
Слева направо: полковник Исмаил Беркок,
генерал Юсуф Иззет-паша
Личный архив Мурата Топчу-Папшу

Представители черкесской и других северокавказских диаспор приняли активное участие в национально-освободительном движении в Турции в 1918–1923 гг., направленном против победителей по итогам Первой мировой войны европейских держав, оккупировавших страну и приступивших к ее расчленению. Во внутренних районах Анатолии развернулось движение сопротивления иностранным войскам, которое возглавил генерал Мустафа Кемаль-паша. Военная и политическая верхушка империи распалась на два лагеря – на сторонников освободительного движения и сторонников султана Мехмеда Вахид ад-Дина (1918–1922), занявшего соглашательскую позицию с европейскими державами. Преобладающая часть черкесской диаспоры поддержала сторонников национально-освободительного движения, другая часть поддержала султана. Немалое число представителей черкесской и других северокавказских диаспор вступило в Халифатскую армию султана, командующим которой был назначен черкес Ахмед Анзаур Анчок.

Немалым был процент представителей северокавказских диаспор в руководящих органах национально-освободительного движения. Из десяти членов Представительного комитета пять были кавказцы, из 120 депутатов парламента 25 депутатов были представители северокавказских диаспор. Большинство отрядов национально-освободительного движения в Анатолии также возглавляли офицеры-черкесы: генерал Али Фуад-паша Джебесой – командующий Западным фронтом, генерал Юсуф Иззет-паша – командир 14-го корпуса, Махмуд Хендик-бей – командир 28-й дивизии, Джемиль Джахит Тойдемир-бей – командир 5-й дивизии, Ашир-бей – командир 23-й дивизии, Халид-бей – командир 9-й дивизии и др. Значительную роль в национально-освободительном движении сыграл офицер черкес Этхем-бей Дипшоу. Он сформировал и возглавил черкесские партизанские кавалерийские отряды, получившие название «Летучий корпус» (около 5 тыс. человек). Эти отряды нанесли значительный урон греческим войскам. В 1919 и 1920 г. они также подавили просултанские выступления и нанесли сокрушительное поражение частям Халифатской армии. Однако Этхем-бей Дипшоу, в связи с обострением отношений с Мустафой Кемалем, в начале 1921 г. был вынужден передать партизанские отряды в подчинение формируемой регулярной армии и покинуть страну. Многие представители черкесской и других кавказских диаспор активно поддержали и способствовали победе национально-освободительного движения в Турции (*Кушхабиев*, 2015а. С. 37–39; *Чочиев*, 2009. С. 94–137).

Пришедшие к власти младотурки предоставили этническим меньшинствам право на культурно-просветительную деятельность, поэтому десятилетний период правления младотурок был относительно благоприятным для этнокультурного развития черкесской диаспоры. В 1908 г. в Стамбуле было основано «Черкесское общество единения и взаимопомощи» (ЧОЕВ), ставившее целью проведение культурно-просветительной деятельности среди черкесской диаспоры, поиск путей возвращения на родину и поддержку конституционного строя. Среди основателей общества были известные представители черкесской диаспоры: Ахмед Джавид-паша – председатель общества, маршал Фуад-паша Тхуго, маршал Мехмед Зеки-паша Берзег, генерал Юсуф Иззет-паша Чунатуко, генерал Осман-паша ШхАПлы, депутаты представительного собрания Хусейн Тосун, Хусейн Кадри, Исмаил Джанбулат и дру-



Ахмед Анзаур Анчок (1885–1921),
черкес-офицер османской армии
Турция. 1912 г.
Личный архив Мурата Топчу-Папшу



Черкес Этхем (Этхем Дипшоу,
1880/1886–1949/1950)
Турция. Конец 1910-х годов
Личный архив Мурата Топчу-Папшу

عَمَلَانَا

ساحی وسه محرری
 بوست ساد — نهوج
 محل ادارسی :
 پاروق قیوده تورکیا قراغانه نیک
 اوستده — جرکس قنوق فلوق
 لهور اداره ونجریه ایچون صاحب
 امتیازه مراسمت اولتور

COIZE
 Adresse : Parmak — kapou
 Club CIRCASSIEN

مدیرمسئول :
 احمد نوری — وارده
 مسلک موافق آثاره صحیفه یوز آچیندر .
 دوج اونئیمان اوراق اعاده ایلتلر .
 آبونه :
 سنه لکی برنجوق ، آتی آیی برمجیده
 نمانک اجنبیه ایچون ، سنه لکی ۱۰ آتی آیی
 ۶ فراقدر

Abonnement : Pour l'Etranger
 un : an 10 Fr. six mois 2Fr

نسخه سی ۲۰ پاره در

نسخه سی ۲۰ پاره در

ادعنه سولاسه — سولاسه

تاریخ تاسیسی ۱۳۲۷
۱۳۱۱

بوانری کالیه تقدر ایدیور حالاده دوام ایچکده
 اولسنه قان آغلاور .
 دیمک ایستیورمکه بوکون هب جرکسلر
 اکلایمدرکه وطنک الدن کیمسی ، موجودیتلر نیک
 بشون عیان ونجیلاتیه نحو واقراض وادیلر نده
 سوروکلوب طوروسی ، بعضی تأثیرات خارجه یون
 متحصل کی کورنسنه بیه حقیقتده کنسدی
 تدبیرلر کلکرمز کنسدی افاقمزلر کلکرمز دن
 منبئار بو ؛ قطیعت ریاضیه درجه سننده ثابت
 اولان آچی بر حقیقتدر .
 بوکون ریسز کی برلر دولاشیوزدر ، وطنسز
 کی شوراده بوراده سورودنیوزدر ، بز بو

عده نظمیہ مقدر اولدیلر ققمساق ، انما ، دانما
 آدیغملرک وطنی . ثمانکی ایدی مانسیت سلام
 نسایله اولرئیش اولان تاریخ ، بقلمری آراشیر برلور
 ایسه بو حقیقت تاماً نفاها ایدر .
 وقتاکه قوم وقبیله ارسنده اثباتات جهل
 ایله وسوکره خارجه دن بوندن اسنادده ایچمک
 ایستیانلرک افساداتیله منزعه وخصمه یل باش
 کوسترمکه باشلادی ، اوله دتیری محافظه وطن
 خصوصنده کوریلان نصب وثباتده زائل اولغه
 یوز طوتدی ، وقایع بونک برر شاهد مؤیدر ،
 قارنلر ، ونه فوشلر ! سوک عصرلرده کی
 قبیله منازعات ومحارباتی بر دوشونکیز ، بونلر

۲۳۳۰	۲۵ شعبان
۱۳۲۸	۲۶ توتوز
۱۹۱۲	۸ اغستوس افرنجی

هم بر دجا
 محترم قارئمرک بر چوغندن شمدی به قدر
 ایونه بدنی الامتن . بو سیدن اولانی غزیه سزی
 منتظاً نذر ایدمه بررز ، جمله مامورمدرکه بر غزیه نیک
 دوام ائتئاری ایونه بدلانک وقتوزمانیله کوندرلسنه
 موقعدر . بناً علیهم هنوز پاره لرشی کوندریمان قارئمن
 کرامدن فضلہ تأخیرمیدان وبراملری حیثیت ومنافع
 قومیمسن نمانه اعبینه رجا اولتور .

در دلر مژدن

Газета «Гуаза»
 Стамбул, 1911 г.
 Личный архив А. В. Кушхабиева

гие. ЧОЕВ стало издавать газету «Гуаза» («Гъуазэ»), 1911–1914 гг.) на черкесском (алфавит на арабской графической основе) и османском языках, а также книги, журналы и брошюры. В 1910 г. ЧОЕВ учредило в Стамбуле черкесскую образцовую школу, в которой преподавание некоторых предметов велось на черкесском языке (алфавит на арабской графике). Со временем черкесские школы стали открывать и в других районах компактного проживания черкесов. Членами ЧОЕВ также были налажены связи с интеллигенцией на Северном Кавказе. В 1914 г. в Стамбуле было учреждено Общество взаимопомощи черкесских женщин. В 1920 г. при нем открыли черкесскую женскую школу, в которой наряду с общеобразовательными предметами обучали черкесскому языку (алфавит на латинской графике).

Члены ЧОЕВ принимали участие и во внутривосточной жизни империи. Члены ЧОЕВ были среди учредителей либеральной партии «Свобода и согласие», созданной в ноябре 1911 г. Маршал Фуад-паша Тхуго являлся председателем этой партии в марте – декабре 1912 г. Партия «Свобода и согласие» получила широкую поддержку среди нетурецких народов империи, которым она обещала право на автономию. В июле 1912 г. партия «Свобода

и согласие» пришла к власти, но в январе 1913 г. младотурки совершили государственный переворот и снова захватили власть. После установления в стране правления триумvirата военного министра, министра внутренних дел и министра флота к концу 1913 г. большая часть общественных объединений была закрыта. ЧОЕВ также было вынуждено закрыть большинство территориальных отделений.

Осознавая невозможность массовой репатриации в условиях царского режима, лидеры черкесской диаспоры в Турции сосредоточили свою политическую деятельность на поддержке проекта создания независимого конфедеративного государства на Северном Кавказе. С этой целью в сентябре 1915 г. они учредили две организации – «Комитет независимости Кавказа» (в 1916 г. переименован в «Комитет северокавказских политических эмигрантов в Турции») и «Общество единения Кавказа». Младотурецкое руководство поддержало планы и деятельность этих организаций. С целью обеспечения международной поддержки требований создания независимого северокавказского государства, Комитет установил связи с европейскими посольствами в Стамбуле. В европейских государствах Комитетом осуществлялись акции по привлечению внимания к положению северокавказских народов.

После провозглашения Турции республикой 29 октября 1923 г. новое руководство страны по отношению к этническим меньшинствам стало проводить политику турецкого национализма. В конституции 1924 г. были закреплены положения о мононациональном характере государства и отсутствии в нем других народов и языков, кроме турецкого. В стране стала править одна – Народно-республиканская партия Турции.

Сотни представителей северокавказских диаспор, принимавших активное участие в национально-освободительном движении, подверглись репрессиям под вымышленными обвинениями. В сентябре 1923 г. правительство Турции запретило деятельность ЧОЕВ и черкесских школ. Уничтожены были архив и библиотека ЧОЕВ. Во многих районах компактного проживания черкесов правительство закрыло и турецкие школы. Также была проведена кампания по переименованию черкесских названий сел на турецкие. Запрет был наложен на публичное использование родного языка и ношение черкесской этнической одежды. Серьезной политической акцией стало насильственное переселение 14 черкесских сел (5,8 тыс. человек) с южного побережья Мраморного моря, одного из наиболее развитых районов страны, в менее развитые районы Восточной Анатолии за мнимую нелояльность режиму. В 1934 г. вышел закон, предписывавший этническим меньшинствам замену своих этнических фамилий на турецкие. 1920–1930-е годы были наиболее сложными для этнокультурного развития черкесской диаспоры. Вплоть до середины XX в. представители черкесской диаспоры в Турции были вынуждены скрывать свою этническую принадлежность.

До середины XX в. преобладающая часть черкесского населения проживала преимущественно в аграрных районах Турции (1 тыс. селений). Существенные изменения в жизни черкесской диаспоры происходили во второй половине XX в. Это было обусловлено прежде всего развитием в стране процессов урбанизации и трудовой эмиграции. Значительная часть черкес-

ского населения стала перемещаться из аграрных районов в города. В поисках работы многие представители черкесской диаспоры, как и турки, стали выезжать в страны Западной Европы. Эти процессы привели к сокращению числа черкесских моноэтнических селений. К концу XX в. количество черкесских селений в Турции сократилось до 700. Процесс переселения жителей этих селений в города продолжается и в настоящее время. Прежде моноэтнические черкесские селения заселяются курдами и др.

По статистическим данным, предоставленным черкесскими общественными организациями в Турции, численность черкесской (адыгской) диаспоры в Турции в наши дни составляет свыше 3,5 млн человек. Преобладающая часть черкесской диаспоры проживает в городах: Стамбул, Анкара, Самсун, Синоп, Чорум, Кайсери, Дюздже, Мараш, Балыкесир, Токат, Сивас, Бурса, Адана, Измир, Эскишехир и др. Во второй половине XX в. наиболее значительные моноэтнические черкесские селения компактно находились в следующих районах: Балыкесир (68 сел – шапсуги, абадзехи, убыхи), Болу (36 сел – шапсуги, абадзехи, бесленеевцы, кабардинцы, кемиргоевцы), Бурса (26 сел – шапсуги, абадзехи, кабардинцы), Кайсери (67 сел – кабардинцы, хатукаевцы, абадзехи, шапсуги), Кахраман-Мараш (20 сел – кабардинцы, абадзехи), Сакарья (22 села – шапсуги, абадзехи, бесленеевцы), Самсун (87 сел – шапсуги, абадзехи, махошевцы), Токат (54 села – абадзехи, кабардинцы, шапсуги, бесленеевцы). Среди черкесских субэтнических групп в Турции наиболее многочисленными являются: абадзехи, шапсуги, кабардинцы, бесленеевцы, убыхи, бжедуги, хатукаевцы, кемиргоевцы. Остальные субэтнические группы относительно малочисленны.

Менее половины черкесской и других северокавказских диаспор, в основном представители старшего поколения, владеют родными языками. В 2001 г. в Конституцию Турецкой Республики были внесены изменения, отменяющие запрет на использование родных языков. С 2004 г. в стране стали выходить передачи на черкесском языке на государственных телевизионных и радиовещательных каналах. С 2011 г. в университетах г. Кайсери и г. Дюздже началось преподавание черкесского (кабардино-черкесского и адыгейского) языка. С 2012 г. в школах некоторых городов Турции было введено изучение черкесского языка по выбору учащихся. Но черкесский язык в школах преподается как иностранный язык на элементарном уровне. Черкесские дети школьного и дошкольного возрастов родным языком владеют в незначительной степени.

Во второй половине XX в. происходила значительная трансформация социальной структуры черкесской диаспоры: шло снижение удельного веса землевладельцев, что было обусловлено процессом урбанизации. Многие землевладельцы переселились в города. В то же время стало возрастать количество предпринимателей, специалистов, рабочих, которые проживают в больших городах. В наши дни традиционной популярностью в среде черкесской диаспоры в Турции продолжает пользоваться служба в вооруженных силах страны. Довольно высоким является процент офицеров армии, полиции, спецслужб. В среде черкесской диаспоры также значителен удельный вес служащих государственных учреждений, преподавателей высших и средних учебных заведений, врачей, юристов и др.

В период после Второй мировой войны 1939–1945 гг. стали происходить значительные изменения и в культурной жизни черкесской диаспоры. Демократические преобразования в Турции снова предоставили этническим меньшинствам право на культурно-просветительную деятельность. В начале 1950-х годов в городах Турции стали появляться северокавказские культурные общества. Во время осложнений политической ситуации в 1960–1980-х годах их деятельность приостанавливалась. В первые годы представители северокавказских диаспор проводили работу в единых культурных обществах. Со временем стали появляться отдельные – абхазские, чеченские, осетинские и другие общественные организации. В 2010 г., в связи с созданием другими северокавказскими диаспорами своих этнически обособленных общественных организаций, организации, в составах которых преобладают черкесы, стали переименовываться в черкесские.

Параллельно с сепарацией в среде немногочисленных кавказских диаспор, в начале 1990-х годов начались и процессы интеграции ряда северокавказских неправительственных организаций. В 1993 г. было образовано объединенное (от 12 организаций) «Кавказское общество» (Kaf-Der). В 2003 г. на его основе была создана Федерация кавказских обществ (Kafkas Dernekleri Federasyonu – сокр. Kaf-Fed) с центром в г. Анкаре. Со временем в нее вошли 57 северокавказских (большинство из них черкесские) общественных организаций Турции. В 2004 г. была создана еще одна федерация – «Федерация обществ объединенного Кавказа» (Birleşik Kafkas Dernekleri Federasyonu), включающая 17 северокавказских общественных организаций с центром в г. Анкаре.

В наши дни в Турции осуществляют деятельность свыше 100 северокавказских общественных организаций – культурных обществ, фондов, комитетов, клубов. В составах 80 из них преобладают представители черкесской диаспоры. Среди них: «Анкарское черкесское общество», «Балыкесирское адыгское черкесское общество», «Бурсское черкесское общество», «Токатское черкесское общество», «Кавказское культурное общество» в г. Стамбуле, «Узуняйлинское кавказское общество культуры и взаимопомощи» в г. Стамбуле и др. Главной целью этих организаций является осуществление культурно-просветительной деятельности. При них действуют курсы по обучению детей черкесскому языку, народным обычаям, черкесским народным танцам, издаются журналы, бюллетени, брошюры и др. Ежегодно, 21 мая черкесские общественные организации проводят мероприятия (конференции, собрания, митинги), посвященные окончанию завоевания царской Россией Северного Кавказа и массового выселения черкесского народа в Османскую империю. Особое значение они придают развитию связей с исторической Родиной – с республиками Северного Кавказа. Большинство черкесских общественных организаций проводят и благотворительные акции; выделяют стипендии для студентов и др. В 2013 г. была создана Федерация черкесских обществ Турции, целью которой является координация деятельности черкесских общественных организаций в стране.

В последние десятилетия в Турции были учреждены черкесские общественные организации, деятельность которых направлена на решение наи-

более актуальных проблем черкесской диаспоры: предоставление права на введение в школах и вузах страны обучения на черкесском языке, создание на телевидении и радио Турции передач на черкесском языке и др. Среди них: «Инициатива за права черкесов», «Демократическая черкесская платформа», «Патриоты Черкесии» и др. В составах этих организаций преобладают молодые специалисты и студенты.

Связи черкесской диаспоры в Турции с республиками Северного Кавказа были установлены в 1970-е годы и получили развитие во второй половине 1980-х годов благодаря демократическим преобразованиям в СССР. Представители черкесской диаспоры получили возможность посещать историческую родину, молодежь – возможность обучаться в вузах Северного Кавказа. К 2015 г. свыше 100 представителей черкесской диаспоры Турции окончили Кабардино-Балкарский госуниверситет, Кабардино-Балкарский аграрный университет и Адыгейский госуниверситет.

В целях расширения связей Кабардино-Балкарии с черкесской диаспорой Турции, 9 июля 1993 г. глава администрации г. Нальчика и председатель муниципалитета г. Кайсери подписали Договор о дружбе и сотрудничестве между этими городами в сфере экономики, культуры, здравоохранения, образования, спорта, туризма, альпинизма. Также было подписано соглашение об установлении побратимства между городами Нальчик и Кайсери (*Кушхабиев*, 2013а. С. 39–48; *Тончу (Панчу)*, 2017. С. 147–153).

Деятельность черкесских общественных организаций является достаточно эффективной, способствующей сохранности этнической культуры черкесской диаспоры в Турции, установлению связей с исторической родиной.

ЧЕРКЕССКАЯ ДИАСПОРА В СИРИИ

Во второй половине XIX – начале XX в. территории современных Сирии, Иордании и Израиля входили в состав Османской империи. Османские власти расселяли черкесских и других северокавказских иммигрантов на этих территориях, как и в других регионах империи, в качестве военных колонистов. Они создавали из черкесских поселений военные линии, предназначенные для защиты земледельческих районов от набегов кочевых бедуинских и курдских племен.

Расселение черкесских иммигрантов на территориях Сирии, Иордании и Израиля началось с середины 1860-х годов и осуществлялось несколькими этапами: в 1865–1866 гг. и в 1871–1872 гг., но основную массу – свыше 50 тыс. черкесов, выселенных по требованию европейских держав с Балкан, османские власти расселили в Сирии после окончания Русско-турецкой войны 1877–1878 гг. В меньших масштабах черкесская иммиграция в данный регион продолжалась вплоть до начала 1920-х годов, а отдельные группы черкесских иммигрантов обосновались там в 1930 г. и после окончания Второй мировой войны.

Черкесские иммигранты были расселены в следующих местностях: на Голанских высотах, в Заиорданье, в Галилее, а также вблизи городов: Дамаск, Халеб, Хама, Хомс, Александретта. Незначительное число их поселилось в Дамаске, Халебе и других городах. К середине 1930-х годов на тер-

ритории Сирии проживало свыше 25 тыс. северокавказских иммигрантов, преобладающую часть которых составляли черкесы (адыги). На территории Трансиордании (совр. Иордания) в то время проживало свыше 9 тыс. черкесов и 850 чеченцев.

Хозяйственная деятельность черкесских иммигрантов в арабских регионах способствовала экономическому развитию районов их расселения. Наиболее крупные из основанных черкесскими иммигрантами селений – Амман, Джераш, Кунейтра, Минбедж, Наур и Русейфа стали развиваться как ремесленно-торговые центры, которые со временем переросли в города.

Город Кунейтра, располагавшийся на Голанских высотах Сирии, был основан группой кабардинских иммигрантов в 1860 г. среди античных руин. В 1878 г. там поселились группы черкесских иммигрантов, прибывшие с Балкан. В конце 1880-х годов в Кунейтре насчитывалось 260 различных зданий: казармы, двухэтажное здание администрации, мечеть, караван-сарай, магазины и жилые дома, построенные по сторонам центральной улицы. В Кунейтре дороги были проложены с севера на юг. Их ширина составляла 35 футов (1 фут – 0,3 м). Вдоль дорог проложили тротуары. Для черкесских селений этого района были характерны прямые и широкие улицы, такие, чтобы на дорогах могли разъехаться встречные повозки. Население Кунейтры к тому времени составляло 1,3 тыс. человек. В 1878 г. Кунейтре был придан статус центра казы (уезд). В ней разместили администрацию во главе с каймакамом, полицейский гарнизон, проложили телеграфное сообщение с Дамаском. В Кунейтре регулярно устраивались базары, на которые прибывали торговые караваны, доставлявшие необходимые товары. Развитие торговли способствовало нарушению моноэтнического характера населения Кунейтры. Черкесские иммигранты, не желавшие заниматься розничной торговлей, предоставили возможность торговцам – арабам, туркам, армянам и грекам из разных районов Сирии открывать там свои лавки. Многие из них оседали в Кунейтре и перевозили туда свои семьи.

Город Минбедж (расп. в Северной Сирии) был основан группой абадзехских иммигрантов в 1878 г. среди средневековых руин. К 1890 г. население Минбеджа составляло 2,5 тыс. человек. В нем уже функционировали мечеть, школа для детей, 10 лавок и один караван-сарай. Нарушение моноэтнического характера населения Минбеджа также стало следствием развития торговых отношений в первые десятилетия XX в.

Столица Иордании город Амман был основан группой шапсугских иммигрантов в 1878 г. среди древнеримских руин. Позднее в Аммане поселились группы кабардинских, абадзехских и бжедугских иммигрантов. Со временем он стал центром черкесских иммигрантов Заиордания. В 1880-х годах османские власти разместили в Аммане окружную администрацию и черкесский полицейский эскадрон. Амман стал интенсивнее развиваться после завершения строительства Хиджазской железной дороги в 1908 г., конечной станцией которой он стал. В 1912 г. население Аммана составляло 1,5 тыс. человек. Развитие торговых отношений в начале XX в. нарушило и моноэтнический характер населения Аммана. Торговцы стали регулярно посещать Амман, а в начале Первой мировой войны 1914–



Черкесский полк французской Ближневосточной армии
Сирия. 1924 г.
Личный архив А. В. Кушхабиева

1918 гг. там поселилась первая иноэтническая группа – купцы-христиане из эс-Сальта.

Пригород Аммана Вади-эс-Сир был основан в 1882 г. абадзехскими, шапсугскими и бжедугскими иммигрантами в незаселенной местности. Город Джераш (расп. в Иордании), был основан группой кабардинских иммигрантов в 1882 г. среди древнеримских руин. В 1890-х годах население Джераша составляло 350–500 семей. В нем функционировали мечеть, школа и 12 торговых лавок. Город Наур (расп. в Иордании) был основан группой бжедугских, шапсугских и абадзехских иммигрантов в 1900 г. в незаселенной местности. Город Русейфа (расп. в Иордании) был основан группой кабардинских иммигрантов в 1903 г. в незаселенной местности.

Накануне Первой мировой войны многие арабы устремились в черкесские селения Заиорданья в связи с тем, что это были наиболее безопасные пункты в регионе, в которых сохранялась стабильная ситуация.

На территориях арабских регионов, так же как и в других регионах Османской империи, основным родом деятельности черкесских иммигрантов стала служба в вооруженных силах. Османские власти сформировали черкесские полицейские кавалерийские отряды, которые дислоцировали в Аммане, Джераше, Кераке, Халебе, Кунейтре и др. В военной истории Сирии известны имена многих черкесов-офицеров османской службы. Среди них генерал Хосров-паша, возглавлявший жандармерию Сирийского (Дамасского) вилайета в конце XIX – начале XX в., генерал Мирза-бей Уасфи – командир черкесского кавалерийского отряда в Аммане, Хамид Фахри – начальник османского гарнизона в Кераке во время Первой мировой войны и др.

Во время Первой мировой войны 1914–1918 гг. черкесское население арабских регионов, сохранило лояльность османскому правительству. В чер-

кесских селениях арабских регионов была проведена массовая мобилизация. Черкесское население также оказало сопротивление наступающим частям британских и французских войск. 19–26 апреля 1920 г. на конференции в г. Сан-Ремо европейские державы-победительницы в Первой мировой войне произвели окончательный раздел арабских регионов Османской империи. Преобладающую часть Сирии и Ливан Лига Наций по системе мандатов передала Франции (*Кушхабиев*, 2007. С. 64–73, 76–82, 100–101; *Haghandoqa*, 1985. Р. 31–33, 40–42; *Джамиль*, 2019. С. 24–46; *Кабартай*, 2005. С. 95).

После установления французского правления в Сирии относительно немногочисленная черкесская диаспора, находившаяся в окружении иноэтнического недружелюбного населения, стала придерживаться курса поддержки новых властей. Многие черкесы, прежде служившие в османских частях, и группы новобранцев вступили во французскую Ближневосточную армию. В 1921 г. в составе французских войск в Сирии был сформирован отдельный Черкесский кавалерийский взвод, а в 1922 г. – Черкесский эскадрон республиканской гвардии. В 1925 г. в составе французских Специальных войск Сирии и Ливана был сформирован Черкесский кавалерийский полк, состоявший из восьми эскадронов. Один эскадрон состоял из 100–150 чел. (около 1 тыс. чел.). Командиром Черкесского полка был назначен французский офицер, лейтенант Филибер Колле, его заместителем – кабардинский дворянин Осман Абей. В начале Второй мировой войны 1939–1945 гг. количество эскадронов Черкесского полка было увеличено до 20 (около 2,5 тыс. человек). Черкесский полк участвовал во всех крупномасштабных боевых операциях в Сирии и Ливане и считался одним из лучших кавалерийских формирований французских войск на Ближнем Востоке.

В годы французского мандата сложилась благоприятная ситуация для этнокультурного развития черкесской диаспоры. Группа интеллигенции



во главе с Амином Самгутом стала проводить деятельность, направленную на предоставление черкесской диаспоре статуса национального меньшинства и создание черкесской автономии в Кунейтрском районе. В 1927, 1929 и 1933 гг. обращения с данными требованиями передавались на рассмотрение французской администрации в Сирии и Лиги Наций. В 1938 г. с аналогичными требованиями в Лигу Наций обратились и представители черкесского населения округов Хама и Хомс. Лига Наций отвергла требования черкесской

Амин Самгут (1910–1953), сирийский деятель черкесского зарубежья
Сирия. 1930-е годы
Личный архив А. В. Кушхабиева



Directeur
AMIN SEMGOGH

MARDI
1 JUILLET 1930
FONDÉ EN 1927

Direction
Kuneitra - (Syrie)Mardj

3e - ANNEE
No - 58

propriétaire
HAGOUR

Abonnement

1 an : 60 francs
6 mois : 40 francs

Pour l'Etranger
1 an 120 francs

Mardj

Mardje Lujin

L'étude du passé intéresse
pour ceux qui cherchent

Les Circassiens sont un peuple qui a défendu son indépendance
liberté contre les plus saintes religions et les plus formidables
ées. (Kamouss el aalam).

Journal circassien, social, économique et littéraire

L'HISTOIRE DES TCHERKESSES

Suite de notre article précédent

avons, la dernière fois,
colonies et villes que
e disent avoir fondé
de la Circassie. Nous
s, aujourd'hui, notre
es Tcherekss, eux mé-
analyse commencera
cle avant J. C., époque
ement les plus an-
sur la Circassie, pour

culée à laquelle elles nous re-
portent, la Circassie était habitée
par les memes tribus que celles
qui l'habitaient au moment de la
conquête russe (1864) et que sa
frontière nord passait par le Don
(De Morgan, t. 2, p. 181, 182, 186;
Daboiss de Montpéroux t. 4, p.
63 à 60).

Malgré que les Circassiens

Noire, la chaîne caucasienne et
la rivière Couban et qui signifie
« la partie du pays qui est situé
à l'extrémité bas ».

Il y a également le nom de
la tribu Abaza qui se trouve
chez tous les écrivains, depuis
Arrien (177 ans après J. C.), sous
la forme d'Abaski ou Absagi.

Enfin le nom de la tribu
Saché est mentionné par Arrien
et P'rocope sous les formes Sa-
nighe et Saghide.

Voici maintenant ce qu'écri-
Seylaxe, en 525 avant l'ère chré-

Ant le nom de Zyghé qu'il pla-
ce entre les Achéens et les He-
njokhes. Il nous donne, en plus,
les notions suivantes sur l'inté-
rieur du pays compris entre les
Scythies et la Colchide :

Les Amassones — Sur le versant
nord du Caucase
circassien.

Les Sirakesses — Dans les plaines
de Stavropole.

Les Nabiannes — Entre les Méotes
et les Sirakesses.

Les Paraxanes — Entre les Nabian-
nes et les Sirakesses.

VE

Yedjaoe re, txac
Adiqem ceued xette,
bevine fue mi xauxeve
wexer sid?. aloe a
sir se ki b'jeje s'oem,
adoue s'y blag l..

plus hautes antiquité

Газета «Марж»

Кунейтра, 1930. Июль.

Личный архив А. В. Кушхабиева

диаспоры. Одобрение получили лишь требования, касающиеся вопросов образования и культуры.

В 1927–1936 гг. в Кунейтре осуществляла деятельность неправительственная организация «Черкесское общество обучения и единения» («Адыгэ гъэсэн зыныгъэ хасэ»). Она издавала школьные учебники, брошюры, газету «Марж» на черкесском, французском и арабском языках. В 1932 г. эта организация учредила черкесскую десятилетнюю школу, в которой, наряду с общеобразовательными предметами, преподавали черкесский язык, черкесские народные обычаи, песни и танцы. Фактически Кунейтра стала культурным центром черкесской диаспоры Сирии.

Во второй половине 1930-х годов среди черкесского населения Сирии происходил рост числа сторонников арабского освободительного движения, что было обусловлено их недовольством политикой Франции в регионе (политикой силы), отказом французской администрации в содействии по созданию черкесской автономии, а также нежеланием французского командования повышать черкесских офицеров в звании выше капитана. В годы Второй мировой войны 1939–1945 гг. большинство черкесских офицеров и солдат примкнули к войскам антифашистской «Свободной Франции». В июне 1941 г. черкесские эскадроны приняли участие в наступлении союзнических антифашистских войск на Дамаск. В мае 1945 г. в городах Джисра и Идлиб

черкесские эскадроны поддержали арабских патриотов в боях с французскими войсками. 17 апреля 1946 г. все иностранные войска покинули территорию Сирии.

В годы французского правления черкесская диаспора в Сирии сохраняла свой высокий социальный статус. Так же как и в годы османского правления, основную массу черкесского населения Сирии составляли военнослужащие и землевладельцы (*Кушхабиев*, 2007. С. 137–149; *La France Méditerranéenne et Africaine*, 1938. Р. 43–87; *Сапен-Линьер*, 2008).

После завоевания Сирией независимости черкесская диаспора стала поддерживать национальное правительство. В декабре 1947 г. по просьбе сирийского правительства, черкесская диаспора сформировала добровольческий отряд для участия в партизанском движении арабов Палестины. Во время Арабо-израильской войны 1948–1949 гг. черкесский кавалерийский полк под командованием Джевада Анзора, насчитывавший около 800 человек, принял активное участие и отличился в боевых действиях против израильских войск.

Арабо-израильская война 1967 г. (5–10 июня) внесла значительные изменения в положение черкесской диаспоры. Главный удар, нанесенный израильскими войсками по Сирии, пришелся по Голанским высотам, где компактно в Кунейтре и 11 окрестных селениях проживало около 18 тыс. черкесов. В результате военных действий и оккупации израильскими войсками Голанских высот из этого района было депортировано все черкесское население. Большинство депортированных черкесов расселилось в Дамаске и других городах страны. Часть из них эмигрировала в США. Черкесы, депортированные с Голанских высот, лишились своих земельных наделов, домов и другого имущества, большинства культурных реликвий.



К концу XX в. численность черкесской диаспоры в Сирии составила приблизительно 100 тыс. человек, из которых свыше половины проживали в г. Дамаске и его пригородах. До начала политического конфликта в 2011 г. черкесы также жили в Халебе, Минбедже, Хомсе, Хаме и др. Черкесская диаспора в Сирии представлена тремя локальными группами – абадзехами, бжедугами и кабардинцами. Представители других локальных групп относительно малочисленны. Черкесским языком (диалектами) владеют в основном представители старшего поколения.

Джевад Анзор (1900–1948), герой Сирии
Сирия. 1940-е годы
Личный архив А. В. Кушхабиева

В период независимости социальная структура черкесского населения Сирии подверглась дальнейшей трансформации. В связи с утратой земель на Голанских высотах и процессами урбанизации в других районах, значительно снизился удельный вес черкесов-землевладельцев. Среди черкесского населения Сирии относительно невысоок процент торговой и промышленной буржуазии, а также рабочего класса. До 2011 г. преобладающую часть черкесской диаспоры составляли средние и промежуточные слои – офицерство, служащие госучреждений, интеллигенция.

Еще в конце XX в. довольно высоким среди черкесского населения Сирии был процент офицеров армии, внутренних дел и спецслужб. В конце XX в. в Вооруженных силах САР служили 30 черкесов-генералов. В военную историю независимой Сирии вошло немало имен черкесских офицеров, отличившихся в арабо-израильских войнах и получивших правительственные награды. Среди них: генерал-лейтенант Ауад Баг, генерал Рияд Халид, генерал Омар Шапсуг, генерал Мухаммед Шеркас, генерал Мухаммед-Саид Баратар, генерал Басам Абдул-Меджид Варок, генерал Исса Апиш, Бадреддин Рамадан, генерал Фарук Мешведж, генерал Аладин Стасс и др. В начале XXI в. значительно снизилось число черкесов-офицеров, а также процент черкесской молодежи, избирающей военную специальность, что обусловлено, прежде всего, усилением конкуренции в офицерском корпусе. В связи с отсутствием перспектив трудоустройства в конце XX – начале XXI в. в среде черкесской диаспоры Сирии усилился процесс трудовой эмиграции: молодые специалисты стали отправляться в поисках работы в США, Канаду, страны Западной Европы, Объединенные Арабские Эмираты.

В начале XXI в. значительным среди черкесского населения Сирии был также процент преподавателей высших и средних учебных заведений, инженеров, врачей. Среди них насчитывалось свыше 30 докторов наук, профессоров.

До начала политического конфликта в Сирии в 2011 г. важное значение в жизни черкесской диаспоры имела деятельность, осуществляемая неправительственными организациями. Общественная организация «Черкесское благотворительное общество» («Адыгэ фӀыщӀэ хасэ»), основанная в Дамаске в 1948 г., осуществляла благотворительную и культурно-просветительную деятельность среди черкесского населения Сирии. До 2011 г. при обществе действовали курсы по обучению детей родному языку и народным обычаям. В 1960–1997 гг. ЧБО издавало журнал «Новости культуры», с 1997 г. – журнал «Эльбрус». Филиалы ЧБО функционировали в других городах страны.

ЧБО Сирии установило связи с Кабардино-Балкарией, Адыгеей и Карачаево-Черкесией в конце 1950-х годов. С 1966 г. сотрудничество с зарубежными черкесскими организациями в сфере культуры осуществляло Кабардино-Балкарское отделение общества «Родина». В первое время общество «Родина» организовало совместно с ЧБО обмены делегациями, а позднее – деятелями культуры и туристическими группами. Обществом была налажена и поставка в Сирию учебников черкесского (кабардино-черкесского и адыгейского) языка и литературы, периодических изданий. С 1969 г. молодежи черкесской диаспоры Сирии предоставили возможность получать

ADIGHE GESEN ZINIGE XAS

نادي الاتحاد الادبي الجركسي

وثيقة خاصة للاخوان تبته ماته ، دليل والاولاد الناضجة وونه قوش

THEMATE GUAZE, TCOELE QHUIBZIGE,
VINEKUECHIXEME A FESSOEV TXILL

قنيطرة — سوريا

١٩٢٨

دمشق — مطبعة المفيد

Членский билет Черкесского общества образования и единения
Сирия, Кунейтра. 1928 г.
Личный архив А. В. Кушхабиева

образование в Кабардино-Балкарском госуниверситете и других вузах СССР, позднее – РФ. К настоящему времени численность представителей черкесской диаспоры Сирии, окончивших Кабардино-Балкарский госуниверситет, составила 250 чел., окончивших Кабардино-Балкарскую государственную сельскохозяйственную академию – 50 чел., окончивших Адыгейский госуниверситет – 50 чел. С 1991 г. Кабардино-Балкария стала принимать черкесскую молодежь из Сирии и других стран на обучение в средние специальные и профессионально-технические учебные заведения. В 1990 г. комитетами по телевидению и радиовещанию Кабардино-Балкарии и Адыгеи было организовано радиовещание передач на кабардино-черкесском и адыгейском языках на страны Ближнего Востока.

Конфликт в Сирии, разразившийся в марте 2011 г. и переросший в гражданскую войну, внес кардинальные изменения в положение черкесской диаспоры. Ее преобладающая часть стала придерживаться позиции нейтралите-

اجتماع الوفد الشركسي مع

النواب المسؤولين عن لجنة المصالحة

في مجلس الشعب السوري

نشاطات الجمعية الخيرية الشركسية

في سورية المركز وفروعها

محاضرة عن

الشراكسة وشهدائهم

في رابطة المحاربين

القدماء بدمشق



та, что вызвало недовольство как правительственных сил, так и оппозиции. Представители каждой из сторон стали требовать от черкесов вступать в их ряды. В сложившейся ситуации значительная часть черкесской диаспоры приняла решение возвратиться на историческую родину. Положение сирийских черкесов стало особенно сложным в связи с тем, что за время военных действий фактически все районы их компактного проживания (10 сел и кварталов городов) были разрушены. Большинство черкесского населения сконцентрировалось в нескольких кварталах Дамаска, в его пригороде Кудсея и в черкесском селении Марж-Султан, расположенном вблизи Дамаска. В конце 2015 г. численность черкесов, погибших в зоне военных действий, составила около 300 человек, тысячи получили ранения. Подавляющее большинство черкесского населения, оказавшегося в зоне боевых действий, осталось без имущества, документов и др. В связи с закрытием большинства предприятий страны, большинство черкесов также лишилось работы и как следствие – средств к существованию. В последующие годы стала возрастать численность черкесов, вступающих в подразделения Вооруженных сил САР. В то же время сирийские черкесы отказались вступать в вооруженные формирования террористических организаций. После начала политического конфликта в 2011 г. и последовавших затем военных действий, ЧБО Сирии приостановило свою деятельность, которая была восстановлена в 2016 г.

В связи с невозможностью решения проблемы массовой репатриации сирийских черкесов многие из них стали переезжать в другие страны – в Турцию, Иорданию, Египет, Объединенные Арабские Эмираты, страны Западной Европы и др. К концу 2015 г. численность сирийских черкесов, переехавших в другие страны, составила около 16 тыс. человек. Из них свыше 6 тыс. человек переехали в Турцию, свыше 4 тыс. – в Иорданию. Черкесские диаспоры этих стран оказывают значительную поддержку черкесским иммигрантам из Сирии. Тем не менее большинство сирийских черкесов, обосновавшихся в Турции и Иордании, а также и те из них, кто нашли временное убежище в других арабских странах, предпринимают попытки к возвращению на историческую родину, либо к переселению в страны Западной Европы. В 2016–2017 гг. после укрепления позиций руководства страны, в г. Дамаске стала восстанавливаться разрушенная инфраструктура. Многие предприятия возобновили работу. Но в связи с нестабильной политической ситуацией в Сирии, процесс эмиграции черкесов в другие страны продолжает возрастать (*Куихабиев*, 1993. С. 63–153; 2013. С. 53–56, 153–169). В настоящее время положение черкесской диаспоры в Сирии является довольно сложным.

ЧЕРКЕССКАЯ ДИАСПОРА В ИОРДАНИИ

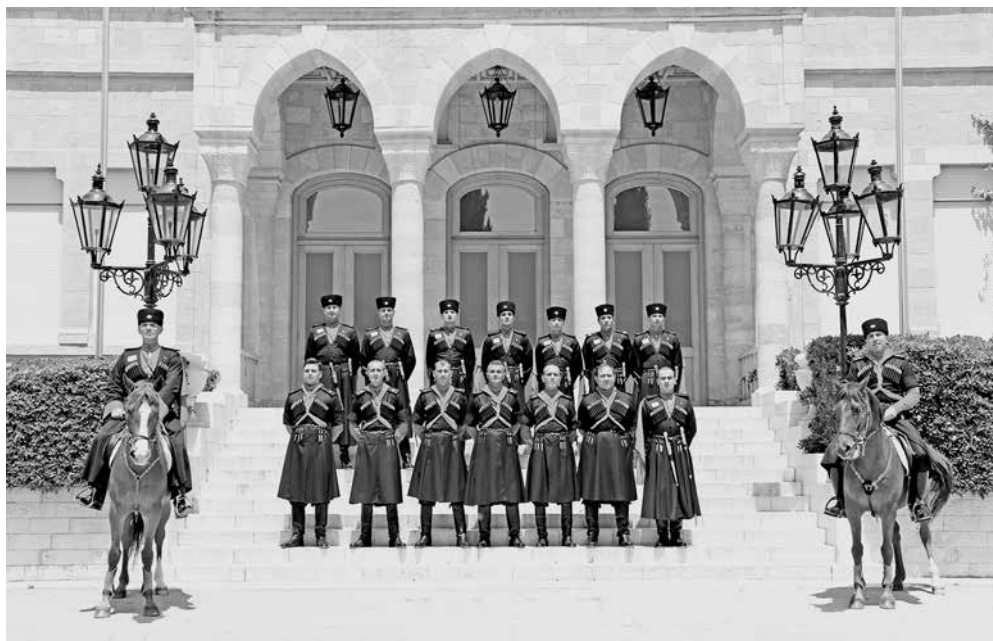
Черкесская диаспора Иордании в период британского правления. В 1921 г. британские власти вынесли решение об образовании в Заиордании подмандатного государства – эмирата Трансиордания во главе с представителем рода Хашимитов эмиром Абдаллахом. Значительная часть населения данного региона (бедуины и др.) отказалась признавать власть Абдаллаха. Черкесская же диаспора поддержала эмира; предоставила ему свое селение Амман для основания столицы нового государства и помог-



Черкесские и бедуинские военнослужащие Трансиордании
Иордания, аэродром г. Аммана. 1921 г.
Личный архив Мурата Топчу-Папшу

ла сформировать первые части регулярной армии. Основой вооруженных сил Трансиордании стал черкесский кавалерийский отряд под командованием генерала Мирзы-бея, насчитывавший около 400 человек. Активную деятельность в комплектовании и подготовке новых подразделений осуществляли черкесские офицеры. Черкесская молодежь, традиционно стремившаяся к военной службе, стала вступать в Арабский легион, созданный в 1923 г., и в Трансиорданские пограничные войска, сформированные в 1926 г. В 1922–1923 гг. черкесский отряд принимал активное участие в подавлении антиправительственных выступлений в разных районах страны. В сентябре 1923 г. подразделения Арабского легиона подавили восстание бедуинов, выступивших против власти эмира. Черкесский отряд добровольно оборонял дворец эмира, захват которого был предпринят бедуинскими повстанцами. После этих событий гвардию эмира стали комплектовать только из черкесов. В качестве формы гвардейцев эмира была принята черкеска. Во время Второй мировой войны 1939–1945 гг. Арабский легион, в который включили и пограничные войска, использовали в качестве вспомогательных сил антифашистской коалиции.

Значительным был процент черкесов в подразделениях полиции Трансиордании. Немалое число представителей черкесской диаспоры поступило и на административную службу нового государства – в органы государственной власти, в администрации городов и сел. По первой конституции



Черкесская гвардия короля Иордании
Иордания, Амман
Фото Тарик Кута, 2021 г.

Трансиордании 1928 г., в Законодательном Совете из 16 депутатских мест два места предоставили черкесской диаспоре. Среди представителей черкесской диаспоры, находившихся на высоких постах в годы британского мандата, можно отметить следующих: первого советника эмира генерала Мирзу-бея; первого начальника полиции страны, советника эмира, министра юстиции в 1932–1934 гг., депутата Законодательного Совета в 1941–1942 гг. Омара Хикмета; депутата Законодательного Совета в 1929–1930 гг., мэра г. Аммана в 1938 г., министра экономики в 1945 г., советника эмира Саида Муфти; депутата Законодательного Совета в 1934–1937 и в 1942–1946 гг. Фаузи Муфти и др.

В годы британского правления в Трансиордании черкесская диаспора сохраняла свой высокий социальный статус. Ее преобладающую часть составляли военнотруженики, служащие административных органов и землевладельцы. Черкесская диаспора составляла значительную часть населения столицы страны г. Аммана и являлась одной из главных опор власти эмира (*Кушхабиев*, 1997. С. 162–168; 2007. С. 165–170; *Mackey*, 1979. Р. 65–90).

22 марта 1946 г. Трансиордания была провозглашена независимым государством, 25 марта переименована в Иорданское Хашимитское Королевство. В период независимости Иордании произошли наиболее значительные изменения в положении черкесской диаспоры. Во время арабо-израильских войн 1948–1949 и 1967 г. около 1 млн палестинцев, депортированных с территорий, которые были оккупированы израильскими войсками, нашли убежище в Иордании. Часть из них расселилась в г. Аммане и других городах



Черкесские гвардейцы короля Иордании
Иордания, Амман
Фото Тарик Кута, 2021 г.

страны. Черкесская диаспора приняла активное участие в оказании помощи палестинским беженцам. Многие черкесские семьи временно предоставили им свои дома, а затем стали продавать им свои земельные надель. Вследствие прибытия значительного количества палестинских беженцев, черкесская диаспора стала этническим меньшинством в столице страны – г. Аммане и других, основанных ими селениях.

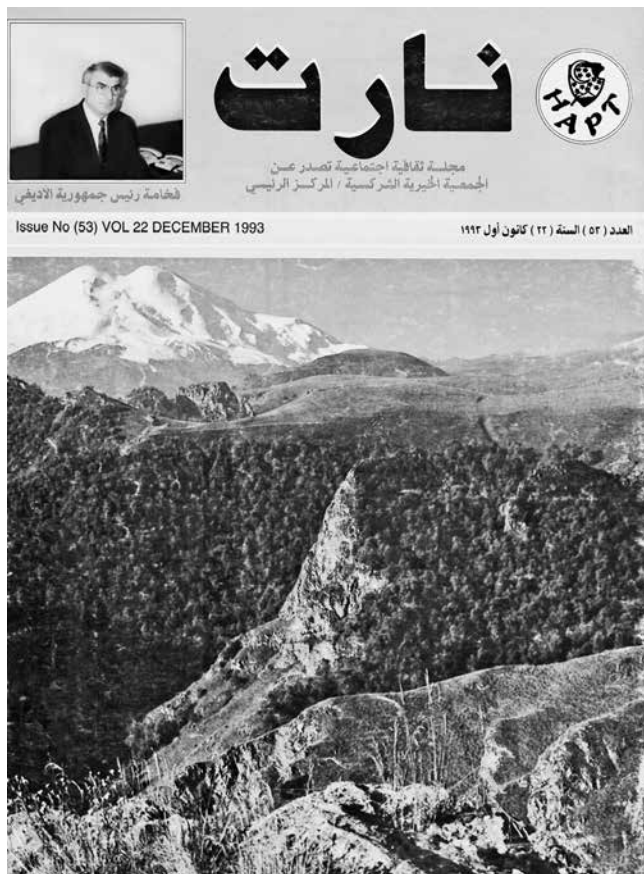
Массовая иммиграция палестинцев привела к обострению политической ситуации в стране. В 1970 г. Организация освобождения Палестины (ООП) развернула действия по захвату власти в Иордании. В стране вспыхивали массовые беспорядки. 7 июня 1970 г. вблизи Аммана палестинские фидаины (члены военизированных формирований) совершили вооруженное нападение на короля Иордании Хусейна ибн Талала. Черкесским гвардейцам удалось спасти короля и предотвратить государственный переворот. При этом погибло большинство черкесских гвардейцев. 1 сентября 1970 г. черкесские гвардейцы снова спасли короля Хусейна ибн Талала при очередном нападении палестинских фидаинов. 16–24 сентября Вооруженные силы Иордании вели упорные военные действия с отрядами ООП вокруг Аммана и с сирийской танковой дивизией, вторгнувшейся с севера в страну для поддержки палестинцев. Представители черкесской и чеченской диаспор (военнослужащие и резервисты) приняли активное участие в военных действиях. В итоге, сирийская танковая дивизия и палестинские отряды были разгромлены и разоружены. Боевые отряды ООП и около 150 тыс. палестинцев покинули Иорданию. Данные события вошли в историю под названием «Черный сентябрь».



Журнал «Аль-Уаха»
Амман, 1991. Декабрь
Личный архив А. В. Кушхабиева

В конце XX в. численность черкесской диаспоры в Иордании составила приблизительно 80 тыс. человек. Свыше 70% от их общего числа приходится на г. Амман. Черкесы также проживают в городах Науре, Джераше, Русейфе, Зарке и др. В Иордании черкесская диаспора представлена четырьмя локальными группами – кабардинцами, бжедугами, абадзехами и шапсугами. Черкесским языком (своими диалектами) свободно владеют в основном представители старшего поколения.

В период независимости страны социальная структура черкесского населения подверглась дальнейшей трансформации, которая характеризуется снижением удельного веса землевладельцев, в связи с продажей ими земель, а также тем, что все черкесские селения со временем переросли в города и пригороды. В настоящее время численность черкесских землевладельцев невелика. Преобладающую часть черкесского населения Иордании составляют средние и промежуточные слои. Значительным является удельный вес офицеров армии, полиции и спецслужб. Особой популярностью в черкесской диаспоре пользуется служба в военно-воздушных силах и подразделениях специального назначения.



Журнал «Нарт»
Амман, 1993. Декабрь
Личный архив А. В. Кушхабиева

По сложившейся традиции, только из черкесов комплектуется отряд внутренней дворцовой стражи короля. Формой стражи является черкеска с соответствующим клинковым оружием – шашкой и кинжалом.

Высоким среди черкесского населения также является процент служащих государственных административных учреждений. Среди представителей черкесской диаспоры – государственных деятелей и высших офицеров независимой Иордании можно отметить следующих: вице-преьера страны в 1950-х годах, члена Сената в 1960–1967 гг., председателя Сената в 1967–1974 гг. Саида Муфти; министра внутренних дел в 1947–1950 гг. Аббаса Мирзу; министра финансов Иордании в 1962–1963 и 1967 гг. Изеддина Муфти; начальника генштаба Вооруженных сил страны в 1961–1963 гг., советника короля, посла Иордании в Тайване, Ираке, Турции в 1960–1970-х годах генерала Фоаза Магера Бирмамита; начальника генштаба в 1976–1978 гг. генерала Мухаммеда Идриса; командующего ВВС Иордании в 1956–1962 гг. генерала Ибрагима Османа; начальника департамента безопасности в 1981–1984 гг. генерала Мухаммеда Али Амина; командующего пограничными

войсками в 1990-х годах генерала Тахсина Шурдума и др. В Палате представителей Народного Собрания (парламент) Иордании из 130 депутатских мест два места предоставляются черкесской диаспоре.

Значительным среди черкесского населения Иордании является процент инженеров, врачей, преподавателей вузов и средних учебных заведений, среди которых свыше 30 докторов наук, профессоров. Важное значение имеет деятельность, осуществляемая неправительственными организациями. «Черкесское благотворительное общество» («Адыгэ фЫщІэ хасэ»), основанное в Аммане в 1932 г., осуществляет благотворительную и культурно-просветительную деятельность среди черкесского населения. ЧБО имеет семь территориальных отделений. Оно издает ежемесячный журнал «Нарт», прежде выходивший под названием «Аль-Уаха» («Оазис»). Отделение общества в Вади-эс-Сире издает журнал «Аль-Ихαι» («Братство») на арабском языке. Совет старейшин («Нэхь-ыжь хасэ») при ЧБО, традиционно наделенный судебными полномочиями, занимается урегулированием конфликтных ситуаций, в которых оказались представители черкесской диаспоры.

Черкесская женская организация («ЦЫхубз хасэ»), основанная в 1971 г., осуществляет деятельность по оказанию помощи женщинам в трудоустройстве и т.п. С 1974 г. при ней функционирует средняя школа, в которой наряду с общеобразовательными предметами преподают черкесский язык, черкесские народные обычаи, песни и танцы. В школе обучается свыше 1 тыс. детей. Черкесский спортивный клуб «Ахли», основанный в 1944 г., и черкесский молодежный клуб («НыбжьыщІэ хасэ»), основанный в 1950 г., проводят работу по вовлечению черкесской молодежи в спортивную жизнь и привитию ей интереса к национальной культуре. Независимая общественная организация «Общество дружбы иорданских и кавказских черкесов», основанная в Вади-эс-Сире в 1993 г., ставит целью развитие сотрудничества черкесскими организациями на Кавказе в сфере экономики и культуры.

С конца 1950-х годов черкесская диаспора Иордании поддерживает связи с исторической родиной в сферах культуры, образования и др. Численность иорданских черкесов, окончивших вузы КБР и другие вузы РФ (прежде – СССР), составляет свыше 200 человек. По инициативе ЧБО Иордании, в августе 1994 г. между главами администраций г. Аммана и г. Нальчика был подписан Договор о дружбе и сотрудничестве в сферах экономики, образования, науки, культуры, здравоохранения и спорта. Также было подписано соглашение о побратимстве двух городов.

Черкесская диаспора в Иордании сохраняет прочные позиции в социально-экономической и других сферах и придерживается курса поддержки королевской власти (*Кушхабиев*, 1997. С. 168–179; 2007. С. 170–180; *Маккей*, 1979. Р. 91–104).

ЧЕРКЕССКАЯ ДИАСПОРА В ИЗРАИЛЕ

Черкесское селение Кфар-Кама, расположенное в Галилее (северо-восточная часть Израиля), было основано в 1878 г. группой шапсугских иммигрантов. В 1879 г. там поселилась еще одна группа шапсугских иммигрантов. Черкесское селение Рихания, расположенное на севере Израиля, было

основано в 1880–1881 гг. группой абадзехских и др. иммигрантов. После раздела арабских регионов Османской империи эти селения отошли к территориям Великобритании. В период британского правления в Палестине (1918–1948) сфера деятельности жителей этих селений практически не отличалась от сферы деятельности черкесского населения в Трансиордании. Жителям Кфар-Камы и Рихании было предоставлено право вступать в Трансиорданские пограничные войска и полицейские части.

В 1920–1930-е годы во время арабо-еврейских конфликтов в Палестине жители черкесских селений сохраняли нейтралитет. После образования государства Израиль в 1947 г. из жителей Кфар-Камы и Рихании был сформирован отдельный черкесский кавалерийский отряд (эскадрон). Служба в вооруженных силах являлась для черкесов традиционным родом деятельности, разрешавшим проблему занятости. Черкесский эскадрон в составе 7-й бригады Израильской армии принимал участие в боевых действиях Арабо-израильской войны 1948–1949 гг. В июне 1958 г. по просьбе жителей Кфар-Камы и Рихании правительство Израиля предоставило черкесским юношам право на прохождение срочной службы в вооруженных силах страны.

Численность черкесской диаспоры в Израиле к 2019 г. составила: в Кфар-Каме – свыше 3290 человек (шапсуги), в Рихание – около 1200 человек (абадзехи и др.). Отдельные черкесские семьи проживают в городах Цфат, Хайфа, Назарет и др. Черкесское население Израиля свободно владеет родным языком (шапсугским и абадзехским диалектами).

Сфера занятости жителей Кфар-Камы и Рихании неоднородна. Это служащие армии, полиции, охранных фирм и административных учреждений, учителя, фермеры, рабочие и др. Удельный вес работающих женщин составляет свыше половины – преимущественно воспитательницы и учителя.

Первая начальная школа в Кфар-Каме была учреждена в 1890 г. Некоторым жителям селения удавалось получить образование в университете Аль-Азхар в Каире и в Стамбульском университете. До 1977 г. преподавание в школах черкесских селений осуществлялось по арабской программе на арабском языке. Затем школы перевели на израильскую общеобразовательную систему на иврите, что предоставляет черкесской молодежи больше возможностей для поступления в колледжи и вузы страны и дальнейшего трудоустройства. В Кфар-Каме функционирует начальная школа – до 6 класса и неполная средняя школа – до 9 класса, в Рихание – начальная школа. Ученики этих школ завершают образование в школах соседних населенных пунктов. Большое значение имело введение в школьную программу в 1976 г. адыгейского языка в качестве предмета. Адыгейский язык изучают с 6 класса по учебникам, составленным на основе учебников Республики Адыгея. Учителя адыгейского языка проходят стажировку в Адыгее и Кабардино-Балкарии.

В 1959 г. были установлены связи черкесской диаспоры Израиля с представителями исторической родины. Из Адыгеи в Кфар-Каму стали присылать учебники адыгейского языка, записи адыгейских песен и др. В 1965 г. в Кфар-Каме стал выходить журнал «Черкес» на иврите и адыгейском языке. Функционировала и группа черкесского народного танца. В июле 1990 г. группа от черкесской диаспоры Израиля впервые посетила историческую родину – Адыгею и Кабардино-Балкарию.

В 1991 г. в Кфар-Каме учредили Черкесское благотворительное общество «Нафна», целью которого является сохранение черкесского культурного наследия и укрепление связей с исторической родиной. В 1993 г. по решению израильского правительства, в Рихание был основан Институт изучения кавказских народов с отделением в Кфар-Каме. Институт занимается изучением черкесского (адыгейского) языка и истории и повышением квалификации учителей адыгейского языка. В 2008 г. представителями обоих селений была учреждена молодежная неправительственная организация «Черкесский конгресс Израиля». В Кфар-Каме ежегодно проводятся фестивали черкесской культуры, в которых принимают участие ансамбли черкесских народных танцев из разных стран мира. Ежегодно, 21 мая черкесские неправительственные организации Израиля проводят памятные мероприятия, посвященные массовому выселению черкесов. Решением правительства Израиля, с 2008 г. 21 мая объявлен выходным днем для черкесской диаспоры. По мнению российских кавказоведов, черкесская диаспора Израиля сохранила этническую идентичность и, особенно, родной язык лучше, чем черкесы, проживающие в других странах (*Кушхабиев*, 2013а. С. 62–64; Черкесы в Израиле, 2000).

ЧЕРКЕССКАЯ ДИАСПОРА В ЕГИПТЕ

Появление черкесов в арабском мире связано с традицией привлечения на службу воинов из других стран. В условиях мятежей феодалов, бунтов наемных войск и усиливавшихся восстаний на завоеванных территориях, аббасидские халифы (в Багдаде) в начале IX в. стали формировать отряды своих гвардейцев из невольников-немусульман – мамлюков, гулямов. По мнению ряда историков, в ту эпоху среди халифских мамлюков стали появляться и кавказские, в том числе и адыгские воины. В арабских источниках до XIII в. адыги известны под терминами «кешаг» и «кешах».

Приток мамлюков в Египет стал возрастать в период правления династии Айюбидов (1171–1250). Основатель этой династии Салах-ад-Дин (1171–1193) проводил активную экспансионистскую политику. Его войска захватили Йемен, Киренаику и Триполитанию (территория совр. Ливии), закрепили вассальное положение Нубии (территория совр. Судана). Ему также подчинялись территории Сирии и Северного Ирака. В июле 1187 г. войска Салах-ад-Дина нанесли поражение крестоносцам при Хиттине в Палестине, а вскоре захватили Иерусалим. В этих боях отличилась гвардия Салах-ад-Дина. В этот период черкесские воины уже составляли одну из основных этнических групп мамлюкской гвардии.

Численность черкесских воинов в Египте возросла в период правления бахритских султанов (1250–1382). В этот период в египетской армии преобладали мамлюки тюркского происхождения: туркмены, малоазийские турки, кипчаки и др. Черкесские воины были вторыми по численности. Из среды черкесских воинов вышли многие эмиры (военачальники), наместники, а также султан Бейбарс II аль-Джашангир (1309–1310). По мнению некоторых авторов, черкесами были также султаны Сайф ад-Дин Кутуз (1259–1260), Бейбарс I аль-Бундукдари (1260–1277), Калаун аль-Алфи (1280–1290), Халил бен Калаун (1290–1293).

Бахритским султанам удалось не только отразить внешнюю агрессию, но и расширить границы империи. В 1240–1280-х годах мамлюкские войска нанесли поражения крестоносцам и изгнали их из крепостей на территориях Сирии, Ливана и Палестины. В сентябре 1260 г. в Палестине в местности Айн-Джалут мамлюкские отряды под командованием эмира Бейбарса нанесли поражение превосходящим по численности монгольским войскам Хулагу-хана. Мамлюкские отряды также нанесли несколько поражений монгольским (ильханским) войскам в 1273–1277 гг. В октябре 1281 г. мамлюкские отряды султана Калауна нанесли поражение превосходящему по численности ильханскому войску в крупномасштабном сражении возле Хомса (терр. Сирии). Черкесские воины, возглавляемые Бейбарсом аль-Джашангиром, сыграли решающую роль в разгроме ильханских войск, вторгавшихся в Сирию в 1299–1303 гг. В 1375 г. египетские войска захватили Киликию (Малая Армения).

Рост численности и усиление черкесской группировки в Египте были следствием политики султана Калауна, который сформировал из черкесских воинов отдельный отряд своей гвардии. Так появился обособленный отряд черкесских или бурджитских воинов. Название бурджи происходит от арабского слова «бурдж» (башня), так как эта группировка размещалась в башнях Каирской цитадели. Начиная с периода правления султана Калауна, египетские корабли стали ежегодно доставлять из генуэзского центра в Крыму – Кафы в египетские порты Дамьетту и Александрию около 2 тыс. молодых мамлюков, преобладающую часть которых составляли черкесы. Гвардия султана Калауна насчитывала 3,7 тыс. воинов. В годы правления султана Халила бен Калауна численность черкесских воинов уже составляла 5,7 тыс. человек и превышала численность тюркских воинов.

В конце XIII в. обострилось соперничество между черкесскими и тюркскими группировками. В 1293, 1309 и 1346 гг. между ними проходили вооруженные столкновения. В 1382 г., лидер черкесской группировки эмир Баркук ибн Анас сместил правящего султана Хаджи II и был провозглашен султаном. С этого времени начался период правления черкесских султанов (*Кушхабиев*, 2007. С. 187–189; *Хотко*, 2001б. С. 207–259; *Muir*, 1896. P. 6–104; *Lane-Poole*, 1901. P. 242–318).

Султан Баркук кардинально изменил этнический состав армии и административного аппарата. На высшие и средние посты стали назначать представителей черкесской группировки. Черкесские султаны (1382–1517): 1. Захир Сайф ад-Дин Баркук (1382–1399); 2. Насир Насир ад-Дин Фарадж (1399–1405); 3. Мансур Изз ад-Дин Абдульазиз (1405); 4. Насир Насир ад-Дин Фарадж (1405–1412) вторично; 5. Адиль Мустаын (1412) – аббасидский халиф, провозглашенный султаном; 6. Муайад Шейх (1412–1421); 7. Музаффар Ахмед (1421); 8. Захир Сайф ад-Дин Татар (1421); 9. Салих Насир ад-Дин Мухаммед (1421–1422); 10. Ашраф Сайф ад-Дин Барс-бей (1422–1438); 11. Азиз Джамал ад-Дин Юсуф (1438); 12. Захир Сайф ад-Дин Джакмак (1438–1453); 13. Мансур Фахр ад-Дин Осман (1453); 14. Ашраф Сайф ад-Дин Инал (1453–1461); 15. Муайад Шихаб ад-Дин Ахмед (1461); 16. Захир Сайф ад-Дин Хушкадам (1461–1467); 17. Захир Сайф ад-Дин Билль-бей (1467); 18. Захир Тимурбуга (1467–1468); 19. Ашраф Сайф ад-Дин Каит-бей (1468–1496); 20. Насир Мухаммед (1496–1498); 21. Захир Кансав (1498–

1500); 22. Ашраф Джанблат (1500–1501); 23. Ашраф Кансав Гури (1501–1516); 24. Ашраф Туман-бей (1516–1517).

В период правления черкесских султанов регулярно осуществлялся перевоз наемников и родственников черкесских эмиров с Северного Кавказа в Египет. Численность черкесских воинов без учета их семей и черкесов – сотрудников административного аппарата и членов их семей в указанный период находилась в пределах от 5 тыс. до 25 тыс. человек. В этот период Египетское государство было самой могущественной державой Восточного Средиземноморья. Оно включало территории Египта, Сирии, Палестины, Ливана, Малой Армении (Киликии), Судана (Нубии), Ливии, острова Кипр. В вассальной зависимости от египетских султанов находились: Хиджаз, Йемен и Хабеш, включавшие прибрежную часть Судана, Эритрею и часть Сомали, туркменские государства в Малой Азии – Зулгадыр и Караманидов.

В рассматриваемую эпоху Египетское государство являлось феодальной, военно-теократической деспотией. Главой государства был султан, который избирался из среды высших эмиров и считался «первым среди равных». Султан был абсолютным монархом, главой светской и духовной власти. Султан назначал высших чиновников: вице-султана, государственного секретаря, религиозных цензоров, руководителей всех диванов (ведомств). Резиденция черкесских султанов находилась в Каирской цитадели. Административный аппарат, состоявший из диванов (по делам армии, по делам государственных финансов и др.), также размещался в цитадели. Главной опорой власти черкесских султанов была армия, состоявшая из профессиональных воинов. Элитную часть египетской армии составляла черкесская кавалерия. Во время крупномасштабных войн создавались также вспомогательные отряды из бедуинов и феллахов. При черкесских султанах был создан и мощный военный флот, который осуществлял плавания по Средиземному, Эгейскому, Черному, Красному и Аравийскому морям.

Армия пополнялась только за счет молодых наемников, прибывавших с Кавказа. Мамлюков могли приобретать и нанимать только султан и эмиры. По прибытии в Египет, мамлюков отправляли в военные школы, где их обучали владению разными видами оружия, военной дисциплине, основам ислама и др. К концу обучения они становились искусными воинами. Мамлюки получали свидетельство об окончании военной школы, личную свободу, феодальный лен (земельное владение за несение службы), оружие и лошадь. Следует отметить, что слово «мамлюк» означает невольник. После же получения мамлюками свободы использование данного термина по отношению к ним является некорректным. К тому же в XV в. значительную часть их составляли не невольники, а наемники. Тем не менее в источниках и научной литературе термин «мамлюк» используется по отношению к египетским воинам иностранного происхождения, что расширяет саму этимологию данного термина. Мамлюки находились на службе у султана («мамалик ас-султаннийя») и эмиров («мамалик аль-умара»). Численность султанских мамлюков при разных правителях колебалась от нескольких сот до 10 тыс. человек. Офицеры армии – эмиры подразделялись на следующие ранги: эмир сотни, эмир сорока, эмир десяти, эмир пяти. Титулы и ранги не передавались по наследству. Армии черкесских султанов Египта считались наиболее боеспособными.

собными для своего времени. В 1393–1394 и в 1400–1401 гг. они отразили нашествия армии среднеазиатского правителя эмира Тимура. В 1417 г. султан Шейх Муайад нанес поражение туркменским войскам. В 1424–1426 гг. султан Сайф ад-Дин Барс-бей осуществил завоевание острова Кипр.

В эту эпоху в Египте и Сирии развивалась экономика: возросло ремесленное производство, расширилась ирригационная система, развивалась торговля. Получили также развитие образование, культура и искусство. Султаны приглашали в Египет из соседних стран известных ученых, поэтов, художников и др. Они организовывали строительство соборных мечетей, мавзолеев, госпиталей, крепостей, мостов, школ.

На рубеже XV и XVI вв. султаны Египта вели войны с тремя державами – Османской империей, Португалией и Ираном. Османские правители, контролировавшие пути, стали препятствовать доставке в Египет воинов с Северного Кавказа и стратегического сырья из соседних стран. В 1475 г. османские войска захватили Кафу и несколько генуэзских колоний на Черноморском побережье Черкесии. В 1479 и 1484 гг. османская армия совершила походы в Западную Черкессию, во время которых на Черноморском побережье были разгромлены пункты сбора наемников. Противоборство двух держав переросло в первую Египетско-османскую войну (1485–1491). Боевые действия проходили на территории малоазийских княжеств. Египетские войска трижды нанесли поражение превосходившей по численности османской армии.

В начале XVI в. Египет подвергся нападениям португальского флота. В 1500–1513 гг. между военными флотами Египта и Португалии шли морские сражения. В 1512 г. на Евфрате произошли столкновения между египетскими и иранскими войсками. После разгрома иранской армии, султан Османской империи Селим I Явуз (1512–1520 гг.) приступил к организации похода в Египет. Во время второй Египетско-османской войны 1516–1517 гг., в результате двух крупномасштабных сражений египетские войска потерпели поражение. Арабские хронисты отмечали, что главными причинами поражения египетской армии были разногласия в их среде и превосходство османской армии в оснащении огнестрельным оружием и, особенно, артиллерией. Они подчеркивали, что в боях с османскими войсками подавляющее большинство черкесских воинов погибло от огнестрельного, а не от холодного оружия. Османские войска заняли Каир. Часть черкесских эмиров перешла на сторону османов.

После окончания военных действий Египет и Сирия получили своеобразный автономный статус Османской империи. Правителем Египта был назначен черкесский эмир Хайр-бей, правителем Сирии – черкесский эмир аль-Газали. Оба эмира во время войны перешли на османскую сторону. Они содержали свои войска и администрацию. Из их воинов был сформирован черкесский кавалерийский корпус – Джемаат аль-джеракис. Хайр-бей носил титул «король эмиров» и не платил налогов Селиму I. Правители Египта и Сирии сохранили и традиционную систему приобретения, обучения и выдвигания мамлюков (*Кушхабиев, 2007. С. 189–197; Хотко, 2001б*).

Конец XVIII и начало XIX в. стали эпохой заката многовекового правления мамлюков в Египте. Прежде всего, это было следствием вторжения

армии Наполеона Бонапарта в 1798 г. и разразившейся после этого войны мамлюков с османскими войсками. В 1811 г. в каирской цитадели 500 мамлюкских беев были уничтожены (методом военной хитрости) албанским отрядом Мухаммеда-Али, прибывшим в составе османских войск.

В период правления Мухаммеда-Али (1805–1848) и его преемников вновь возросло влияние черкесской военно-чиновничьей группировки в стране. Уже к 1830-м годам в высшем офицерском корпусе Египта преобладали черкесы и представители других кавказских народов. Среди черкесских офицеров, занимавших высокие посты, можно отметить следующих: Махмуда Нами – губернатора Сирии в 1834 г., министра финансов Египта в 1848–1859 гг.; Мухаммеда Ратиба-пашу – маршала, главнокомандующего египетской армией в 1864–1879 гг.; генерала Османа Рифки-пашу – военного министра в годы правления хедива Исмаила (1863–1879); генерала Исмаила-пашу Айюба – министра общественных работ в 1881–1882 гг., министра внутренних дел в 1883 г.; генерала Омара Лутфи-пашу – губернатора Александрии в 1870-х годах; генерала Юсуфа-пашу – командира одной из египетских дивизий и др.

Представители черкесской военно-чиновничьей группировки приняли участие и в национально-освободительном движении в Египте в 1879–1882 гг. Среди них: генерал Махмуд Сами аль-Баруди – военный министр в 1881 г., премьер-министр Египта в 1882 г.; Мухаммед Шериф-паша – министр иностранных дел в годы правления хедива Исмаила, премьер-министр в 1879–1881 гг.; Мухаммед Султан-паша – председатель Палаты нотаблей в 1881–1882 гг.

Несколько сот черкесских иммигрантов обосновались в Египте в годы их массового выселения в Османскую империю. Иммиграция групп и отдельных лиц черкесов в Египет прекратилась к концу XIX в., что было связано со спадом масштабов черкесских миграций, как с Кавказа в Османскую империю, так и внутри империи. После оккупации Египта британскими войсками в 1882 г. была ликвидирована и традиция использования мамлюков на военной службе.

В годы Гражданской войны в России 1917–1922 гг. в Египте обосновались несколько десятков черкесов-белоземцев с Северного Кавказа. В середине XX в. численность черкесской диаспоры в Египте составляла около 10 тыс. человек.

Представители черкесской военной интеллигенции в Египте предпринимали попытки национально-культурного просвещения черкесской диаспоры. В 1899 г. в г. Каире осуществляла деятельность организация «Общество единения черкесов», ставившая целью проведение культурно-просветительной деятельности среди северокавказских диаспор Османской империи. При обществе издавалась газета «Иттихад» («Единение») на османском языке. В 1930-х годах в Каире осуществляло деятельность «Общество черкесского братства», при котором функционировала школа для детей. Общество поддерживало связи с северокавказскими организациями в странах Европы.

В настоящее время в Египте проживает несколько десятков тысяч семей черкесского происхождения. Они сохраняют этническое самосознание, но не владеют черкесским языком. В конце 1980-х годов представители черкесской диаспоры Египта стали устанавливать культурные связи с исторической родиной (*Кушхабиев*, 2007. С. 197–207; *Хотко*, 2001б. С. 405–438).

ЧЕРКЕССКАЯ ДИАСПОРА В СУДАНЕ

Появление черкесских воинов в Судане относится к 1275 г., когда армия султана Бейбарса I окончательно покорила эту страну. Египетские султаны разместили в Судане свои гарнизоны, стали вывозить оттуда рабов, продукты сельского хозяйства и др. Мамлюкская группировка продолжала сохранять господствующее положение в Судане вплоть до уничтожения их главных сил в Каире в 1811 г.

В 1811 г. небольшая группа мамлюков нашла убежище в суданском султанате Донгола: к западу от Нила, в местности Аль-Урди она основала укрепленное поселение. Там группа мамлюков стала приобретать африканских рабов, пушки и боеприпасы. В октябре 1820 г. пятитысячный экспедиционный египетский корпус под командованием Исмаила-паши (сын правителя Мухаммеда-Али) отправился в Судан. Небольшие государственные образования Судана и объединения племен практически не оказывали сопротивления египетским войскам. При подходе экспедиционных войск группа наиболее непримиримых мамлюков покинула Донголу и отступила в небольшое княжество Шенди, а позднее перешла в Абиссинию (Эфиопию). Оставшиеся в Донголе мамлюки (около 100 человек) перешли на службу к правителю Египта.

После покорения Судана Мухаммед-Али назначил губернатором суданских провинций Сеннара и Кордофана генерала-черкеса Усман-бей Джеркаса. В годы его правления (1821–1825) был заложен г. Хартум как административный центр Судана. В истории Судана XIX в. зафиксировано значительное число имен черкесов – губернаторов, наместников отдельных областей, офицеров египетских войск. Среди них Ахмед-паша Уидан – губернатор Судана в 1838–1843 гг. Губернатором Судана в 1850–1852 гг. был Абд аль-Латиф-паша, который провел ряд важных реформ: предпринял меры по стабилизации курса денежных единиц, усилил государственный контроль торговли, запретил ношение холодного оружия, ввел наказания за нанесение оскорбления и т. п. Среди губернаторов Судана также были черкесские офицеры: Ахмед-паша Миникли (1843–1845); Рустам-паша Джеркас (1853); Хасан-бей Салама Джеркас (1859–1861); Муса-паша Хамди (1863–1865); Исмаил-паша Айюб (1873–1877); Мухаммед-паша Рауф (1879–1882); Ала аль-Дин-паша Садик (1883). Наместниками отдельных провинций были: Хусров-бей – губернатор Таки в 1854 г.; Мухаммед Саид-паша Уахби – губернатор Кордофана в 1873–1874 гг. и губернатор Таки в 1879 г.; Хасан-паша Хильми аль-Джувейсар – губернатор Таки в 1866 г. Сулейман-паша Ниязи командовал в конце 1870-х годов египетскими войсками, дислоцированными в Судане. Большинство черкесской диаспоры в Судане, так же как и в других регионах Египта, составляли офицеры и чиновники. Европейские путешественники, побывавшие в Судане, отмечали, что черкесы владели своим родным языком и держались обособленно. В годы массового выселения черкесов с Кавказа несколько сот из них обосновались в Хартуме. В настоящее время в городах Судана проживает незначительное число семей черкесского происхождения (*Кушхабиев*, 1997. С. 62–77; 2007. С. 207–209; *Salt*, 1822. P. 110; *Hill*, 1967. P. 10–349; *Holt*, 1961. P. 47–58).

ЧЕРКЕССКАЯ ДИАСПОРА В ТУНИСЕ

В Средние века черкесские мамлюки и наемники также попадали в Тунис, правители которого формировали из них свои гвардии по египетскому образцу. Значительную часть мамлюков приобретали в Египте и Стамбуле, а также у средиземноморских корсаров. Численность мамлюков в Тунисе возросла во второй половине XVIII в. Это было обусловлено тем, что в стране ослабла власть Османской империи и местные правители династии Хусейнидов (1705–1957), стремившиеся к достижению полной независимости страны, стали увеличивать численность собственных вооруженных сил.

Преобладающую часть мамлюкского корпуса составляли выходцы с Кавказа, в частности черкесы, а также с греческих островов. Мамлюков приобретали семьи правителей – беев и некоторые сановники. Их обучали военному делу, арабскому и османскому языкам, основам ислама и др. Значительная часть мамлюков находилась при дворе. Они общались с семьями беев, а некоторые из мамлюков породнились с ними. Беи, стремившиеся создать из мамлюков твердую опору своей власти, продвигали их по службе, назначали на высокие посты в армии и административных органах. Таким путем военно-чиновничья группировка, сформировавшаяся из мамлюков, в конце XVIII в. стала фактически управлять Тунисом.

К концу XVIII в. мамлюкский корпус в Тунисе уже представлял собой серьезную военную силу. Он отразил нападения алжирских янычаров на Тунис в 1807 и 1813 гг., а в 1811 г. нанес поражение отрядам османских янычаров, поднявших мятеж с целью свержения правящей династии. В истории Туниса XIX в. известны имена этнических черкесов – офицеров, дипломатов, государственных и политических деятелей, отличившихся в борьбе за независимость страны. Один из них – Шакир был премьер-министром в годы правления бея Сиди-Хусейна (1824–1835). Шакир сформировал первые части регулярной армии и в 1830 г. окончательно ликвидировал османский янычарский корпус, все еще дислоцировавшийся в Тунисе.

Правитель Туниса бей Ахмед (1837–1855) проводивший реформы, направленные на укрепление обороноспособности страны, реорганизовал армию. В 1838 г. он основал в г. Бардо военно-инженерную школу. Для преподавания в этой школе, а также для обучения армии были приглашены французские военные инструкторы и советники. Курсантов школы стали набирать преимущественно среди молодых мамлюков. Таким путем преобладающую часть офицерского корпуса новой Тунисской армии составили бывшие мамлюки.

Тунисские войска приняли участие и в Крымской войне 1853–1856 гг. Летом 1854 г. тунисский экспедиционный корпус, насчитывавший 5900 человек пехоты при 20 орудиях и 700 кавалеристов, высадился в Батуме и принял участие в боевых действиях во взаимодействии с османскими войсками.

Среди офицеров-черкесов, занимавших высокие посты в Тунисе в 1850–1870-х годах, можно указать следующих: генерала Хайреддина ат-Туниси – министра военно-морского флота в 1857–1862 гг., председателя Высшего Совета (парламента) в 1861–1862 гг., министра иностранных дел и премьер-министра Туниса в 1873–1877 гг., автора первой в Тунисе буржуазной

конституции (1861); генерала Хусейна – председателя гражданского и военного суда в 1860–1862 гг., министра народного образования и общественных работ в 1873–1881 гг.; генерала Рустама – министра внутренних дел в конце 1850-х – начале 1860-х годов, военного министра Туниса в 1873–1878 гг. Мамлюкская военно-чиновничья группировка сохраняла господствующее положение вплоть до захвата Туниса Францией в 1881 г. (*Кушхабиев*, 2007. С. 200–214; *Brown*, 1974. Р. 14–41, 305; *Khair Al-Din Al-Tunisi*, 1967; *Zmerli*, 1964. Р. 31–38).

ЧЕРКЕССКАЯ ДИАСПОРА В ЛИВИИ

Черкесские воины находились на службе во всех провинциях Египта, в том числе и на территории Ливии. Группа черкесских воинов переселилась на территорию Ливии, в Триполи, после уничтожения мамлюкских лидеров в Каире в 1811 г. После окончания Русско-турецкой войны 1877–1878 гг. османское правительство поселило группы черкесов, выселенных с Балкан, на территории Ливии – в Триполи и Бенгази. В эпоху османского правления и в последующие периоды черкесская диаспора в Ливии придерживалась традиционной службы в вооруженных силах.

Положение черкесской диаспоры в Ливии изменилось после прихода к власти полковника М. Каддафи в 1969 г., занявшего по отношению к ней недружественную позицию. Черкесы-офицеры были отстранены от службы в Вооруженных силах Ливии. В августе 1975 г. группа офицеров-черкесов предприняла попытку свержения Каддафи, но попытка не удалась. С тех пор черкесская диаспора находилась под политическим давлением со стороны режима Каддафи. С первых дней восстания в Ливии в феврале 2011 г. подавляющее большинство черкесской диаспоры выступило против режима Каддафи и приняло активное участие в боевых действиях.

В настоящее время численность черкесской диаспоры в Ливии составляет приблизительно 40 тыс. человек. Преобладающая часть их проживает в Мисрате и Бенгази. Черкесское население Ливии не владеет родным языком, но сохраняет этническое самосознание (*Кушхабиев*, 2018. С. 143–144).

ЧЕРКЕССКИЕ ДИАСПОРЫ В СТРАНАХ ЕВРОПЫ

Черкесские миграции в страны Восточной Европы происходили в Средние века и Новое время. Западночеркесские князья со своими дворянскими отрядами нанимались на службу к королям Польши, а позднее – Речи Посполитой (1569–1795). В 1562 г. пять черкесских (жанеевских) князей с тремя сотнями дворян прибыли в Краков на службу к королю Польши Сигизмунду Августу. Черкесские князья были причислены к князьям Польши, а дворянеполнили шляхетский корпус. Из черкесских воинов сформировали два отдельных кавалерийских полка под названием «Пятигорские хоругви». Эти полки отличились в войнах Польши с Османской империей. В Пятигорских хоругвях использовали черкесские доспехи, лошадей, тактику боя и систему подготовки. Вплоть до 1795 г. Пятигорские хоругви пополнялись за счет черкесских наемников, прибывавших с Кавказа (*Барановский*, 1979. С. 254–259; *Кушева*, 1963. С. 146; *Хотко*, 20016. С. 211–213; 2001. С. 111, 112; *Крушинский*, 2002. С. 149–151).

Относительно немногочисленные группы черкесских иммигрантов стали появляться в странах Западной Европы после их массового выселения в Османскую империю. После выхода из состава Османской империи и обретения Сербией независимости в 1878 г. на ее территории в районе Косово осталось незначительное черкесское население (абадзехи). К 1900 г. его численность составляла 6,5 тыс. человек. Как этническое и религиозное меньшинство черкесы там подвергались дискриминации, в связи с чем они стали переселяться в Османскую империю. Преобладающая часть косовских черкесов переселилась в Османскую империю после Балканских войн 1912–1913 гг. К 1998 г. в Косово оставалось 49 черкесских семей, которые при поддержке Правительства России возвратились на историческую родину – в Республику Адыгея в 1998–1999 гг. (*Кулатти*, 1936. С. 25, 26. С. 15; *Чемсо*, 2000).

В годы Гражданской войны в России (1917–1922) сотни северокавказских семей переселились в страны Западной и Восточной Европы. В основном это были семьи сторонников независимой Республики Горцев Северного Кавказа, белогвардейцы, представители дворянства и буржуазии, эмигрировавшие после установления Советской власти. Северокавказские иммигранты расселились в разных городах европейских стран: в Париже, Лионе, Берлине, Варшаве, Праге и др. Среди них значительную часть составляли черкесские иммигранты.

Следующая волна иммиграции адыгов, как и других народов Северного Кавказа в страны Западной Европы, приходится на период Второй мировой войны. Сотни так называемых «перемещенных лиц» с Северного Кавказа – бывших военнопленных, коллаборационистов (пособников) фашистской Германии и политических беженцев, которым удалось избежать принудительной репатриации в СССР, рассеялись в странах Европы.

Самая многочисленная волна – трудовая черкесская эмиграция, в основном из Турции и из арабских стран в страны Европы началась в 1950-е годы и продолжается в настоящее время. Поток черкесских мигрантов из Турции в Германию, стал возрастать в 1980-е годы. На протяжении 1990-х годов происходила и трудовая эмиграция в страны Европы представителей северокавказских народов из России. Сотни молодых специалистов из республик Северного Кавказа стали отправляться в поисках работы в страны Западной Европы, преимущественно в ФРГ.

В настоящее время численность черкесской диаспоры в ФРГ составляет приблизительно 50 тыс. человек. Преобладающая часть их находится в городах: Мюнхен, Кельн, Дюссельдорф, Гамбург, Берлин и др. Немногочисленные черкесские диаспоры также сформировались в Голландии, Бельгии, Великобритании, Франции, Испании и др.

Преобладающая часть черкесских иммигрантов в странах Западной Европы, не имеет гражданства стран проживания. Сфера их деятельности неоднородна. Большинство иммигрантов первого поколения устраивается на неквалифицированную работу (рабочие, водители и т. п.). Среди представителей поколений, родившихся и выросших в странах Западной Европы, уже высок процент специалистов с высшим образованием – бизнесменов, сотрудников частных компаний и др.

Черкесскими и другими северокавказскими иммигрантами в странах Европы были учреждены десятки неправительственных организаций. В 1920–

1930-е годы осуществляли деятельность: Союз горцев Кавказа (в Чехословакии), Комитет независимости Кавказа (в г. Лионе), Народная партия горцев Кавказа (в г. Париже) и др. Северокавказские неправительственные организации поддерживали связи с иммигрантскими организациями других народов России, с черкесскими диаспорами в Турции, Сирии, Трансиордании, Египте и др. В странах Западной и Восточной Европы северокавказскими иммигрантами был организован выпуск периодических и других изданий. В 1908–1911 гг. группа черкесских иммигрантов издавала в г. Париже журнал «Мусульманин» на русском языке. Журнал «Кавказский горец» издавался в Праге в 1924–1925 гг. на русском языке. Журнал «Горцы Кавказа» издавался в Париже в 1929–1934 гг. на русском языке. Журнал «Северный Кавказ» издавался в г. Варшаве и г. Париже в 1934–1939 гг. на русском и турецком языках и др.

В 1951–1954 гг. в Мюнхене действовал «Северокавказский национальный комитет», издававший журналы «Кавказ» и «Объединенный Кавказ». В 1953 г. в г. Мюнхене был учрежден и «Черкесский комитет за границей», осуществлявший культурно-просветительную деятельность.

Активизация деятельности черкесских неправительственных организаций в ФРГ приходится на конец 1960-х годов. Черкесские неправительственные организации, традиционно называемые «Адыгэ хасэ», были основаны в г. Мюнхене в 1968 г., в г. Кельне в 1973 г., в г. Швельме в 1974 г., в г. Гамбурге в 1991 г. и в ряде других городов страны. Главной целью этих организаций является осуществление культурно-просветительной деятельности среди черкесских иммигрантов. При черкесских культурных обществах функционируют курсы для детей по изучению черкесского (адыгейского и кабардинского) языка, народных обычаев и традиций, истории Кавказа. Черкесские неправительственные организации в ФРГ получают из республик Северного Кавказа (РА, КБР, КЧР) периодические издания, учебную литературу, аудио и видео материалы на адыгейском и кабардино-черкесском языках.

В начале XXI в. в странах Западной Европы черкесские иммигранты стали создавать новые неправительственные организации. Среди них: «Черкесский институт» в Мюнхене, «Черкесский конгресс Германии» и др.

С 1980 г. в Голландии, в г. Амстердаме осуществляет деятельность «Черкесское благотворительное общество». При нем функционируют курсы черкесского языка и ансамбль черкесских народных танцев. В мае 2011 г. в голландском г. Бреда основана молодежная организация «Адыгэ хасэ», целью которой является деятельность по сохранению черкесской культуры и развитие связей с исторической родиной. В 1991 г. черкесские общественные организации в странах Европы объединились в «Федерацию черкесов Европы».

В 2006–2012 гг. в г. Брюсселе были проведены семь «Черкесских дней в Европарламенте» (конференции), целью которых было ознакомление более широкого круга граждан европейских государств с культурой, историей и современными актуальными проблемами черкесского (адыгского) народа. В «Черкесских днях в Европарламенте» представители общественных организаций зарубежных черкесских диаспор, черкесских общественных организаций Республики Адыгея и Кабардино-Балкарской Республики, представители Европарламента и др. выступали с докладами по актуальным проблемам черкесов в странах мира (Кушхабиев, 2013а. С. 64–67; 2007. С. 221–231).

В современный период положение черкесских диаспор в странах Западной Европы является стабильным. Неправительственные организации черкесских диаспор осуществляют деятельность по сохранению этнической культуры и развитию отношений с республиками Северного Кавказа.

ЧЕРКЕССКАЯ ДИАСПОРА В СОЕДИНЕННЫХ ШТАТАХ АМЕРИКИ

Черкесская диаспора в США сформировалась в результате нескольких иммиграционных волн. В начале XX в. в США стали появляться отдельные черкесские иммигранты из Османской империи. Первая «волна», состоявшая из черкесских дворян-белоземцев, прибыла в г. Нью-Йорк из г. Стамбула в 1923 г. по предложению Госдепартамента США. Она состояла из восьми семей и девяти несемейных, переселившихся в г. Стамбул в годы Гражданской войны в России 1917–1922 гг. Дальнейшее пребывание черкесов-белоземцев в Турции стало для них невозможным после установления дружественных отношений между правительствами Турции и Советского Союза.

При содействии Русского общества помощи беженцам в США черкесские иммигранты были размещены в г. Нью-Йорке. Со временем группе черкесских иммигрантов удалось найти работу, а некоторые из них открыли свои предприятия. Свои общественные мероприятия они проводили в одной из квартир, получившей название «Черкесский дом». Черкесским иммигрантам удалось адаптироваться к условиям новой страны, они смогли предоставить своим детям возможность получить среднее и высшее образование в США. В 1930-е годы в США переселялись и отдельные черкесские семьи и лица из Турции, Сирии и Трансиордании.

Вторая «волна» черкесской и других северокавказских иммиграций в США приходится на период Второй мировой войны 1939–1945 гг. Так называемые «перемещенные лица», рассеявшиеся по странам Европы и Ближнего Востока, стали переселяться в США. Черкесские иммигранты, ранее обосновавшиеся в США, оказывали помощь новым иммигрантам-соотечественникам в решении проблем жилья и трудоустройства (временно размещали их в своих домах, помогали им найти постоянное жилье и работу). В 1952 г. черкесские иммигранты учредили в г. Нью-Йорке неправительственную организацию «Северокавказская инкорпорация» (North Caucasian Incorporation), основным направлением деятельности которой стало оказание помощи новым северокавказским иммигрантам – поиск спонсоров и поручителей. Фонд им. Льва Толстого, осуществлявший деятельность по оказанию помощи русским «перемещенным лицам», стал оказывать помощь и северокавказским «перемещенным лицам», которые стремились к переселению в США. Фонд оплачивал транспортные расходы иммигрантам на условиях возврата денег после устройства на работу. При фонде им. Льва Толстого находился представитель «Северокавказской инкорпорации».

Вскоре новые северокавказские иммигранты стали перебираться в г. Патерсон штата Нью-Джерси, где было больше возможностей для решения проблем трудоустройства и жилья. В первое время они устраивались на неквалифицированную работу (рабочими, охранниками). В последующие годы черкесы, прибывавшие в США, сразу направлялись в г. Патерсон, который стал новым культурным центром черкесской диаспоры. В 1956 г. в г. Па-

терсон перевели и «Северокавказскую инкорпорацию». В 1963 г. она была переименована в «Черкесское благотворительное общество» (Circassian Benevolent Association). Члены этого общества осуществляли деятельность по поиску спонсоров и поручителей для организации переселения их родственников и соотечественников в США.

Третья «волна» черкесской иммиграции в США приходится на лето 1967 г. В г. Патерсон стали прибывать сотни черкесских беженцев с оккупированных Израилем Голанских высот Сирии. В последующие годы продолжался процесс черкесской эмиграции из арабских стран и Турции в США. В 1990-е годы – начале XXI в. в США переселилось незначительное число черкесов с Северного Кавказа – преимущественно молодых специалистов, стремившихся найти перспективную работу. В настоящее время процесс черкесской эмиграции из арабских стран и Турции в США возрастает.

В начале XXI в. численность черкесской диаспоры в США составила приблизительно 10 тыс. человек. Они проживают в штатах: Нью-Джерси – в городах Патерсон, Вэйн, Халедон, Ньюарк, Элизабет и др.; Калифорния; Техас; Флорида; Луизиана – г. Новый Орлеан; Вашингтон – г. Сизтл; округ Колумбия – г. Вашингтон и др. Среди субэтнических групп в черкесской диаспоре США преобладают абадзехи, бжедуги, кабардинцы, шапсуги и др. Среди них также находится незначительное число представителей других северокавказских народов. Относительно компактное проживание основной массы черкесов в г. Патерсоне способствует сохранению их этнической идентичности. Представители старшего и среднего поколений владеют родным языком. Уровень знания черкесского языка (диалектов) среди детей школьного и дошкольного возрастов невысок.

Сфера деятельности черкесского населения в США неоднородна: предприниматели, рабочие, учителя, преподаватели, врачи, сотрудники административных учреждений и правоохранительных органов. Представители черкесской диаспоры избираются в муниципальные советы ряда городских округов штата Нью-Джерси. С 1990-х годов в черкесской диаспоре США возрастает удельный вес лиц, занятых в сфере предпринимательства: владельцев магазинов, автозаправочных станций, юридических фирм, салонов красоты, компьютерных школ, строительных и риэлтерских компаний, сотрудников больших частных компаний. Этому способствует увеличение числа черкесской молодежи, получившей высшее образование в вузах США.

Активную благотворительную и культурно-просветительную деятельность среди черкесского населения США осуществляет неправительственная организация «Черкесское благотворительное общество» (ЧБО). Здание этого общества находится в г. Вэйне. Комитеты при ЧБО регулярно проводят культурные и образовательные мероприятия. Комитет по образованию обучает детей в возрасте от 5 до 14 лет черкесскому языку и обычаям. При ЧБО функционирует и кружок черкесских народных танцев. ЧБО издает журнал «Черкесский голос» (Circassian Voice), вначале выходивший под названием «Черкесская звезда» (Circassian Star). В номерах журнала публикуют статьи о жизни черкесских диаспор, о событиях на Северном Кавказе, статьи по истории и фольклору черкесов на английском и черкесском языках.



Журнал «Черкесский голос»
США, Вэйн, 1990. Сентябрь
Личный архив А. В. Кушхабиева

В 2005 г. в г. Тотова штата Нью-Джерси была основана неправительственная организация «Черкесский культурный институт». В Нью-Джерси также учреждены неправительственные организации «Международный черкесский совет» и черкесский фонд «Насып». В 2006 г. в г. Аннахайме учреждена «Черкеская ассоциация в Калифорнии».

В настоящее время положение черкесской диаспоры в США можно рассматривать как стабильное. Происходит увеличение ее численности за счет черкесских иммигрантов из других стран (Кушхабиев, 2007. С. 231–234; 2013. С. 67–70).

ФАКТОРЫ СОХРАНЕНИЯ ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

На протяжении более чем 150-летнего периода черкесской диаспоре удалось противостоять процессам ассимиляции. Сохранность этнической идентичности черкесских иммигрантов была обусловлена рядом факторов.

Черкесские иммигранты были рассредоточены на территории Османской империи в форме компактных моноэтнических анклавов. За редким исключением черкесские иммигранты отказывались селиться среди местных народов. Незначительным был и процент смешанных селений северокавказских иммигрантов. Преобладали селения, образованные отдельными черкесскими субэтническими группами. В смешанных селениях, основанных представи-

телями разных северокавказских народов и черкесских локальных групп, как правило, соблюдался принцип поквартального разделения народов, локальных групп, кланов и семей. Черкесские анклавные группы относительно редко посещались представителями других народов. Жизнь в них регулировалась сводом правовых и моральных норм «Адыгэ хабзэ». При этом языком общения был только черкесский (диалекты). Другие северокавказские иммигранты, оказавшиеся в меньшинстве, овладевали черкесским языком. Преобладающая часть черкесских иммигрантов и их потомков проживала в моноэтнических анклавах в Турции вплоть до середины XX в., а в Сирии – до конца 1960-х годов.

Демографический фактор имеет важное значение, так как численность черкесских иммигрантов и их потомков была достаточной для воспроизводства населения и сохранения этнической эндогамии. В период османского правления и до середины XX в. в странах, образовавшихся после раздела Османской империи на ее бывших территориях, смешанные браки представителей черкесской диаспоры с представителями местных народов были редки.

Имел место и социально-политический фактор. В период османского правления, а в Сирии и Трансиордании в период мандатного правления, между черкесскими диаспорами и местными народами существовал социально-политический барьер. Черкесские иммигранты находились на службе у османских властей, а позднее, в Сирии – у французских властей, в Трансиордании – у эмира Абдаллаха, пользовавшегося поддержкой британской администрации. Славянское, арабское, курдское и армянское население встречало черкесских иммигрантов недружелюбно и воспринимало их как представителей османских властей.

Сближению с местным населением также препятствовало и то, что в азиатских регионах Османской империи черкесские иммигранты были расселены среди наиболее «отсталой» части населения (кочевого, полукочевого), уровень социального и культурного развития которого был ниже, чем у иммигрантов. Привилегированный статус и относительно «отсталое» окружение способствовали также развитию в черкесских диаспорах этноцентризма.

Фактор специфики этнической культуры и, особенно, черкесских народных обычаев, традиций, этнического характера и формы поведения, которые имеют существенные отличия от турецких, арабских и др., также препятствовал ассимиляции черкесской диаспоры. Как правило, обычаи и традиции в значительной степени регулируют внутреннюю жизнь небольших этнических общин и, особенно, в иммигрантских анклавах. Следует отметить, что черкесы как зарубежные, так и живущие на родине почитают свои народные обычаи и считают их лучшими. В среде зарубежной черкесской диаспоры многие обычаи сохранились в том виде, в котором они были вывезены с Кавказа.

Общая религия черкесских иммигрантов и мусульманских народов Османской империи не способствовала их слиянию, так как ислам не играл ведущей роли в социальной, политической и культурной жизни черкесских локальных групп накануне их выселения с Кавказа. Адыгская ментальность сформировалась на основе Адыгэ хабзэ. К тому же черкесские иммигранты, прибывавшие в Османскую империю с мест боевых действий (с царской армией), были крайне возмущены тем, что «братья по вере» встречают их негостеприимно. Позднее аналогичная ситуация сложилась и в арабских ре-

гионах Османской империи, куда прибывали черкесские иммигранты с Балканского театра Русско-турецкой войны 1877–1878 гг., в которую они были массово вовлечены под лозунгами борьбы за веру и султана.

Фактор корпоративности, выработанный в условиях диаспорного проживания в иноэтническом окружении, также способствовал сохранности этнической идентичности черкесской диаспоры. На протяжении длительного периода черкесским иммигрантам приходилось фактически выживать в конфликтах с местным населением, в связи с чем у них выработалось защитное правило коллективной взаимопомощи. В процессе взаимодействия черкесских диаспор (в разных странах) с иноэтническим окружением их некоторые обычаи подверглись трансформации и отражают образ жизни замкнутой общины. В частности, серьезные изменения в среде зарубежной черкесской диаспоры претерпел обычай гостеприимства. Во многих черкесских семьях Иордании, Сирии и Турции вплоть до наших дней сохраняется правило, согласно которому на большие семейные торжества (свадьбы и др.) приглашают только представителей северокавказских диаспор. На Северном Кавказе на подобные мероприятия приглашают представителей любых национальностей. Данный обычай выработался как защитный механизм, способствующий сохранности черкесской диаспоры.

В зарубежных черкесских диаспорах существует также традиция, согласно которой многие семьи приглашают в гости представителей своей диаспоры – друзей, соседей, знакомых без какого-либо повода. На этих мероприятиях собравшиеся, как правило, общаются на родном языке. В последние десятилетия черкесские диаспоранты – жители городов проводят такие мероприятия в зданиях неправительственных организаций.

Сохранению этнической культуры и, особенно, родного языка в значительной степени способствует культурно-просветительная деятельность, осуществляемая черкесскими общественными организациями в Турции, Сирии, Иордании, США, Германии и других странах.

Значительный вес приобрел фактор контактов зарубежных черкесских диаспор с исторической родиной. С 1960-х годов из республик Северного Кавказа в зарубежные черкесские диаспоры стала регулярно поступать культурная помощь: учебные и периодические издания, аудио и видео материалы на родном (адыгейском и кабардино-черкесском) языке, обучение студентов в советских вузах и т.п. Каждая семья зарубежной черкесской диаспоры стремится побывать на исторической родине, разыскать там своих родственников. Многие зарубежные черкесы также общаются с северокавказскими туристами, посещающими страны их проживания. При этом языком общения между черкесами диаспоры и Кавказа, как правило, является родной. В 1960–1990-е годы общение с прежде недоступной исторической родиной вызвало подъем национального самосознания в среде зарубежной черкесской диаспоры.

Ассимиляционные процессы в среде зарубежной черкесской диаспоры стали развиваться во второй половине XX в., когда преобладающая часть черкесского населения оказалась вне мест компактного проживания в Турции и Сирии и трансформировалась в этническое меньшинство во всех своих, прежде моноэтнических селениях в Иордании. Большинство зарубежных черкесских диаспор трансформировались в этнодисперсные группы, за исключением небольших анклавов в селениях и городах Турции, Сирии,

Иордании и Израиля. В странах Западной Европы черкесские иммигранты расселились дисперсно. Жизнь в городах среди доминирующих народов разрушила субэтнический и клановый принцип проживания черкесских диаспор, способствовала нивелированию специфических черт адыгской духовной культуры, трансформации менталитета. В условиях дисперсного расселения в городах стал возрастать удельный вес смешанных браков: в 1980–1990-х годах в городах Турции, Сирии и Иордании удельный вес черкесско-турецких и черкесско-арабских браков уже составлял приблизительно 15% от общего числа браков, заключаемых представителями черкесских диаспор.

В зарубежных черкесских анклавах под воздействием процессов модернизации происходило вытеснение традиционных элементов материальной культуры: смена типа жилища, формы одежды и пищи. Именно в этот период черкесские диаспоры наиболее заметно подверглись влиянию турецкой и арабской культур. Черкесские дети, обучавшиеся в школах и вузах среди доминирующих народов, а затем работавшие на предприятиях, в совершенстве овладели турецким, арабским и другими государственными языками стран проживания, усвоили традиции и форму поведения доминирующих народов. В Турции до середины XX в. государственным турецким языком владел относительно небольшой процент черкесского населения: жители городов, служащие административных органов и вооруженных сил. В Сирии и Иордании в годы османского и мандатного правлений также относительно незначительная часть черкесского населения владела арабским языком: служившие в вооруженных силах и административных органах изучали государственные языки – турецкий (османский), а позднее французский – в Сирии и арабский и английский в Трансиордании. Большинство же черкесского населения – жителей анклавов владело, в основном, родным языком. Во второй половине XX в. черкесским диаспорам Турции, Сирии, Иордании и Израиля стали свойственны билингвизм и бикультурализм.

Развитию ассимиляционных процессов в городах Турции способствовали существовавшие до 2002 г. запреты на использование языков этнических меньшинств в учреждениях, учебных заведениях, общественных местах и в СМИ. В то же время указанные запреты в определенной степени способствовали усилению этнического самосознания черкесов, вызывали у них стремление к сохранению своей культуры.

В Иордании и Сирии развитию ассимиляционных процессов способствовало, напротив, отсутствие в данный период этнической дискриминации по отношению к черкесским диаспорам, а также отсутствие каких-либо острых противоречий между черкесским и арабским населением.

Уже в середине 1980-х годов наиболее острой проблемой для зарубежной черкесской диаспоры стала проблема ассимиляции и в первую очередь постепенная утрата родного языка. В условиях городской жизни среди доминирующего иноэтнического населения, сфера применения черкесского языка стала сужаться до уровня семейного, бытового общения. Изучение же родного языка в неправительственных организациях не является достаточно эффективным. В связи с нехваткой свободного времени у жителей городов, возникают осложнения в организации и проведении этнокультурных мероприятий.

К решению проблемы сохранения своей этнической культуры разные возрастные группы и социальные слои зарубежных черкесских диаспор под-

ходят неодинаково. Группы патриотически-настроенной черкесской молодежи в Турции и Сирии считают, что только на исторической родине возможно сохранение и развитие этнической культуры и, несмотря на политическую и экономическую нестабильность на Северном Кавказе, они должны и обязаны возвратиться туда. Некоторые представители черкесских диаспор этих стран не выражают обеспокоенности относительно постепенной утраты своей этнической идентичности.

Представители старшего и среднего поколений черкесского населения Турции придерживаются мнения, что в целях сохранения этнической культуры прежде всего необходимо организовать изучение родного языка и народных обычаев в школах. Репатриацию они воспринимают преимущественно как благую идею и мечту, но не видят реальной возможности ее практического осуществления. Стремление к репатриации охлаждается также и невысоким жизненным уровнем на исторической родине – в Республике Адыгея, Кабардино-Балкарской Республике и Карачаево-Черкесской Республике.

Преобладающая часть черкесской диаспоры Иордании придерживается мнения, что в целях сохранения этнической культуры необходимо внедрить более эффективную систему обучения детей родному языку. В среде черкесской диаспоры Иордании к возвращению на историческую родину стремятся не более 5%. Столь прохладное отношение к репатриации объясняется тем, что значительная часть черкесской диаспоры в этой стране имеет относительно обеспеченное положение и не желает подвергаться риску, возвращаясь на экономически нестабильный (а в предыдущие десятилетия и политически нестабильный) Северный Кавказ. Этим фактором обусловлено также и то, что к переселению в США и страны Западной Европы стремятся относительно небольшой процент черкесской диаспоры Иордании.

Нет единого мнения в отношении проблемы ассимиляции и в среде черкесских диаспор в странах Западной Европы и США. Сохранение этнической культуры они связывают с деятельностью черкесских общественных организаций и с развитием культурных связей с республиками Северного Кавказа. Преобладающая часть их считает нежелательной репатриацию в связи с невысоким жизненным уровнем в республиках Северного Кавказа.

К настоящему времени зарубежные черкесы в значительной степени подверглись влиянию культур доминирующих народов стран проживания, но не утратили своей этнической идентичности. Они сохраняют свое этническое самосознание, в определенной степени – родной язык, этнический характер, народные обычаи и традиции. Зарубежную черкесскую диаспору следует рассматривать как своеобразную субэтническую общность, представляющую собой полноправную часть населения стран проживания и часть черкесского (адыгского) народа (*Кушхабиев, 2007. С. 236–242*).

ПРОБЛЕМА РЕПАТРИАЦИИ ЗАРУБЕЖНОЙ ЧЕРКЕССКОЙ ДИАСПОРЫ

Проблема репатриации зарубежных черкесов в царской России и Советском Союзе. Проблема репатриации является одной из наиболее актуальных и давних проблем зарубежной черкесской диаспоры. Она возникла еще

в процессе массового выселения черкесов в Османскую империю (1858–1865). Черкесы, покидавшие Кавказ, рассматривали само выселение как вынужденную и временную меру. Они были уверены, что в скором времени у них появится возможность возвратиться на родину. Стремление черкесских изгнанников к репатриации усиливалось в связи с крайне тяжелыми условиями, в которых они оказались на османском побережье Черного моря и в процессе их дальнейшего расселения. Идея репатриации стала одним из главных факторов, обусловивших консолидацию и сохранность этнической идентичности черкесской диаспоры в Османской империи. В 1860–1870-е годы группы черкесских иммигрантов обращались в российские консульства в городах Османской империи с просьбами о предоставлении им разрешения на репатриацию, но на их обращения следовали только отказы. Правительство царской России не желало возвращения черкесских изгнанников на родину. Многочисленные попытки черкесских изгнанников нелегально пробраться на Кавказ строго пресекались правительствами Османской и Российской империй. Отдельные черкесские семьи, которым удавалось пробраться на Северный Кавказ, подвергались вторичной депортации в Османскую империю, а также ссылкам в Сибирь и другие регионы России.

Процесс репатриации зарубежных черкесов фактически был нереальным в 1920–1970-е годы. Органы государственной власти СССР проводили дифференцированную политику по вопросу репатриации зарубежных соотечественников. Они оказывали поддержку в репатриации одним народам (армян, казаков), но отказывали в праве на репатриацию зарубежным черкесам. В период после окончания Второй мировой войны 1939–1945 гг. советское руководство мотивировало свои отказы представителям зарубежных черкесских диаспор, обращавшимся в советские консульства с просьбами о предоставлении им разрешения на репатриацию, как правило, нехваткой жилья и земель на Северном Кавказе. Однако именно с конца 1940-х до начала 1980-х годов органы государственной власти СССР осуществляли планомерное и массовое переселение жителей разных регионов страны в северокавказские республики в качестве специалистов и рабочих. Все же некоторым черкесским семьям из Сирии, Иордании и Турции удавалось переселяться в Кабардино-Балкарию и Адыгею еще в 1960-е годы. Некоторые из них, не выдержав комплекса бюрократических препятствий (усложненного процесса оформления советского гражданства и прописки, устройства на работу, обмена валюты), покидали историческую родину. Отмечены были и случаи, когда местные власти депортировали зарубежных черкесов-туристов, пожелавших остаться на родине.

Более благоприятные условия для репатриации зарубежных соотечественников, в том числе и для зарубежных черкесов, появились в период перестройки (1985–1991) в процессе демократических преобразований.

Вопросы, связанные с содействием репатриации зарубежных черкесов, были поставлены в качестве наиболее актуальных и приоритетных в деятельности большей части черкесских общественных организаций Северного Кавказа, образовавшихся во второй половине 1980-х – начале 1990-х годов. Содействие репатриации зарубежных черкесов стало одной из главных



Аул репатриантов Мафэхабль
Республика Адыгея
Фото Л. Т. Соловьевой, 2007 г.

задач созданной в 1991 г. Международной черкесской ассоциации (далее – МЧА). МЧА регулярно обращалась к органам государственной власти России и к международным организациям – Организации Объединенных Наций (далее – ООН) и Организации Непредставленных Наций и Народов (далее – ОННН) с просьбами о предоставлении зарубежным черкесам права на получение гражданства РФ в упрощенном порядке, но ей не удалось добиться положительного решения данной проблемы. Наиболее результативной стала деятельность МЧА и руководства Республики Адыгея по организации репатриации группы черкесов из Косово (174 чел.) в Адыгею в 1998–1999 гг.

В конце 1980-х годов поток черкесских репатриантов стал возрастать, несмотря на бюрократические препоны. Первыми на историческую родину устремились соотечественники – представители в основном двух социальных слоев – патриотически-настроенной интеллигенции, заявившей о своей готовности переносить все проблемы адаптации, и бизнесменов, стремившихся наладить дела на Кавказе. Более половины всех черкесов-репатриантов составили граждане Сирии. В начале 1990-х годов численность черкесов-репатриантов стала возрастать также в связи с тем, что российские посольства были наделены полномочиями рассматривать вопросы предоставления гражданства соотечественникам, предки которых эмигрировали с территории России.

В 1990-е годы серьезной проблемой для черкесов-репатриантов стал и высокий уровень преступности в Северо-Кавказском регионе. Многие из них подверглись преследованиям со стороны криминальных группировок. Нередки были случаи ограблений, вымогательств денег у репатриантов, а несколько репатриантов были убиты. Все эти негативные явления постсоветской эпохи послужили охлаждающим фактором в процессе репатриации и способствовали разрушению в среде зарубежных черкесских диаспор романтического представления об исторической родине как о земном рае. Численность зарубежных

черкесов, желающих возвратиться на историческую родину, стала сокращаться и в связи с нестабильной политической ситуацией в Северо-Кавказском регионе. После же начала военных действий в Чеченской Республике осенью 1994 г. процесс репатриации зарубежных черкесов приостановился.

Органы государственной власти Республики Адыгея и Кабардино-Балкарской Республики приняли ряд нормативно-правовых актов, декларирующих и регулирующих репатриацию зарубежных соотечественников, а также предприняли некоторые меры по оказанию поддержки репатриантам в процессе их адаптации.

Право возвращения на историческую родину представителей адыгского народа, проживающих за рубежом, было закреплено в Декларации о государственном суверенитете Советской Социалистической Республики Адыгея (28.06.1991) и в Конституции Республики Адыгея (10.03.1995, Статья 10). Государственный Совет-Хасэ РА принял постановление (от 29.04. 1996. № 64–1) об «Обращении Президента Республики Адыгея и Государственного Совета-Хасэ Республики Адыгея к Государственной Думе Федерального Собрания Российской Федерации об официальном признании факта геноцида адыгского (черкесского) народа в период Кавказской войны», в котором сказано о необходимости принятия нормативного правового акта, закрепляющего право потомков депортированных адыгов на репатриацию. ГС-Хасэ Республики Адыгея также принял закон «О репатриантах» (29.05.1997), регулирующий процесс репатриации зарубежных соотечественников. 1 декабря 2004 г. был принят закон Республики Адыгея «О государственной поддержке содействия соотечественникам, прибывающим на постоянное место жительства в Республику Адыгея» (№ 264), который определил экономические и социальные условия поддержки репатриантов.

Решение вопросов репатриации зарубежных соотечественников было внесено в Декларацию о государственном суверенитете КБССР (20.01.1991). Право зарубежных соотечественников на приобретение гражданства КБР в порядке регистрации зафиксировано в законе «О гражданстве КБР» (13.05.1992). Верховный Совет (парламент) КБР также принял постановление «Об осуждении геноцида адыгов (черкесов) в годы Русско-Кавказской войны» (от 07.02.1992), в котором содержатся пункты, связанные с репатриацией зарубежных черкесов, в частности – войти с предложением в Верховный Совет Российской Федерации – рассмотреть вопрос о признании геноцида адыгов (черкесов) в годы Русско-Кавказской войны и предоставлении им двойного гражданства, поручить Президиуму Верховного Совета Кабардино-Балкарской ССР разработать программу мероприятий по реабилитации зарубежных адыгов (черкесов) и др.

Также было принято «Обращение Парламента Кабардино-Балкарской Республики к Совету Федерации и Государственной Думе Федерального Собрания Российской Федерации» (от 12.05.1994), в котором содержится призыв: «...оказать содействие потомкам депортированных адыгов, желающих возвратиться на свою историческую родину».

По Договору «О разграничении предметов ведения и взаимном делегировании полномочий между органами государственной власти Российской Федерации и органами государственной власти Кабардино-Балкарской Рес-

публики» (01.06.1994), в ведение КБР перешли вопросы принятия, обустройства репатриантов из числа этнических кабардинцев (адыгов) и балкарцев, прибывающих из-за рубежа. В Конституции КБР (01.09.1997) закреплено право соотечественников на приобретение гражданства КБР. Совет Республики Парламента КБР принял закон «О репатриантах» (06.07.2001), в котором определены: государственная политика в области содействия репатриантам; приобретение статуса репатрианта; права репатрианта на территории КБР и др. Однако в процессе приведения нормативно-правовых актов РА и КБР, как и других республик РФ, в соответствие с федеральным законодательством, вышеуказанные нормативно-правовые акты РА и КБР не были реализованы.

В мае 1993 г. была сформирована Комиссия Кабинета Министров РА по вопросам репатриации, главной целью которой стала реализация государственной политики РА в области репатриации зарубежных соотечественников. В августе 1998 г. при Министерстве труда и социального развития РА был учрежден Центр адаптации репатриантов, основным направлением деятельности которого является: обеспечение репатриантов временным жильем, организация социально-бытового и медицинского обслуживания, организация помощи в социально-психологической адаптации к новым условиям жизни.

В 2006 г. в РА был создан Комитет Республики Адыгея по делам национальностей, связям с соотечественниками и средствам массовой информации, в функции которого также вошли вопросы, связанные с поддержкой репатриантов. В план работы Комитета на 2011 г., в частности, включен пункт 32 «Организационно-техническое обеспечение деятельности межведомственной рабочей группы по разработке республиканской целевой программы по оказанию содействия добровольному переселению соотечественников, проживающих за рубежом, на 2012–2014 гг.».

В 1990 г. при Совете Министров Кабардино-Балкарской Республики была сформирована комиссия для изучения проблемы репатриации зарубежных соотечественников. В 1992 г. при Министерстве внешних связей КБР образовали Департамент репатриации. В том же году Верховный Совет КБР принял специальную «Программу по репатриации соотечественников, проживающих за рубежом».

Однако указанная деятельность органов государственной власти РА и КБР оказалась недостаточно эффективной в связи с отсутствием конкретного федерального закона, регулирующего репатриацию зарубежных соотечественников в этих республиках в упрощенном порядке. Предоставление гражданства РФ черкесам-репатриантам продолжает осуществляться на основе действующих нормативных актов РФ, так же как и другим иностранным гражданам, без каких-либо облегчающих правил.

Общественность РА и КБР также оказывает содействие репатриантам в процессе адаптации. В Республике Адыгея репатриантам оказывают помощь (преимущественно правовую) общественные организации: Майкопская городская общественная организация «Дом адаптации репатриантов» (основана в 1994 г.), Общественный фонд помощи репатриантам Республики Адыгея (основан в 1997 г.), общественная организация «Дом

репатриантов» (основан в 1999 г.), Адыгейский республиканский общественный фонд помощи молодежи «Гуфэс» (основан в 2007 г.), Адыгейское республиканское общественное движение помощи репатриантам и связям с соотечественниками «Сэмгур», общественное движение «Адыгэ Хасэ – Черкесский Парламент» Республики Адыгея.

В 1990-е годы в Кабардино-Балкарской Республике проблемами черкесов-репатриантов занималась общественная организация «Благотворительный фонд Хэкужь». Фонд оказывал помощь черкесам-репатриантам в решении двух наиболее актуальных проблем – в оформлении документации, необходимой для получения гражданства РФ, и приобретении жилья. Репатриантам оказывала правовую поддержку и Кабардино-Балкарская международная Ассоциация по связям с соотечественниками за рубежом (Ассоциация «Родина»). В августе 2003 г. при ней был учрежден Клуб репатриантов, который поставил задачи поддержки соотечественников, возвращающихся на родину, в соответствии с действующим законодательством.

В 2008–2014 гг. в Нальчике осуществляла деятельность общественная организация «Пэрыт» («Авангард»), главной целью которой было оказание черкесам-репатриантам помощи в правовых вопросах. В 2017 г. ОО «Пэрыт» возобновила свою деятельность. В апреле 2009 г. в г. Нальчике был создан Координационный совет адыгских общественных объединений КБР (далее – КСАОО КБР), в котором среди ряда комиссий сформировали и Комиссию по содействию репатриации зарубежных черкесов (по правовым вопросам). В 2015 г. в Кабардино-Балкарии была учреждена общественная организация «Очаг», целью которой является содействие черкесам-репатриантам в решении правовых вопросов. Однако деятельность указанных общественных организаций в обеих республиках носит ограниченный характер в связи с проблемами финансирования.

К 2011 г. численность черкесов-репатриантов в Республике Адыгея и Кабардино-Балкарской Республике составила около 2 тыс. человек (в КБР – свыше 1 тыс. человек, в РА – около 1 тыс. человек). Результаты анкетирования, проведенного среди черкесов-репатриантов в РА и КБР в 2011 г., показали, что процесс социально-экономической адаптации у них проходит довольно сложно. Наиболее актуальными проблемами, возникающими у черкесов-репатриантов после переселения в КБР и РА, являются: оформление документов, необходимых для приобретения гражданства РФ, жилищная проблема, проблема трудоустройства, незнание русского языка и незнание законов РФ. Тем не менее среди всех возрастных групп и социальных слоев черкесов-репатриантов процент трудоустроенных является довольно высоким – 63% в КБР, 65% в РА. Преобладающая часть черкесов-репатриантов устраивается на работу в сферах торговли и обслуживания, промышленности (легкой) и строительства.

Репатрианты-предприниматели, обладавшие необходимыми средствами и опытом работы в сфере предпринимательства, открыли в КБР, РА и ряде других регионов РФ частные предприятия, в основном предприятия малого и среднего бизнеса: магазины, кафе, пекарни, фабрики и др. Они начали предоставлять местному населению рабочие места, социальный пакет, платить налоги и т. п. Некоторые из репатриантов, прежде владевшие фабриками

в Турции, перевезли станки и оборудование и наладили производство в разных регионах России. Всего черкесы-репатрианты создали свыше 2,5 тыс. рабочих мест (2 тыс. рабочих мест в КБР, свыше 500 рабочих мест в РА), что является значительным вкладом в экономику Кабардино-Балкарии и Адыгеи, а, следовательно, в экономику России. Черкесы-репатрианты в КБР и РА решают такую важнейшую проблему, как жилищную, самостоятельно.

Репатриация зарубежных черкесов не получила развитие в Карачаево-Черкесской Республике, в административных органах которой представители черкесского народа составляют незначительный процент.

Особенно острый характер на международном уровне приобрела проблема репатриации черкесской диаспоры Сирии после начала конфликта в этой стране в марте 2011 г. Представители сирийских черкесов, черкесские общественные организации РФ (МЧА, КСАОО КБР, «Адыгэ Хасэ – Черкесский Парламент» РА, «Черкесский конгресс»), Совет черкесских общественных организаций РФ и др.) и зарубежной черкесской диаспоры (Федерация черкесов Европы, Черкесская ассоциация Калифорнии и др.) стали обращаться к руководству России, к руководствам РА, КБР и КЧР с просьбами об оказании содействия сирийским черкесам в возвращении на историческую родину. В связи с эскалацией военных действий в Сирии, весной 2012 г. черкесские общественные организации стали обращаться к руководству РФ, а также к ООН с просьбами об экстренной эвакуации черкесов из Сирии в Россию.

Парламенты и главы РА и КБР заявили о необходимости поддержки соотечественников в Сирии и стали предпринимать определенные меры по их приему. Госсовет-Хасэ РА принял обращение (от 28.12.2011) к Президенту РФ Д. А. Медведеву, к Председателю Совета Федерации ФС РФ В. И. Матвиенко, Председателю Государственной Думы ФС РФ С. Е. Нарышкину с просьбой об оказании содействия добровольному переселению в РФ соотечественников-черкесов, проживающих в Сирийской Арабской Республике.

Парламент КБР принял обращение к Председателю Совета Федерации ФС РФ В. И. Матвиенко, Председателю Государственной Думы ФС РФ С. Е. Нарышкину по вопросу об оказании содействия добровольному переселению в РФ соотечественников, проживающих в Сирийской Арабской Республике и странах Ближнего Востока (от 31.10.2013). В обращении отмечается, что необходимо принятие федеральных законов в части определения четкой формулировки статуса российского соотечественника применительно к представителям зарубежной черкесской (адыгской) диаспоры и официального признания этой этнической группы российскими соотечественниками.

Репатриация сирийских черкесов не приняла широкого размаха, прежде всего, в связи с многочисленными бюрократическими барьерами. К 2019 г. численность сирийских черкесов, возвратившихся на историческую родину за период конфликта, составила: в КБР – свыше 1,5 тыс. человек, в РА – свыше 1 тыс. человек, в КЧР – 35 человек. Большинство из них прибыло в 2012–2013 гг. Необходимо указать, что численность черкесов-репатриантов не является устойчивой; часть из них выехала из РФ.

ПЕРВИЧНОЕ ПРОИЗВОДСТВО И МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА



ХОЗЯЙСТВО

ЗЕМЛЕДЕЛИЕ В XVIII – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX ВЕКА

Специфика культуры первичного производства черкесского населения Западной Черкесии и Кабарды определялась в первую очередь географическими и природно-климатическими особенностями Северо-Западного и Центрального Кавказа. До середины XIX в. экономика Черкесии базировалась на пашенном земледелии, отгонном скотоводстве и коневодстве, которые дополнялись садоводством, огородничеством, птицеводством и пчеловодством.

Земледелие являлось древнейшим занятием адыгов. В Средние века и Новое время оно было одной из главных отраслей хозяйства Черкесии. Европейские и российские авторы, посещавшие Западную Черкесию в XIX в., зафиксировали в своих работах развитое состояние земледелия. Они отмечали, что территории Натухая, Шапсугии и Абадзехии были густо заселены и прекрасно обработаны (*Лапинский*, 1995. С. 55, 56; АБКИЕА. С. 438, 439; *Бэлл*, 2007. С. 65, 394; *Спенсер*, 1994. С. 23, 24; Кавказский сборник, 1880. С. 421).

Основной земледельческой культурой до середины XIX в. было просо (*ху, хугъуэ, мэш/фы, фыгъо, мэцы*), лучше приспособленное к местному климату, а также к равнинному и горному ландшафтам. Урожайность проса в Западной Черкесии и Кабарде была выше урожайности других земледельческих культур. В Кабарде выращивали несколько видов проса: черное просо (*ху фЫцІэ*); белое просо (*ху хужь*), красное просо (*ху пльыжь*); желтое просо (*ху гъуэжь*); раннее просо (*ху насэ*); позднее просо (*ху класэ*). Просо использовалось, в основном, в качестве пищевого продукта, в меньшей степени – для корма скота. Черкесскими народными селекционерами были выведены сорта проса, которые способствовали улучшению почвы, истреблению сорняков. Некоторым сортам проса не могли причинить вред птицы, другим – засуха и т. п. В частности, у шапсугов выращивался сорт проса под названием «уэш», который использовался в севообороте, способствуя восстановлению почвы, уничтожению сорняков и повышению урожайно-

сти. В значительном количестве возделывали также ячмень (*хьэ*), который преимущественно шел на корм лошадям. В меньшем количестве выращивали полбу (*гъасэ, гъашэ*), пшеницу (*гуэдз/коцы*), рожь (*хьэпцИий/хьэмцИий*), овес (*дзэнтхь, зэнтхь/зэнтхьы*), а с конца XVIII в. и кукурузу (*нарты-ху/натрыф*). Выращивали также технические культуры – лен (*кИлэхьдахэ, кИлэхьпцИацэ, джуныгу, чэтэн/зымафэкъэгъагъ*), коноплю (*цИлэн/кИлэн*) и др.

Садоводство и огородничество преобладало в горных и предгорных районах Западной Черкесии – в Натухае, Шапсугии и Абадзехии. Европейские авторы XIX в. отмечали, что шапсугские, натухайские и абадзехские аулы утопали в садах. Из садовых культур преобладали яблоки (*мыЛэрысэ/мыЛэрыс*), груши (*кхъужь, кхъужьЛэрысэ/къужьы*), сливы (*къыпцИэ, къыфцИэ, хьэкЛыш/мыгур*), персики (*къыцэ, шэфтал/хьырцэ*), грецкие орехи (*дэшхуэ/дэшхо*), лещина (*мэзыдэ, дэцИыкИу/дэжьый*). Также выращивали айву (*хьэиуэ/айуэ*), абрикосы (*хуэрджэ, курхьэ/къыцэгъожь, зэндал*), алычу (*пхьэгуль*), черешню (*мэшэдыгъу, шэдыгъуэ, балий/чэрэз*), кизил (*зей/зае*), шелковицу (*мэракИуей/мэракИочыг*). На протяжении столетий черкесские садоводы занимались селекцией плодовых культур, использовали разные методы прививания. Ими были выведены десятки сортов плодовых культур. Некоторые плодовые культуры – орехи, каштаны (*цИыдэгъэгъу/шхьомчы*) использовались и в качестве технических, для заготовки древесины. Черкесские садоводы занимались культивированием плодовых деревьев на приусадебных участках, возделыванием садовых плантаций. Они также превращали окрестные леса в лесосады. Согласно шапсугской традиции, каждый, кто отправлялся в лес весной, был обязан привить черенок плодового дерева.

Из огородных культур выращивали свеклу (*кИыплъ, жэгундэ/гыныплъ, гыныплъ плъыжь*), лук (*бжьын/бжьыны*), чеснок (*бжьыныху/бжьыныф*), перец (*шыбжый/цыбжьый*), фасоль (*джэш/джэнч*), морковь (*пхьы*), тыкву (*къэб/къэбы*), арбузы (*хьарбыз/къэпраз*), дыню (*фонацэ, фонИытI, къэшыхь/нашэ*), редьку (*балыджэшхуэ, балыджэ фИыцИэ/бэлыджэин*), огурцы (*нацэ/нашэбэгу*), капусту (*къэбыстэ/къэбаскъ*). На Черноморском побережье Черкесии распространено было виноградарство. В Кабарде в первой половине XIX в. стали выращивать картофель (*кИэртIоф, пэрыхьумэ/къэртон*). Следует отметить, что черкесские народные селекционеры вывели сорта полеводческих, садовых и огородных культур, которые давали высокие урожаи (КРО. Т. 1. 2. С. 160; Броневский, 1823. С. 133, 134; Ногмов, 1958. С. 83; Лапинский, 1995. С. 55; Клапрот, 2008. С. 225, 226; Бларамберг, 1992. С. 71; Максимов Е., 1892. С. 174, 175; Гарданов, 1967. С. 59, 62; Мамбетов, 1994. С. 12, 14; Хотко, 2008. С. 45–49, 62).

Система земледелия имела региональную специфику, определявшуюся, прежде всего, географическими особенностями – равнинной или горной зонами. На равнинах и в предгорьях Кабарды и Западной Черкесии земледелие было пашенным, применялась переложно-залежная система земледелия. Земля, отводимая для хозяйственных нужд, делилась на два или на три участка, которые поочередно использовались в качестве пашен, сенокосных и пастбищных угодий. В среднем под пашни отводилось менее половины всех земельных ресурсов, остальные находились под залежью.

На участке целинной или залежной земли первые год-два сажали просо, затем другие культуры. После этого пахотный участок оставляли невозделанным. В течение 5–10 лет его отводили под пастбище или сенокосные угодья, затем снова распахивали под посевы зерновых культур. До середины XX в. под залежью в Кабарде могли держать участки в течение 20–25 лет. В последующие периоды, после увеличения плотности населения – в течение 5–10 лет. Наличие обширных равнин в Кабарде и Западной Черкесии позволяло обрабатывать значительные площади, но эксплуатация новых участков не приводила к перемещению населения. Селения равнинных государственных образований – Кабарды, Бесленея, Кемиргоя и Бжедугии оставались на прежних местах.

В горных районах Западной Черкесии использовалась подсечная система земледелия. Очистка участков земли осуществлялась следующим образом. Кору с деревьев снимали широкой лентой вокруг ствола, и когда деревья высыхали, их корчевали. Землю под пашню начинали использовать через год. Для защиты полей от воздействия ветров и сохранения влаги, вокруг них оставляли деревья, либо ограждали их искусственной лесополосой. Для защиты от солнечных лучей, предотвращения эрозии почвы и размывания ее ливнями, на полях также оставляли большие ветвистые деревья. Земледельцы старались сохранить лес: деревья вырубали лишь в ограниченном количестве, несмотря на спрос на древесину в российских меновых дворах. В горных районах, где население испытывало нехватку удобных земель, на склонах гор создавали террасы, практиковали искусственное орошение, удобрение почвы и т. п. Во избежание смыва потоками воды верхних плодородных слоев почвы на склонах гор при сильных дождях, черкесские земледельцы проводили водоотводные каналы, укрепляя их камнями.

Для повышения урожайности также использовали систему севооборотов – чередования посева культур. Жители горных районов Западной Черкесии на участке после первой распашки сеяли просо или кукурузу, на следующий год – рожь или пшеницу. Затем в течение 14–15 лет участок оставляли под пастбища и лес. В Кабарде в первый год сеяли просо, на следующий год – кукурузу, на третий год – пшеницу, на четвертый год – ячмень или овес (*Максимов Е.*, 1892; *Мамбетов*, 1994. С. 9, 13; *Гарданов*, 1967. С. 69–72, 75, 82).

Землю вспахивали двумя видами орудий. У жителей равнин Кабарды, Бесленея, Кемиргоя и Бжедугии основным пахотным орудием был тяжелый плуг с железным лемехом и резаком (*пхъэIэцэ/пхъэIаш*). Он был оборудован специальными устройствами, с помощью которых регулировались глубина и ширина борозды. Обычно в плуг запрягали четыре и более пары волов, которыми управляли три человека. Таким плугом производилась глубокая вспашка. Жители горных районов использовали малый плуг типа рала, в который запрягали одну пару волов. В черкесском земледельческом хозяйстве была распространена мотыга (*фIанэ/шIуанэ*). Мотыгами обрабатывали небольшие участки в горах, где невозможно было использовать плуги, разрыхляли землю на нивах, в садах и огородах, расчищали подсечные участки, пропалывали посевы и т. п. (*Броневский С.*, 1823. С. 133; *Бларамберг*, 1992. С. 71; *Хан-Гирей*, 2009. С. 217, 218; *Гарданов*, 1967. С. 63, 64; *Мамбетов*, 1994. С. 12, 15).

В отлаженной системе распределения труда сельскохозяйственными работами занимались мужчины непривилегированных сословий. Женщины вели домашнее хозяйство и выполняли более легкие огородные работы. В горных районах Черноморского побережья женщины также занимались обработкой земли мотыгами. В черкесских княжествах до установления правления царской России крестьяне осуществляли полевые работы под защитой княжеских отрядов.

Сельскохозяйственный цикл был тщательно спланирован. С наступлением весны начинался очередной сельскохозяйственный сезон. Сев осуществляли в разное время года – для каждой сельскохозяйственной культуры отдельно. Сеяльщиками становились наиболее опытные крестьяне. Обычно на пахоту выходили в начале мая (*вакIуэ мазэ*). Работой руководил старший пахарь (*вакIуэ тхьэмадэ/жьонэкIо тхьэмад*). Его распоряжения должны были выполняться участниками пахоты беспрекословно. За нарушения установленного порядка предусматривались определенные меры наказания. Небольшие крестьянские хозяйства, не имевшие возможности полностью снарядить тяжелый плуг, объединялись в супряги (*дзей*). Обычное право черкесов строго регламентировало распределение обязанностей и обязанности всех участников супряги. Члены супряги избирали старшего плугаря (*пхьэIэцэжэ*). Он назначал ведущего и замыкающего погонщиков (ими становились несовершеннолетние парни), повара (*пцафIэ/пцэрэхьакIу*) и т.п. Некоторые обязанности в супряге возлагались и на женщин. Они делали различные приготовления к празднику первой борозды, готовили праздничные угощения. На протяжении всего периода пахоты мужчины жили в поле в специально построенных шалашах (*пцыIэ/чэл*). Над шалашами развешивалось знамя, которое опускали по распоряжению старшего пахаря во время обеда. Участники пахоты не возвращались домой до окончания вспашки всех участков.

Посевы проса заделывались бороной-волокушей из терновника или орешника (*тельафэ, банэ кьитхь/льашь*). Посевы кукурузы обрабатывали деревянными боронами. Обычно посевы пололи 2–3 раза за один сельскохозяйственный цикл. Уборку проса, пшеницы и ячменя производили серпами с зубчатыми, либо гладкими лезвиями (*гьубжэ/гьунчэ*). При жатве проса использовались косы (*шэмэдж/цэмэдж*). Для молотбы колосовых использовали волов. В центре тока вбивался столб, к которому привязывали 8–10 волов и гоняли по кругу. Помол зерна осуществляли ручными и водяными мельницами.

В сельскохозяйственном процессе важное значение придавалось также сенокосам. Участники сенокоса организовывали совместные сенокосные коши (*мэкьуауэ пцыIэ*). Большие сенокосные угодья (*мьэкьунIэ*) распределялись по жребию между группами домохозяев. Организатором сенокоса был старший косарь, избираемый членами группы. Все участники процесса выполняли свои обязанности, которые распределялись в соответствии с возрастом участников. Сенокос традиционно считался мужским занятием. Траву косили косами, собирали деревянными двухзубовыми и/или железными трех и четырехзубовыми вилами (*гуахьуэ/куахьо*). Высушенное в рядках (*аргьынэ*) сено, собирали в небольшие кучи (*Iэмбатэ/Iэтэ цIыкIу*). Че-

рез два дня их складывали в небольшие или в большие копны (*кIэпIинэ, Iэтэ/кэпын*). Осенью участники сенокоса увозили копны сена в свои дворы и хранили в сеновалах (*мэкъуэщ/мэкъоц*) в форме больших копен или стогов (*Iэтэ, пыпхъуэ, хъэвэ/хъэндзу, шэндж*). Чтобы стога не разваливались, их трамбовали, обкладывали жердями или накладывали на них скрученные из сена веревки (*мэкъу IуэнтIа*). В сельскохозяйственных работах черкесов использовался традиционный обычай взаимопомощи (*Максимов Е., 1892. С. 156–158; Мамбетов, 1994. С. 11, 14–17; Гарданов, 1967. С. 74*).

Продукция земледелия черкесского населения полностью обеспечивала внутренние потребности и шла на внешний рынок. Кабардинское население на протяжении столетий обменивало избытки зерна на продукцию животноводства у соседних горских народов, а в XVIII в. продавало хлеб казакам и в расположенных поблизости российские укрепления. В конце XVIII в. черкесское население левобережья Кубани (бжедуги, жанеевцы и кемиргоевцы), снабжало хлебом казаков, поселившихся на правобережье Кубани. Западная Черкесия также экспортировала кукурузу в Турцию.

В Средние века и Новое время развитие земледелия в Черкесии подвергалось негативному воздействию политических факторов – регулярных войн с Крымским ханством, внутренних усобиц и др. Войска крымских ханов, совершавшие походы в Кабарду и Западную Черкесию, систематически уничтожали на равнинах и в предгорьях поля и жилища. С началом завоевания Российской империей Северного Кавказа царское командование в качестве одного из методов покорения Кабарды и Западной Черкесии использовало уничтожение населенных пунктов и сельскохозяйственного комплекса. После массового выселения черкесов в Османскую империю (1858–1865) значительные пространства, покрытые полями и садами, пришли в упадок. Мигранты из разных регионов Российской империи, расселившиеся на землях Черкесии, не знали местных правил агротехники и еще длительное время не могли наладить эффективную систему земледелия (*Абрамов, 1927. С. 9–14; Хотко, 2008. С. 91–95*).

ЖИВОТНОВОДСТВО В XVIII – ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX ВЕКА

Животноводство (скотоводство, овцеводство, козоводство, коневодство), наряду с земледелием, являлось древнейшим занятием адыгов, а в Средние века и Новое время было одной из главных отраслей хозяйства. Значительными были в Западной Черкесии и Кабарде масштабы скотоводства и овцеводства. Европейские и российские авторы XVIII–XIX вв. отмечали в своих записках, что многочисленные стада скота являются «главным богатством» черкесского населения (*АБККЕА. С. 212; Броневский, 1823. С. 136–137; Бларамберг, 1992. С. 72; Спенсер, 1994. С. 93*).

Животноводство обеспечивало население Западной Черкесии и Кабарды основными средствами питания, сырьем для ремесленного производства и тягловой силой для хлебопашества, для перевозки грузов и людей и др. В рассматриваемые периоды для перевозки грузов и людей использовались в основном арбы, запряженные волами. Лошади черкесских пород были верховые и их не использовали в упряжи. Волы также использовали в хлебо-

пашестве (запрягали в плуги и т. п.). Из овечьих шкур изготавливали шубы, шапки, из овечьей шерсти – сукно, бурки, башлыки и др. Из козьих шкур выделывали сафьяновую кожу, которая использовалась для изготовления обуви и др. Кожа крупного рогатого скота шла на изготовление обуви, конской сбруи и др. Рога домашних животных шли на изготовление рукояток ножей, кинжалов, шашек, наконечников для деревянных вил и др. (*Хан-Гирей*, 2009. С. 219; *Клапрот*, 2008. С. 324; *Лапинский*, 1995. С. 60; *Гарданов*, 1967. С. 87–88, 94).

Животноводство базировалось на традиции отгонной системы – перегонов крупного рогатого скота и овец на летние пастбища в горы, а на зимние пастбища – на равнины. Данная система позволяла эффективно использовать природные условия степной, предгорной и альпийской зон в течение всего года и требовала относительно незначительных затрат. Наличие обширных пастбищ и умеренность зимних месяцев в регионе при использовании отгонной системы животноводства давали возможность содержать скот на подножном корму в течение 9–10 месяцев, а в период благоприятной зимы – в течение всего года. Как правило, в начале марта с появлением первой травы, скот выгоняли из зимних стоянок – кошей (*уэтэр/ицын/лэ*) на подножный корм на равнинные пастбища. С наступлением жары в мае – начале июня, когда скоту уже не хватало подножного корма и его беспокоили насекомые, его перегоняли на горные пастбища. Стада скота, поедая свежую траву, постепенно поднимались выше в горы, и в июле достигали полосы альпийских лугов. Там стада скота находились в течение июля и августа. Затем стада начинали спускаться в предгорья, и в конце октября снова занимали степные пастбища, где пребывали до появления снега и морозов. Зимой скот содержали в загонах и кормили сеном. Отгонная система скотоводства особенно была выгодна жителям равнин. Жители горной зоны выгоняли свой скот на пастбища значительно позднее, в связи с тем, что зима в горах более продолжительная, снег там оттаивает дольше, чем на равнине и трава появляется позднее, чем в степной полосе. Гнать ранней весной скот на равнинные пастбища из горных районов было выгодно только крупным скотоводам. Поэтому в горной зоне ранней весной скот старались пасти возле аулов, подкармливая сеном. Сенокосение было развито во всех районах, поэтому к зимнему периоду сено для скота заготавливалось в больших масштабах (*Гарданов*, 1967. С. 95–96; *Мамбетов*, 1994. С. 27–28).

В Западной Черкесии и Кабарде существовала эффективная система выращивания и содержания скота. Крупный рогатый скот, овцы, козы и лошади содержались отдельно. В зимнее время крупный рогатый скот содержали в теплых хлевах и кормили сеном три раза в день. Больных и слабых содержали в отдельных помещениях. Перед выгоном скота на пастбища в хозяйствах проводилась подготовительная работа: таврение молодняка (*дамыгъэтэдзэ*), весенняя стрижка овец (*цыщ*), подбор пастухов (*Лэхуэ/Лэхъо*) и чабанов (*мэлыхуэ/мэлахъо*). Тавро (*дамыгъэ/тамыгъэ*) – фамильный знак собственности, которое изготавливалось из железа. Все виды работ, связанные со скотоводством, выполняли только мужчины. Участие женщин ограничивалось доением коров и коз, находившихся во дворах (*Хан-Гирей*, 2009. С. 219; *Мамбетов*, 1994. С. 29, 36).

Крестьяне уделяли значительное внимание улучшению племенного состава скота. В результате скрещиваний и искусственной селекции, осуществлявшейся на протяжении длительного периода времени, были выведены породы коров, буйволов, овец и коз, приспособленные к горным и равнинным условиям. Российские и европейские авторы, посетившие Западную Черкесию в XIX в., отмечали, что овцы, коровы, быки и лошади, там были не крупными, но отличались выносливостью и неприхотливостью (*Хан-Гирей*, 2009. С. 219; *Бларамберг*, 1992. С. 72).

Для разных регионов Черкесии была характерна определенная специфика животноводства, обусловленная, главным образом, географическими особенностями и социально-политическими факторами. Географические особенности обуславливали, прежде всего, масштабы и приоритетное содержание видов скота. В равнинных районах Кабарды, Кемиргоя, Бжедугии, Бесленея было достаточно пространства для пастбищ, вмещавших значительное количество скота, поэтому у их населения преобладало разведение лошадей, овец, крупного рогатого скота, в основном коров. Жителям равнинных районов также требовалось большое количество волов, которых использовали для тягловой силы при распашке земли тяжелым плугом. При этом население равнинных районов отдавало предпочтение мясомолочному скоту, а жители горно-лесистой зоны – Шапсугии, Натухая, Абадзехии – молочному скоту. Разведению овец в равнинных районах в больших масштабах также способствовала возможность их выгона на пастбища после лошадей. Зимой овец содержали в теплых овчарнях и кормили сеном, при этом отделяя слабых и больных. Черкесские овцы давали вкусное мясо и качественную шерсть. Из овечьего молока также изготавливали высококачественные копченые сыры. В середине XVIII в. население Западной Черкесии содержало свыше 6 млн овец. Жители равнинных районов в меньшей степени разводили буйволов и коз. В горно-лесистой зоне преобладало козоводство и в меньших масштабах – овцеводство. В горно-лесистых районах было меньше пастбищ, необходимых для разведения лошадей и крупного рогатого скота, но обильная кустарниковая растительность благоприятствовала козоводству, а горные пастбища – овцеводству. Предпочтение разведению коз в Абадзехии, Шапсугии и Натухае отдавалось в связи с их неприхотливостью, возможностью содержания на пастбищах и в лесах в течение всего года. Они могли обходиться без сена даже зимой, питаясь ветвями деревьев. Козы в горно-лесистой полосе были крупные и давали в большом количестве мясо, молоко, длинную шерсть и кожу. Разведение коз приняло значительный размах также и в связи с тем, что поедая молодые поросли в большом количестве, они способствовали понижению влажности воздуха в регионе с климатом, близком к субтропическому. Авторы XIX в. отмечали, что в Абадзехии, Шапсугии и Натухае коз насчитывалось в несколько раз больше, чем овец (*Хан-Гирей*, 2009. С. 220–221; *Лапинский*, 1995. С. 58–59; *Бларамберг*, 1992. С. 73; *Бижев*, 1994. С. 93–96).

Социально-политический фактор определял, как соотношение животноводства и земледелия у жителей равнинных и горных районов, так и масштабы владения скотом. В указанные эпохи Западная Черкесия и Кабарда регулярно подвергались нападением многочисленных войск противника,

которые разрушали хозяйственный комплекс. При наступлении войск противника население равнинных территорий перегоняло и укрывало лошадей, крупный и мелкий рогатый скот в горах. Войска противника реже достигали горных районов. Посевы же на полях уничтожались войсками противника – сжигались либо вытаптывались кавалерией. В связи с этим у жителей равнинных регионов Кабарды, Бесленея, Кемиргоя, Бжедугии скотоводство получило приоритетное значение. В черкесских княжествах феодалы содержали большие стада крупного рогатого скота, отары овец, табуны лошадей. Для населения Шапсугии, Натухая и Абадзехии, где утвердился демократический строй, для основной массы населения характерным было отсутствие больших стад, отар, табунов. Но каждое подворье содержало крупный и мелкий рогатый скот, лошадей, птицу. Каждая семья в Шапсугии, Натухае и Абадзехии владела до 10 голов крупного рогатого скота (*Бижев*, 1994. С. 93; *Лапинский*, 1995. С. 58).

В крестьянских хозяйствах также выращивали кроликов, домашнюю птицу – кур, индеек, гусей и уток.

Уровень развития и масштабы скотоводства в XVIII – первой половине XIX в. не только обеспечивали внутренние потребности населения, но и шли на внешний рынок. Жители Кабарды в XVIII в. продавали скот и лошадей казакам и в расположенные поблизости российские укрепления. С конца XVIII в. черкесское население левобережья Кубани, продавало скот и лошадей казакам, поселившимся на правобережье Кубани. Жители Натухая и Шапсугии поставляли в османские крепости Анапу и Суджук-кале на побережье скот и продукты животноводства. О масштабах экспортной торговли Западной Черкесии продуктами скотоводства и овцеводства в середине XVIII в. могут свидетельствовать данные французского консула в Крыму Карла Пейсонеля: в середине XVIII в. ежегодно из Западной Черкесии вывозили на продажу около 500 тыс. овечьих шкур и 200 тыс. бычьих рогов (*Пейсонель*, 1974. С. 179–202. С. 197).

Регулярные нашествия крымских войск в первой половине XVIII в., а затем военные походы царских войск, сопровождавшиеся захватом и угонем стад скота, отар овец и табунов лошадей, наносили значительный урон животноводству в Кабарде и Западной Черкесии. Крайне негативно на хозяйственной деятельности, в том числе и на животноводстве, отразилась поэтапная аннексия территорий (пастбищ, полей) Кабарды и Западной Черкесии, проводившаяся царскими властями во второй половине XVIII – середине 1860-х годов. Возникшая в связи с этим острая нехватка пастбищ послужила причиной сокращения масштабов животноводства и земледелия. Генерал царской армии К. Ф. Сталь, служивший в середине XIX в. в воинских частях Кавказской линии, отметил следующее: «В прежнее время Закубанский край отличался большим богатством в лошадях и рогатом скоте прекрасной породы; но продолжительная война с 1829 года и барантование (угон скота) значительно уменьшили количество скота, а в особенности табуны...» (*Сталь*, 2001. С. 209–210). В процессе же массового выселения черкесов в Османскую империю (1858–1865) стада их скота, отары овец и табуны лошадей захватывались царскими войсками, либо скупались за бесценок.

В целом, в XVIII – первой половине XIX в. животноводство, как и земледелие в Западной Черкесии и Кабарде, достигли довольно высокого уровня развития. Продукция животноводства не только обеспечивала внутренние потребности, но и шла на внешний рынок. Его дальнейшее развитие, а затем и упадок были обусловлены неблагоприятной политической ситуацией – регулярными нашествиями войск противника и поэтапной аннексией значительной части территории Кабарды и Западной Черкесии царскими властями, а затем и массовым выселением адыгского народа в Османскую империю (1858–1865).

КОНЕВОДСТВО И ВСАДНИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Частью самобытной и древней военной традиции адыгов является культура коневодства. С первых дней, когда ребенка символически сажали на коня, на протяжении всей жизни лошадь была верным спутником и соучастником всех событий, наполнявших существование свободного мужчины-воина. Черкесское видение мира утверждает подобие и тесную связь человека и лошади: «*Шы лъхудийрэ цыху лъхудийрэ зэхуэдэц*» («Души лошади и человека едины/подобны»). Органическая целостность коня и всадника отразилась в символическом вопросе, который задавали черкесы, желая узнать о человеке: «*Сыт и шыфэлIыфэ?*» – «Каков вид коня-мужа?» Жизненный путь мужчины настолько прочно ассоциировался в народном сознании с конем, что в метафорическом языке черкесских историко-героических песен «спешиться» (*епсыхыжын*) означает «быть убитым». Тело погибшего воина привозили домой на конных носилках (*шы кхъаблэ / пхъаблэ*). До распространения ислама обязательной частью погребально-поминального обряда были скачки и посвящение усопшему коня. Лошадь оставалась спутником человека и в небесных сферах. Как существо сопричастное космической гармонии, лошадь считалась оберегом от недобрых сил, носителем светлой энергии. По народным представлениям черкесов, змеи боятся лошадей, потому что видят растущие на них крылья. В доисламский период бывали случаи захоронения знаменитых лошадей в специальных склепах. Этнографические данные еще в начале XX в. фиксируют случаи курганного захоронения погибшей лошади с последующим обрядом ее оплакивания (*шыкхъакIэус*).

Адыгское «шы» (лошадь) имеет соответствия во всех родственных языках абхазо-адыгской группы и относится к древнейшей лексике. Обширный ареал обитания диких предков домашних лошадей – тарпанов, включал лесостепную часть Северного Кавказа и степное Предкавказье. Поэтому domestикация лошади оседлым земледельческо-скотоводческим населением Северного Кавказа произошла очень рано. Так, племена раннебронзовой Майкопской культуры (IV тыс. до н.э.) уже разводили лошадей. Древнейшие известные науке металлические элементы конской упряжи – бронзовые псалии (трэнзеля), были найдены при раскопках Майкопского кургана в 1906 г. Находки бронзовых псалий по всему ареалу распространения Майкопской культуры (от Прикубанья до бассейна среднего Терека) позволили отечественным исследователям выдвинуть версию о появлении коневодства

на Северном Кавказе не позднее конца III тыс. до н. э. (Эпоха бронзы Кавказа и Средней Азии. Ранняя и средняя бронза Кавказа. 1995. С. 208, 209, 224; Мунчаев, 1973. С. 76). Приоритет населения Северного Кавказа не только в доместикации лошадей, но и в использовании их для верховой езды подтверждается тем фактом, что металлические элементы конской упряжи неизвестны в других синхронных Майкопской культурах эпохи ранней бронзы. Принципиальной особенностью традиции коневодства майкопцев была ее ориентированность на использование лошади исключительно как верхового животного. В отличие от соседних степных народов, широко использовавших лошадей как источник мяса, молока и кожи, оседлое население Западного Кавказа очень рано превратило верхового коня в престижный атрибут аристократического образа жизни мужчины-воина. Это нашло отражение в духовной культуре генетических потомков и преемников майкопцев. В языческом пантеоне черкесов и абхазов существовало особое божество-покровитель коня и коневодства (*Пишишана* – адыг., *Ачышьшьана* – абх.) (Зухба, 2007. С. 141–144).

Развиваясь в рамках преемственных культур поздней бронзы (северокавказской, прикубанской, кобанской), коневодство и всаднические традиции оседло-земледельческого населения Северного Кавказа достигли расцвета в период раннего железного века (VIII–VI вв. до н. э.). К этому времени относятся богатейшие курганные захоронения Прикубанья (Келермесский, Ульский и др.). Погребальный инвентарь помимо украшений, оружия, керамики содержит большое количество железных удиц, псалий, налобников, что свидетельствует о существовании развитого комплекса конской упряжи. Одной из характерных черт погребального обряда этих курганных некрополей являются массовые конские захоронения. В отдельных случаях они достигают грандиозных масштабов. Например, склеп одного из Ульских курганов окружали захоронения 360 жертвенных лошадей (Эпоха бронзы Кавказа и Средней Азии..., 1995. С. 285; Галанина, 1997. С. 12, 70).

Эпоха Великого переселения народов (IV–VII вв.) и установление доминирования тюркоязычных кочевников в степной зоне Евразии косвенным образом стимулировали у населения предгорной зоны Северного Кавказа (зихов, касогов) дальнейшее развитие искусства кавалерийской войны и связанного с ним традиционного коневодства. Это было закономерным ответом на повседневную угрозу вторжений со стороны многочисленных кочевых соседей. Однако золотой век черкесского наездничества и коневодства относится к эпохе, последовавшей за распадом улуса Джучи (Золотой Орды).

Порода лошадей, культивировавшаяся у адыгов в XV–XIX вв. и завоевавшая громкую славу в сопредельных странах Европы и мусульманского Востока, была изначально создана как исключительно боевая. Черкесы эту породу именовали «адыгаш» (*адыгэш* – адыгская лошадь). Однако в иноязычной среде ее называют «кабардинской». Высококласных породистых коней разводили не только в Кабарде, но и всех политиях Западной (*Клахэ* – т. е. «низовой» (по течению Кубани) по национальной терминологии) Черкесии. Но лучшие породные группы черкесских лошадей периода позднего Средневековья и Нового времени культивировались аристократическими родами Кабарды – Восточной (*Шъхъагъ*, т. е. «верхней») Черкесии. Превос-

ходство и более громкая известность коневодства Восточной Черкесии объясняется естественно-географическими особенностями региона. Бассейн Верхней Кубани и Центральное Предкавказье обладают оптимальным сочетанием альпийских и степных пастбищ, идеально подходящим для табунного разведения лошадей.

По поводу происхождения черкесских лошадей исследователи XIX–XX вв. неоднократно высказывали предположения о значительном влиянии на их селекцию восточных пород (арабских, персидских и даже монгольских). Черкесские коннозаводчики могли использовать лучший племенной материал, который тем или иным путем (покупкой, в качестве военных трофеев и т. д.) попадал к ним в руки. Но необходимо отметить, что в самых ранних источниках, упоминающих о черкесских лошадях, как о вполне сложившейся породе, нет и намека об их «иноплеменном» происхождении. Итальянские путешественники XV в. И. Барбаро и Дж. Интериано ограничились лишь сообщением о том, что черкесы имеют прекрасных лошадей, превосходящих по своим качествам лошадей их степных соседей (АБКИЕА. С. 42, 50). Турецкий путешественник середины XVII в. Эвлия Челеби, оставивший подробное описание современной ему Черкесии, ни словом не упоминает о влиянии восточного коневодства на сложение местной породы лошадей (Челеби, 1979). Более поздние европейские источники XVIII – первой половины XIX в., в превосходных тонах отзывающиеся о черкесских лошадях, отмечают щепетильность черкесов в заботе о сохранении чистоты породного типа, сравнивают его с наиболее известными породами (испанскими, английской) и характеризуют его как вполне самобытный, отличающийся рядом специфических качеств (АБКИЕА. С. 74, 154, 197, 618–619). Весьма показательны в этом отношении высказывание британского политического агента на Западном Кавказе Э. Спенсера, побывавшего в Черкесии в 1836 г. Как представитель одной из наиболее просвещенных в искусстве коневодства наций, он заметил: «Возможно, ни одной части домашнего хозяйства ... черкесы не уделяют столь большого внимания, как выведению коней. Достоинства этого благородного животного столь хорошо им знакомы, его качества столь высоко ими ценятся, уходу за ним ими уделяется столь много внимания, а родословная разных его пород столь полно им известна, что они напоминают во всем этом завсегдатаев Ньюмаркета или арабов пустыни» (Спенсер, 2008. С. 132). Очевидно, в сложении черкесской породы лошадей определяющую роль сыграли кропотливая селекционная работа коннозаводчиков и умелое использование уникальных природно-климатических условий Северного Кавказа, в первую очередь, знаменитых альпийских пастбищ.

В черкесском языке есть несколько иноязычных терминов, употребляемых по отношению к лошадям выдающихся породных качеств. Это *альп* (тюрк. «сильный», «благородный») и «шагди» (*шагди* – предположительно из персидского, восходящее к санскр. *шакти* – «сила», «энергия»). Если слово *альп* довольно часто встречается в языке черкесского фольклора для обозначения сказочного коня, то термин «шагди», является недавним заимствованием (видимо не ранее XVIII в.) и в сказаниях мифо-эпического цикла, а также текстах историко-героических песен практически отсутствует.

В период расцвета черкесского коневодства существовало большое число отдельных породных групп, известных по фамилиям разводивших их коннозаводчиков. Это шолох, бечкан, кундет, более поздние – лоо, трам, абук, жерешти, есен и многие другие. Лучшими считались лошади шолоховской породной группы. Их выведение фольклорная традиция приписывает великому князю Кабарды Шолоху Тапсарукову (род Талостановых) (1600–1616). Еще при жизни в его честь была сложена историко-героическая песня, прославляющая воинские подвиги и политические деяния знаменитого князя. В ней особо упоминаются заслуги великого князя (*пцъышхуэ*) Шолоха как коннозаводчика: «...*Жэрыбэри дэ кьыдэзыти!*» («Табуны быстроногих нам дарящий») (Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов, 1989. С. 180–185). Лошади шолоховской породы отличались оптимальным сочетанием боевых качеств, необходимых верховой лошади (выносливостью, резвостью, прыгучестью, исключительно крепкими копытами). Ставшие широко известными на рубеже XVIII–XIX вв. лошади породных групп лоо и трам также имели высокую репутацию. Однако, несмотря на свою силу и выносливость, они были хуже приспособлены для использования в горной местности. Самым красивым экстерьером обладали лошади, разводившиеся кабардинским родом Жерешти.

Кабардинцы и западные черкесы на протяжении XVI–XVIII вв. вели широкую торговлю породистыми лошадьми. Тысячи черкесских лошадей вывозились в Крым, Турцию, Иран, Россию, Польшу. О масштабах этой торговли можно судить по сообщению одного из русских правительственных агентов кизлярскому коменданту князю В. Е. Оболенскому о перегоне в мае 1746 г. через Дагестан для продажи в Персии 2600 кабардинских и кубанских лошадей. И это в то время, когда дагестанские феодалы просили у астраханского губернатора или кизлярского коменданта разрешить им покупку в российских владениях на Тереке лошадей, которые наряду с железом и порохом считались товаром «заповедным», запрещенным к вывозу из России. Так лишь в знак особой милости со стороны русского правительства Тарковскому шамхалу Тишсиз-Бамату в 1763 г. позволили купить 100 калмыцких лошадей, а правителю Дербента Фетали-хану годом позже – 200 лошадей (Русско-дагестанские отношения, 1988. С. 80, 108–109, 110). Во времена, когда кавалерия, безусловно господствовала на полях сражений как главная боевая сила, наличие собственных возобновляемых ресурсов по обеспечению войск верховыми лошадьми было одним из устойчивых факторов военно-политического доминирования на Северном Кавказе черкесских княжеских домов. Кроме того, эта отрасль экономики, составляя значительную часть экспортной торговли Черкесии, обеспечивала ее импорт (ткани, железо и др.). На внешних рынках цены на черкесских лошадей были устойчиво высокими.

В период наиболее интенсивных военно-политических контактов Кабарды с Московским государством (конец XVI – первая половина XVII в.) породистые лошади были неизменной и наиболее ценной частью посольских даров кабардинских князей русским царям. Более того, нередко по поручению российского правительства кабардинские аристократы специально закупали верховых лошадей для царских конюшен. Так, в 1647 г. князь Му-

цал Сунчалеевич Черкасский на «государевы деньги» приобрел в Кабарде и отправил ко двору царя Алексея Михайловича шесть лошадей по цене от 25 до 80 рублей. В это же время стоимость лучших калмыцких лошадей колебалась в пределах от 3 до 6 рублей (КРО, 1957. Т. 1. С. 147, 285). Еще более существенной была ценовая разница между черкесскими и татарскими лошадьми на восточных рынках. Так французский консул в Крымском ханстве К. Пейсонель в середине XVIII в. отмечал, что если обычная цена татарских лошадей составляла 15–20 пиастров, то за черкесских лошадей платили до 200. «Но в этой стране (т.е. Черкесии.– З.К.),– свидетельствует он,– имеются еще более знаменитые лошади, за которых отдают до 8 рабов» (АБКИЕА. С. 187–189, 197). Черкесы ограничивали экспортную торговлю лошадьми продажей исключительно меринов, не допуская вывоза заводских жеребцов и кобылиц.

В самой Черкесии верховая лошадь была неотъемлемым атрибутом военно-аристократического образа жизни. Боевой конь (наряду с оружием, крепостными крестьянами и др.) был обязательной частью феодального дара (*уэркъ тын*), получаемого свободным рыцарем-уорком при поступлении на службу к знатному сюзерену. Обладание породистой лошадью знаменитого заводского имени было явным знаком высокого социального статуса и материального достатка. Кабардинцы в шутку говорили: «*Зы абыкъурэ аркъэнырэ уиЭмэ, уунагъуэщ*» («Если у тебя есть одна абуковская лошадь и аркан – ты имеешь хозяйство»).

Черкесская селекция из поколения в поколения тщательно вырабатывала и развивала в лошадях те качества, которые лучше всего отвечали их основной функции – боевой. Несмотря на большое количество породных групп, черкесские лошади отличались определенным набором экстерьерных качеств, свойственных чистопородному типу в целом и считавшихся идеальными для верхового коня. Это относительно небольшой рост (в среднем чуть более 150 см в холке), сухая «змеиная» голова (*блащхьэ*), нос с горбинкой (*пэкъуаншэ* или *кьуаргъыпэ* – «подобно клюву ворона»), длинная мускулистая шея, мощная грудь, тонкие челюстные кости (*жъэкъуищхьэ*) с достаточно широкими ганашами (*жъэпхъэбгъу кьуищхьэ*), прямая спина, круп и холка на одном уровне, зад немного покатый, «собачий» (*хьэпхэ*), живые глаза, широкие ноздри (*пэщхьыныхъу*), сухие правильные конечности, острые торчком уши (*тхъэкГумэ памцІэ*) и т. д. (Мафедзев, 1991. С. 152).

Отличительной чертой черкесских лошадей были также исключительно крепкие ноги и особая форма копыт, чего добивались с помощью специальных мер закаливания конечностей у молодняка. Выбирали жеребят с крепкими копытами, имеющими сросшуюся (без заднего разреза) форму. У отобранного молодняка копыта чистили тщательно, придавая нужную форму, приступали к закаливанию мякоти стрелок и пяток копыт, для чего лошадей систематически загоняли в горные речки и заставляли двигаться против течения. В этих условиях лошадь вынужденно прочно ставила ноги на каменное дно, что способствовало закаливанию ее копыта. В результате подобного тренинга мышечная часть подошвы (*лъэгудыгъуэ/лъэгуцабз*) залегала глубоко, как бы на дне перевернутого стакана, и почти кругом обрастала роговым образованием, крепким, как кость. Благодаря этому черкесские ло-

шади легко переносили многокилометровые марши по тяжелому каменистому грунту и обходились без подков. По преданиям, в копыто лошади породы шолох умещалось яйцо (*Мафедзев*, 1991. С. 152–153).

Особое внимание черкесские коннозаводчики обращали на постановку и длину так называемого «*лъэIэгъуэ*», которым обозначали расстояние между сесамовидной костью путового сустава и копытом. Считалось, что чем прямее, т. е. вертикальнее по отношению к земле *лъэIэгъуэ*, чем оно длиннее, тем более пригоден конь для верховой езды и походной жизни, тем он выносливее, устойчивее на ногах, резвее и т. д. Если *лъэIэгъуэ* было поставлено недостаточно прямо, то во время похода по пересеченной местности лошадь могла поранить ноги. При этом требовалось, чтобы *лъэIэгъуэ* все же не было прямо перпендикулярно земле. В таком случае лошадь теряла амортизирующие свойства ног, из-за чего ее ход и особенно бег становились жесткими, тряскими. Определенное значение придавалось тому, чтобы лошадиный пах был узким, а икры крутыми, чтобы на тыльной стороне ног в области путового сустава было как можно меньше волос, а главное, чтобы при движении лошадь задними ногами перешагивала след передних (*Мафедзев*, 1991. С. 152–153).

Поздние исследователи отмечают, что наиболее распространенной мастью черкесских лошадей являлась гнедая (*нуIэгъуэпль*), и ей отдавали предпочтение перед всеми другими. Однако по данным XVII в., например, сохранившимся росписям лошадей, в разные годы подаренных кабардинскими послами русским царям, чаще встречаются серая и рыжая масти (КРО, 1957. Т. 1. С. 146, 285, 289). А шолох – самая знаменитая породная группа кабардинских лошадей, традиционно отличалась почти исключительно серой и бурой мастью. Возможно, подобное изменение пристрастий черкесов на протяжении XVIII–XIX вв. связано с процессом исламизации и усвоением эстетических предпочтений освященных мусульманской традицией. В период длительной Кавказской войны (1763–1864) произошла максимальная сакрализация в национальном сознании высокой общественной функции лошади, даже возникло известное выражение: «*Шыл пыхыну шэрихэ-ткъым – шым къэзуат ецIэ*» («Есть конину противоречит шариату – конь совершает газават»).

Вплоть до начала XX в. черкесские коннозаводчики сохраняли многие особенности собственной самобытной культуры не только в разведении, но и воспитании коня. Так совсем не употребляли лошадей в упряжи, не использовали под верх кобылиц и жеребцов. Матки и заводские жеребцы использовались исключительно для воспроизводства, а лошадей предназначенных под седло, холостили в раннем возрасте.

Целенаправленная селекция и круглогодичное табунное содержание молодняка имело ряд важных последствий для выработки характерных качеств черкесской лошади. Сезонные перегоны со степных пастбищ на альпийские луга приучали ее легко переносить смену климатических условий, жару, холод, недостаток корма. Двадцать-двадцать пять кобылиц (*шыбз*) во главе с жеребцом-производителем (*хакIуэ*) составляли косяк (*хакIуапцIэ*). Они объединялись в крупные табуны численностью от ста до нескольких сот и даже тысяч голов. С середины весны до конца сентября конские стада

находились на альпийских пастбищах под охраной табунщиков. Здесь происходило появление на свет молодняка, который с первых дней жизни получал уроки адаптации к специфическим горным условиям. Это кардинально влияло на выработку крепкой конституции и увеличение объема грудной клетки черкесских лошадей.

Помимо чисто физических, экстерьерных качеств, черкесские лошади отличались ярко выраженным боевым темпераментом. Табунное содержание, особенно на альпийских пастбищах, развивало природную сообразительность, обоняние, хороший слух, умение ориентироваться в темноте и на пересеченной местности. В отличие от многих других чистокровных пород, как правило, легко возбудимых, «капризных», черкесские лошади традиционно отличались ровным, выдержанным темпераментом, а в спокойной обстановке даже некоторой «флегматичностью». Это не мешает им иметь живой характер и легко устанавливать эмоциональный контакт с хозяином. Под седлом, особенно в боевой обстановке, черкесские лошади, по отзывам очевидцев, проявляли истинно бойцовские качества и абсолютное послушание.

Достигали этого путем долговременной подготовки и воспитания. Полный цикл тренинга боевого коня (*зеклуэш* – каб. походная лошадь) занимал более девяти лет и проходил в несколько этапов. Во-первых, происходило таврение молодняка, как правило, в возрасте от одного года до полутора лет. Этот процесс предварялся своеобразным ритуалом инициации лошади, которая вводилась в социальное пространство старейшинами рода или селения через обряд «омовение хвоста» (*шыкIэ тхьэцI*). Он сопровождался молитвой к Всевышнему о ниспослании лошади силы, неутомимости, преданности и послушания человеку. После этого специально избранные люди под присмотром старейшин приступали к таврению. Для этого лошадям предварительно связывали и валили на землю. По преданиям, лошади шолоховской породной группы, благодаря своей исключительной выносливости и терпению, позволяли накладывать на себя раскаленное тавро стоя. Фамильное тавро (*дамыгъэ/тамыгъэ*) являлось не только знаком собственности коннозаводчика, позволявшим легко отыскать похищенную лошадь, но играло роль своеобразного свидетельства племенного, чистопородного происхождения. За подделку знака знаменитого породного типа в Черкесии наказывали столь же строго, как и за тягчайшие уголовные преступления. Молодых жеребцов, за исключением лучших производителей, отобранных на завод, холостили в возрасте трех-четырех лет. Затем молодую лошадь начинали постепенно приучать к седлу. Первые опыты использования под седлом продолжались недолго, после чего лошадь вновь отпускали в табун, что позволяло постепенно привыкнуть к новым для нее ощущениям. Подчинение человеку, благодаря такому мягкому переходу, достигалось без ущерба для эмоционального здоровья лошади. Ее дух оставался не сломленным, развивались природная доброта и доверие к человеку.

По представлениям черкесских коневодов в полную силу лошадь вступала лишь по достижении девятилетнего возраста: «*Хуарэм гъэриблым зеублэри, гъэрибгъум зеубгъу*» («Лошадь в семь лет набирает силу, а в девять лет достигает расцвета»). Только зрелую верховую лошадь окончательно за-

бирали из табуна, переводили на стойловое содержание, окружали особой заботой и вниманием. Характеризуя отношение черкесов к своим лошадям, британский журналист Дж. А. Лонгворт, посетивший Западную Черкессию в 1837–1838 гг., отмечал: «Черкесы обращаются с ними заботливо и даже с нежностью; я никогда не видел, чтобы черкес приласкал своего ребенка, зато лошадь он готов целовать и гладить; они заботятся о зимних запасах корма лошадей в не меньшей степени, чем для своих семей» (АБКНБ. С. 558). Кормить, собственноручно чистить, всячески ухаживать за лошадьми не считали для себя зазорным даже представители черкесской аристократии. Султан Хан-Гирей, как характерный пример заботливого отношения черкесов к своим лошадям, привел случай, имевший место в Черкессии в 1833 г. Во время голода, свирепствовавшего на Кавказе, в то время, когда население испытывало острый недостаток в самом необходимом, бжедугский князь Пшикуй Черченейский кормил своих любимых лошадей отборным зерном. Общественное мнение не только не порицало его поступка, а напротив, воспринимало такое поведение как эталонное, достойное подражания (*Хан-Гирей*, 1978. С. 263).

Несмотря на столь заботливое отношение и готовность жертвовать собственным достатком для прокормления верховых лошадей, черкесские коннозаводчики избегали всего, что могло бы их изнежить, стараясь не ослаблять тех свойств, которые лошадь приобрела при длительном круглогодичном табунном содержании. Например, намеренно не утепляли на зиму конюшен и не использовали для покрытия лошадей в холодное время года попон. Чтобы обострить природную чуткость лошади и умение ориентироваться ночью, ее содержали в затемненной конюшне, обмазанной глиной. Сначала верховую лошадь в течение месяца откармливали зерном (ячмень, овес) и дважды в день, утром и вечером тщательно мыли и чистили. Затем начинали ежедневно ездить на раскормленной лошади, постепенно увеличивая нагрузки. В это время ее кормили исключительно просом и часто купали в холодной воде. Подготовленная таким образом лошадь, не теряя силы и резвости, была способна на многодневные, длительные переходы и идеально подходила для дальних походов и скоротечных набегов, составлявших основу черкесской кавалерийской тактики.

Всякий, кто на собственном опыте имел случай убедиться в превосходных качествах специально выезженных черкесских верховых лошадей, справедливо отмечал их уникальность. Один из участников Кавказской войны российский офицер Ф. Ф. Торнау оставил следующее описание своих впечатлений: «Сев на лошадей в десять часов утра, мы проехали, не оставляя седла, весь день и всю ночь... В четвертом часу утра мы были на месте, сделав в восемнадцать часов не менее ста шестидесяти верст; последние два или три часа мы скакали во весь опор, причем были принуждены силой удерживать лошадей, рвавшихся одна перед другою, несмотря на целый день езды без корма. Подобную силу и неутомимость можно найти только у добрых черкесских лошадей». Он же приводит в своей работе еще более характерный случай из боевой практики применения походных лошадей. Знаменитые закубанские наездники братья Карамурзины с десятью товарищами переправились через Кубань около Прочного Окопа, в длин-

ную осеннюю ночь проскакали за Ставрополь к селению Донскому, на Тегиле, и к рассвету очутились за Кубанью близ Невинномысской станицы, сделал в продолжение четырнадцати часов более ста шестидесяти верст (Секретная миссия в Черкесию русского разведчика барона Ф. Ф. Торнау, 1999. С. 214, 253).

Важную роль в выработке неустранимости и бойцовского характера верховых лошадей играли традиционные военно-спортивные игры, скачки и т. д. Наиболее суровому испытанию подвергались всадники и лошади во время игры «конные и пешие» (*шурьльэс*), которой сопровождалось свадебные торжества. Участники делились на две партии. Пехота, вооруженная длинными палками защищала пространство, где происходило игрище, а всадники должны были прорвать их строй. Во время этой игры были нередки серьезные увечья, и даже смерть участников. Черкесы говорили, что не испугавшийся в день игры *шурьльэс* не струсит и в настоящем бою. Лошади также приучались не пугаться больших скоплений людей, шума, ружейных выстрелов, которыми сопровождалось любое торжество после широкого распространения в Черкесии огнестрельного оружия (не позднее второй половины XVII в.). Кроме того, всадники и лошади тренировались в применении специфического черкесского боевого приема «бой конской грудью» (*шыбгъэрыуэ*).

Теофил Лапинский, в течение нескольких лет непосредственно наблюдавший черкесскую практику военного обучения верховых лошадей, отмечал, что их с раннего возраста готовили к военной службе, проводили учебные сражения с тем, чтобы лошади привыкали к ружейному огню и приучались повиноваться голосу своего хозяина. Это приводило к тому, что в реальных боевых условиях даже многочисленный черкесский отряд мог быстро найти и разобрать своих в беспорядке пасущихся лошадей, моментально оказавшись готовым к сражению (*Лапинский*, 1995).

Скачками (*шыгъажэ/шыгъачъэ*) сопровождалось всякое значительное событие или праздник в жизни черкеса (свадьба, рождение сына, и т. д.). Но наиболее массовые и торжественные конные игрища происходили в процессе погребально-поминальных обрядов. Особенно во время годовых поминок в честь знатного или знаменитого воина, погибшего в бою. Даже после принятия ислама они долгое время проводились в соответствии с древними черкесскими обычаями, перекликающимися с религиозными культами эпохи политеизма. Торжество тризны открывалось скачкой. До рассвета ее участники, обычно мальчики-подростки, на специально подготовленных лошадях отправлялись на место старта. После старта, во время скачки, специальные конные наблюдатели (*шупльаклуэ/шыупльакло, шыупэгъокл*) контролировали правильность прохождения участниками всей дистанции. Первые три всадника, пришедшие к финишу, считались победителями и получали заранее приготовленные ценные призы (лошадей, оружие, конскую сбрую и т. д.). После скачек начиналось поминальное пиршество, во время которого певцы-сказители (*джэгуаклуэ*) исполняли величальную песню, сочиненную в честь умершего. Затем проходил обряд посвящения умершему лошадей.

На могиле умершего посвящаемым лошадям, покрытым дорогой тканью (*шыджанэ/шытехъо*), отрезали кончики ушей. В XVIII – начале XIX в.,

возможно, под влиянием ислама, часто стали ограничиваться тем, что просто подводили к могиле покойного посвящаемых лошадей (*Хан-Гирей*, 1978). Затем всадники на посвященных конях становились объектом преследования остальных наездников, которые старались завладеть тканью, покрывающей лошадей. Борьба и скачки заканчивались тем, что победители бросали в толпы народа сорванные с лошадей покрывала, которые разрывались на мелкие кусочки. Поминальные торжества продолжались состязанием в стрельбе, в том числе и всадников, которые поражали мишени из лука, а позднее из ружей и пистолетов, на полном скаку. Считалось, что дать вспотеть своей лошади в честь умершего в день его поминок – «*исанэ*» (т.е. богоугодное дело, идущее также и на пользу душе умершего). Одним из последних черкесских аристократов, в чью честь были проведены традиционные поминальные игрища, был кемиргоевский князь Мисоуст Болотоко. Во время тризны усопшему было посвящено 280 лошадей, а на угощение гостей пожертвовано четыре быка и пятьсот баранов. Отдельные элементы конных игрищ в поминальной обрядности черкесов, несмотря на негативное отношение к ним представителей мусульманского духовенства, сохранялись вплоть до 1920-х годов (*Марзей*, 2004. С. 259).

Наряду с традиционной системой разведения и тренинга лошадей, одним из неотъемлемых элементов черкесской всаднической культуры является оригинальный комплекс конского снаряжения. Он имеет ряд особенностей, отличающих его от известных западных и восточных аналогов, и получил широкое распространение у казаков и народов Северного Кавказа (см.: *Военная культура в Средние века и Новое время*). Конструктивные особенности, а также легкость делают черкесское седло удобным и для лошади. Оно не касается ни ее позвоночника, ни загривка, следовательно, не беспокоит ее и не причиняет боли. Шпоры в Черкесии не получили распространения. Для понукания лошади использовалась тонкая плетть (*цЮопц/кІэпц*), имевшая на конце кусок кожи в виде лопаточки, для того, чтобы не причинять боли, а лишь пугать ее хлопаньем. По мнению черкесов, боль, причиняемая лошади шпорами или тяжелой нагайкой, без нужды утомляла ее (*Маркграф*, 1882. С. 158).

В годы Кавказской войны черкесское коневодство пережило тяжелейший кризис. Первым ударом по нему была аннексия Российской империей северных территорий Кабарды. Обширные степные пространства Центрального Предкавказья, служившие зимними пастбищами для кабардинских коннозаводчиков, отошли под крепости и казачьи станицы учрежденной в 1777–1778 гг. Кавказской кордонной линии. Ежегодные сезонные перемещения кабардинских табунов стали невозможны в прежних масштабах. Помимо сокращения пастбищных угодий и нарушения традиционного хозяйственного цикла, на сокращение поголовья лошадей и ухудшение их качества влияли и прямые военные потери. Во время боевых действий гибло большое количество лошадей. Походы царских войск против непокорных черкесских феодальных владений и обществ сопровождалась военными реквизициями и разграблением наиболее ценных ресурсов, и в первую очередь конских табунов. Тысячи лошадей, достававшихся в добычу регулярным войскам и казакам, оказались потеряны для племенной работы. Казаки не сумели пе-

рента у кабардинцев традиционные навыки разведения лошадей. Беспорядочное воспроизводство в казачьих табунах приводило к быстрой деградации и потере кабардинскими лошадьми своих характерных качеств.

Последовавшее на заключительном этапе Кавказской войны массовое выселение черкесов в Османскую империю, также значительно сократило численность чистопородных лошадей. Часть из них распродавалась на месте, а часть – изгнанники (особенно кабардинцы, переселявшиеся сухим путем) забирали с собой на новое место жительства. Особенно сильно пострадало традиционное коневодство Западной Черкесии, лишившейся более 90% населения.

Еще одним фактором, серьезно осложнившим состояние коневодства в Кабарде, стала правительственная реформа 1867 г. по освобождению зависимых сословий. Лишившись рабочих рук своих крепостных крестьян, крупные кабардинские коннозаводчики потеряли возможность вести хозяйство по-старому и стали быстро разоряться. Дробление конского поголовья среди большого числа мелких владельцев мешало проводить сознательную селекционную работу и делало тщетными все усилия по сохранению старых племенных линий. Каждый мелкий коннозаводчик использовал доступный племенной материал. Чистопородный тип кабардинской лошади стал заметно размываться самыми разнородными элементами. Этот живой реликт эпохи, когда «Черкесия блистала красавицами, как небо звездами в ясную ночь, а наездники, как метеоры, летали по нем», не мог без кардинальной трансформации пережить ту социальную среду, в которой он возник и развился (*Хан-Гирей*, 1989. С. 192). Черкесское рыцарство – основной потребитель знаменитых некогда лошадей, сошло с исторической сцены. Даже российское правительство, заинтересованное в получении хороших строевых лошадей для регулярной кавалерии и казачьих частей, не могло равноценно заместить эту потерю. Уникальные качества черкесских лошадей, выработанные многими поколениями коневодов, требовавшие больших материальных затрат и непрерывных усилий для своего поддержания, оказались излишними в новой исторической реальности. Мобильность и абсолютная свобода маневра, на протяжении веков служившие одним из факторов преобладания черкесской конницы над противником на поле боя, вытеснились технологией современной войны в область преданий. Кавалерия безвозвратно уступила свои доминирующие позиции на полях сражений и превратилась во вспомогательный род войск. Поэтому перспективы сохранения в чистом виде такой исключительно «военной» породы, каковой являлась черкесская лошадь, уже в середине XIX в. оказались весьма проблематичны.

Тем не менее наиболее сознательные кабардинские коннозаводчики старались приспособиться к резко изменившейся ситуации, адаптировать традиционное коневодство Кабарды к новому потребительскому спросу и вернуть былую славу кабардинской лошади. Одним из таких людей был Д. С. Кодзоков, который в 1860–1880-е годы много сделал для возрождения этой национальной отрасли хозяйства. Еще в 1840 г. на свои личные средства он организовал ферму по разведению лошадей и столкнулся со всем комплексом проблем, вызвавшим упадок кабардинского коневодства.

В 1869 г. Д. С. Кодзоков опубликовал ряд статей («Заметка о кавказском коневодстве», «По вопросу о коннозаводстве на Кавказе», «О съезде в Пятигорске коннозаводчиков Ставропольской губернии» и др.), в которых пытался обратить внимание кавказской администрации и местных специалистов на проблемы кабардинского коневодства (Кодзоков, 2008. С. 99–105).

С крайним оскудением собственного племенного материала, основной угрозой для кабардинского коневодства в эти годы стало стихийное скрещивание с другими породами. Понимая это и не отрицая возможностей селекционной работы с производителями лучших мировых пород (арабской, чистокровной верховой и др.), Д. С. Кодзоков открыто полемизировал с теми русскими коннозаводчиками, которые видели панацею от всех проблем в бездумном «улучшении» кабардинских лошадей вливаниями чужой крови. Например, Д. С. Кодзоков, выражая мнение лучших коннозаводчиков Кабарды, весьма скептически оценивал перспективы применения карабахских лошадей для улучшения кабардинской породы. По его наблюдениям, скрещивание с карабахскими жеребцами, улучшая экстерьерные качества, нивелировало главные достоинства кабардинских лошадей – крепкую конституцию, выносливость, силу, способность быстро восстанавливать энергию.

После крестьянской реформы и нового размежевания сельскохозяйственных угодий Д. С. Кодзоков добился выделения земельного участка в размере более 2300 десятин на берегу реки Подкумок для организации крупного коневодческого хозяйства. Используя заинтересованность русского правительства в получении большого количества хороших строевых лошадей для армии, Д. С. Кодзоков в начале 1870-х годов проделал большую работу по созданию в Кабарде племенного рассадника лошадей. По поручению кавказской администрации на левом берегу Малки был учрежден Кабардинский конный рассадник. В 1892 г. правительство решило перевести Майкопскую заводскую конюшню в Терскую область и объединить ее с Кабардинским конным рассадником под именем Терской (иначе Ашабовской) государственной заводской конюшни (Семенов Х. Б., 1986. С. 21–22). Благодаря правительственным мерам и стараниям энтузиастов кабардинское коневодство постепенно восстановилось, и Кабарда стала превращаться в основного поставщика верховых лошадей для казачьих войск Северного Кавказа. Даже такие элитные части русской армии как Собственный Его Императорского Величества Конвой комплектовались кабардинскими лошадьми.

Вывоз из Кабарды лошадей достиг значительных масштабов. С 1890 по 1900 г. было продано более 38 тыс. лошадей (История Кабарды, 1957. С. 136). Статистические данные по Нальчикскому округу (без Малой Кабарды и Балкарии) за 1899 г. содержат сведения о продаже 3062 лошадей на сумму 176405 рублей. Общее конское поголовье Кабарды за последнее десятилетие XIX в. выросло более чем в два с половиной раза и достигло 124412 (при численности кабардинцев чуть более 100 тыс. чел.). Число коннозаводчиков также заметно увеличилось с 27 в 1890 г. до 40 в 1900 г. (Кумыков, 1962. С. 155).

Дополнительный спрос на верховых лошадей, возникший в условиях Русско-японской (1904–1905) и Первой мировой войн (1914–1918) еще более стимулировал коневодство Кабарды. Однако в период Октябрьской

революции 1917 г. и последовавшей затем Гражданской войны (1918–1920) оно вновь понесло тяжелые потери. Население Северного Кавказа, в течение нескольких лет служившего ареной борьбы многочисленных «белых» и «красных» армий испытало все ужасы военных реквизиций. Значительное количество лошадей погибло. Лучший племенной материал кабардинской породы оказался разграбленным и разбросанным по всей стране. Исследователь состояния кабардинского коневодства середины 1920-х годов В. П. Христианович оставил красноречивое свидетельство по этому поводу: «Утрата лучших представителей породы, недостаточная забота о подборе жеребцов при их общем недостатке и приобретение их коневодами где угодно – все это настолько меняет физиономию породы, что некоторые любители и знатоки кабардинской лошади находят, что «кабардинку» старого типа уже немислимо встретить, что лошадей этого типа будто бы легче найти в Тульской губернии, где жило много охотников (для охоты с борзыми кабардинская лошадь незаменима), нежели в Кабарде. Лучшие представители породы, действительно, были угнаны в революционное время, частью погибли, частью осели в Ингушетии и Карачае и находятся за пределами Кабарды» (Христианович, 2008. С. 241).

После установления в России Советской власти новые руководители государства сразу же обратили внимание на необходимость восстановления кабардинской породы. Это было вновь продиктовано в первую очередь потребностями армии в строевых лошадях. Лучшая часть поголовья кабардинских лошадей была собрана в организованные в Кабардино-Балкарии и Карачаево-Черкесии заводы (Малкинский и Мало-Карачаевский). Кратковременный расцвет кабардинского коневодства до Второй мировой войны (1939–1945) падает на конец 1930-х годов. Создание коллективных хозяйств парадоксальным образом реанимировало некоторые особенности традиционного черкесского коневодства эпохи феодализма – концентрацию лошадей в руках крупных владельцев и возможность внеэкономического принуждения работников. Практически каждый колхоз Кабардино-Балкарии имел коневодческую ферму. Ежегодный приплод молодняка по республике достигал 8000 голов (Семенов, 1986. С. 24).

Однако восстановление численности поголовья кабардинских лошадей было достигнуто благодаря дальнейшему разрушению традиций черкесского коневодства. Лошадей стали активно использовать в упряжи, чистопородный тип подвергся дальнейшей метисации. Эмпирически созданная черкесская традиция коневодства уступила место современным научным методам селекции, что не всегда способствовало сохранению уникальных качеств кабардинской породы лошадей.

Тем не менее полевые испытания, проведенные в 1930-х годах в целях демонстрации возможностей кабардинских лошадей, показали их превосходную физическую форму. В зимних условиях 1935–1936 гг. был организован конный пробег вокруг Главного Кавказского хребта по очень сложному маршруту: Пятигорск – Черкесск – Теберда – Клухорский и Сурамский перевалы – Сухуми – Тбилиси – Баку – Махачкала – Грозный – Владикавказ – Нальчик – Пятигорск. Протяженность пути в 3000 км всадники преодолели за 47 ходовых дней, т. е. в среднем 64 км в сутки, а в отдельные дни

преодолевали 120 км. В марте 1936 г. был проведен второй конный пробег по маршруту Пятигорск – Ростов с участием этих же лошадей, которые расстояние в 550 км по весенней распутице прошли за четверо с половиной суток.

В период 1920–1930-х годов с широким введением в практику коннозаводства племенных книг, была проведена классификация внутривидовых типов кабардинской породы лошадей. В ней стали выделять так называемые восточный, основной (или характерный) и густой типы, отличающиеся некоторыми локальными особенностями.

Великая Отечественная война (1941–1945) и временная оккупация Кабардино-Балкарии германскими войсками (август 1942 – 11 января 1943 г.) нанесли всем отраслям хозяйства республики, и особенно коневодству, огромный урон. поголовье лошадей сократилось более чем в два с половиной раз (Семенов, 1986. С. 24). Часть лучших племенных жеребцов была вывезена в Германию. Значительное количество кабардинских лошадей, спасая от разграбления оккупационными войсками, перегнали в Грузию, где они и остались. В послевоенный период кабардинское коневодство уже не имело былой экономической мотивации, так как Советская армия стала полностью механизированной. Однако оно развивалось по инерции, как элемент национальной культуры и спорта. Осенью 1952 г. был проведен конный пробег по территории Кабардино-Балкарии на дистанции 500 км по пересеченной местности. Конные пробеги были также организованы и проведены в 1971 г. и 1981 г. в честь 50-летия и 60-летия образования Кабардино-Балкарской Республики.

В 1970 г. на базе республиканского ипподрома в Нальчике возобновила свою работу государственная заводская конюшня, которая стала центром комплексного руководства коневодством Кабардино-Балкарии. В 1950–1980-х годах лошади кабардинской породы разводились во всех автономных республиках, краях и областях Северного Кавказа, в Закавказье и в некоторых республиках Средней Азии. Они находили ограниченное применение в горном туризме, охотничьем, лесном хозяйстве и в специальных войсках (в основном пограничных). Несколько более широкое применение в спорте (скачки по пересеченной местности) находят лошади англо-кабардинской породной группы. Ведущими хозяйствами по племенной работе с кабардинской породой являлись Малкинский конный завод в Кабардино-Балкарии и Мало-Карачаевский завод в Карачаево-Черкесии. Примерно с конца 1980-х годов племенная группа кабардинских лошадей, разводившаяся на Мало-Карачаевском конном заводе, активно продвигается и пропагандируется на отечественном и мировом рынках как новая «карачаевская» порода.

Повышение интереса к чистопородному кабардинскому коневодству имело место на рубеже 1980–1990-х годов. Экономические и политические реформы в России вернули в отечественное коневодство частный капитал и частную инициативу. Летом 1994 г. (25.05.1994–06.07.1994) усилиями многих руководителей и специалистов коневодства республики был организован конный переход Нальчик – Амман, посвященный 130-летию окончания Кавказской войны. Конный переход был начат по маршруту Нальчик – Сочи на автомашинах, Сочи – Самсун на пароме. Путь из портового турецкого го-



Лошади кабардинской породы. Кабардино-Балкария
КБР. Баксанский район. 2020 г.
Архив Института сельского хозяйства КБНЦ РАН

рода Самсун до пограничного сирийского города Латакия (1250 км) всадники преодолели за 20 суток. Оставшийся путь (1000 км) по территории Сирии и Иордании всадники прошли за 11 суток.

В 1998 г. на лошадях частного коннозаводчика И. Яганова был организован еще один крупномасштабный конный переход, одним из участников и организаторов которого стал представитель правящего в Иордании королевского рода Хашимитов принц Али. 1 августа всадники начали свой путь из столицы Иордании, пересекли территорию Сирии и Турции, а затем переправились на Северный Кавказ на пароме Самсун – Новороссийск. От Черноморского побережья Кавказа переход проходил по маршруту Новороссийск – Тахтамукай – Майкоп – Черкесск – Нальчик, где и завершился 15 сентября. На всем пути следования всадников жители черкесских селений и городов устраивали торжественные встречи почетным гостям.

Осенью 2008 г. на лошадях И. Яганова был проведен конный переход в 1000 км, посвященный 300-летию победы Кабарды над Крымским ханством в Канжальской битве (1708 г.). С 8 по 18 сентября всадники прошли по маршруту Нальчик – Моздок – Зеленокумск – Ставрополь – Кошехабль – Майкоп – Преградная – Сторожевая – Хабез. Помимо конных переходов, предпринимаемых с целью популяризации кабардинской породы лошадей в России и за рубежом и демонстрации ее возможностей, коннозаводчики Кабардино-Балкарии регулярно принимают участие в международных спортивных соревнованиях в пробегах на длинные дистанции. Одним из лучших достижений кабардинских лошадей последних лет является че-

тырнадцатое место (из 186 участников) на чемпионате мира 2005 г. в Дубае по конному пробегу на 160 км (вороной мерин Каро, владелец И. Яганов).

В настоящее время чистопородное кабардинское коневодство существует благодаря усилиям немногих энтузиастов в России и за рубежом (Франция, Германия, Иордания). Зарубежные поклонники кабардинской породы лишены возможности табунного разведения лошадей на альпийских пастбищах, поэтому они постепенно деградируют и теряют породные качества. поголовье кабардинских лошадей в Кабардино-Балкарии невелико. Малкинский конезавод и частные коннозаводчики, занимающиеся их разведением (Жилиев Х., Закураев Б., Соблиров Р., Шогенов А., Шогенов М., Яганов И. и др.), находятся в сложном положении. Без системной государственной помощи эта древняя отрасль национального хозяйства имеет очень мало шансов стать рентабельной в условиях рыночной экономики.

ПЧЕЛОВОДСТВО

Территория Кавказа с эпохи позднего палеолита составляла один из очагов развития пчеловодства.

Первые косвенные указания на существование в регионе мелиттоургии мы находим в археологических материалах, относящихся к майкопской культуре раннего бронзового века (IV тыс. до н. э.). Об этом свидетельствуют бытовые памятники археологии Мешоко, Ясенова Поляна и Скала, на которых обнаружены глиняные решета – ситечки, для отделения меда от сот. Косвенные сведения о пчеловодстве дают также археологические материалы эпохи северокавказской культуры III–II тыс. до н. э. Из памятников этой культуры происходят прекрасно орнаментированные предметы, покрытые ярким литым (выпуклым) узором и скульптурными изображениями, которые отливались по восковой модели. Очевидно, что без пчеловодства, продуктом которого является воск, художественное литье не могло существовать.

Античные авторы I тыс. до н. э. и начала I тыс. н. э. оставили отрывочные сведения, по которым можно судить, что в ту эпоху древние адыги продолжали заниматься пчеловодством и сбором меда диких пчел.

В XIII–XV в. из Черкесии экспортировали в Италию мед и воск, в особенности воск, «на который был большой спрос в церквах и монастырях Византии, Западной Европы» (Морозов, 2005). Адыгское население, в свою очередь, с давних времен широко использовало восковые свечи для освещения своих жилищ. Египетский автор первой половины XIV в. Ибнфадлаллах Эломари сообщал, что у черкесов было развитое пчеловодство, дававшее «много меду белого цвета; приятного на вкус, лишённого остроты» (Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды, 1884. Т. 1. С. 234).

Дж. Интериано, наблюдавший жизнь адыгского населения в 1470–1480-е годы, отмечал, что напиток адыгов – буза и вино из меда пчел. О довольно широком мелиттоургическом занятии адыгов сообщал также современник и соотечественник Дж. Интериано – И. Барбаро, посетивший черкесский округ Кремух в том же столетии (Интериано, 1974. С. 43–52; Барбаро, 1974. С. 41–42).

Джиовани Лукка, побывавший среди темрюкских адыгов (жителей Таманского полуострова) в первой четверти XVII в., засвидетельствовал факт

продажи ими воска, а Эмилио Д' Асколи (1634 г.) – превосходного меда. Джиовани Лукка, отметил, что на берегу Черного моря, где было много адыгских селений, есть несколько толстых дубов с дуплами, полными меда, которого такое изобилие, что он стекает по деревьям. По его словам, в Черкесии воск служил товаром, благодаря обилию в лесах меда диких пчел (Лукка, 1974. С. 71–72).

Важнейшие сведения о пчеловодстве в Черкесии в XVIII в. содержатся в сочинениях К. Пейсонеля и П. С. Палласа, наблюдавших быт адыгского, особенно кабардинского, населения в конце указанного столетия. По данным К. Пейсонеля, относящимся к 1750–1762 гг., «из районов Черкесии ежегодно экспортировали через порты Тамань, Атчу и другие пункты Азовского и Черноморского побережья 5–6 тысяч квинталов отличного меда и 7–8 тысяч ок, или 85–100 современных центнеров очищенного и неочищенного воска. На рынках Тамани сбывали также около 500 квинталов очень дешевого меда из Абхазии, в том числе и известный с древних времен так называемый «deli – bal ou miel fol», т.е. «дурной или сумасшедший» мед, который применялся при изготовлении бузы, опьянявшей человека (Пейсонель, 1974. С. 196).

Академик П. С. Паллас в своих заметках о путешествии по Черкесии в 1793 г. обратил внимание на то, что у черкесского населения много пчел и гидромеля, который они добывают из опьяняющего меда (Паллас, 1974. С. 223).

Путешествовавший с П. С. Палласом художник И. Г. Гейслер, оставил также рисунок адыгского (точнее – кабардинского) улья. Этот улей представлял собой обмазанную глиной овальную двусоставную ребристую плетенку, верхняя основная половина которой по размеру несколько превосходила нижнюю. До и после П. С. Палласа подобную форму ульев никто из исследователей не зафиксировал.

П. С. Паллас также отметил, что черкесские пчеловоды продают много меда и воска русским, доставляя их даже на рынки Астрахани. И позднее важной статьей в торговых операциях адыгского населения и русского населения Черноморья были мед и воск. Например, русское население Черноморья на одном лишь меновом дворе и только за два месяца 1796 г. приобрело у адыгских торговцев 12 пудов меда и 10 пудов воска.

История адыгского пчеловодства начала первой половины XIX в. иллюстрируется, прежде всего, материалами немецкого ученого Юлиуса фон Клапрота, посетившего Черкесию в 1807 г. Он писал, что пчеловодство представляет одну из важных отраслей хозяйства у черкесов. Ульи черкесские, по описанию Ю. Клапрота, сплетены из прутьев, снаружи замазываются глиной с навозом, так что вполне можно назвать их пчеловодными корзинами. Они – овальной формы, высотой в полтора фута, в поперечном разрезе едва превышают один фут. Дно корзины не соприкасается с землей, а становится на подставки, чтобы можно было вынимать мертвых пчел и нечистоты и, наконец, самый мед. Внутри корзины находятся две накрест сложенные палочки, на которые откладываются восковые образования, и восемь десять восковых сеток, стоящих вертикально. У нижнего основания улья имеется маленькое отверстие (леток) для пчел, не шире,

чем сама пчела. На круглый верх корзины кладутся небольшие пучки соломки для предохранения от дождя. На зиму, – отметил Ю. Клапрот, – ульи размещаются под крышу. И только те, которые предназначены для выведения пчел на следующий год. В этих целях выбираются ульи с наиболее сильными и здоровыми семьями. Ранней весной, в конце марта и начале апреля, роятся пчелы, и их распределяют тогда по двум или трем ульям. Приспособлением в виде круглой шляпы из древесной коры, сплетенной и прикрепленной к концу четырехфутового шеста, из улья выманивается молодая семья, молодой рой, причем палочкой все время ударяют, шелкают о конец шеста. Таким способом находят мать-королеву, которую берут на тростник и переносят вовнутрь улья, куда впускается также и рой. Если этих королев очень много, то лишние уничтожаются. Черкесы называют их *бжьэпц*, т. е. князьями пчел. До Ивана Купалы (до конца июня) ульи стоят в деревнях, до тех пор, пока степные растения, высыхают и вянут, потом ульи перевозятся на низкие горы, а осенью их возвращают обратно в деревни на волах, запряженных в арбы. В корзинах, назначенных для извлечения меда, уничтожаются все пчелы (удушаются дымом). Мед вынимается, растапливается в котле, вследствие чего он осаждается, а воск охлаждается. Мед – желтоватого цвета, с очень хорошим вкусом. Из него делают брагу. Некоторые пчеловоды имеют до 300 ульев. Один улей с пчелами и медом продается за 2–3 рубашки. Кроме того, мед и воск обмениваются на соль и другие товары России (*Клапрот*, 2008. С. 225, 226; *Бларамберг*, 1992. С. 226–228).

Сведения Ю. Клапрота о сравнительно крупных пчельниках подтверждаются и архивными первоисточниками. В одном из них за 1818 г. сказано, что адыгские пчеловоды реализовали на рынках Черноморья 77 пудов меда. В донесении Екатеринодарской карантинной конторы от 29 мая 1834 г. сообщалось, что подвластные бжедугским феодалам Биберду Батоко и Шеретлуку Хаджемукову 61 крестьянин доставил по Кубани на 19 каюках в Екатеринодар меда 34 тулука весом 60 пудов и воска 19 пудов. Всего в 1834 г. на одной лишь Троицкой ярмарке адыгскими крестьянами был реализован 361 пуд меда и воска. О состоянии адыгского пчеловодства 1830-х годов, наряду с архивными источниками по торговым операциям, свидетельствуют и нарративные источники, оставленные С. Хан-Гиреем. В «Записках о Черкесии» (1836 г.) С. Хан-Гирей указывал, что «пчелы дикие во множестве водятся в горах и лесах», а «домашние как в горах, так и по всему пространству черкесских земель». Пчельники приносят владельцам чрезвычайно много пользы: кроме употребления в домашней жизни мед и воск с большою выгодой ими продается. Для домашнего же употребления мед составляет главнейшее лакомство. Из воска делают свечи и клеенки. С. Хан-Гирей упоминает и напиток «мармезий», приготовляемый на меду, вкусом сладкий, но чрезвычайно крепкий и чувствительным образом производящий сильное опьянение» (*Хан-Гирей*, 2009. С. 223).

Из меда приготавливали напиток *бузу* (*махъсьмэ/шьуатэ*) путем кипячения и примешивания известного количества пшеничной муки, вероятно, для лучшего брожения. Бузу подавали обыкновенно в больших деревянных сосудах с ручкой, вырезанных из одного цельного куска дерева.



Пасека

Адыги-шапсуги причерноморские

Черноморская губ., Туапсинский округ, сел. Божьи Воды (совр. Тхагапш). 1909 г.

РЭМ. Кол. № 3353–6

В Черкесии воск использовался в народной медицине. Провошенные материалы (*шэхудэ/шэфыдэ*) использовались для предохранения ран от заражения и для стерилизации перевязочных средств. Более того, ими обертывались быстро портящиеся продукты питания, в частности, мясо.

До 1864 г. пчеловодство в количественном и качественном отношении продолжало занимать соответствующее место в хозяйственной жизни черкесского населения. Польский офицер Т. Лапинский, находившийся в Западной Черкесии в 1857–1860 гг., отметил, что в Черкесии «пчеловодством... занимаются с усердием и горный мед превосходен. Изобилие ароматических цветов облегчает содержание пчел; я видел в некоторых дворах тысячи пчелиных ульев. Мед и воск составляют один из главных видов торговли» (*Лапинский*, 1995. С. 59).

По сведениям, собранным Тэбу де Мариньи во время пребывания у натухайцев в 1818 г., Мериса или Мереим занимала важное место среди малых божеств и святых. В Натухае существовала легенда, согласно которой, «...удар грома однажды уничтожил всех пчел, кроме одной, которую спасла в своем рукаве святая и которая затем воспроизвела весь их род». Праздник в ее честь отмечается в сентябре, в этот день все угощают друг друга блюдами и напитками из меда. Он был общеадыгским религиозным

праздником. Элементы пчеловодства нашли свое отражение также в адыгской народной педагогике, примером чему, в частности, является поговорка: «Шэфыр фадэзэ афызы, цыфыр цыкIузэ агъасэ» – «Воск мнут, пока тепел, человека воспитывают, пока мал».

Во время массового выселения черкесов в Османскую империю (1858–1865) в Западной Черкесии произошли крупномасштабные демографические изменения, что привело также и к резкому сокращению пчеловодства.

ЭКОНОМИКА И ТОРГОВЫЕ СВЯЗИ

С древнейших времен адыгская внешняя торговля, оказалась неразрывно связана с двумя основными направлениями: Черноморским, позднее Волжско-Каспийским. Эти торговые артерии являлись важнейшим региональным звеном в системе Великого Шелкового Пути.

Интеграция адыгов в систему мировой торговли начинается с VII в. до н. э. с началом колонизационной активности греков в Причерноморском регионе. Греческие полисы были ориентированы, в основном, на вывоз хлеба и продуктов животноводства. Ввозили, преимущественно, предметы роскоши – ювелирные изделия, ткани, оружие. С момента возникновения греческих эмпорий торговля меотских племен оказалась тесно связана с Черноморским торговым трафиком.

Грекам наследовала Римская империя, планомерно распространяя свое влияние на причерноморские племена. Но торговля с Римом, в силу определенных обстоятельств, носила эпизодический характер. Более интенсивно внешняя торговля Зихии развивалась с соседними государствами – Аланией, Абхазией, Грузией, позднее с Русью.

После распада Римской империи причерноморская торговля проходила под протекторатом Византии. Обладая стратегическим контролем над черноморскими проливами, Византия вплоть до конца XII в. оставалась главным бенефициаром всех внешне-коммерческих сделок в Циркум-Понтийском регионе.

Первые наиболее достоверные письменные сведения, дающие нам представление о развитии торговых отношений у адыгов, содержатся в известиях арабских путешественников IX–X вв. Арабы относительно рано начали посещать с торговыми целями бассейны Каспийского и Черного морей. Один из трех основных морских торговых путей халифата пролегал от Черного моря к восточным берегам Африки. Хазарский каганат, державший под своим контролем значительную часть торговых магистралей, отныне не препятствовал поставкам в халифат товаров и вынужденно допустил арабских купцов на причерноморские и кавказские рынки.

По сообщениям арабского путешественника Масуди (X в.), касоги носили одежды из льняной ткани ярко-красного цвета, из римских шелковых тканей и всяких сортов золотого цвета драпов. Среди полотен льна, что производят касоги, есть сорт, именуемый талой, который более тонкий и одновременно более прочный, чем льняное полотно из Дибика (в Египте). «Одежда из этой ткани стоит до десяти динаров. Ее вывозят в соседние магометанские страны, где ее получают также из других областей Кавказа;

но те льняные ткани, что являются касожской выделки, более предпочитаемы. Край касогов посещается торговцами из Требизонда, туда добирающихся морем, а касоги сами, в свою очередь, бывают в этом порту Понтийского моря, в котором ежегодно устраиваются базары, куда отправляются торговцы многих народов: мусульман, римлян, армян и т. д.» (*D'Osson*, 1828. P. 25–26).

Этот рассказ позволяет реконструировать некоторые детали торгово-экономических отношений адыгского населения в период Раннего Средневековья. Из сообщения явствует, что упомянутые касоги уже к X в. были инкорпорированы в структуры причерноморской и прикаспийской торговли, а через них при посредничестве хазарских, арабских и византийских купцов и в мировую. Крестьяне и ремесленники выращивали и обрабатывали лен, производя из него высококачественный сорт льняной ткани, успешно конкурировавший на мировом рынке с лучшими египетскими аналогами. Производимая ими продукция пользовалась определенным спросом на мировых рынках и была вполне конкурентоспособной, ценимой выше египетской льняной ткани. Торговля, по словам источника, контролировалась местной знатью, использовавшей прибыль от этого предприятия для удовлетворения собственных потребностей в предметах и товарах роскоши.

Арабский путешественник Ибн Баттута, посетивший столицу Золотой Орды – Сарай в 1330-е годы, зафиксировал наличие в городе, наряду с другими базарами, отдельного черкесского рынка. Учитывая условия высокой конкуренции – соседство византийского, кыпчакского, русского и пр. базаров, можно предположить, что черкесский специализировался на товарах своей страны. Большой интерес представляет свидетельство Ибнфадлаллаха Эломари – секретаря египетского султана Альмалик-Аннасыра, который на основании информации предоставленной ему купцами, посещавшими Золотую Орду, утверждал, что в землях черкесов – «горах лесистых и плодovitых... произрастает посеянный хлеб, струится вымя (т. е. водится скот), текут реки и добываются плоды» (*Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды*, 1884. Т. 1. С. 230–231). Следовательно, черкесы могли привозить на продажу в Сарай разнообразную сельскохозяйственную продукцию. С товарами Черкесии информаторы Эломари имели возможность познакомиться в Сарае, либо в Маджаре, который в XIV в. представлял собой центральный транзитный пункт всей северокавказской торговли (*Егоров*, 1985. С. 122). С севера сюда вели два караванных пути: из Хаджитархана (Астрахани) и из Азака (Азова), – по которым доставлялись товары с Востока и из Западной Европы. В свою очередь, на маджарские базары свозились продукты экспорта со всего Северного Кавказа. Представительство черкесских купцов в Маджарах, вероятно, было значительным. Путешественник Ибн Баттута также встретил в Маджаре еврейского купца, прибывшего из Андалусии (Испания) сушей «... через Константинополь Великий, через Румские земли и страну Черкесов. Само путешествие заняло четыре месяца. «Торговцы странствующие, которые знакомы с этим делом, подтвердили правильность его слов», – добавил Ибн Баттута (*Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды*, 1884. Т. 1. С. 288). Следовательно, транзит товаров через адыгские земли уже в 1330-е годы был обыч-

ным и даже более безопасным в сравнении с другими. Им вполне могли пользоваться купцы и из других европейских государств. Причем, проезжая через Черкесию, эти купцы должны были делать остановки и, что вероятно, продавали часть своего товара, закупали местный.

Расцвет средневековой торговли и предпринимательства в Черкесии приходится на XIV–XV вв. и связан с итальянским присутствием в Причерноморье. Только в Причерноморье насчитывалось 39 итальянских факторий. Итальянцы обладали наиболее передовым европейским опытом кораблестроения и навигации, самой совершенной на тот период техникой кредитно-финансовых отношений. Благодаря их торгово-предпринимательской деятельности, черноморская торговля вновь была включена в систему мировых торговых коммуникаций.

Находившаяся на пересечении основных караванных магистралей между Западом и Востоком Кафа, быстро превратилась в крупнейший центр мировой торговли. По сообщениям средневековых хронистов, в городе имела многочисленная черкесская община, состоявшая, в основном из купцов и ремесленников. В коммерческие операции активно включалось причерноморское население Кавказа, которому представилась возможность выхода на новые рынки. Важно подчеркнуть, что итальянская колонизация Причерноморья не являлась отправной точкой процесса включения Черкесии в систему международной торговли и Константинополь до своего ослабления являлся ключевым, но отнюдь не единственным торговым партнером черкесов. Появление черкесских брендов и, что самое важное, черкесских купцов и целых торговых подворий далеко за пределами их территории зафиксировано значительно ранее.

Генуэзские купцы, монополизировав право посреднической торговли на всем побережье Черного моря, получили контроль над экспортом, в том числе и кавказских товаров. Это позволило приобрести им экономические и политические рычаги давления на своих партнеров, что наглядно прослеживается на примере Константинополя и Каира. Византия напрямую зависела от поставок хлеба и другой сельскохозяйственной продукции Кавказа и Крыма. В неурожайные годы они становились единственным источником ее выживания. В связи с этим Константинополь вынужден был идти на значительные уступки по многим ключевым вопросам правителям Генуи и Венеции. Египет, заинтересованный в покупке кавказских рабов (в основном черкесов и татар) для мамлюкской армии, также вынужден был даровать генуэзским факториям значительные торговые привилегии.

Торговые отношения Кафы с малоазийскими торговыми центрами – Ираклеей, Амастрой и Синопом – со временем приобрели регулярный характер. Переплывая из порта в порт, кафинские купцы достигали Себастополиса (Сухум) и Трапезунта. Там, загрузив товары, они в течение восьми дней достигали Константинополя. По «генуэзскому пути», через Керченский пролив, генуэзские корабли по Азовскому морю доходили до Таны, где меняли европейские товары на русские меха, азиатский шелк, пряности Индостана. Караваны из Китая, Тибета, Индии, Туркестана через Астрахань и Тану доставляли свои товары в Кафу. Из Китая поставляли фарфор; из Индии – алмазы, пряные коренья; из Бенгали – опиум; из Малабара – шафран, сандало-

вое дерево; из Цейлона – жемчуг и корицу; из Тибета – мускат; из Эфиопии морем доставляла слоновую кость; из Аравии – мирру и ладан. Генуэзские купцы в обмен на это предлагали: разнообразные сукна, в основном пурпурного и красного цветов; пояса; ожерелья; браслеты; кольца и другие ювелирные украшения; леопардовые шкуры; окрашенные пурпурным цветом шелковые и шерстяные ткани, изделия из железа и меди, и другие разнообразные товары (*Мурзакевич*, 1837. С. 34–35; 38).

Ассортимент продукции из Италии и Германии, поступавший на рынки Причерноморья, в основном состоял из недорогих товаров: легкие сукна всех сортов, но, как правило, ярких расцветок; шкуры животных, окрашенных в пурпурный цвет; ювелирные изделия. В обмен они получали зерно, шерсть, продукты скорняжного ремесла, войлок или кече, мед, конский волос, воск. Все эти товары они получали почти даром и перепродавали в Европе по очень прибыльной цене. Тамань служила пунктом общения и торговли с населением Кубани и Кавказа. Генуэзцы извлекали из этих областей: продукты скорняцкого ремесла, кожаные ремни; марену; шерсть; миткаль и шафран, имевший известность как очень чистый; но главным местным продуктом был воск, в то время весьма востребованный в церквях и монастырях по всей Европе. Воск из Черкесии был менее чистым и менее окрашенным, чем из Фракии, но его там получали в большом количестве. Итальянцы вывозили из Зихии также мед, меха, каракулевые шубы, невольников. На рынки Черкесии генуэзские купцы доставляли мыло, рис, соль, хлопок-сырец и хлопчатобумажную пряжу, ладан, перец и имбирь, который черкесы смешивали с медом и получали очень крепкий напиток, ряд изысканных пряностей, инжир, нарד, итальянские сукна и бокассины (куски полотна для пошива рубах). Генуэзские купцы привозили в Черкесию также доспехи и кольчуги, которые продавали дворянам. Этот товар был не менее значительной частью торгового импорта. Одна из наиболее важных в экономическом отношении итальянских торговых факторий – Копа (Локопа, Копарио) – была расположена на правом берегу Кубани. Она находилась в 280 милях от устья реки на территории подвластной черкесским князьям, обозначенной на средневековых итальянских картах как «местность Копарио». На карте Висконти 1318 г. и более поздних везде фигурирует Копа или Локопа. Эти названия получены ею, вероятно, от реки Кубани – Сисоро или Лосисоро. (*Elie de la Primaudaie*, 1848. P. 125).

Товары этого богатейшего края были хорошо известны в Европе и относительно регулярно поступали на рынки Константинополя задолго до итальянской колонизации Причерноморья. Торговля была столь значительной, что в Константинополе уже во второй половине XII в. существовало специальное торговое подворье, ориентированное на продукцию из Копарио. Это подтверждается немногочисленными документами той эпохи, дошедшими до нас. В соответствии с трактатом от 1170 г., заключенным между византийским императором Мануилом и Генуей, генуэзцы получили в Константинополе торговое подворье со складом товаров под названием Копарио. По договору 1178 г. генуэзцам возмещались убытки, причиненные разрушением их «*embolo di Copario testé concessso*», т. е. торгового склада Копарио (*Зевакин, Пенчко*, 2007. С. 14).

Бесспорно, можно установить связь между торговым подворьем Копарио в Константинополе и Сорагио – Копой, упоминаемой в генуэзских документах XIII–XV вв., так как генуэзцы торговали на Кубани уже во второй половине XII в. С конца XIII в. торговля Генуи с Копой достигает значительных размеров. Икра из Копарио уже в первой половине XIV в. составляла важнейший элемент итальянского экспорта. Об этом свидетельствует довольно частое упоминание этого продукта в генуэзских документах того периода (*Гейд*, 1915. С. 109).

С 1419 г. Матрега превратилась в феодальный домен де Гизольфи, находящийся в двойной зависимости – Кафы и черкесской Копарио. По-видимому, подобное положение вещей вряд ли устраивало остальных черкесских владетелей, желавших получить дополнительную пошлину с проходящих кораблей. Еще при жизни черкесского князя Берозоха Матрега подверглась нападению со стороны князя Кадибельди, потомка Джамбека, который в 1457 г. захватил город.

Колония Копа в пределах черкесского княжества была основана, прежде всего, для рыбных промыслов и торговли невольниками и со временем превратилась в «рыбный завод», охотно посещаемый кафинскими купцами. Коммерция приносила столь значительный доход, что в 1427 г. туда для надзора за делами и сбором налогов был назначен специальный консул (*Брун*, 1880. С. 153; 234). Население колонии было полиэтничным. Большинство составляли поселившиеся в колонии черкесы. Среди пришлого населения преобладали греки, итальянцы и армяне. Во главе местного управления колонии находился консул, при нем – Совет. Население колонии занималось, главным образом, солением рыбы и приготовлением икры, а также продажей невольников. Расчеты в коммерческих операциях осуществлялись в бокассинах, служивших региональной валютой. Это были куски ткани из тонкого льна для рубашек различной длины; они заменяли в Черкесии деньги. Наряду с ними фигурируют аспры, мелкая серебряная монета, которая постепенно заменила эту примитивную денежную единицу. Помимо аспров имели хождение *sommi* – первоначально серебряные бруски определенного веса, но чаще ими обозначали известный вес или сумму серебра, которая равнялась от 160 до 200 аспров по курсу (*Юргевич*, 1872. С. 153–154). Купцы, заключающие контракт на закупку товара в Копе, обозначая денежные суммы в аспрах-«барикатах» (серебряная монета, носившая имя хана Берке), бывших ходячей монетой в Крыму, тут же переводили эту сумму на предметы меновой торговли – ткани, ковры и т. д.

Анализ деловой документации Кафы, постановлений и распоряжений банка Сан-Джорджио в Генуе, наконец, торговых договоров и частных писем населения итальянских причерноморских колоний свидетельствуют, что население Черкесии вполне ориентировалось в существовавшей на тот момент сложной и запутанной денежной системе. Они неоднократно выступали партнерами генуэзцев в коммерческих сделках. В обращении у них находились монеты разных стран и достоинств. Вместе с тем, опасности длительных морских переходов, сама специфика средневековой торговли вынуждали европейских купцов навязывать причерноморским народам, в том числе и черкесам, бартер в качестве основной формы расчетов. Кроме

того, чрезвычайное разнообразие монет в период Средневековья затрудняло и тормозило торговую деятельность.

В эту сложную систему кредитно-вексельных отношений черкесское население оказалось инкорпорированным уже в XV в. Сохранившиеся документы банка Сан-Джорджи свидетельствуют, что черкесские князья неоднократно становились его клиентами. Фигурантами коммерческих сделок выступают представители черкесской аристократии: князья Берозох, Костомох, Кадибельди и др., обращавшиеся за кредитом в причерноморские конторы банка. Одним из своих специальных распоряжений правление Сан-Джорджио попыталось даже запретить князю Матреги, черкесу по матери, принимать и укрывать у себя злостных неплательщиков из среды черкесского нобилитета. Ярмарка в Копе длилась с конца апреля до 15 мая. Купцы – греки, армяне, турки и генуэзцы – нанимали суда, которые они имели право задерживать у устьев Кубани на 15 дней до закрытия рынка. Конечно, из этого вовсе не следует, что Копа была временным рынком. Торговля могла вестись и, безусловно, велась и в другое время года; ярмарка была лишь завершением этой торговли. Об этом свидетельствует состав постоянного местного населения Копы, присутствие итальянских купцов, наличие консульства, церкви, торговых учреждений, конторы мер и весов и, наконец, регулярный обмен с местными народами (*Зевакин. Пенчко, 2007. С. 15*).

Предприимчивые генуэзцы вели разработку серебряных рудников в горах Кавказа, следовательно, Копа, учитывая ее важное стратегическое положение, являлась перевалочным пунктом для транзита добытой руды. Значительные прибыли, получаемые итальянскими купцами, стимулировали укрепление и расширение экономических связей с Черкесией (*Rasmussen, 1835. P. 225*).

Тем не менее, Кафа продолжала курс на упрочнение торговых связей с черкесским населением Копы. Предприимчивые генуэзцы зачастую шли на риск, так как заключаемые с местными князьями мирные договоры часто были скорее формальностью, а параграф о «ненападении» соблюдался зихами отнюдь не всегда.

Захват османами итальянских Причерноморских колоний в 1475 г. положил конец взаимовыгодному торговому партнерству Генуи и Черкесии. Вследствие падения княжества Копа в том же году, Черкесия лишилась важнейшего звена своей экономической системы, ее торговым коммуникациям был нанесен серьезный урон.

После захвата турками Копы и генуэзских колоний на Черном море, торговля здесь на непродолжительное время затихла. Османы ко времени описываемых событий еще не имели своего торгового флота, но вполне отчетливо осознавали все выгоды, которые им сулил контроль над коммерческими операциями в Причерноморье. Вместе с тем новые правители Константинополя позаботились о том, чтобы не повторились ошибки династии Комнинов, отдав монополию Черноморской торговли какой-то одной стороне, как это было в случае с Генуей. Право торговать в Черном море получили Франция, Великобритания и несколько позднее Голландия. Используя их противоречия и не позволяя усилиться даже временно ни одной из них,

османское правительство вплоть до XVIII в. контролировало все Причерноморские импортно-экспортные операции.

Торговые коммуникации Черкесии, получившие сокрушительный удар со стороны Османской империи, постепенно восстановились. Начался новый этап в развитии ее экономических связей. С XVI в. основным направлением черкесской внешней торговли стала торговля с Крымским ханством.

Одной из спорных проблем современного кавказоведения остается вопрос о так называемой черкесской работоторговле в Средние века.

Утверждения о значительном присутствии на невольничьих рынках именно черкесских рабов даже в первом приближении вызывают большие сомнения в их достоверности. Следует отметить, что точных данных об объемах и оборотах торговли людьми на Черноморском побережье в предшествующую XIII в. эпоху не существует. Сведения, содержащиеся в немногочисленных источниках, крайне скудны и отрывочны, в лучшем случае, ограничиваются констатацией самого факта наличия в торговом обороте невольников из числа черкесов. Примечательно, что большинство авторов, лично посещавших пределы Черкесии, практически не упоминают о наличии здесь развитой торговли невольниками.

Общеизвестно, что основной источник пополнения контингента рабов в Черкесии XIII–XV вв., это многочисленные локальные конфликты и войны с соседями. Кардинальные изменения геополитической ситуации в Прикавказских степях и в Причерноморском регионе в этот период неизбежно вели к многочисленным военным столкновениям всех со всеми, и черкесы в этом ряду не исключение. Вместе с тем сохранившиеся документы свидетельствуют, что захват черкесами пленников являлся не целью, а следствием этих столкновений. Войны, которые вели черкесы, были направлены, прежде всего, на сохранение собственных территорий и независимости. В основе большинства вооруженных конфликтов в этот период лежала борьба за контроль над важными стратегическими ресурсами, в том числе и людскими, потому применительно к черкесским княжествам, прилагавшим немалые усилия в деле сохранения собственного суверенитета, торговля пленниками объективно может рассматриваться как следствие этой борьбы, но не цель. Захваченным в плен предоставлялась возможность выкупить себя на свободу. Если же его родственники не могли набрать необходимую сумму, такой невольник навсегда переводился в статус раба с вытекающим отсюда поражением в правах. Большая часть этих невольников вывозилась венецианскими и генуэзскими купцами на рынки Таны и Кафы, так как много применений им в Черкесии не знали, а нужды натурального по своему характеру крестьянского хозяйства вполне обеспечивались самими черкесами без применения труда сколько-нибудь значительного количества рабов.

Под «работоторговлей» в Черкесии следует понимать не узконаправленные финансовые операции, имеющие своей конечной целью лишь извлечение прибыли, а совокупность разнообразных социально-политических и экономических институтов, объединенных активным использованием в своих интересах такого инструмента, как невольничий рынок. Главным образом он использовался в качестве «социального лифта», юридического оформления рекрутинга и как способ избавления от избыточного числа пленников, за-

хваченных в ходе войн и локальных конфликтов, так как потребности в широком использовании рабского труда экономика Черкесии не испытывала. Рабы, поступавшие из Черкесии, вливались в Черноморский трафик рабов, который уже с XIII в. стал важнейшей составной частью мировой торговли невольниками. Вплоть до конца XV в. он находится под контролем, преимущественно Венеции и Генуи. Главные заинтересованные лица – Египет и Италия. Очевидно, что основной контингент рабов состоял из пленных, захваченных татарами в ходе набегов на Русь, Польшу, самих татар, а также частично населения кавказских княжеств. Никаких достоверных данных, позволяющих говорить о преобладании среди этих рабов именно черкесов, не выявлено. Вопреки утверждениям позднейших авторов, на европейских рынках наибольшим спросом пользовались невольники, захваченные на африканском континенте, средиземноморском побережье и только затем доставляемые с берегов Черного моря славяне, татары и представители кавказских народов. Удельный вес последних был значительно ниже удельного веса невольников – татар. Устоявшееся в науке мнение о гипертрофированных масштабах черкесской работорговли является результатом некорректной интерпретации источников и документально не подтверждается.

В XVI–XVII вв. черкесские купцы, как и ремесленники-отходники, хорошо известны русским источникам, они – частые гости на рынках Астрахани и других крупных городов. В самой Астрахани уже к XVII в. имелся даже отдельный квартал черкесских ремесленников. В Астрахани черкесские мастера изготавливали булатные сабли и панцири высокого качества. Царь Алексей Михайлович пригласил их в Москву (Очерк торговли Московского государства в XVI–XVII столетиях, 1862. С. 166). В документах того времени «горские черкесы» регулярно упоминаются среди «восточных» купцов, прибывающих для торга в порубежные города и Москву (Семенов, 1859. С. 20). В Торговом Уставе 1667 г., разработанном А. Ф. Ордин-Нащокиным, черкесские торговцы, наряду с кумыками, бухарцами и «астраханскими жителями», вынесены в отдельный список купцов, подлежащих особым правилам налогообложения (Соловьев, 1870. С. 122), что говорит о значительном их присутствии на русских рынках. В распоряжении о торговле с Россией «Горских Черкасов и Узденей» царя Алексея Михайловича от 23 апреля 1672 г. сказано о сборе таможенных пошлин по Новоторговому уставу с товаров, вывозимых ими (Шпилевский, 1858. С. 112).

Вопросу налогообложения черкесских купцов, прибывающих для торговли в русские города и поселения, отводится особое место и в указах Петра I. В инструкции окольному князю Волконскому, отбывающему на Терек в мае 1697 г., в исчерпывающей форме предписывается: «...а к Черкасским Князьям и Мурзам держать честь, а к Узденям и Черкаскам... ласку и привет и бережение». Вместе с тем Волконскому вменялось в обязанность строго следить за торговыми операциями, с целью воспрепятствования беспошлинной торговле и контрабанде, в которой неоднократно были замечены представители черкесской аристократии и «черкесские торговые люди» (ПСЗ. 1830. Т. 3. С. 308).

Волжско-Каспийское направление для черкесских купцов не утратило своей актуальности и в XVIII в. Значение Астрахани как международного

торгового центра заметно возросло в 1720-х годах в связи с наметившимся улучшением российско-турецких отношений. А. Смирнов, давая характеристику русской торговле с «азиатскими» народами в этот период, отмечал: «Приезжавшим на Терек с товарами кумыкам из Кабарды, черкесам из Персии, Бухарии и Гиляна, торговым терекам (терцам) дозволено было с русскими торговать и менять по прежнему обычаю, взимая с них пошлину по установленным грамотам». Это свидетельство того факта, что именно черкесские купцы одними из первых сориентировались в новых условиях и откликнулись на желание России развивать азиатское направление своей торговли, сулившее определенные выгоды всем сторонам. Вместе с тем царское правительство не забывало об обеспечении собственной экономической безопасности, даже если это шло в ущерб темпам развития торговли. Речь идет о принятии ряда запретительных мер, направленных на ужесточение контроля над товарооборотом, сбором пошлины на таможне и уменьшением оттока стратегического сырья и товаров за границу. «Запрещено было русским продавать этим азиатцам заповедные товары, серебро, золото, пленных, воинские снаряды, хлебные запасы ... и никаких товаров у них на деньги не покупать, а меняли бы с ними на сии товары, по-прежнему». Вводилась специальная пошлина для россиян, пожелавших покупать лошадей у черкесских и татарских купцов на Терском базаре (Смирнов, 1859. С. 93).

Такое искусственное навязывание бартерного обмена со стороны России серьезно ограничивало перспективы роста рынка и отталкивало часть местных торговцев, предпочитавших вести дела с турецкими и персидскими коммерсантами за наличный расчет. Вместе с тем бартер был выгоден широким крестьянским массам, как правило, стесненным наличностью, и скупщикам, действовавшим от лица российских мануфактур, которые заметно выигрывали в этих условиях.

Вместе с рынками быстрыми темпами развивался и сам город. Значительно, по сравнению с предыдущим периодом, увеличивается число постоянно проживающих, а также приезжающих на сезонные ярмарки купцов, среди которых часто встречаются черкесы. «Астрахань, главный город Астраханской губернии; купечества российского в сем городе 1675 душ... Россиян больше всех, а кроме них есть... Персияне, Греки, Кабардинцы, Калмыки и Индийцы, поселившиеся здесь для купечества» (Чулков, 1786. С. 180). Как видно из документов, в городе к указанному периоду черкесское купечество было представлено на постоянной основе. Обосновавшиеся в Астрахани кабардинские купцы являлись промежуточным звеном в налаженной системе Волжско-Каспийского направления торговли Черкесии.

Преимущественное положение именно кабардинских купцов как основных посредников в русско-черкесских торговых отношениях имело объективные причины. С начала XVIII в. торговые связи Кабарды с Россией, в процессе продвижения последней на Кавказ, усиливались. Этому способствовало основание русских укреплений и городов – Святой Крест (1723) на р. Сулак, Кизляр (1735), Моздок (1763). Перечисленные укрепления и города «были главными торговыми пунктами между Россией и народами Кавказа». Обширная торговля велась как при посредничестве армянских

и еврейских купцов, имеющих право беспрепятственно доставлять через границу свои товары, так и напрямую между приграничными русскими и кабардинскими поселениями. Процветала контрабанда, точные размеры которой не поддаются никакому исчислению, но явно превышавшая по товарообороту официальную торговлю. В архивных источниках содержится перечень кабардинских товаров, находивших сбыт в русских поселениях: «главнейшее хозяйство их состояло в скотоводстве, земледелии и пчеловодстве, а богатство в избытках, от того занятия получаемых, как то в масле коровьем, меду, овчинах, в сукнах и бурках тамошнего изделия, кои привозили из Кабарды купцы их в знатном количестве в Кизляр, Астрахань и Черкасск, — куда пригоняли также на продажу, равно и в другие места, лошадей во множестве, рогатый скот и овец стадами». В 1764 г. кизлярский комендант сообщал о кабардинском экспорте: «...весь торг состоит из собственного их рукоделия, яко то бурки, сукны серые, шитые кафтаны, шервары, чулки, шапки, овчинные шубы, мед, воск, арбы и колеса арбные, что все возят в Кизляр и в казачьи городики» (*Тхамоков*, 1961. С. 99).

Расширялся ассортимент адыгских товаров, поступающих на экспорт. Яков Ленген в списке «естественных произведений Большой и Малой Кабарды, продаваемых россиянам и персам» указывает бычьи шкуры, пушнину, а также «воск, мед, свечное сало, жито, черный и белый войлок». Рассказ Ленгена дополняется сообщением академика Гюльденштедта. «Между промыслами, скотоводство, наипаче разведение овец составляет главнейшее их (черкесов) упражнение. Шерсть они частью продают, частью сами делают из него сукно» (*Гюльденштедт*, 1809. С. 138; *Ленген*, 1805. С. 17).

Постоянным спросом пользовались лошади черкесской (кабардинской) породы, Гребенские казаки приобретали большую часть лошадей в Кабарде. В свою очередь, в русских городах и поселениях черкесские купцы приобретали необходимые им вещи. По данным архивных источников XVIII в. кабардинцы меняли на «рыбу, холст, соль, чугунные котлы, иглы и протчую мелочь, а в случае недорода, на пшеницу и пшено». Кроме того, кабардинцы покупали свинец и «ружья у российских купцов» (*Тхамоков*, 1961. С. 100).

С середины XVIII в. роль Кизляра и Моздока как важнейших центров торговли на Кавказе только возрастало. Негоцианты из этих городов регулярно прибывали для торговли в поселения Западной Черкесии и Кабарды. Особенно их привлекали аулы Большой и Малой Кабарды, становившиеся на время местом встречи купцов из разных регионов, нередко из Турции и Персии. Так, в 1744 г. из Кизляра в Кабарду выехало «разных людей с торгом более 100 человек». В 1781 г. купец из Моздока в своем донесении указывал, что в предыдущем году его брат, в торговых целях ездивший в Кабарду, вез с собой товаров на 700 рублей. Другой, более удачливый моздокский купец в этот же период «...имел торг в Малой Кабарде... на две тысячи пятьдесят рублей на восемьдесят копеек» (*Тхамоков*, 1961. С. 101).

Важную роль в торговле России с населением Западной Черкесии, Кабарды и другими горскими народами играл Георгиевский редут, где «раз в неделю отправляли большие торги, называемые базарами. На них съезжались черкесы, ногайцы, татары... Они покупали у приезжающих из России купцов и армян медную и железную посуду и другие товары первых потреб-

ностей, так же пшеницу и разный хлеб от тамошних переселенцев. Продавали же масло, просо, лошадей, рогатый скот и овец».

Немаловажное значение для развития торговых отношений жителей Западной Черкесии и Кабарды с русскими поселенцами имел Ставрополь, основанный в 1782 г. По свидетельству Ровинского, в городе ежегодно устраивались две большие ярмарки, куда приезжали купцы из Воронежской, Курской и Екатеринославской губерний. Черкесы регулярно посещали эти ярмарки, так как товары, производимые ими, традиционно пользовались там хорошим спросом. «Во все сии торговые времена приезжают Черкесы, и привозят в продажу горский мед, овечью шерсть, овечьи, коровьи и звериные кожи».

«Во время ярмарки Черкесы, Татары, ... продают овец, коров и коней немалое количество; и потом покупают пшеничную муку, пшено, разные материи для своей одежды и разные употребляемые ими мелочные вещи. Словом сии народы продажею и покупкой своею производят полезный оборот в Ставрополе торгующим купцам...» О росте товарообмена между русскими поселенцами и черкесами свидетельствует составленная коммерцколлегией ведомость о сборе пошлин в 1762 и 1763 гг. Н. Тхамоков, который ссылается на этот документ, подсчитал, что в один только Кизляр в 1762 г. «из Кабарды и грузинских городов и из горских деревень» было привезено товаров, на общую сумму в 10 654 рубля. Учитывая возросшие торгово-экономические взаимоотношения с черкесами, правительство пошло на некоторые уступки и в ноябре 1764 г. отменило пошлину на товары, привозимые кабардинцами и кумыками в Кизляр (*Ровинский*, 1809).

Карачаевцы и ногайцы, также охотно покупали черкесские товары, предпочитая их произведениям других народов. В рапорте барона Игельсторма за 1783 г., посвященном населению Крыма, в разделе о ногайцах говорится, что: «Мужчины ... носят шапки разных видов, но вообще круглые (кабардинки)... Девыцы носят Черкесскую шапку, а замужние женщины покрывало по черкесскому образцу». Предметы одежды и другие товары, произведенные в Кабарде и Черкесии, пользовались особенной популярностью у их ближайших соседей, так как являлись своеобразным эталоном красоты и качества (Занятие Крыма в 1783 году, 1841. С. 16).

Ассортимент товаров, приобретаемый осетинами, чеченцами, карачаевцами и другими народами Северного Кавказа в Кабарде и Западной Черкесии являлся для своего времени чрезвычайно широким, от табака и украшенных серебром курительных трубок, до предметов культа. Например, дорожный коврик для совершения молитвы в Дагестане назывался «черкеска» (*Прежевальский*, 1867. С. 157).

Традиционно большой спрос на кабардинские и черкесские товары сохранялся на протяжении всей первой половины XVIII в. на рынках Астрахани. С. И. Плещеев, засвидетельствовавший этот факт в перечне товаров, пользующихся наибольшим спросом, упоминает «черкесские тулупы» и далее: «... главнейшие же произведения этой Кавказской области суть мёд, воск, лисьи и куньи меха, бычачьи и выдровые кожи, овчины, шерсть, самшитовый и ореховый лес и разные фрукты» (*Плещеев*, 1793. С. 179).

Увлечение российских монархов черкесским (кабардинским) оружием продолжалось и в последующие времена. Ф. Жиль – первый директор Эр-

митажа, по этому поводу писал: «Кабардинцы ныне вполне покорились России, но их оружие и одежды еще господствуют на Кавказе». Далее, развивая свою мысль, он отмечает: «Следовательно, слово кабардинский может быть прилагательно ко всему, что касается народов, называемых черкесами или чеченцами...», имея ввиду оружие, захваченное в боях с этими народами (Жиль, 1860. С. 195).

Элегантные и практичные предметы одежды, произведенные в Кабарде и в Западной Черкесии, весьма ценились в России и в последующих столетиях. Командир в знаменитом стихотворении Д. Давыдова выступает: «... в бурке на плечах, в косматой шапке кабардинской». Шапки – «кабардинки», были особенно популярны в Малороссии у казаков, частью приобретаемые у ногайцев, частью изготавливаемые на месте. Со временем черкесская (кабардинская) одежда прочно входит в быт служилого сословия и офицерства России. Настольный словарь Ф. Толя за 1864 г. свидетельствует: «Кабардинка – 1) смущатая, высокая четверугольная шапка. 2) Кафтаник с патронами на груди, род черкески» (Давыдов, 1840. С. 16; Настольный словарь для справок по всем отраслям знания, 1864. С. 323).

Торговые связи Западной Черкесии и Кабарды в XVIII в. находились на стадии подъема. Адыгские бренды были достаточно широко известны за рубежом, где безусловно пользовались устойчивым спросом. Исходя из сохранившихся документов и материалов, можно утверждать, что в большей степени на внешний рынок были ориентированы ткацкое, войлочное, оружейное, арчадное, шорное и ювелирное производства. Архивные источники позволяют реконструировать географию торговых магистралей, по которым преимущественно проходил коммерческий транзит – Черноморское и Волжско-Каспийское направления. Черноморский трафик, в большей степени ориентированный на Турцию, уже с середины XVIII в. начинает демонстрировать признаки стагнации. Вместе с тем даже в такой ситуации масштабы коммерческих операций, осуществляемых в этом направлении, впечатляют. Значительно более развитым, если исходить из интенсивности экономических связей и объемов товарооборота было Волжско-Каспийское направление. Следует отметить, что коммерческие связи с этими странами были устойчивыми и регулярными. Черкесских купцов можно было часто встретить от Черкаска и Астрахани, до Шираза и других городов Персии. Бренды адыгских товаров были хорошо известны и имели устойчиво большой спрос далеко за пределами собственно самой Черкесии.

Традиционно важным во внешнеторговом сегменте черкесской торговли оставалось Черноморское направление. По подсчетам И. Н. Клингена, общий объем внешней торговли Черкесии только через Тамань в указанный период достигал примерно 1600 тыс. рублей серебром по ценам того времени. Таманский порт являлся транзитным для большинства народов, населявших Восточный Кавказ в этот период, и товары, поступавшие через указанный пункт, направлялись не только в Черкесию, но и к их ближайшим соседям, поэтому размеры собственно черкесской торговли в общем удельном весе коммерческих операций должны быть несколько ниже рассчитанной Клингеном цифры. В эти расчеты не попали данные по наиболее значительной после Тамани торговле на Черноморском побережье – от нынешней Ана-

пы до Сочи. По всему этому побережью у устья рек и в небольших бухтах находились многочисленные стоянки для мелких торговых судов, служившие в то же время и пунктами обмена черкесской продукции на привозные товары. Точное исчисление размеров торговли этих мелких каботажников затруднено в связи с полным отсутствием документов о ней. Тем не менее можно предположить, что совокупные объемы товарооборота Черкесии через черноморские порты Тамани, Атчу, Агаджи, Суджука, Каплу и др. как минимум превышали 2 млн рублей серебром (*Клингген*, 1897. С. 62).

Через Тамань в Черкесию регулярно поступало около 80 наименований товаров, и 25 шло на экспорт. Весь импорт, исходя из его стоимости и фактического назначения, условно можно разделить на три категории: предметы роскоши, ориентированные на удовлетворение потребностей знати; полуфабрикаты и сырье для ремесленников; товары для народного хозяйства, причем удельный вес последней ничтожно мал.

К середине XVIII в. в Черкесии сформировалась устойчивая категория потребителей предметов роскоши, ориентированных на турецкие товары и, соответственно, турецкий рынок. Ассортимент и цены на импортируемую мануфактурную продукцию ясно указывают на конечного адресата — аристократическую элиту страны. То же самое можно сказать и о большинстве других товаров, импортируемых через черноморские порты Черкесии в 1750-х годах. Их конечным потребителем могла выступать только состоятельная верхушка местного нобилитета.

В Черкесию ежегодно ввозилось: от 4 до 5 тыс. пар крымских сапог; 5 тыс. пар катир (обувь); от 2 до 3 тыс. седельных ленчиков из Бахчисарая и Кафы; от 2 до 3 тыс. тебенков (часть упряжи, покрывающая бока лошади); 3 тыс. пар стремян; от 3 до 4 тыс. лошадиных удил и т. д. Туда же следует отнести импорт ружейных стволов, порох, крымские луки и прочий дорогостоящий товар, который явно был рассчитан на состоятельных клиентов. Простой подсчет дорогостоящих товаров позволяет определить число состоятельных клиентов, готовых ежегодно потреблять эту продукцию. Анализ ее объемов и себестоимости убеждают нас, что их число достигало никак не менее 3–4 тыс. мужчин и, как минимум, такого же количества женщин, основного опосредованного потребителя импортных товаров. Изучение ассортимента ввозимой продукции позволяют сделать вывод, что значительная часть таманского транзита формировалась в расчете на состоятельных покупательниц из числа высшей черкесской знати. Отдельной статьей проходит импорт косметики, который, судя по объемам, был востребован не только знатными аристократками. Пейсонель сообщал, что в Черкесию ежегодно ввозилось от 200 до 300 ок румян и белил, называемых киршен (АБКНКА. С. 193). Это составляет примерно от 250 до 350 кг (в современном пересчете) и было рассчитано приблизительно на 20–30 тысяч покупательниц. Ссылаясь на своих информаторов, торговый консул на страницах своего трактата утверждает, что все местные женщины, черкесские, абазские и кубанских ногайцев употребляют их (румяна и белила) в большом количестве. Не позже XVIII в. среди черкесов распространяются присказки и поговорки, посвященные косметике и ее чрезмерному употреблению: «Краснощекая (румяная, нарумяненная) словно анатолийская лисица (имея в виду турецких

модниц)», «глаза сверкают, словно анатолийская сурьма» и др. К предметам роскоши, исходя из стоимости и отсутствия прямой практической значимости, могут быть отнесены также: сандаловое дерево, ладан, кофе, маслины и проч. Все вышеперечисленное могло быть востребовано лишь в самых богатых домах и служить, помимо прочего, маркером социального статуса. И если табак, ввозимый в Черкесию в этот период еще можно признать товаром, пользующимся спросом представителями разных социальных слоев, то дорогой крымский сафьян, мыло из Смирны, а также дорогие сорта бумаги не оставляют сомнений в социальном и имущественном статусе своего конечного потребителя.

Приобретение этих предметов должно было служить для окружающих, как уже отмечалось, показателем высокого социального статуса покупателя. Как, например, кофе сорта мокко, которого ежегодно ввозилось от 30 до 40 тюков. Пейсонель делал примечание, что кофе из Франции «тоже имеет успех», намекая, по-видимому, на необходимость расширения поставок этого продукта. Далее упоминаются от 450 – до 550 кг перца, от 250 – до 350 кг «имбиря, из которого местные жители изготавливают крепкий напиток с медом» и другие пряности (АБККЕА. С. 193–194). Для местной аристократии турки ежегодно поставляют от 11 до 16,5 т «сушеных винных ягод различного качества» и такое же количество черного винограда, около 4 т черных маслин, до 33 т нарденка – сиропа из гранатов. Незначительность объемов поставок свидетельствует об отсутствии широкого спроса на эти товары. Вместе с тем их периодичность подтверждает наше предположение о наличии в Черкесии этого периода устойчивой социальной категории, готовой тратить немалые средства на их приобретение (АБККЕА. С. 193–195).

Ассортимент, объемы и, самое главное, дороговизна этой части таманского импорта также не оставляют сомнений в том, на кого он в конечном итоге был рассчитан.

При детальном изучении списка ввозимого сырья и полуфабрикатов становится ясно, что большая его часть попадала в руки черкесских мастериц, так как именно они в условиях натурального хозяйства, обеспечивали потребности членов своей семьи в одежде, предметах первой необходимости и др. и тем самым влияли на ассортимент и объемы этого вида импорта в Черкесию.

Часть сырьевых поставок была ориентирована на нужды местной кустарной промышленности. Как правило, это сырье, потребляемое на месте в Тамани. 12 лавок – красилен, имевшиеся по сообщению Пейсонеля в это время в городе, являлись основным заказчиком импортируемых красильных веществ общим весом более 600 кг. Также на нужды ремесленного производства в Черкесию в середине XVIII в. ежегодно ввозилось в пересчете на современную весовую систему около 125 кг ртути, столько же свинца, 250 кг стали, полторы тонны железа (АБККЕА. С. 193–195).

Для Черкесии в XVIII в. развитие торговых отношений с Российской империей становится более приоритетным направлением. Происходит процесс выдавливания Россией турецкого капитала с черкесского рынка. Это становится все более очевидным по мере продвижения Российской империи на Кавказ. Купечество Османской империи изначально допустило ошибку,

сознательно удовлетворившись узким сегментом рынка. Сделав ставку прежде всего на состоятельных клиентов, оно значительно теряло в масштабах сбыта. Вся торговля, по сути, сводилась к удовлетворению потребности в товарах роскоши небольшой социальной прослойки. Как показали дальнейшие события, турки тем самым допустили серьезный стратегический просчет и создали все необходимые условия для расширения русско-черкесских экономических связей.

К середине XVIII в. набирающая обороты российская мануфактурная промышленность, была готова поставлять на рынки Черкесии широчайший ассортимент своих товаров по доступным ценам. Пейсонель, оказавшийся в самом центре разворачивающихся событий, отмечал: «Черкесы еще не покорены русскими и сохраняют до сих пор признак свободы, но так как Тамань, Темрюк, Атчу и Каплу являющиеся рынками, куда они имели обыкновение привозить свои товары и покупать себе все необходимое, находятся в конце концов в руках русских, то ясно, что вся торговля Черкесии окажется в конце концов в руках русских...» (АБКИЕА. С. 199).

В отличие от своих основных конкурентов, вынужденных доставлять товары морем, а потому закладывая расходы на транспортировку и риски в их стоимость, русские купцы имели возможность осуществлять сухопутные торговые операции, что естественно, делало их предприятие более выгодным. Турецкие коммерсанты и в дальнейшем продолжали ориентироваться в своих предприятиях на состоятельную клиентуру, значительно уступая русским в мобильности, теряя при этом позиции на местном рынке.

К середине XVIII в. транзитная торговля через таманский порт была востребована в большей степени социальной верхушкой черкесского общества. К этому времени внутри этой социальной категории сформировался устойчивый спрос на предметы роскоши, обеспечение которого и стало основной специализацией таманского импорта. Объемы и спецификация ввозимых товаров позволяют примерно установить численный состав данной категории потребителей. По нашему мнению, импортная продукция была рассчитана на 8–10 тыс. покупателей обоего пола из числа местной знати.

Зафиксированный Пейсонелем факт устойчивой транзитной торговли через Тамань сырьем и полуфабрикатами свидетельствует о продолжающемся развитии ремесла и кустарного производства в Черкесии в данный период. На основе анализа данных французского торгового консула, можно выделить наиболее успешные их направления: ткацкое, войлочное, оружейное, арчацное, шорное и ювелирное производства. Но подобное положение вещей никоим образом не отразилось на состоянии и темпах развития таманского направления торговли. В большей степени виновником сложившейся ситуации являлась Османская империя, которая, практически самоустранилась от участия в развитии торговли и экономики края. Османское законодательство и администрация действовали лишь на территориях, подконтрольных военным гарнизонам. Черкесия в этой ситуации, выступает заложником в противостоянии двух антагонистов – Турции и России.

В целом, торговые отношения с Черкесией представляли определенный интерес лишь для узкого круга купечества Порты, специализировавшегося на закупках и перепродаже сырья. Вывоз сельскохозяйственной продук-

ции для нужд собственных производителей или дальнейшей перепродажи европейским мануфактурам в силу значительной удаленности от основных черноморских портов являлся малорентабельным. И хотя некоторая часть сельскохозяйственной продукции, животноводства и охоты под брендом «черкесских товаров» при посредничестве Турции поступала на мировые рынки, ее объемы в силу трудностей транспортировки не могли быть значительными. Более удобным для торговли сырьем и излишками сельскохозяйственного производства являлось другое направление, а именно торговля с русским приграничьем.

Покорение Северного Кавказа и дальнейшие мероприятия по интеграции населения края в геополитическое и культурное пространство Российской империи в первой половине XIX в. ставили царское правительство перед необходимостью решения комплекса социально-политических и экономических задач. В этой связи, как на местах – в администрации Кавказской линии, – так и в высших эшелонах власти империи сложилось ясное понимание необходимости налаживания торговых отношений с народами Северного Кавказа как неперемennого условия скорейшей их интеграции в общеимперское пространство.

Одним из важнейших факторов, оказавших значительное влияние на процесс колонизации Россией Северного Кавказа и во многом определивших ее экономическую политику в крае, стало формирование в недрах ее крепостнического хозяйства фабричной промышленности и вызревание капиталистических отношений. Стремление к расширению рынка сбыта товаров со стороны владельцев фабрик уже в первые десятилетия XIX в. привело к тому, что русские фабричные изделия, несмотря на военную обстановку и многочисленные препятствия, стали широко поступать на черкесские территории (*Покровский, 1957. С. 7*).

Стихийно возникавшая в приграничных пунктах торговля была выгодна и черкесам, получившим возможность реализовать излишки своего хозяйства и ремесленного производства. Особенно это касалось черкесских крестьян, избавленных от необходимости везти свои товары в Тамань. «Они променивают сырые кожи, меха, воск, медь, лошадей, рогатый скот, войлоки, седла, уздечки, шитое платье на нужнейшие для них вещи, как-то порох, свинец, огнестрельное и белое оружие, чугунные котлы, холст, сукно, юфть и особенно соль» (*Броневский В., 1834. С. 87*).

Вместе с тем следует отметить, что торговые отношения черкесов и первых казачьих поселенцев возникли гораздо раньше описываемых событий. С начала XVIII в. эти отношения становятся более интенсивными. В определенной мере этому способствовало основание русских укреплений – Святой Крест, Кизляр, Моздок и ряд других. Выросшие впоследствии в города, эти крепости уже с середины XVIII в. являлись важнейшими центрами торговли России на Кавказе. Кизляр и Моздок в этот период, по мнению Н. Тхамокова «были главными торговыми пунктами между Россией и народами Кавказа» (*Тхамоков, 1961. С. 99*). Черноморское побережье также издавна привлекало русских купцов, но здесь турецкий капитал продолжал удерживать лидирующие позиции вплоть до 1830-х годов. Покорение Крыма и вы-

ход к Черному морю ускорили процесс освоения российским купечеством черноморских рынков.

Экономические выгоды черноморской торговли для российской коммерции, в том числе и ее черкесского сегмента, были подробно изучены и изложены в работе видного русского ученого-экономиста М. Чулкова. Описывая перспективы развития торгова с Черкесией через Таманский рынок, он замечает: «Товары, которые в Тамани получать можно, суть соль – самосадка, мед, воск, лисьи и куньи мехи, бычачьи кожи, овчины, мерлушки, шерсть, зипуны, бурки и кошмы...» В обмен на это предполагалось экспортировать железо, чугун, металлическую посуду, хлопчатобумажные изделия и «щепетильные товары» (Чулков, 1786. С. 180).

Правительство Екатерины II стремилось контролировать деятельность стихийно возникавших в приграничных районах пунктов торговли. Таврический генерал-губернатор специальным распоряжением от 1791 г. предписывал: «для общего блага, продажу соли, приобретенной в своих собственных пределах старшинами и казаками, черкесам закубанским и покупку у них хлебных семян и других надобностей производить и заниматься купеческою комиссиею с ними, соблюдая от нашей стороны к ним ласковое обхождение...» (Шамрай, 1902. С. 381–382). Согласно этому распоряжению, до 1796 г. меновая торговля могла происходить в любом удобном для этого месте. Но в 1796 г. в, вследствие занесения чумы из-за Кубани на Таманский полуостров, торговля, как и любые другие связи, была прекращена. Для предотвращения в дальнейшем угрозы массовых эпидемий правительство распорядилось создать по кордонной линии карантинные заставы. Эти вынужденные санитарные меры нивелировали первоначальный успех коммерческих предприятий правительства. Временное запрещение торговли с черкесами крайне негативно отразилось на экономике черноморских казаков, так как правительство не обладало возможностями и транспортными ресурсами для снабжения своих поселенцев необходимыми товарами. Черноморское войско терпело нужду в необходимых для себя предметах, вымениваемых на соль у закубанцев (Шамрай, 1902. С. 383). Прекращение поставок соли сильно ударило по крестьянскому хозяйству народов Северного Кавказа, вызвало волну недовольств, спровоцировало рост антироссийских настроений. Ситуация требовала немедленного разрешения.

Кроме этого, казачье население Кавказской линии нуждалось в строительном лесе и сельскохозяйственных товарах, которые им могли бы поставлять черкесы. И хотя эти потребности отчасти удовлетворялась за счет стихийных базаров, потребность в них возрастала. Правительство в этой связи предприняло ряд решительных мер направленных на развитие торговых сношений с народами Кавказа, как с «замиренными», так и не вошедшими еще в подданство России.

В связи с этими обстоятельствами наказной атаман генерал-майор Котляревский испросил высочайшее разрешение открыть меновые двory с закубанцами на соль: один в Екатеринодаре против бжедугов, второй на Гудовичевой переправе против натухайцев, а третий против шапсугов, которые и были устроены и открыты для мены, а при них – карантинные учреждения.

К меновым дворам от войска назначались смотрители, чиновники, переводчики и военные команды, а для карантинных дворов были разработаны специальные инструкции и карантинные правила.

10 октября 1811 г. были изданы высочайше утвержденные правила для торговых отношений с черкесами и абазинами. В соответствии с этим документом для торговли были определены два пункта: один в Керчи, для товаров, привозимых морем из Черномории и Абазии с полным портовым карантинном и таможеню, другой в Бугазе – меновой двор для товаров, привозимых сухим путем. Предусматривалось, что в обмен на свою продукцию народы Кавказа будут беспошлинно, по тарифу, получать любые российские товары и произведения в течение 10 лет со времени открытия Керченского порта и Бугазского менового двора, за исключением золотой, серебряной и медной монеты, как российского чекана, так и иностранной, а также российских банковых ассигнаций. Ограничения накладывались и на продажу огнестрельного и холодного оружия, пороха, свинца.

Вместе с тем вследствие непрекращающихся конфликтов между войсковой администрацией и правительственными чиновниками с одной стороны, и нежеланием народов Северного Кавказа, которым дозволялось вывозить беспошлинно только «предметы первой необходимости для черкесского обихода: соль, хлеб и проч.», а также исходя из низкой рентабельности, правительство закрыло в 1828 г. Бугазский меновой двор. В этом решении наглядно проявилось неумение военного руководства края наладить нормальный процесс торговых отношений. Вместе с тем ситуация требовала поиска новых путей разрешения (*Шамрай*, 1902. С. 382).

В январе следующего года Командующий войсками на Кавказской линии и в Черномории генерал Г. А. Эммануэль, согласно высочайшего повеления, разослал объявления к народам Северного Кавказа, живущим между Черным и Каспийским морями и изъявившим верноподданство российскому императору, о свободной, беспошлинной торговле горцев с русскими всеми без исключения товарами на всех меновых пунктах, приглашая их всех воспользоваться этой новой возможностью. Причем все товары разделялись на две категории: «приемлющие заразу», которые должны подвергаться карантинному очищению на карантинных заставах, и «не приемлющие заразы», которые разрешалось привозить и менять повсюду, где имеются или будут учреждены меновые дворы, соблюдая при этом, чтобы под видом мирных горцев даруемыми преимуществами не пользовались неприязненные. Эти меры оказались половинчатыми и запоздалыми, потому не имели серьезных последствий. Разрешенная с жителями региона меновая торговля не принесла ожидаемых результатов и вместо развития постепенно приходила в упадок. Препятствием тому служили: частое появление за Кубанью холеры, против распространения которой предпринимались карантинные меры, запрещение на ввоз в Россию многих товаров и постоянная война с северокавказскими народами, раздражавшая обе враждующие стороны (*Шамрай*, 1902. С. 382).

Нельзя утверждать, что русское командование недооценивало значения развития торговых отношений с горцами. Генерал-губернатор Новороссии и Бессарабии в 1804–1815 гг. Э.О. де Ришелье, несмотря на военные кам-

пани против черкесов, в которых он принимал участие, был убежденным сторонником необходимости развития этой торговли. «Их просто оттеснили к своим горам, <...> они не могут обменивать на необходимые товары свои лишние изделия, свое зерно, дерево, свой мед и воск, добычу от охоты и животноводства, поэтому они мстят своим притеснителям и насильем берут то, в чем им отказывают в дружеском сношении» (*Neumann*, 1840. Р. 61). Генерал–губернатор, вдохновленный этими идеями, разработал проект особой торговой экспедиции, призванной расширить торговые связи с прибрежными черкесами. Реализация проекта была поручена поступившему на русскую службу итальянскому коммерсанту Рафаэлю Скасси. Предприимчивый итальянец, воспользовавшись своим близким знакомством с влиятельным черкесским дворянином Мехметом Индаром, в 1814 г. организовал доставку товаров на военном транспорте «Дунай» в Черкесию. Этот мирный шаг был по достоинству оценен черкесами, а Скасси и команда русского военного корабля «была встречена доброжелательно» (*Тебу де Мариньи*, 2006. С. 28). Герцог де Ришелье, который, по словам Мариньи, являлся «душой этой первой экспедиции», вдохновленный успехами, «задумал с тех пор проект смены бесплодной войны на торговые связи с черкесами» (*Тебу де Мариньи*, 2006. С. 28). Но кроме незначительных успехов, начинания Ришелье и Скасси не имели серьезных экономических и тем более политических результатов. Виной тому – ошибочность экономической стратегии Скасси, сделавшего ставку на свою дружбу с Мехметом Индаром. Этот дворянин, несмотря на всю свою влиятельность, не мог обеспечить коммерческим планам Скасси режим наибольшего благоприятствования на территориях сопредельных черкесских княжеств. Точечные торговые операции с Мехметом Индаром превратились, по сути, в торговлю от имени этого нобиля с его соседями и союзниками, что в глазах остальных черкесов негативно отражалось на имидже всего предприятия. К тому же доходы от этих экспедиций, в сравнении с запланированным, были весьма незначительны. Этот провал был отмечен при русском дворе. Противники проекта добились его сворачивания.

Особенно неудачными результаты проекта выглядели на фоне успехов турецких купцов. Одной из целей Скасси было отвратить черкесов от торговли с Османской империей, продемонстрировать все выгоды от коммерческих связей именно с Россией. Ситуацию накаляло и то обстоятельство, что Турция, вопреки всем запретам, продолжала контрабандно торговать с Черкесией. «Турки снабжают их всеми товарами, что они просят привезти из-за границы», – комментировал ситуацию майор Тауш, служащий русской торговой миссии в Пшаде. По его оценкам, годовой оборот турецких купцов составлял около 2,5 млн пиастров (*Неизвестные страницы Кавказской войны*, 2011).

Среди других причин упадка торговли следует назвать необеспеченность безопасности личности и имущества купцов, отправлявшихся в Черкесию. Вследствие запрета на вывоз денег с российской территории любой торг терял свою привлекательность для черкесов. Поэтому непрерывная торговля, хоть и в незначительных размерах, поддерживалась только армянами, поддерживавшими связи с черкесами, так что в начале 1830-х го-

дов «торговля наша с горцами пришла в совершенный упадок» (*Шамрай*, 1902. С. 384–385).

Вследствие изменившихся условий на Кавказской линии были изданы Высочайше утвержденные 13 марта 1835 г. правила для таможенного надзора по Кавказской линии при Указе Правительствующему Сенату, в котором говорилось: «торговые отношения с черкесами, абазинцами и прочими горскими народами в черноморских портах и на Бугазе оставить впредь до усмотрения в настоящем положении, воспретить, однако же, вывоз к ним как по Черному морю, так и сухим путем тех самых предметов, которые упомянутыми правилами запрещается отпускать горцам по Кавказской линии; существующую в Бугазе таможенную заставу ныне же упразднить, а таможенный надзор в сем пункте, доколе оный потребует, возложить на находящийся там меновой двор, оставив оный по сему предмету в ведении Керчь-Еникальского градоначальника» (*Шамрай*, 1902. С. 386). В связи с присоединением Анапы и прилегающих территорий к владениям России Бугазская таможенная заставка была упразднена, так как необходимости в ней больше не было.

По новым правилам экспорт в Россию некоторых видов товаров, произведенных северокавказскими мастерами, разрешался беспошлинно на некоторых пунктах Кавказской линии. С изменением правового статуса Черноморской кордонной линии, т. е. с приобретением пунктов на берегу Черного моря до границ Гурии, с учреждением крейсерства, изданием новых правил для таможенного надзора по Кавказской линии, упразднением Бугазской таможенной заставы, упразднением попечительства о меновой торговле с черкесами и абазинами встал вопрос о необходимости изменения также прежних правил торговли с закубанскими народами – сухопутной и морской – на новых условиях.

Новый период в истории торговых отношений России с народами Северного Кавказа начинался в 1845 г., когда серьезные меры предпринял начальник Черноморской кордонной линии генерал Г. А. Рашпиль. Чтобы «ознакомить черкесов с выгодами мирной торговли при мирных условиях» (*Щербина*, 1913. С. 596) Рашпиль идет на беспрецедентный шаг и допускает всех «мирных» черкесов из-за Кубани в Екатеринодар на ярмарку. Ввиду этого в 1845 г. Главнокомандующим отдельным Кавказским Корпусом графом М. С. Воронцовым дозволено было пропускать из-за Кубани в город Екатеринодар на Благовещенскую ярмарку всех «мирных» и «немирных» закубанских горцев в течении шести дней (с 20 по 26 марта). Несмотря на все приготовления, первая черкесская ярмарка 1845 г. (Благовещенская в Екатеринодаре) оказалась неудачной. В результате продолжительной и суровой зимы, недостатка сена в черкесских аулах начался массовый падеж скота, в том числе и приготовленного на продажу. Количество жителей станиц, посетивших ярмарку, в связи с этим было крайне незначительным. Черкесов на торги явилось очень мало – «незначительные партии» (*Шамрай*, 1902. С. 443). Следующая, в том же 1845 г., черкесская Троицкая ярмарка в Екатеринодаре с 27 мая по 6 июня была гораздо удачнее первой как по количеству посетителей, так и по объемам торговых оборотов. Закубанцев прибыло мирных 7205 человек и не мирных 2591. Со стороны

администрации были предприняты все меры к тому, чтобы «ярмарка для черкес была праздником ...» (*Шамрай*, 1902. С. 444). Открытую для черкесов в том же году в Екатеринодаре с 25 сентября по 2 октября Покровскую ярмарку тем же порядком и на тех же условиях посетило более 1000 черкесов. Привоз закубанцев состоял большей частью из леса и лесных плодов. Скудость привезенного на ярмарку была следствием значительного недорода на полях и пастбищах и опустошительного нашествия саранчи. Черкесами привезено на эту ярмарку товаров всего на сумму 2550 руб. Удовлетворяя просьбы жителей Северо-Западного Кавказа, в 1846 г. с разрешения временно-командовавшего войсками Кавказской линии и Черномории был разрешен пропуск «мирных черкесов» на Екатеринодарскую Троицкую ярмарку, которая должна была продолжаться с 26 по 30 мая. Пропуск черкесов на ярмарку производился тем же порядком, какой был установлен в 1845 г. Доставленная ими сельскохозяйственная продукция была полностью реализована. Выручка составила 9456 руб. 20 коп., а куплено русских товаров и преимущественно муки, проса и зернового хлеба на 8975 руб. 38 коп. По свидетельствам очевидцев, на ярмарку прибыло 5139 черкесских арб с товарами. Количество посетивших это мероприятие черкесов превысило 6 тыс. человек. Объемы товарооборота на Екатеринодарских черкесских ярмарках убедили администрацию Черноморской береговой линии в необходимости перехода к следующему этапу в развитии торговых отношений с Западной Черкесией – открытию по всем пунктам кордонной линии временных базаров для свободной меновой торговли. В связи с этим жителям Западной Черкесии вновь разрешено было съезжаться и привозить свои изделия и лес на Екатериноградскую Покровскую ярмарку в течение трех дней (24–26 сентября) и торговать в течение следующих пяти дней (27–30 сентября и 1 октября 1846 г.). Порядок пропуска их из-за Кубани, устройства непосредственно черкесской ярмарки, открытия ее и торгового сохранения тот же, что и на предшествующих ярмарках. На Покровскую ярмарку прибыло 1387 черкесских арб и при них 2491 черкес; привезено товаров на сумму 4386 руб. Предметами привоза традиционно стали: «лес в сыром виде и хозяйственных изделиях, одежда, кожи, сало, масло, мед, воск, лесные плоды и т. п.». Сумма приобретенного товара почти равнялась сумме привоза 3804 руб. (*Шамрай*, 1902. С. 450). Черкесская сторона преимущественно скупала мелочный товар, мануфактуру и недорогой «красный», в особенности в значительном количестве закубанцы приобретали оббитые жестью сундуки больших размеров (*Шамрай*, 1902. С. 451).

Ярмарочная торговля прочно вошла в повседневную жизнь Черкесии. Эти ярмарки, как свидетельствуют источники, «сделались для черкесов народною потребностью» (*Шамрай*, 1902. С. 451). По настоятельным просьбам черкесских обществ в 1847 г. вновь был разрешен свободный торг «мирным черкесам» на Екатеринодарской Благовещенской ярмарке на прежних основаниях с 26 по 30 марта включительно. На эту ярмарку по ходатайству временно-командовавшего Черноморской кордонной линией также был разрешен проезд жителям Шапсугии и Абдзехии. Съезд на эту ярмарку состоял из 1365 черкесских арб и при них 2166 чел., из которых 1664 хамышеевца, 162 хатукаевца, 329 черченеевцев, а остальные

«немирные шапсуги». Они закупили товары на сумму 4400 руб., а куплено у них – на 4000 руб. (*Шамрай*, 1902. С. 451). Торговые обороты черкесских ярмарок в г. Екатеринодаре в 1847 г. выразились в следующих цифрах: привоз из-за Кубани на 14799 руб. 50 коп., а вывоз – 7865 руб. (*Шамрай*, 1902. С. 452).

В 1849 г. снова разрешено было черкесам привозить на Благовещенскую ярмарку (21 по 25 марта) в Екатеринодар для продажи лес и другие товары на прежних условиях (*Шамрай*, 1902. С. 452). На эту ярмарку из Черкесии прибыло 941 человек. Ими привезено леса и других товаров на общую сумму 4367 руб. 50 коп., а закуплено – на 4107 руб. (*Шамрай*, 1902. С. 453).

На разрешенную Екатеринодарскую Троицкую ярмарку 1849 г. с 18 по 23 мая, прибыло 2475 черкесов; пригнано ими скота и лошадей 100 штук и привезено лесу и других товаров на сумму 7283 руб. 5 коп., а куплено и вывезено товаров на сумму 4757 руб. На Покровскую ярмарку в том же году прибыло 2570 черкесов. Привезено ими из-за Кубани и продано разного леса и других предметов и изделий на сумму 4938 руб., а куплено ими и вывезено за Кубань на сумму 835 руб. (*Шамрай*, 1902. С. 453).

В связи с обострением военно-политической ситуации на Западном Кавказе в 1850 и 1854 гг. черкесские ярмарки не проводились. В 1852 г. «мирные» черкесы вновь получили разрешение властей участвовать в Екатеринодарских ярмарках на тех же условиях и с теми же предосторожностями, как и прежде. В общей сложности ими было реализовано леса и другой сельскохозяйственной продукции на сумму в 33 442 р. 76 коп., вывоз товаров – 13 363 руб. 50 коп. На трех ярмарках 1853 г. прибыло 10 633 черкеса; продано ими на 84 295 руб. 57 коп., а куплено на 59 071 руб. 40 коп. (*Шамрай*, 1902. С. 453) В дальнейшем ярмарки проводились в 1856–1863 гг.

Следует отметить, что уже в ходе Кавказской войны был развернут процесс развития торговли между Россией и черкесами. Несмотря на военное положение, экономические контакты расширялись. На рубеже XIX в. царское правительство предприняло попытку урегулировать торгово-экономические отношения с северокавказскими народами путем введения системы меновых дворов. Данные меры оказали значительное влияние на изменение взаимоотношений коренного и пришлого русского населения Черномории и Кавказской линии. Возникали новые формы торговли и методы экономического сотрудничества, развивались культурные связи, выстраивались добрососедские отношения.

Попытки правительства расширить торгово-экономические отношения с горцами еще в ходе войны были направлены на то, чтобы укрепить и расширить свое политическое и военное положение на Северном Кавказе. Торговые связи с русским населением Черномории и Кавказской линии оказали влияние и на изменения традиционного хозяйства северокавказских народов. Торговля способствовала адаптации населения Северного Кавказа к новым условиям русского капитализма, его интеграции в общероссийское экономическое пространство. Важнейшее значение в этом процессе сыграли черкесские ярмарки Екатеринодара, ставшие своеобразным полигоном для отработки методов экономического сотрудничества и взаимодействия русских переселенцев и адыгов.

Торгово-промышленное развитие адыгского населения Терской и Кубанской областей в последней трети XIX – начале XX в. протекало в рамках российской экономической системе и имело схожие тенденции. Так, к началу XX в. промышленность Нальчикского округа, как и всей Терской области в целом, находилась еще в зачаточном состоянии и была представлена всего несколькими кирпично-черепичными, известковыми заводами и водяными мельницами. Темпы ее развития значительно уступали аналогичным показателям центральных губерний Империи. Традиционные уклады, в том числе и в экономике, медленно и неохотно уступали место новым веяниям. Ситуация усугублялась отсутствием налаженной транспортной инфраструктуры, сложным рельефом и небезопасностью региона, что вкупе с другими, менее значимыми факторами сдерживало проникновение сюда крупного капитала.

Вместе с тем в экономике края к началу XX в. наметились определенные позитивные сдвиги. Наблюдался переход от кустарного к мануфактурному производству. Возрастало число мелких предприятий, связанных с переработкой животноводческой и сельскохозяйственной продукции, строительством и, в силу специфики региона, курортным делом. Как правило, это были малые полукустарные предприятия, со слабой капитализацией и мизерным числом занятых на производстве людей.

Экономическое развитие края обусловило увеличение числа рабочих, но прирост этот был весьма невелик и сдерживался малыми мощностями действующих предприятий. Наемная рабочая сила, задействованная на производствах Нальчикского округа, к началу XX в. исчислялась всего несколькими сотнями. В 1901 г. во всех отраслях мелкой промышленности, включая и мельницы, работало 353 рабочих (*Кумыков, 1965. С. 414*), через год число их увеличилось, но незначительно, всего на 22 чел. Дальнейшее развитие капиталистических отношений в Кабарде способствовало расширению фабрично-заводской сети и кустарных промыслов. Если в 1902 г. количество мелких заводов и фабрик, включая мельницы, исчислялось 307 предприятиями, то к 1914 г. их стало 413 (*УЦГА АС КБР. Ф. 6. Оп. 1. Д. 4. Л. 17*). Особенно быстрыми темпами росло количество кирпичных заводов, что было связано с увеличением числа русских переселенцев. Начиная с 1891 г. по 1914 их количество увеличилось с 4 до 375. Исходя из имеющейся статистики, можно рассчитать среднее число рабочих на одно предприятие в Кабарде в 1914 г. Оно составляло около двух человек на кустарный цех. Мелкая промышленность была сосредоточена в наиболее крупных населенных пунктах, где их продукция пользовалась регулярным спросом. Так, в сл. Нальчик в 1899 г. располагались три кирпично-черепичных завода, одна маслобойня, два гончарных завода и пять водяных мельниц с годовой производительностью на сумму 4700 руб (*УЦГА АС КБР. Ф. 6. Оп. 1. Д. 4. Л. 17*). Во всех мелких предприятиях Нальчика в 1914 г. был занят 61 рабочий (*УЦГА АС КБР. Ф. И-6. Оп. 1. Д. 864. Л. 73*). Это довольно низкий показатель, даже в масштабах Терской области, и объясняется как характером производящего хозяйства, так и отсутствием разведанных полезных ископаемых. Как это видно на примере других регионов Кавказа, именно добыча нефти и дру-

гих полезных минералов в первую очередь привлекала крупный промышленный и финансовый капитал.

Значительная доля задействованных на производстве рабочих трудилась на мельницах. Мельничное дело с конца 1870-х годов находилось на подъеме. Объясняется это как ростом производительных сил в сельском хозяйстве округа, выразившимся в увеличении урожаев зерновых, так и в низкой себестоимости такого предприятия и простоте обслуживания. В одном только Нальчике в 1876 г. имелось до 20 водяных мельниц (УЦГА АС КБР. Ф. И-51. Оп. 1. Д. 8. Л. 18 об.). В 1903 г. в округе насчитывалось 316 водяных и ветряных мельниц (УЦГА АС КБР. Ф. И-6. Оп. 1. Д. 602. Л. 28 об.). Годовой оборот этих предприятий достигал 18 000 руб. (УЦГА АС КБР. Ф. И-6, Оп. 1. Д. 602. Л. 28 об., 109).

На отдельных производствах начинается переход к механизации наиболее трудоемких процессов. Эти предприятия, как правило, принадлежали представителям русской буржуазии, более грамотной и более сведущей в области технического прогресса. Отмеченная механизация и усложнение производственных процессов ускорили процесс перехода предприятий Нальчикского округа на паровые машины. Среди первых были лесопильный завод Нальчика и маслобойни сел. Ново-Константиновки. Горнодобывающая промышленность Нальчикского округа была представлена несколькими мелкими предприятиями по добыче строительных материалов. В конце XIX – начале XX в. в округе действовали небольшие предприятия по добыче строительной глины и алебастра. Всего к 1908 г. действовало семь известковых заводов, с общим числом рабочих 22 чел. (УЦГА АС КБР. Ф. И-6. Оп. 1. Д. 768. Л. 102). Часть этих промыслов принадлежала представителям местной буржуазии – К. Н. Анзорову и др. Предприятия добывающей отрасли принадлежали в основном столичным горнопромышленникам.

Для эксплуатации минеральных источников Нальчикского округа и строительства санаториев в 1914 г. было создано общество «Эльбрусский нарзан». Учредителями общества были русские промышленники А. М. Прокопович и И. Г. Никольский.

В 1913 г. слобода Нальчик считалась уже климатической станцией, куда на летнее время съезжалось до 2000 больных. В трех верстах от слободы находился дачный поселок Хутор-Долинский (УЦГА АС КБР. Ф. И-6. Оп. 1. Д. 864. Л. 72). Удивительная природа и целебный климат создали все необходимые условия для превращения провинциальной слободы в популярный курорт. Начавшаяся мировая война не позволила осуществиться планам курортного строительства.

Особенно бурными темпами в округе развивалась торговля, что было связано с проникновением капиталистических отношений в экономику Кабарды. Документами отмечено значительное, по сравнению с предыдущим периодом, увеличение числа торговых заведений и людей, занятых в коммерции. В 1895 г. число официально зарегистрированных торговцев одного только Нальчика достигло 114 человек, их годовой оборот составил 160 715 руб. (УЦГА АС КБР. Ф. И-6. Оп. 2. Д. 11. Л. 116). Всего по округу числилось 274 торговца, совокупный оборот которых превышал 256 000 руб. (УЦГА АС КБР. Ф. И-6. Оп. 2. Д. 11. Л. 117).

В 1903 г. в Нальчикском округе насчитывалось 426 торговых точек, к 1914 г. их число увеличилось почти в двое и достигло 825. Торговыми центрами становятся слобода Нальчик и станица Прохладная (Кумыков, 1965, С. 415).

Темпы роста доходов от занятий коммерцией значительно опережали аналогичные показатели промышленного производства. Наглядным подтверждением служат данные ежегодных статистических отчетов. К примеру, в 1900 г. имеющиеся в округе 342 предприятия мелкой промышленности, подавляющее большинство из которых составляли водяные мельницы – 317, произвели товаров и услуг на сумму 41 565 руб. В этот же период совокупный торговый оборот местных коммерсантов составил 284 420 руб. (УЦГА АС КБР. Ф. И-6. Оп. 1. Д. 514. Л. 22 об.).

В слободе Нальчик, как явствует из документов, в 1900 г. доход всех промышленных предприятий не превысил отметку в 9 тыс. руб., тогда как торговый оборот 74 лавок и магазинов составил более 136 тыс. руб. (УЦГА АС КБР. Ф. И-6. Оп. 1. Д. 514. Л. 110 об.). В 1903 г. 14 промышленных предприятий слободы имели суммарный доход в 25 тыс. руб., а 125 официально зарегистрированных торговцев задекларировали в фискальных органах годовой торговый оборот в 170 тыс. руб. (УЦГА АС КБР. Ф. И-6. Оп. 1. Д. 602. Л. 110).

Такая же картина наблюдалась и в других населенных пунктах округа. Для сравнения: в немецкой колонии Александровской, расположенной близ Нальчика, было шесть кустарных заводов и фабрик, три мельницы. Ими было произведено продукции на 1500 руб. При этом хозяин единственной лавки, за этот же период, имел оборот в 500 руб. (УЦГА АС КБР. Ф. И-6. Оп. 1. Д. 602. Л. 109).

Аналогичное соотношение наблюдалось и в кабардинских селениях. В кабардинском ауле Докшокова числилось три лесопилни и пять мельниц. Произведено товаров и услуг на 3200 руб. 6 торговых заведений показали торговый оборот в 5400 руб. В Верхне-Кожоковском ауле находилось девять промыслов, которые произвели за год продукции на 500 руб. Вместе с тем, пять аульских лавочников существенно перекрывали их показатели, демонстрируя оборот в 1800 руб. (УЦГА АС КБР. Ф. И-6. Оп. 1. Д. 602. Л. 109).

Всего по округу за 1900 г. в реестре «промышленных» производств значится: известковых – 9; кирпично-черепичных – 18; лесопилен – 4; мельниц – 316; маслобойня – 1; прочих – 3. Общее число рабочих на этих предприятиях составило 459 чел. Товаров и услуг было произведено на 68792 руб. При этом магазинов, лавок и иных торговых заведений насчитывалось 426, где обслуживанием клиентов занимались 457 зарегистрированных надлежащим образом коммерсантов. Их суммарный годовой оборот превысил 345 тыс. рублей (УЦГА АС КБР. Ф. И-6. Оп. 1. Д. 602. Л. 109). О высокой доходности коммерческого предпринимательства свидетельствует тот факт, что как показывают цифры, деятельность одинакового количества, занятого в этих отраслях местного населения, имела неравнозначное материальное выражение.

В 1907 г. среди лиц, временно проживающих в округе и имеющих официальное разрешение на ведение торговой деятельности, либо небольшое промысловое производство, указано 69 чел. (УЦГА АС КБР. Ф. И-6. Оп. 1.

Д. 702. Л. 111–112). В списке лиц, не менее года владеющих торговыми или промысловыми предприятиями значилось 88 чел. (УЦГА АС КБР. Ф. И-6. Оп. 1. Д. 702. Л. 132–132 об.). Из них 33 держали свои лавки и промыслы в Нальчике, 10 – в кабардинских селениях, 26 – в балкарских, 19 – в русских станицах и селах (УЦГА АС КБР. Ф. И-6. Оп. 1. Д. 702. Л. 132–132 об.). Торговля становилась престижным семейным предприятием.

Рост торговых отношений в Кабарде наблюдался и в последующие годы. В 1909 г. число торговых заведений округа достигло 705, торговцев – 829, совокупный торговый оборот составил уже 592 787 руб. (УЦГА АС КБР. Ф. И-6. Оп. 2. Д. 28. Л. 52). Сумма произведенных товаров и услуг кустарной промышленности Нальчикского округа, при этом, составила всего 35 275 руб. К 1914 г. во всех торговых пунктах округа работало 946 чел. Годовой торговый оборот всех торговых заведений составил 1 647 474 руб. (Терский календарь, 1913. 150–153).

Ярмарочная торговля в рассматриваемое время уступает свое место лавочной. Вместе с тем регулярные базары Нальчика, Докшоково и Кучмазукино по-прежнему остаются популярными как среди коммерсантов, так и среди населения округа. В 1914 г. торговый их совокупный оборот достигал 190 тыс. рублей (УЦГА АС КБР. Ф. И-6. Оп. 1. Д. 873. Л. 95).

В годы Первой мировой войны часть мелкой фабрично-заводской промышленности Нальчикского округа выполняла небольшие заказы военного ведомства России. В деле под названием «Список предприятий, фабрик, заводов и др., включенных в число работающих на оборону государства» 25 июля 1917 г. значатся 11 различных предприятий и кредитных учреждений Нальчикского округа. Среди них наиболее крупными предприятиями являлись деревообделочные заводы «Фанера», «Чинар» в сл. Нальчик, мельница Т. Ф. Зингера в сел. Смекаловском, типография К. М. Львова в Нальчике, кредитные товарищества в сел. Баксан, Ново-Полтавское, сл. Нальчик и др. (*Саблиров*, 1999. С. 36).

Вступление России в конце XIX – начале XX в. в эпоху модернизации способствовало дальнейшему экономическому подъему национальных окраин. Для Северного Кавказа это имело ключевое значение. Возникновение капиталистических отношений, включение края в систему всероссийского рынка благоприятствовало более быстрому росту экономики. Коренное население Терской области активно включалось в рыночные отношения, под влиянием которых происходило становление и развитие общекавказского рынка, зарождение товарного производства, развитие капиталистических отношений в сельском хозяйстве.

Модернизационные процессы имели также важное политическое значение. Оказав значительное влияние на окончательное оформление экономики северокавказских народов в пореформенный период, они способствовали развитию торговли и становлению общекавказского рынка. Под влиянием этих процессов традиционный хозяйственный уклад местного населения стал все больше приобретать товарно-капиталистический характер, началось изучение и разработка природных богатств края. Значительное развитие получила строительная индустрия, появились новые отрасли промышленности

МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

ЖИЛИЩНО-ПОСЕЛЕНЧЕСКИЙ КОМПЛЕКС

АДЫГСКОЕ ЖИЛИЩЕ В XIX – НАЧАЛЕ XX ВЕКА

Местоположение поселения должно было соответствовать ряду требований: находиться вблизи источника водоснабжения, обеспечивать защиту от внезапного нападения врагов, от ураганных ветров, наводнений и селей, быть защищенным от большого водостока в условиях обильных сезонных осадков.

Выделяются два основных типа пространственной организации селения, относящиеся к территориям равнинных адыгов (кабардинцы, бесленеевцы, кемиргоевцы) и адыгов горно-лесной зоны (абадзехи, натухайцы, шапсуги и др.). Для первого типа были свойственны следующие характеристики: селения имели скученный характер, дома ставили в круг или квадрат, внутри оставалась площадь, которой пользовались как общим скотным двором, и только постройки узденей и князей стояли вне села; во внешней части селения располагались отхожие места и амбары для зерна, по нуждам обороны на ночь скот загонялся внутрь селения, а во время военного столкновения туда же оправляли всех, кто не владел оружием (*Миллер*, 1914. С. 4; *Паллас*, 1974. С. 219; *Кларпот*, 2008. С. 267). В местностях, прилегавших к степям, адыги возводили вокруг селений из скученных усадеб стены из положенных друг на друга бревен и в селении находилась деревянная башня для наблюдения за окрестностями.

У жителей Шапсугии и других лесистых горных районов черноморского побережья и Прикубанья, дома и усадьбы располагались свободно и на большом удалении друг от друга, так что их селения таковыми можно было «назвать лишь условно», так как это была группировка отдельных усадеб, чаще всего вдоль какой-нибудь реки (*Миллер*, 1914. Т. II. С. 60–61). Селения занимали большую площадь, что типично для основной части селений Западного Кавказа. В оборонительных целях здесь укреплялась не усадьба, а граница лесного пространства, куда во время конфликта уходили жители домов и ополчение; плетень на усадьбе делался только для того, чтобы сдерживать натиск врага, пока семьи с имуществом не окажутся в безопасности (*Анучин*, 2001. С. 276–277). В причерноморских горах сохранилось большое количество следов таких усадеб, указывающее на использование для поселения верхних частей склонов речных долин, площадей водоразделов, создание на склонах террасированных участков. Следует также отметить, что и для всей площади семейного хозяйствования и самой усадьбы была характерна разорванность топографического пространства, неизбежная в условиях горного рельефа. Все участки вписывались в сохраняемый и окультуриванный людьми лес, который был зоной так называемого лесо-хлебного земледелия и садоводства на привитых дикорастущих фруктовых деревьях; в лесу находились предметы культов,

бывшие в положении между миром природы и миром человека – священные деревья, каменные могилы, дольмены. Жителей Абадзехии не случайно называли «лесными людьми».

Селения повсеместно были привязаны к водному источнику. В Кабарде бытовала поговорка: «*Псыхъуэр жылэ тIысынIэц*. – Люди селятся там, где есть вода». Однако в горах старались селиться так, чтобы обезопасить себя от паводковых разливов горных рек. Линии речных потоков воспринимались с одной стороны, как границы, а с другой, как линии-пути, передвижения по которым не затрагивали ничьих пространств. Линии пересечения речных потоков сакрализировались, на речных мысах чаще стояли священные рощи, чем поселения.

Различия между равнинной и горной системами поселения, видимо, принципиальны, и не только по причине ландшафтных особенностей. Различие в основах понимания пространства землепользования, приводившее к сжиманию пространства селения на равнине и расширению его в горах, имело социальный характер. В горных областях из-за земельного «утеснения» со временем стала доминировать система интенсивного полеводческого хозяйствования. Горское земледелие показало свою эффективность, а разорванность поселенческого и усадебного пространств позволяли хозяевам в случае военной опасности маневрировать внутри них или просто скрываться в лесу. На равнине крестьянские усадьбы вписывались в вотчинное хозяйство феодала, концентрируясь рядом с усадьбами властителей. Феодалные усадебные участки и факторы внешней опасности, охватившие в позднем Средневековье Кабарду и равнинную Западную Черкессию, еще более сближали поселения феодалов и зависимых от них крестьян, будучи причиной и периодического перемещения селений. В Кабарде в 1830-е годы из 93 населенных пунктов 40 селений находились во владении Атажукиных и Мисостовых, 36 – Кайтукиных и Бекмурзиных (*Кумыков*, 1965. С. 149).

Селения-поместья были и в горной зоне (*Сталь*, 1900. Т. XXI. Отд. 2. С. 154). Постоянная военная угроза способствовала длительному сохранению специфической разборной конструкции традиционного дома – стены делались из плетеных щитов, не закреплявшихся жестко в углах дома. Эти щиты перевозили в новые места на арбах вместе с домашним скарбом, женщинами и детьми; оставляемая на месте часть домашнего имущества сжигалась. В то же время каменные, срубные дома, дома со стенами из досок являются признаками большей стационарности поселений.

Еще одним сложившимся обычаем, результатом особой исторической адаптации к нестабильному образу жизни, явилось предубеждение к жизни в хорошо оборудованном удобном жилище. В адыговедческой литературе известно высказывание свидетеля XV в. Дж. Интериано о нежелании знатных адыгов строить себе жилище с крепкими стенами во избежание того, чтобы их заподозрили в трусости и неспособности защищаться, поэтому они живут в домах из соломы, камыша и дерева, тогда как оборонительными укреплениями пользовались только крестьяне (*Интериано*, 1974. С. 51). Более того, адыгский феодал, поддерживая свою воинскую репутацию, старался вообще не находиться в доме длительное время. К Новому времени

моральный запрет на прочное, красивое и комфортное жилище стал уже общеэтническим стереотипом.

К середине XIX в. окончательно оформились нормы организации адыгской поселенческой культуры дороссийского времени, выразившиеся в таких типических признаках как распространение одноэтажного дома, состоявшего из одной прямоугольной камеры с турлучными стенами и четырехскатным перекрытием, а также полигенного поселения с планировкой скученного типа в равнинной местности и набора связанных в сообщество моногенных поселений-усадеб в горно-лесной зоне. На протяжении второй половины XVIII – XIX в. в ходе процесса вхождения Северо-Западного Кавказа в состав Российской империи, называемого за характер его осуществления военными методами Кавказской войной, жилищно-поселенческая культура не могла не претерпеть существенных изменений.

Полностью была изменена система поселений, которым было определено местоположение на карте Северо-Западного Кавказа, соответствующее их нынешнему. Еще в ходе военных действий в 1830–1850-х годах на равнину были выселены бесленевцы, образовавшие девять поселков, из 200 оставшихся на Кавказе семей (остальные 600 семей были депортированы в Османскую империю). Особое значение имела проведенная сразу же за прекращением военных действий переселенческая реформа; селения укрупнялись, становясь административными единицами отделов Кубанской и Терской областей. В 1861 г. на равнину вдоль левого берега р. Кубань были выселены бжедуги, хатукаевцы и адемиевцы, в результате чего были образованы укрупненные аулы с населением, смешанным из разных локальных групп. После 1864 г. в эти же места были выселены оставшиеся на кавказской родине кемиргоевцы, кубанские шапсуги, абадзехи. Современные аулы Черноморской Шапсугии были образованы в конце 1870–1880-х годов, когда горскому населению Причерноморья было позволено вернуться в места прежнего проживания; до этого несколько лет они прожили либо в аулах кубанских адыгов, либо возле расквартированных на побережье российских воинских частей. В 1865 г. в Кабарде из 116 населенных пунктов было образовано 39 крупных поселений, из которых 30 – с населением 5969 дворов – находились в Большой Кабарде; названия 75 из них сохранились только в исторической памяти (*Кумыков*, 1965. Т. XXIII. С. 148; *Волкова*, 1974. С. 213–229).

Примером сложившегося объединения ранее самостоятельных поселений может служить черноморский аул Большой Кичмай, вобравший в себя сохранившееся население, прежде разбросанное по долине р. Шахэ на протяжении нескольких десятков километров. В конечном счете, все адыгские поселки были превращены в полигенные поселения, а большая часть населения сосредоточилась в предгорноравнинных местностях.

Новацией, вызванной возникновением новой сети поселений, является соединение их посредством путей сообщения, что в последующем развитии создавало одну или несколько осевых линий планировки населенного пункта. Возникновение пересекающих осевые дороги переулков было предпосылкой замены скученной планировки уличной и образования кварталов внутри селения. Все же представляется, что основной причиной деления селения на кварталы являлась традиционная организация полигенного села

с концентрацией родственников и однофамильцев по его отдельным участкам. В определенном смысле квартал представляет собой селение внутри селения, так как обладает автономными центрами – местом собрания, колодцем, святынями, мечетью, реже – кладбищем. Имеющиеся в языке термины указывают на наличие семантического ряда «поселок – квартал», пришедшему на смену ряду «поселок-дом». Употребляются термины хабль (*хьэблэ/хьабл*), куадж (*къуажэ/къуадж*) и чылэ (*жылэ/чылэ*). Термин хабль имеет трактовку «поселение близких родственников», куадж – «ответвление по сыновьей линии», различие между ними объясняются как разница между указаниями на наличие патронимного принципа и принципа владельческой аффилиации (*Люлье, 1846. С. 7; Калмыков, 1974. С. 132–133; Кобычев, 1982. С. 24–25*). Третий термин чыле – иранского происхождения – может быть понят непосредственно как квартал (*Люлье, 1846; Шагиров, 1977. С. 197*). Современные селения сохраняют квартальную организацию, она не всегда имеет зримую пространственную форму, а выступает в отсутствие ее в виде системы родственных взаимосвязей.

Ранние селения, не имея в горной зоне объединяющих структур, скорее всего, не обладали и центром, соединяющим усадьбы-жилища в поселение. Для поселения раннего типа в зоне равнин также стоит проблема определения центра; можно предположить, что представление о центре переносилось на усадьбу феодального владельца. В Кабарде центром села являлась усадьба князя. В селениях пореформенного времени и позднее вплоть до времени социалистических преобразований дом знатного человека, сохраняли свое значение центра поселения. В то же время уже к концу XIX в. отмечается структурирование селения как пространственного организма, более сложного, чем агломерация патронимических кварталов. Отчасти, это было следствием крестьянской реформы, поднявшей роль соседской крестьянской общины, отчасти результатом развития самой селитьбы. Так, адыгским просветителем Каламбием (литературный псевдоним Адиль-Гирея Кешева) в очерке «На холме» отмечается появление в селении нового центра на возвышенном месте, где стали собираться мужчины-простолюдины (*Каламбий, 1987. С. 176–221*). Подобная возвышенность находилась или внутри селения, или рядом с ним. В Кабарде сочетание двух центров – княжеской усадьбы и места на площади или на холме под деревом – отмечается и ранее.

С российской властью стали появляться новые помещения и пространственные пятна, в частности, административные постройки, площадки для собрания, где с населением общались представители российской администрации, зачитывая манифесты и распоряжения; при всей слабости фигуры сельского старосты, возникшей по инициативе администрации, его дом мог стать местом повышенного внимания односельчан. Особо следует отметить появление архитектурно-культурной доминанты селения – мечети, появление которой произошло в результате очередной волны исламизации Западной Черкесии и Кабарды, последовавшей после окончания «Кавказской войны». В конце XIX в. царская власть не препятствовала строительству мечетей в северокавказских аулах. У зданий мечетей и у особо строившихся рядом с мечетью минаретов появлялись черты местных строительных конструкций. В советские годы значительно увеличилось значение админи-

стративного центра, где располагались колхозные и советские учреждения, в райцентрах – партийные комитеты. Ближе к административному центру располагались школы, медицинские учреждения, остановки общественного транспорта, дома культуры и клубы. Часть мечетей также была переделана под клубы.

Были и такие селения, которые считались центрами для целой группы таковых (*Меретуков, 1975а. С. 45*).

Другой особенностью структурирования пространства была организация рядом с селениями, чаще вблизи реки, площадок для проведения праздников, конноспортивных состязаний и т. п. На периферию селения выносились кузницы. На участках по водоразделам находились особые места, где собирались для судебных заседаний с участием медиаторов. Следует отметить наличие еще одного аульного центра (или нескольких), имевшего общекавказское значение – водного источника, рядом с которым собирались женщины. Очевидно, выделение возвышенного места для мужского собрания, родника внизу и церемониальных площадок у речной террасы были нормами традиционной культуры, существовавшими и в дороссийский период.

Такой же древней нормой является вытягивание селитьбы вдоль речного русла и разделение селения на верхнюю и нижнюю части. Расположение дома в верхней части считалось более престижным (*Бгажноков, 1983. С. 24*). Сходные чувства отражает поговорка: «*Лъаган I э утету пц Iыхъэп I э плъагъуну ф Iыщ жалэрт*. – Говорили, что хорошо увидеть себя во сне на высоком месте» (*Жекамухова, 2012. С. 572–576*).

Имеющиеся источники дают несколько различающиеся описания усадьбы и жилища относительно периода XIX – начала XX в., но они отражают общую тенденцию, сложившуюся ранее и сохранявшуюся в российское время до начала общего перелома традиционной культуры. Организация усадьбы и основная конструкция типичного жилища традиционного типа были описаны А. Миллером по полевым наблюдениям в Причерноморье и Прикубанье в экспедициях 1907–1910 гг., когда он отметил, что у кубанских адыгов, проживавших на относительно ровной местности, сохранились характерные черты традиционной усадьбы, а черноморских адыгов гористая и пересеченная местность заставляла приспособляться к случайным условиям, но типичные усадьбы сохранялись у бедняков. Усадьба кубанских шапсугов и бжедугов состояла из трех дворов хозяйской части, заключенных в общую ограду с единственными входными воротами и перелазами или калитками между дворами, а также огороженного двора с гостевым помещением. На главном дворе хозяйской части внутри него и вдали от внешних стен ограды находится основное жилище, стоящее боком по отношению к входным воротам и так, что перед ним образуется большая лужайка.

На этом же дворе у стены, противоположной воротам и между ней и жилищем поставлены хозяйственные помещения: амбары для хранения зерна, курятник, навес для сельскохозяйственной утвари; так они оказывались с левой стороны жилища, т. е. у женской части. На переднем дворе ставилась также конюшня, если ее не пристраивали у стены правой (т. е. мужской)



Турлучный дом традиционного типа
Кубанская область, Баталпашинский округ, сел. Тазартуково (совр. Бесленей)
Экспедиция А. А. Миллера. 1910 г.
РЭМ. Кол. № 2399-6



Вид села Касаево (совр. Баксаненок)
КБАССР, Баксанский район. 1926 г.
НМ КБР



Минарет сельской мечети

Кубанская область, Баталпашинский округ, сел. Тазартуково (совр. Бесленей)

Экспедиция А. А. Миллера. 1910 г.

РЭМ. Кол. № 2399–5

части дома. Амбары ставились на невысокие столбы, в верхней части которых укладывались плоские каменные плитки для защиты от мышей. Вообще строительство помещений (в том числе жилых) на столбах отмечается как часть черноморской домостроительной традиции. Особенностью кабардинской усадьбы было наличие отдельной кухни, что объяснялось действием обычая избегания, а в феодальное время – и социальной дистанции, препятствовавшей общению господ с готовящими пищу унаутками (*Студенецкая*, 1948. С. 107).

Сзади за главным двором находятся связанные только с ним и отделенные от внешнего мира два других двора; один – с помещением для содержания скота и яслями для корма, второй – не имеющий построек двор для хозяйственных работ – обмолота, просушки сена. В наиболее богатых хо-



Амбар для хранения кукурузы
Адыги-шапсуги причерноморские
Черноморская губ., Туапсинский округ, сел. Божьи Воды
(совр. Тхагапш). 1909 г.
РЭМ. Кол. № 3336–17



Хозяйское помещение традиционного жилища. Женщина
у ручной мельницы
Адыги-шапсуги причерноморские
Черноморская губ., Туапсинский округ, сел. Божьи Воды
(совр. Тхагапш). 1909 г.
РЭМ. Кол. № 3353–4



Летняя кухня
Адыги-шапсуги причерноморские
Черноморская губ., Туапсинский округ, сел. Божьи Воды
(совр. Тхагапш)
Экспедиция А. К. Сержпутовского. 1912 г.
РЭМ. Кол. № 3336–8

зайствах могли выделяться дополнительные дворы для рабочего и дойного скота. Обязательно у дальней стены заднего двора, т. е. на максимальном расстоянии от жилого дома, ставили отхожее место, иногда два – отдельно для мужчин и женщин (*Миллер*, 1914. Т. II. С. 62–63). На такой усадьбе нет полеводческих наделов и места для огородных культур, что появится гораздо позднее, но находятся стойла для зимнего содержания скота и финальной обработки продуктов урожая и покоса, т. е. на усадьбе сосредоточен достаточно автономный хозяйственный комплекс, дополняемый наличием в ряде случаев на усадьбе колодца. Усадебный комплекс изолирован от внешнего мира, что делало еще более закрытым женский быт, учитывая, что у адыгов

женщинам не принято было участвовать ни в выпасе скота, ни в летних полевых работах. Позднее, с развитием уличной планировки, дом приближается к ограде, выходя к ней тыльной стеной. Этот процесс начался с Кабарды. Есть мнение, что постройка жилого дома тыльной стеной к улице, близости к ней, изначально было свойственно кабардинскому населению (Бинкевич, 1949. С. 76). Планировка усадьбы с «чистым» передним двором и задним хозяйственным и рабочим была присуща и для абхазских жилищ начала XX в., что говорит об общности принципов организации усадебного пространства у народов Западного Кавказа.

В дальнейшем традиция закрытости домашнего быта и изолированности усадьбы стала нарушаться: дом начал сдвигаться к внешней стене усадьбы тыльной стороной, во внешней стене усадьбы стали делать проход, в хозяйском доме стали делать окна, смотрящие наружу. В начале XX в. в некоторых селениях появились дома с выделением помещения под лавку, для чего стали делать вход в лавку с улицы. Со второй половины XX в. утвердилась норма размещать жилой дом близко к забору, делать окна по всем сторонам дома, в том числе смотрящие на улицу, но вход в дом безоговорочно делать со двора. Эпохальным изменением можно считать появление с 1930-х годов на приусадебных участках огородов и достигнутое с 1950-х годов единство усадьбы как окружающего дом пространства с элементами леса с придомашними угольями, фруктовым садом, участком для овощных растений и участком, засеянным кукурузой.

Перед усадьбой, т. е. между хозяйским пространством и внешним миром, старались поставить также огороженную площадку, но меньшего размера, т. е. некую парную основную усадьбу с помещениями для приема гостей. Двор гостевой усадьбы часто был усажен деревьями с развесистыми ветвями, дающими тень для отдыха в жару. На гостевой усадьбе также находилось отхожее место у тыльной стороны ограды, а во внешней стене был вход, позволявший гостю войти на отведенное для него пространство, не видя, что происходит на хозяйской части. По схеме, приводимой А. Миллером, перед входом на гостевую усадьбу находился столб – коновязь для лошади гостя (Миллер, 1914. С. 58, 65). Полная формула гостеприимства требовала, при наличии усадьбы для гостя, понимаемого как дальнего, т. е. гостя-чужака, иметь еще участок для ближнего гостя, гостя-родственника, пространство для приема которого выделялось в огороженной части хозяйской усадьбы, опять-таки с внешней ее стороны. Традиция скученной усадьбы у кабардинцев ограничивала возможность выделения отдельной усадьбы гостя и для него делали усадьбу внутри хозяйской, приближая гостевое помещение к мужской части дома (Бинкевич, 1949. С. 76).

А. А. Миллер привел основные сведения о строительных приемах, применявшихся в домостроительстве Западной Черкесии и конструктивных особенностях строений. Эти сведения дополняются также данными из других источников. Описания строительной техники по отдельным периодам и общий ход ее эволюции в конце XIX–XX в. представляются одинаковыми для всех адыгских селений. Забор усадьбы делался из плетня высотой до 2 м и еще сверху укреплялся терновыми ветками, что скрывало интимную жизнь семьи даже от всадника. Ворота делали и из жердей, и из плетня.



Каркас турлучного дома
Адыги-бжедуги
Кубанская область, г. Екатеринодар
Экспедиция А. А. Миллера. 1910 г.
РЭМ. Кол. № 2401-1

У кубанских адыгов преобладали вращающиеся рамные конструкции, черноморские адыги пользовались разборными из снимающихся жердей. Такие разборные ворота делают и сейчас для перекрытия лесных дорог.

Стены домов и хозяйственных построек, в отличие от изгороди, обмазывались глиной. Обмазка делалась с двух сторон. Необмазанной оставалась только часть стены конюшни, что способствовало повышению выносливости лошадей. Также делали отверстия в стенах птичника для его освещения и вентиляции. Для кольев, составлявших осевые столбы для стеной плетенки, брали дубовую древесину, для потолочных балок и стропил использовали легкие породы дерева. Колья вручную вдавливали в землю, которую затем поливали водой. Обычно расстояние между кольями составляло около двух четвертей (четверть, или большая пядь – расстояние между расставленными пальцами руки). Первым забивался кол, находившейся в том углу, который задавал ориентировку всего жилища в юго-восточную сторону, т. е. по кибле и в сторону солнца. Столбы устанавливались в круговом движении по ходу солнца. В авторском описании дается устройство дома без фундамента, что, очевидно, соответствует традиции строительства дома, приспособленного к разборке и транспортировке. При этом известно, что в горно-лесной зоне делались прямоугольные фундаменты из сложенных камней, что по крайней мере поднимало пол дома. Пол старого жилища был земляной, несмотря на различия в строительстве фундамента. Установив колья, ставили на место дверь и начинали плетение. Колья тщательно оплетали прутьями, с которых удаляли сучки. Если дымарь для очага должен быть расположен в углу

дома, то его старались подготовить до начала работы по оплетению стен. В кабардинских селениях фундамент стали делать внутри периметра дома, образованного кольями, по лежащим на земле балкам, в которые вбивались стенные колья. Пространство между брусьями и почвой заполнялось камнями и землей. Чаще, однако, просто внизу стен оставалась неоплетенная их часть, на высоту которой набивалась каменно-земляная масса.

Закончив оплетку стен, приступали к изготовлению крыши. На стены клали поперечные балки, в которые упирали стропила и которые подпирали столбами-откосами. Кровля в постройке не соединялась со стенами и даже не соприкасалась с ними; стропила и подстропильные балки лежали на столбах, коньковый брус укладывался в развилке стропил (*Кобычев, 1965. С. 56*). К стропилам привязывали жерди опалубки, поверх них устраивали настил из хвороста и крупного камыша, затем насыпали внатруску солому и камыш, прикрепляя их веревками или жердями. Делается свес, опирающийся на столбы. Так ставилась терраса – *лъэгуцкIэсэн* (*Кобычев, 1965. С. 56*).

При том способе, когда фундамент делался больше основания дома, особо старались подвести его под этот навес, что создавало площадку под навесом, делающую ее особым открытым помещением, получившим при описаниях названия крытой террасы, галереи, иногда – балкона. Крышу делали не только из соломы, в Черноморье употребляли папоротник и уже в 1920-е годы стали делать древесную дранку, для изготовления которой ковались специальные ножи с клиновидным лезвием, поставленным перпендикулярно к ручке. Есть сообщения, что черепичное покрытие, ставшее массовым позднее, практиковалось и в дороссийское время.

Высота стен до кровли, как позволяют судить об этом старые фотографии, немногим превышала рост мужчины.

Почти все жилые конструкции четырехугольного плана имели выносной козырек крыши, образывавший некое подобие открытого помещения дома, находящегося вне него, что касается особо той его формы, когда навес делали со стороны входа в дом.

Четырехугольная постройка в силу своей конструкции не имела потолка, без потолка оставались и все круглые в плане постройки. Первоначально на подстропильных балках укладывали циновки для хлеба и сыра, которые не обмазывались, чтобы не прекращалась вентиляция продуктов. В четырехугольных домах отдельных хозяйств потолки стали появляться в начале XX в.: на стены укладывали поперечные балки, на них сверху клали плетни, которые снизу обмазывали глиной, а сверху засыпали землей, тем самым, развивая приемы деревянно-земляного строительства.

Все ранние жилища отличались сплошным исполнением стен; достигаемая этим замкнутость жилища и изолированность его от внешнего мира прерывалась только дверным проемом, который оставался открытым в светлое время суток круглый год, тем самым включая жилище в пространство усадьбы и открывая взор на внешний мир. Обычно дверной проем смещали к углу дома. Двери (*бжэ/пчъэ*) вырубались из цельной доски, были двухстворчатыми, с цельно вырезанными шипами сверху и снизу каждой створки, помещавшимися в круглые пазы в дверной раме. Створки зарывались внахлест, на ночное время и фиксировались деревянными клиньями. Стук



Фасады жилых домов села Касаево (совр. Баксаненок)
КБАССР, Баксанский район. 1926 г.
НМ КБР

молотков по клиньям был по вечерам единым звуком для всего селения. Оконные проемы в такой конструкции не предусматривались. Позднее стали появляться небольшие окошки, затянутые бычьим пузырем, а во второй половине XIX в. стало использоваться остекление окон. Появление оконных проемов является признаком смены традиции, ее изменения под влиянием русского или европейского сельского строительства. Первые изменения затронули именно основной строительный прием – подготовку сплошной ленты плетеной или турлучной полосы без ее жесткого закрепления в углах; стены стали делать из деталей рамочной конструкции, заполняя их плетенкой, что потребовало объема плотницких работ и новых, ранее не использовавшихся инструментов и соответствующих профессиональных навыков.

При строительстве дома наиболее трудоемкие операции – заготовка лесоматериала, строительство стен, установка крыши, обмазка стен глиной – осуществлялись с применением обычая родственной или соседской взаимопомощи. В строительстве много времени занимала подготовка деревянных деталей, вырубка и сушка балок, сам же дом посредством коллективного труда собирался достаточно быстро. Строительство дома имело две стадии: мужскую, когда готовилась его деревянная часть, и женскую, когда (до ше-

сти раз) осуществлялась обмазка стен. Самой физически тяжелой была первая обмазка, которая производилась большими кусками глины.

В 1930-е годы в Кабарде получили распространение дома из саманного кирпича. Глиняную массу делали в ямах, смешивая глину, воду и рубленую солому, затем формовали кирпичи и сушили в штабелях. Саманные кирпичи делали женщины. Применение саманной технологии сочеталось с устройством фундамента дома на деревянных или каменных столбах. Кладка сырцовых кирпичей шла рядами с изменением их направления. Уже в 1940-е годы появилась такая конструкция дома, когда из жженого кирпича делали угловые столбы, а сами стены складывались из саманного кирпича (*Студенецкая*, 1948а. С. 115).

Основной источник начала XX в. указывает на наличие двух усадебных комплексов – хозяйского и гостевого. По его данным, в центре каждой из усадеб располагаются жилища, соединенные с хозяйственными постройками в первом случае, и без них – во втором; гостевое помещение состоит из одной камеры, хозяйское, по свидетельству А. А. Миллера, – из двух. Между тем, вот что писал о жилище адыгов С. Хан-Гирей: «Гостиные дома строят отдаленно от домов, в которых живут женщины... Кроме гостиного дома еще строят один маленький домик... для спальни женатого человека. Такой домик необходим и в каждом семействе, где несколько мужчин женатых или женатый имеет мать, а равно и сестер» (*Хан-Гирей*, 2009. С. 199). Это можно трактовать как наличие в домашнем комплексе трех усадеб: для основного дома; для дома/домов старшего и младшего поколения, составляющих семейную пару, даже неполную; для гостевого помещения. В таком случае, авторами прошлого описывается большесемейное поселение, состоящее из усадеб малых семей, входящих в большую трехпоколенную; к этой усадьбе примыкает усадьба для временной адаптации чужака; дальним родственникам может выделяться отдельная усадьба на основной хозяйской усадьбе. Согласно источникам, у жителей Натухая и Шапсугии в середине XIX в. отмечалось наличие усадьбы из 12–15 домов членов семьи, которые располагались полукругом рядом с основным домом (*Ланинский*, 1995. С. 109–110).

В некоторых источниках сообщается о том, что первоначально жилище не было разделено, представляя дом в одну комнату. Вся жизнь семьи проходила в одном жилом помещении (*Дубровин*, 1871. С. 69; *Дьячков-Тарасов*, 1902а. С. 15; *Бинкевич*, 1949. С. 76). Однако еще С. Хан-Гирей писал о том, что дома, хоть и состояли из одного жилого покоя, но к ним по углам у людей незнатных и малого достатка пристраивались небольшие помещения, в которых и принимали гостей, и готовили пищу, и поселяли детей, что указывает на тенденцию по созданию многокамерного дома (*Хан-Гирей*, 2009. С. 198–199). По этнографическим источникам, однокамерные дома сохранялись в двух случаях: в качестве такой временной постройки, как помещение молодоженов, и в той форме, которая более всего была связана с демонстрацией этикетных установок – гостевого помещения (кунацкой).

Исследователями в основном принимается как истинное сообщение А. А. Миллера о том, что адыгское жилище в начале XX в. в Западной Черкесии состояло из двух помещений, отмечая, что они представляют два

дома, соединенные общими стенами и крышей. Помещения разделяла глухая стена или стена с маленьким проходом. У жителей бесленеевских селений уже появилось трехкамерное жилище, у жителей кабардинских селений начали строить многокамерные дома.

Каждое из смежных помещений имело отдельный выход. Часть исследователей, следуя за оценкой, данной А. А. Миллером и имевшейся в ранних источниках, полагает, что функционально дома разделялись на мужское и женское помещения (*Карлгоф*, 1860. С. 535; *Миллер*, 1914. Т. II. С. 63; *Бинкевич*, 1949. С. 76; *Меретуков*, 1978. С. 20). По мнению В. Кобычева, двухкамерность образовалась из-за присоединения к основному жилищу, где находится очаг, готовится пища и концентрируется домашняя жизнь семьи, помещения с другими функциями (*Кобычев*, 1965. С. 58–60). В помещении с очагом постоянно находятся женщины и маленькие дети, второе помещение используется мужчинами для ночлега и временного пребывания. Действительно, имеется упоминание о том, что черкесский феодал, стремившийся провести жизнь в походах, появлялся в своем доме нечасто, старался находиться дома не долго, все это время демонстрируя отстраненность от домашних забот. В таком понимании функционально вторая половина дома сближается с гостевым помещением, правда, предназначенным для хозяина, а не гостя. Третья категория исследователей, следуя за сообщением С. Хан-Гирея, видит во втором помещении комнату для младших брачных пар, так называемая лагуна (*лэгъунэ*), где жили женатые сыновья (*Студенецкая*, 1948а. С. 108–110). Представляется, что наличествующие мнения не являются диаметрально противоположными, а скорее, акцентирующими базовые признаки традиционной адыгской культуры жизнедеятельности.

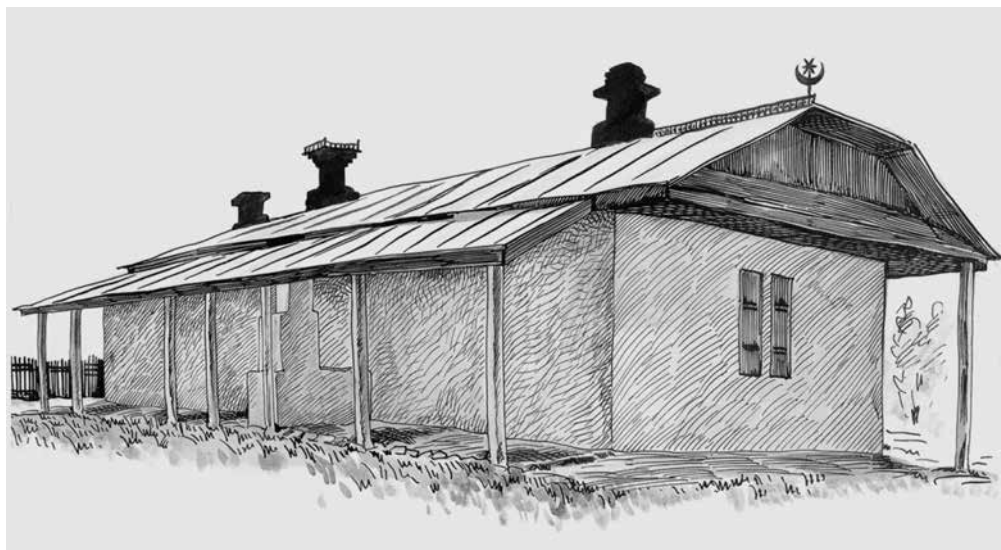
Отмеченное позволяет выделить две тенденции в организации пространства усадьбы адыгского жилища, отмечаемые со второй трети XIX в.: относительно свободное размещение жилых однокамерных построек на усадьбе. С 1860-х годов после поселенческой реформы обозначается процесс сжатия пространства усадьбы и тенденция к сближению построек на ней. Ранее соединение однокамерных построек началось в Кабарде, где и прежде были известны поселения сконцентрированного типа. Также обозначаются две тенденции в образовании планировки жилища: в кабардинских и бесленеевских селениях появляются так называемые «длинные дома» (*унэ кIыхь* – каб.), состоявшие из помещения родителей – «большого дома» – «унешхо» (*унэшхуэ/унэшхо*) и вытягивающихся цепочкой помещений для отдельных брачных пар – лагуна (*лэгъунэ/лэгъун*); эти помещения могли строиться и с перспективой, но чаще пристраивались по мере женитьбы сыновей (*Студенецкая*, 1948а. С. 108). В Западной Черкесии дольше сохранялась традиция строительства разбросанных жилых помещений, однако нормой становится двухкамерное жилище. Но и здесь дом в одну комнату строился для женатого сына, так что это помещение устанавливалось сзади родительского дома, и в этом доме молодой человек жил до полного выделения и постройки собственной усадьбы (*Миллер*, 1914. С. 65).

По назначению и особенностям внутренней организации для эпохи конца XIX – начала XX в. выделяются следующие разновидности поме-

щений: основное жилище с очагом – «большой дом» – унешхо, помещения для младших членов семьи – лагуна, гостевое помещение «хашеш» (*хьэщIэщ/хьакIэщ* – кунацкая). Кунацкая по максимальному расчету могла иметь до трех подтипов: в отдельной усадьбе для «дальнего» гостя (человека, не состоящего в родственной связи с хозяевами), в собственной ограде, но внутри хозяйского двора (для родственников) и помещение для мужчин данного семейного коллектива. Определенное изменение образа жизни в российское время и тенденция к сжатию усадебного пространства привели к исчезновению «хозяйской» кунацкой. В Западной Черкесии она превращается во вторую половину жилого дома с функцией мужского помещения. В Кабарде она сливается с помещением дома с очагом. У жителей бесленеевских селений основное помещение сопровождалось двумя пристроенными комнатами по обе стороны от него, т. е. занимало центральное положение. В домах всех остальных локальных групп «большой дом» стал размещаться справа, занимая главенствующее положение в пространстве, хотя по данным А. Миллера правая часть дома еще отводилась мужскому помещению, которое находилось ближе ко входу на усадьбу (*Миллер*, 1914. С. 58, 63–64). В упоминании А. Миллера, дом в Западной Черкесии мог состоять и из двух совершенно одинаковых комнат для мужчин и женщин, каждая с очагом и постелями, находившимися по противоположным стенам дома (*Миллер*, 1914. С. 62, 67). С начала XX в. установилась тенденция к объединению в одном доме всех трех разновидностей помещений.

Исторически «большой дом» был центром домашней жизни, в нем готовили пищу, здесь хранились постельные принадлежности всей семьи, находилось семейное имущество, все ценные предметы дома. Еще в середине XIX в. «большой дом» был сосредоточением женского пространства, в него был запрещен вход мужчинам. Хозяин дома тоже не появлялся в нем днем. Еду ему приносили в кунацкую и в «большом доме» он только ночевал (*Меретуков*, 1978. С. 19–20). Еще меньше с этим помещением были связаны младшие мужчины семьи. В начале XX в. «большой дом», эволюционируя в сторону превращения в чисто хозяйственную часть дома, сохранял значение центра семейного пространства.

Помещение для старшей брачной пары сохраняло в начале XX в. пропорции и планировку общесемейного дома большой семьи. Его главной особенностью было наличие очага-камина, состоявшего из собственно очага в виде открытого огня, горевшего на специальной площадке (*жьэгу* – каб.) на полу дома, и свисающего над ним дымаря (*уэнжакъ*, *ИугъуэикIынIэ/ИугъоикIынI*) – раструба, сплетенного из прутьев и обмазанного глиной. Дымарь выводился сквозь крышу и возвышался над камином. В ряде случаев дымарь находился уже за стеной помещения, образуя подобие апсиды. Основной функцией очага было не отопление, а приготовление пищи, чем занималась старшая женщина – хозяйка дома. В верхней части дымаря находилась перекладина, образованная жердями, лежавшими на стенах и коньковой жерди; к ней прикреплялась железная цепь, на нижний крюк которой подвешивали либо котел, либо противень для приготовления пищи. На перекладину дымаря укладывали плетеный щиток или ветки, чтобы



Терраса традиционного дома

Кабардинцы

Кабардино-Балкарская АССР, с. Баксан

Комплексная экспедиция ИЭ АН СССР по изучению процессов изменения социально-бытового и культурного уклада народов СССР. 1959–1961 гг.

Архив отдела Кавказа ИЭА РАН



Дом традиционного типа

Адыги-бжедуги

Адыгейская АО, сел. Панахес. 1959 г.

РЭМ. Кол. № Ф 522–68

коптить на них сыр. Для огня на полу делали из глины подушку и бортики (передний чуть ниже, чтобы обеспечить поток воздуха). Пространство под дымарем было необходимо для поддержания огня и приготовления пищи, но были конструктивные варианты, когда одна стенка дымаря доводилась до пола, чтобы уменьшить проникновение дыма в помещение; такая стенка делалась напротив того места, где женщина готовила пищу. В адыгских домах не было срединных очагов, каковые выглядели как пристенные каминны; отмечается расположение каминна у внешней стены между дверью и окном, у боковой стены у перегородки, разделяющей помещения, что хоть как-то сохраняло тепло в доме. Очаг требовал большого расхода топлива, которым были дрова, обычно толстые и долго горевшие. Огонь горел постоянно, его поддержание было женской обязанностью.

Очаг находился в той части помещения, которая являлась семиотически более значимой и предназначалась для старшей пары родственников. В то же время он по другой оси делил помещение на мужскую и женскую части, что стало очевидным, когда такое разделение дома стало уже неактуальным. С делением жилища на «большой дом» и помещения младших брачных пар, помещение с очагом стало служить местом проживания только старшей родительской пары, что явилось указанием на их высокий социальный статус, но и не снимало с невесток обязанностей в выполнении распоряжений свекрови и в помощи ей в приготовлении пищи и поддержании чистоты в доме. В помещении для старших находились, каждая в своей половине, две глиняные лежанки, использовавшиеся как постели родителей. Позднее их сменили деревянные топчаны, а со временем кровати. Имеется сообщение о наличии в раннее время в приочажной части только одного глинобитного дивана, который выступал в значении троподобного возвышения старшего мужчины – главы дома, к которому никто не мог приближаться, кроме его самого и приглашенных им гостей. Лежанка хозяйки также была неприкосновенна для невесток.

Свидетелями отмечается аскетичность убранства жилища и строгий порядок в размещении предметов быта. Спальные принадлежности убирали на день на специальные полки, устроенные у стены, лежанки и полки закрывались циновками. Зажиточными хозяевами также использовались ковры и дорогие ткани. На стене мужской части развешивали на колышках оружие, музыкальные инструменты, предметы конской упряжи, молитвенные коврики. С другой стороны на стене делались длинные полки для хозяйственной утвари или ставился шкаф из нескольких отделений. На женской части также стояли сосуды для воды. Самые ценные предметы хранили в сундуках, но европейскую посуду часто выставляли напоказ. На колышках также висели столики на трех ножках.

Огонь также горел в печах для выпечки хлеба и сушки зерна, находившихся в специальном помещении вне дома. Сама хлебная печь делалась из глины в виде конуса, верх которого уходил внутрь дымаря. Она была однокамерной, ее сначала топили, а затем пекли лепешки в раскаленной камере. Рядом с печью размещались ручная мельница, ступа для толчения крупы – все это были инструменты женского труда.

Помещение для младших брачных пар – лагуна – было лишено очага и хозяйственных предметов, стены его более ярко декорировались, на них висели узорные циновки, по возможности дорогие декоративные ткани и ковры. Здесь также можно было увидеть большое число изделий золотного шитья, в том числе подчасники, футлярчики для мелких предметов, развешанные на стенах. Первоначально такое помещение не отапливалось, потом в них раньше, чем в основном помещении, стали появляться небольшие переносные печки, и вообще в лагуне чаще и раньше появлялись покупные предметы, вещи, относящиеся к современности. Важным признаком было нежелание старших появляться в этих помещениях, что предоставляло молодым некоторую свободу. Наблюдался обычай, по которому молодая сноха некоторое определенное время после свадьбы не привлекалась к тяжелым работам на усадьбе, а занималась оформлением своего жилища. В определенной мере, лагуна подобна кунацкой, так как отводилась для молодой женщины, вошедшей со стороны в данный семейный коллектив. Такому же пониманию способствует соблюдение обычая тайного посещения молодым мужем брачного ложа и помещения во время свадебного ритуала скрывания его до момента символического примирения его с родителями. Лагуна также имеет связь с помещением, выделявшемся в доме девушкам, которым в добрачное время, прежде чем они были бы засватаны, разрешалось принимать у себя молодых людей и устраивать у себя игры соревнования девушек и юношей. Имеется трактовка названия помещения как «дом для сверстников» (от адыг. «лэгъу» – сверстник) (Меретуков, 1975б. С. 52). В Западной Черкесии комната, в которой девушки устраивали посиделки, называлась «*пшьэшьэ ун*», в Кабарде – «*хьыджэбз лэгъунэ*». Но в Кабарде они рано вышли из употребления (Мафедзев, 2000. С. 102).

Помещение для приема гостя – хашеш (*хьэцIэцI/хьакIэцI*) возникало в семейном пространстве вследствие двух обстоятельств: в одном случае оно ставилось на отдельной усадьбе, что имело основной целью обеспечить уют гостя и заботу о нем, не раскрывая перед ним домашних дел. В другом случае в качестве гостевого помещения могли использовать строения, где проводили время, отделяясь от женского быта, мужчины хозяйской семьи. Семья жила в постоянной готовности к приему гостя; кунацкую можно назвать и парадным помещением дома, и местом, которое соответствовало идеальному представлению о жилище. Следовательно, аскетизм облика традиционного жилища соседствовал в ней с элементами показной роскоши. На убранство кунацкой шла значительная и лучшая часть имущества гостеприимного хозяина (Дубровин, 1927. С. 6). В кунацкой была готова постель для гостя, лежали и висели молитвенные коврики, на стенах развешивались музыкальные инструменты, всегда был колышек, на который гость вешал свою плеть. Обязательно присутствовали кумган (*хьэцIрафэ* – каб.) и тазик для омовения. Постельные принадлежности на день уносили в «большой дом», но также оставляли их в сложенном виде в углу кунацкой. Еду приносили и уносили на трехногих деревянных столиках.

Существовал определенный комплекс рациональных и иррациональных действий и обрядов, связанных с жилищем и его строительством (*Мамбетов*, 1971. С. 82–100). Было необходимым выбрать правильное место для усадьбы и дома. Выделялись счастливые места (*махуз/мафэ*) и несчастливые (*мыгьуэ/мыгьо*). Категорически отвергались места, с которыми были связаны какие-то несчастья или печальные события. Удачными считались участки с обильной растительностью, плодородные, со множеством мелких родников; ценились местности с находками железных предметов. Хорошим местом для поселения считалось то, на котором спокойно пасся скот, а для дома – где скотина ложилась отдыхать. Выбор «счастливого» места считался удачей, которая сулила благополучие семьи. Если в доме стали происходить какие-то беды, то их возникновение могли объяснить неудачным выбором места строительства; в таком случае местные знахари советовали «изменить положение дома». Знахарям для ответа о качестве избираемого места приносили землю, вынутую из ямок под углами будущего дома. В «правильном» месте не должна была оседать земля, высыпанная в вырытую яму и не убавляться вода в поставленной на почву чашке, в течение трех дней не усыхало зарытое куриное яйцо. Для начала строительства старались выбрать особый день недели, в Западной Черкесии, например, – четверг, пятницу или воскресенье.

Начало строительства дома сопровождалось угощением односельчан и благопожеланием, которое произносил человек, устанавливавший первый осевой кол в стенах дома – обычно это был авторитетный человек, известный праведной жизнью и отмеченный удачами. Для магической защиты в стены дома закрепляли несколько палочек из боярышника; у входа вешали кусочек железа или подкову; железо закапывали под порогом и в углах, под углы также зарывали монеты и кусочки антрацита с блеском. Были возможны ритуальные «захоронения» плаценты и пуповины под углом дома и крайней плоти под кровлей дома, а также волос первой стрижки и первого выпавшего молочного зуба. Сильным оберегом уже использующегося дома являлся веник, который оставляли в углу у входной двери.

Окончание строительства сопровождалось двойным праздником; в его предварительной части в дом заходил старейшина рода, а старшая женщина дома разводила первый огонь в очаге; в основной части устраивался общественный пир. На празднество старики приходили в дневное время, а молодежь могла веселиться до утра. Частью пира было жертвоприношение животного, по бедности – курицы.

Считалось правильным входить в дом с правой ноги, обязательно перешагивая порог. Всем была известна этикетная норма: «*Унэм ущыцIыхьэкIэ лъапэ ижьыр нэхъапэ цIэшиэ.* – Заходи в дом с правой ноги» (*Жекамухова*, 2012. № 5. С. 572–576). Низкий вход заставлял входящего пригнать голову, тем самым исполняя ритуал поклонения дому. В обряде ввода невесты в «большой дом» ее вносили через порог на руках, а на него стелили баранью шкуру. Считалось, что пересечение линии порога «хорошим» человеком приносит удачу, появление рядом с порогом нечистых животных и чужих людей вызывало тревогу. Всякое общение через порог табуировалось.

Сохранились свидетельства о существовании в прошлом специального божества очага женского рода. Есть этнографические данные о специальном празднике очага (*Шиллинг*, 1931. С. 53–54). У очага отмечали семейные календарные праздники, в частности – окончание уборки урожая, когда рядом с очагом устанавливался хозяином один из двух главных культовых предметов семьи – *идол Созереша*, другим таким предметом высокого уровня почитания была очажная цепь. Ко всей очажной утвари имела право прикасаться только хозяйка – «гуаша» (*гуацэ*) и одна из невесток, допущенная хозяйкой после исполнения специального обряда. В очаге нельзя было сжигать ничего, кроме топлива, выливать на него воду, трогать его ничем, кроме специальных инструментов, раздуть дыханием, огонь нельзя было отдавать в другие дома, кроме близкородственных. Очаг (*жэьэгу*) вместе с местом хозяина дома (*жэьант1э*) были особыми домашними святынями. Движение к очагу и вокруг него были частью ритуалов адаптации – как постоянной в отношении женщины-невесты, так и временной в отношении человека, просящего защиты.

Одним из важных традиционных обычаев было требование избегания, в целом охватывавшее отношения между категориями свойственников, объединившихся в семейном коллективе. Ограничивались отношения между мужем и женой (свойственники составляют брачную пару), родителями и детьми (дети – только наполовину родственники), свекром/свекровью и невестками. При рассеянном на усадьбе расположением домов эти ограничения соблюдались легко. Когда комнаты отдельных членов семейного коллектива стали соединяться в едином строении, соблюдать избегание стало труднее. Проблема была решена в организации отдельного выхода из каждой комнаты. При этом возросло значение крытой террасы, куда выходили двери дома с однорядным расположением помещений. Имело значение и то, что терраса оказалась тем помещением, где женщины занимались домашними работами в жаркое время года. Крытая терраса, становясь полуоткрытым входным помещением, выступила в роли своеобразного коридора, связующего пространство усадьбы с пространством дома. Наличие крытой террасы в конструкции кунацкой позволяет ее оценить и как часть мужского пространства.

Эволюция традиционного жилища к концу XIX – началу XX в. привела к доминированию замкнутой усадьбы, в которой сложилась конструкция однорядного дома, состоявшего из «большого дома» и помещений младших брачных пар, обозначилась тенденция к встраиванию в эту конструкцию гостевого помещения.

Дальнейшая эволюция адыгского жилища была определена следующими моментами: развитием стационарности жилища и прочности его конструкции; использованием для этого новых материалов и строительных технологий; сокращением площади усадьбы и влиянием этого фактора на планировку дома; исчезновением кунацкой как специфического помещения и участка пространства с перенесением ее функций на вновь появившиеся общественные здания; стремлением сохранить на семейной усадьбе сложившиеся функциональные помещения: «большой дом», помещения младших брачных пар, гостевое помещение и крытую террасу в домах меняющейся

планировки; влиянием процессов модернизации общества и воздействием его промежуточных форм в виде восприятия традиций южнорусского сельского домостроительства.

В этом процессе выделяются два этапа: начало – вторая треть XX в. (с ускорением изменений в 1930–1950-е годы), и период конца XX – первых лет XXI в. В основном их различают темпы инновационных изменений и массовость охвата ими населения; для последнего периода характерно полное торжество урбанизационных форм быта.

В XX в. продолжилось упорядочивание структуры селений. Все они приобрели уличную планировку, обычными стали улицы, пересекающиеся под прямым углом. Проезжая часть улицы обычно заасфальтирована. Улицы получили названия, а дома номера. Отдельные усадьбы максимально сблизились, ограждения усадеб выстаиваются в ровную линию, усадьбы занимают обе стороны улицы. Для современных селений присущи не имевшиеся в дореволюционное время скверы, парки, аллеи из деревьев на улицах, нормой времени после Великой Отечественной войны стали памятники ее героям-односельчанам. Значительно усилен общественными зданиями административный центр селения. В каждом из них есть магазины различного профиля, учреждения общественного питания, дома культуры, площадки, во многих стадионы. В постсоветский период вернула свое значение центрального здания мечеть. В советский период были проведены электрификация и телефонизация домов, появилось электрическое уличное освещение, нормой стало оснащение домов автономным газовым снабжением, часть селений подключается к централизованному газовому снабжению. В последние годы стали проводиться сети Интернета. Многие из этих инноваций анализировались в публикациях советского периода как достижения Советской власти; одно из них, очень важное, правда, редко упоминалось – организация водоснабжения, из уличных колонок, использовавших грунтовые воды, локальных водопроводов, построенных на водосборе местных ресурсов и доходивших до границ усадьбы или до каждого дома и т. п. Развивающаяся урбанизация адыгских селений и востребованность сельского населения в занятиях, характерных для города, вызывает тенденцию превращения селений в спальные поселки около городов или рекреационные участки для тех жителей, которые переехали в города. Особо картина включения поселков в периферию городских агломераций характерна для современной Черноморской Шапсугии (*Коджесау*, 1965. С. 84).

Наиболее эпохальным в изменении планировки адыгской усадьбы в XX в. следует признать появление на ней участка для выращивания овощей и ведущих культур домашнего питания – кукурузы и фасоли. Появление огорода рядом с домом следует объяснить обобществлением семейных наделов в ходе коллективизации, заимствованием формы огорода у соседнего русского и украинского населения, уменьшением потребления продуктов из традиционного злака проса в пользу продукции более урожайной кукурузы, изменением структуры питания, расширившего потребление картофеля и введшим в употребление помидоры, огурцы и т. п. Личные приусадебные наделы не были на Кавказе ограничены, как это имело место в других областях Российской Федерации в конце 1950-х годов. При



Дом традиционного типа
Адыги-бжедуги
Адыгейская АО, сел. Панахес. 1959 г.
РЭМ. Кол. № Ф 504-20



Модернизированный дом
Архив отдела Кавказа ИЭА РАН

этом ушла в прошлое практика размещать на усадьбе лужайку для молоты и сушки сена, с 1970-х годов сокращается поголовье домашнего скота, в основном, поддерживается только содержание домашней птицы, число видов которой даже расширилось. В последние десятилетия во многом уменьшилась потребность в экономике приусадебного участка за счет все большего использования продуктов, приобретаемых в магазинах. Включение огорода и посадок фруктовых и ореховых деревьев в рамки усадьбы приводило к дальнейшему уменьшению ее площади и некоторому изменению ее структуры. Теперь усадьба разделилась на два двора: передний с площадкой у жилища, и задний, отведенный под огород и сад. Следует отметить одну инновацию, состоявшуюся во второй половине XX в., – появление на участке, благодаря строительству водопроводов, душевых кабин. Их, как и отхожие места, локализуют в дальней части заднего двора усадьбы, дистанцируя от жилого помещения. Также новым строением на усадьбе является гараж для личного автомобиля или даже нескольких. Для последнего периода следует отметить сближение облика усадьбы с представлением об индивидуальном загородном доме представителей среднего класса западноевропейского общества.

Появилась практика придания нарядности фасадному ограждению усадьбы, забора в этой части и особенно входа на усадьбу, ради чего строятся ворота, обычно двустворчатые и с какими-то украшениями, символика которых весьма вариативна. Важнейшим изменением является приближение дома к внешней линии забора и наличие в нем окон, смотрящих на улицу. В западноадыгских селениях все же дом редко примыкает непосредственно к забору или выходит стеной на улицу, по отношению к внешней линии забора и воротам дом устанавливается по-разному, но всегда входом внутрь усадьбы.

С появлением на усадьбе домов нового типа стало нормой сосуществование на одном пространстве нескольких строений разного времени. Сохранение старого дома было вызвано несколькими причинами: предоставлением его для проживания постаревшим родителям, превращением в хозяйственное помещение, соображениями морального порядка и семейной памяти. Такое положение приводит к еще большему сокращению площади усадьбы в районе ее переднего двора. В разных местах расселения адыгов практика сохранения старых построек имеет разную интенсивность; так, в Кабарде многие дома были перестроены и облик усадеб был сильно обновлен в 1970-х годах на пике расцвета щедро финансировавшегося в эти годы колхозного строительства. В то же время повсеместно еще можно встретить единичные строения традиционного типа и ранних лет постройки. Изучение типов домашних хозяйств в Черноморской Шапсугии показало, что при доминировании статистически учитываемого домохозяйства, принадлежащего современной нуклеарной семье, существует реально союз родственных семейных групп, признающих одно из строений на чьем-то участке общим, в чем представляется сохранение и в начале XXI в. традиций общего «большого дома». Вид конструкции этого дома, а нередко и время его строительства значения не имеют.

Эволюция применяемого строительного материала, как представляется, зависела от тех возможностей, которые предоставляла строительная промышленность и имущественное состояние семьи. Турлучные и саманные дома дожили до второй половины XX в. Дом из обожженного кирпича могли возвести и в конце XIX в., но все же массовое строительство таких домов приходится на время не ранее середины 1950-х годов, а с 1970-х годов находят применение бетон, шлакоблоки, керамическая плитка, искусственный и природный камень; чем ближе к нашему времени, тем более разнообразен ассортимент строительных материалов. Эпохальным можно считать появление в конце XX в. строительных организаций, включавшихся в работы в селениях, а также попытку организации типового строительства сельских домов в последние десятилетия советского времени.

Основные культурные изменения затронули само жилище и его планировку. Отличием модернизированного жилища от традиционного являются: замена природных материалов промышленными, дерева и глины в материалах стен на кирпич и т.п., а соломы и камыша в покрытии крыши сначала на дранку, потом черепицу и далее на более современные кровельные материалы; устойчивое введение в конструкцию дома пола, отделенного от фундамента, и потолка с образованием чердака.

Однако еще большее значение имеет революция в пространственной организации жилища, вызвавшая появления высокого потолка, больших окон на высоком подоконнике во всех стенах дома; появление высоких подоконников соотносится с переходом на европейскую высокую домашнюю мебель вместо традиционной низкой. Также важна произошедшая смена очага на приборы различной функции для приготовления пищи и обогрева жилища. С 1920-х годов становится общеадыгской практикой строительства отдельного кухонного помещения во дворе усадьбы, в отдельной кухне стали ставить печь-плиту, заимствованного у русских типа, топливом для нее служили хворост, кизяк, кукурузные кочерыжки, с 1960-х годов стали появляться газовые плиты, массовое распространение получившие позднее. Если отдельной кухни не было или она не использовалась, то летом пищу готовили на печке, установленной на площадке крытой террасы. В 1920-е годы отмечается использование переносных печей для обогрева, сначала они находились в лагуне, а несколько позднее для обогрева и соседних помещений стали делать проемы в стенах-перегородках, а печки стали стационарными; в их конструкции была дверца, топочная камера и поддувало, сами они были близки к печи-голландке; были и печи русского типа. В 1940-х годах печки были уже в каждой комнате кабардинского дома, зимой их использовали и для приготовления пищи. В зимнее время в доме все-таки было холодно, разрешение проблема отопления получила только в последнее время, когда в новых домах зажиточные люди стали устраивать автономное отопление с паровым котлом.

Несколько сохранившихся в Черноморской Шапсугии старых домов однорядной планировки имели следующий вид: единое помещение с очагом, бывшее жилым для родительской пары; дом из двух смежных помещений, комнаты с очагом и лагуна с печью; дом из трех помещений, гостевого и родительского отсеков с отделенной от последнего кухней.

Основное преобразование планировки жилища состоит в отказе от однорядной планировки дома. Имело место также развитие однорядной планировки за счет превращения цепи комнат в анфиладу, но оно не имело большого распространения. Первым опытом было превращение двухкамерного дома в трехкамерный, что произошло под русским влиянием с заимствованием планировки дома с сенями. По сообщению Е. Н. Студенецкой, по-кабардински такой дом носил название «губгъуэ-унэ» – полевой стан-дом, что соответствует типу дома данной функции, распространившегося в ранние годы колхозного строя, но встречавшиеся и ранее. В этом доме делалась срединная комната-тамбур с выходом наружу и в комнаты с функциями большого дома и лагуна; делалась и такая срединная комната, которая выделялась от тамбура. Существование такого дома означало, что либо на усадьбе делались жилища для других младших брачных пар, либо они уже должны были отделиться от родительского хозяйства (Студенецкая, 1948. С. 109–110).

Следующим этапом было появление дома со срединным коридором и с выходами из него в обе стороны. В Причерноморье эти дома возникают уже в 1920-х годах – видимо, как результат слияния хозяйского дома, обычно двухкамерного, и гостевого помещения. На третьем этапе (1950–1960-е годы) укореняются дома квадратного плана с внутренней планировкой, называемой крестовиком. Очевидно, распространению планировки крестовика предшествовали дома двухрядной планировки, возникшие из совмещения хозяйского дома из двух или трех помещений (большой дом и лагъунэ) и гостевого помещения; если выходы из обеих половин были направлены внутрь, то в доме возникал сквозной осевой коридор; если они смотрели наружу, то его планировка приближалась к типу крестовика, но такой дом сопровождался с каждой стороны крытыми террасами, что должно было привести к круговому расположению таковых. Следует отметить, что для домов разного плана в 1930–1970/80-х годах было характерно наличие террасы, ставившейся с одной стороны, с двух сторон в форме буквы «Г», со всех сторон дома. Наличие террасы с нескольких сторон дома позволяло сделать для каждой комнаты свой отдельный выход и идеально соответствовало требованиям обычая избегания между членами семьи.

В этнографической литературе распространившийся в процессе модернизации на Северном Кавказе дом с двухрядным расположением комнат получил название «квадратного дома», «круглого дома», «дома-крестовика» и обычно рассматривается как результат заимствования местной культурой типа жилища из южнорусской культуры в ходе восприятия более комфортных форм быта (Кобычев, 1978. С. 167, 170–171). Однако в его форме можно видеть также результат соединения двух однорядных комплексов, двух-трехкамерного хозяйского и однокамерного гостевого со введением в него полуоткрытого помещения – крытой террасы. Его развитием стал четырехкомнатный дом 1970–1980-х годов с выделением спальных помещений для родительской пары и для маленьких детей, комнаты, получившей название гостиной или залы, что уже является напоминанием о существовании в прошлом помещения «большого дома», и еще одной детской, которая использовалась как гостевое помещение при появлении фигуры гостя. Крытая терраса эволюционировала в комнату-веранду, занимавшую всю сторону

дома со стороны входа или один из углов фасадной части. Веранда сохраняла функцию кухни зимнего времени, здесь находились плита, холодильник и стол для приготовления пищи. Летом пищу готовили в особом помещении, в котором у черноморских шапсугов даже создавалась некая имитация очажного комплекса. Гостей принимали и угощали на веранде или в гостиной, что оставалось функцией хозяина; родственниц женщины принимали там, где готовилась пища.

Общую планировку переднего двора в результате стали определять два момента, связанные друг с другом: традиции отделения взрослеющих сыновей (по возможности и дочерей) в отдельно стоящий дом, и необходимостью размещения гостя в отдельном помещении. В результате гость ночует в доме, построенном для сына хозяина; если гостевая комната предоставляется в доме из нескольких комнат, то она имеет отдельный выход наружу, но может при этом оказаться проходной в детские комнаты.

Тенденция современного решения планировки адыгского дома состоит в увеличении числа комнат, в том числе и гостевых, и появлении жилища в два этажа. Последнее еще не стало типичным, в ряде случаев происходит развитие цокольного этажа, неизбежного при строительстве дома в местности со сложным рельефом. В цокольный этаж включаются помещения служебного назначения – котел для обогрева дома, домашняя прачечная, душевая комната, возможно, санузел. В жилище делаются две лестницы, внутренняя, используемая для хозяйственных надобностей, и наружная, ведущая на второй этаж, являющаяся парадной.

ДОМАШНЯЯ УТВАРЬ

Предметы домашнего быта могут быть классифицированы по характеру их производства, по функции, по материалу, нахождению их в определенной части жилища, им также придавались парафункциональные назначения, что связано с их ритуальным использованием и семиотическими признаками.

По производству и использовавшимся материалам все вещи могут быть рассмотрены как результаты домашнего производства мужского (деревянная посуда, орудия сельскохозяйственного труда и их детали) и женского труда (продукция из сукна, войлока, циновки), изделия производств с сакральной традицией (предметы кованные из железа в сельских кузницах, включая те, происхождение которых зафиксировано в фольклорных источниках), продукция промыслов, являвшихся наследием вотчинного производства и являющиеся результатом развитого разделения труда (конская упряжь и седла, арбы, ювелирные изделия, оружие), дорогие импорты (шелковые ткани, ювелирные изделия) и привозные изделия специализированных промыслов (керамика, медная утварь), ввозимые предметы культа (турецкие молитвенные ковры, чалмы), изделия российской кустарной и фабричной промышленности (сундуки, фабричная посуда, сельскохозяйственные орудия фабричного производства, огнестрельное оружие).

Полнота набора предметов домашнего хозяйства была различна, она варьировала в зависимости от социального и имущественного статуса семьи. Так можно отметить массовое распространение сельскохозяйственных ору-

дий ручного труда, деревянной посуды и мебели, но не каждое хозяйство обладало плугами, арбами, широким набором медной посуды, полнотой конского убора, большими красивыми сундуками и т. п. Существовали две категории предметов домашнего хозяйства, орудия труда и предметы быта.

В хозяйствах находился сельскохозяйственный инвентарь: двузубые вилы с роговыми наконечниками (*гуахъуэ/куахъу*), лопаты (*хъэнцэ/хъанцэ*) для веяния зерна, грабли (*пхъэ/эбжъанэ/пхъэ/эбжъан*), делавшиеся из дерева, серпы, косы, мотыги и др. Для хозяйств лесистой зоны Северо-Западного хозяйства был характерны топорovidные орудия с ножевидным ответвлением, насаженные на длинную рукоятку, предназначавшиеся для борьбы с кустарником – цалда. При отсутствии специального помещения они хранились в хозяйственных постройках, в т. ч. помещениях для содержания скота. В дом их обычно не заносили, но могли оставить на крытой террасе дома или где-то на пространстве усадьбы. Цалда имела свойства личного оружия крестьянина-простолюдина, в этом качестве она могла оказаться и на мужской половине жилища. Орудия труда использовались в производственной магии земледельца и скотовода, наиболее описанным примером является использование деревянных лопат в обрядах вызывания дождя, когда из нее делали «дождевую куклу – *хъэнцэ-гуацэ*». К орудиям крестьянского труда относится инвентарь пасечника – ульи-*сапетки* (*бжъэматэ/бжъэмат*), приспособления для ухода за пчелами, маточники, роевни, ножи для вырезания сот с загнутым вверх концом (*бжъахъуэсэ*) и т. п. Сделанные из коры дерева роевни являются также примером искусного плетения из полос луба.

Предметы быта и утварь, находящаяся дома, подразделяются на очажный инвентарь, кухонную утварь и предметы женского труда, сосуды для воды, домашнюю посуду, мебель, а также различные предметы, не имевшие прямого использования в домашнем хозяйстве, но включавшиеся в интерьер.

Очажный инвентарь состоял из железных кованых предметов: очажной цепи, щипцов, совков и лопаток для угольев. Цепь (*лхъахъи/лхъахъонц*) состояла из нескольких звеньев (до 14–18), которым чаще всего придавалась форма восьмерки, соединенных между собой, крючков узкого для крепления цепи к балке дома, широкого внизу для подвешивания кухонной утвари над огнем, а также 1–3 крючков, которыми регулировалась длина цепи. При ковке металлические прутки перекручивались, что сильно повышало эстетические качества изделия. Часто встречались цепи, в которых одному или двум звеньям придавали форму равноконечного прямого креста, в чем видится след христианских культов. Очажная цепь являлась основным сакральным предметом дома, ей придавали значение вертикальной оси мира, связующей домашний огонь с небесным, домашней святыни, создававшей единство семьи.

Огонь в очаге горел постоянно, использовавшиеся для поддержания огня щипцы для углей (*пэры/эбэ/ладэ*), лопатки для очищения очага от золы (*жъэгухъэнцэ*) также воспринимались как сакральные предметы, но меньшего значения. В состав предметов, связанных с очагом, входят также утюжки на длинной ручке (*ету/уты*), использовавшиеся для разглаживания швов на одежде после ее шитья, их форму отличает уступ в верху рабочей части инструмента. Все эти предметы постоянно находились рядом с очагом



Щипцы очажные

Адыги-кабардинцы
Кабардино-Балкарская АО
Экспедиция сотрудника Музея народов СССР
Л. А. Добрускина. 1935 г.
РЭМ. Кол. № 8761–6409



Надочажная цепь

Адыгейская АО, аул Шовгеновский
(совр. Хакуринохабль). 1960 г.
Комплексная экспедиция по изучению процессов
изменения социально-бытового и культурного
уклада народов СССР. 1959–1961 гг.
Архив отдела Кавказа ИЭА РАН

и редко выносились из дома. Цепь снимали со своего места только тогда, когда семья покидала дом бесповоротно.

В основном, очаг служил для приготовления пищи. Для приготовления жидкой пищи служили большие медные клепаные котлы, позднее их сменили фабричные котелки. В котлах варили мясо, кипятили молоко, варили пасту. Большие котлы (*лэгъунышхуэ*) являлись признаком особого достатка и в семье передавались поколениями. На сковородах-противнях пекли хлеб, жарили сыр, мясо запекалось также на вертелах (*дзасэ/цацэ*). С приготовлением мяса связана еще одна специфическая форма домашней утвари, двузубая вилка *гуахъуэ*, предназначавшаяся для извлечения его кусков из котла. Такая форма вилки известна была в древности, о ней имеются упоминания в Библии, вилка с двумя зубцами и фигурками борцов была найдена в погребении эпохи бронзы в одном из курганов в урочище Клады у р. Фарс. Данный вид кухонного прибора в XIX в. встречается только

на Северном и Западном Кавказе. Как правило, ему старались придать при изготовлении и элементы украшения в виде отпечатков штампа на ручке, часто встречается винтообразное скручивание ручки в двух противоположных направлениях, что также, возможно, предохраняло ее от излишнего нагревания.

В дымоходе очага коптили мясо и сыр, для чего в нем ставили плетеные перегородки, делали плетни для копчения мяса (*лыгъэгъу чий*) или сыра (*кхъуей чий/къое чый*), для хранения копченого мяса (*клафэ чий*), мясо для хранения также подвешивалось на крюках, железных или деревянных.

Основу питания составляли мясные, хлебные и молочные продукты. Поэтому в хозяйстве обязательно присутствовали различные кадушки, деревянные ведерки, корытца, подойники и другие емкости. Самым распространенным подойником было деревянное ведерко, со второй половины XIX в. его начинают сменять жестяные покупные ведра. В кадушках хранили зерно, муку, сметану, масло, сыр. Кадушки воспринимались, прежде всего, как емкости, являвшиеся источником жизненной силы, к ним применяли название *утроба – клуэцI*. Члены семьи могли иносказательно оповестить соседей о беременности невестки: «в ее кадушку упала мышь». Беременной женщине у шапсугов нельзя было садиться на сундук, ведро, кадушку (*Мафедзев, 2000. С. 114–116*).

На ручной мельнице (*Іэцхьэл/Іэшхьэл, Іэзакъошхьэл*) делали муку, ножная ступа служила для приготовления крупы.

При приготовлении пасты ее размешивали деревянной лопаткой (*бэлагъ*), затем этой же веселкой ее раскладывали порциями. Такая лопаточка сохраняется в каждом доме, городском и сельском, входит в этнические символы домашнего быта, веселку теперь делают школьники на уроках труда. Веселка, сделанная из древесины каштана, в современной Черноморской Шапсугии входит в число немногих в эпоху современности этнических символов.

Молоко и его продукты процеживались. Цедилка представляла собой сужающуюся вниз емкость с горизонтальными ручками по обе стороны. Ее либо вырезали из одного куска дерева, либо делали составной из дощечек, внутрь клали как фильтр сухую траву, а также, в отличие от соседних народов конский волос. В хозяйстве также имелись дуршлагы (*чымчыр, чырчыл/къоехылъ*), в том числе в виде чаши с ручкой, выдолбленной из дерева и имеющей в днище отверстие.

Масло сбивали в основном из сливок, что является региональным признаком хозяйства народов Западного Кавказа. Для этого использовали самый распространенный тип вертикальной маслобойки (*тхъууалъ*), принятый у большинства оседлых народов Кавказа – кадушку из деревянных клепок с мутовкой, имевшей длинную ручку и крестообразный или дырчатый поршень. Маслобойка могла входить в число предметов, приносимых с приданым женщины. Еще одним предметом, находившимся в каждой семье, были плетеные формы для сыра, в которых он проходил стадию отцеживания сыворожки и начальной сушки. Это была корзинка конической формы с ручкой-дужкой сверху или чаще без нее. Ее название – «мата» (*матэ*) указывает только на технику изготовления. Цедилку для молока, в которой держали

сырой сыр, носили с собой участники обряда Ханцегуаше. Также носили деревянные дуршлагы, что, очевидно, делалось из принципов имитативной магии, предполагая, что струйки жидкости, исходящие из дырок цедилки напоминают струйки дождя (Аутлев, 1965. С. 198).

Обычно вся утварь для приготовления пищи и обработки продуктов в неразделенном жилище сосредотачивалась у очага с женской половины дома и ею распоряжалась старшая хозяйка. С выделением отдельного помещения для кухни утварь перенесли в него. При наличии летней кухни и места для приготовления пищи в доме, утварь большого размера и предназначенная для изготовления полуфабрикатов сосредотачивается в специальном помещении, а в доме остаются непосредственно инструменты кулинарной работы.

Основным орудием непосредственного приготовления пищи являлись веселка и различного рода черпаки. Черпаки (*хъун*) и ложки (*бжэмышх/джэмышх*) вырезались из твердых (груша) и мягких (липа) пород дерева, в большинстве их можно признать изящными образцами деревообработки. Многие из них имели красиво изогнутую ручку, круглый или вытянутый черпачок с приостренной или округлой коковкой, часто черпачки имели приподнятые мысики по длинной оси, по внешним стенкам расходились выпуклые дуговые орнаментальные пояски. Форма черпачка позволяла хозяйке проводить все необходимые кулинарные действия. Часть из них имела специальный выступ или зарубку на ручке, позволявший положить его на край котла или чаши без опасения, что он утонет или перевернется. Существовали наборы черпачков разного размера, которые в процессе работы можно было положить один на другой, что экономило место у очага. Форму черпачка повторяли ложки, у которых были прямые или изогнутые ручки, приостренные или округлые черпачки, однако наиболее типичной была ложка с округлым черпачком, расширявшимся перпендикулярно ручке. Ложки резали из твердого дерева, например, из корня груши. В Черкесии не было отмечено бытование специальных приспособлений для хранения ложек в наборе из большого количества предметов, в ящичках-ложкарниках, как у народов Дагестана или сетках, как у народов Южного Кавказа. В то же время известны образцы особо сложной работы, как набор из ложек, висящих на кольце. Причем вся композиция вырезалась из цельного куска дерева. Такой набор можно рассматривать как символ единства семьи, некоего братства соби-



Вилка двузубая

Адыги-кабардинцы

Терская область, Кабардинский округ. 1920 г.

Из поступлений в Румянцевский (Дашковский) музей

РЭМ. Кол. № 8761–6413



Традиционная утварь. Начало XX в.

Адыгейцы

Материалы Комплексной экспедиции ИЭ АН СССР по изучению процессов изменения социально-бытового и культурного уклада народов СССР. Адыгейский отряд. 1960 г.

Архив отдела Кавказа ИЭА РАН



Традиционная утварь. Начало XX в.

Адыгейцы

Материалы Комплексной экспедиции ИЭ АН СССР по изучению процессов изменения социально-бытового и культурного уклада народов СССР. Адыгейский отряд. 1960 г.

Архив отдела Кавказа ИЭА РАН

равшихся в доме людей. Художественно обрабатывались также деревянные ступки для чеснока (*убальэ*).

Из емкостей домашней утвари следует отметить различные корзины, часть из них использовалась для хранения продуктов питания, тогда они находились в кладовой или при кухне. В других женщины клали шерсть и хранили изделия рукоделия. Их место было или на полках женской половины хозяйской части дома или там, где находилась женщина, о быте которой можно сказать, что обработка шерсти была элементом ее досугового поведения: у очага, на усадьбе, в лагуне, на террасе дома. Корзинки для шерсти были невысокими с наклонными стенками и плоским дном. Рисунок плетению корзины задавали несколько осевых прутьев, расположенных крестообразно на днище корзины. Имеется сообщение о плетеном предмете – корзинке, которую вешали у входа на усадьбу в знак того, что владелец ушел в изгнание, совершив какой-то проступок (*матэ пыльэ, матэ пыльэжын*) (Мафедзев, 2000. С. 291).

Рядом с женщиной были, по ситуации, наряду с корзинкой, другие предметы обработки шерсти, гребень для расчесывания шерсти (*цыпх*), лучок (*цыудэ/цыут*) для взбивания шерсти, ручное веретено (*цыкIуэжI/хьацыку*). Гребень считался сильным оберегом, защищавшим дом и женщину от различных недобрых сил и духов низшей демонологии. Его даже для такой защиты брали, выходя на некоторое время из дома. Прясть и ссучивать нитки женщина могла и на ходу. Стационарно располагался ткацкий стан, который часто находился на террасе дома.

Сосуды для воды были двух разновидностей: большие сосуды-водоносы и кувшинообразные сосуды для омовений. За водой ходили и с деревянными кадушками, но старались иметь для этого медные сосуды, так как их наличие свидетельствовало о достатке в доме и отвечало правилам сакрального обращения с водой. Их присутствие в доме определялось большой потребностью семьи в воде и тем, что водный источник часто находился вне усадьбы и даже на большом расстоянии до него. Имеющиеся архивные документы указывают на большую ценность медной посуды, включение водоносов в состав приданого. Ношение воды было женским занятием, предназначенным для девушек и младших невесток; их обязанностью было также следить за тем, чтобы водой были наполнены кумганы (*кьубгъан, хьэцрафэ*), которые могли быть во всех помещениях дома, в отхожих местах и местах умывания, дать умыться возвращавшимся в дом мужчинам. Обычно емкость водоноса была близка к 12 литрам.

Производство медной посуды не входило в число адыгских традиционных промыслов, получивших описание у средневековых путешественников по Кавказу, что не исключает возможности изготовления ее самими адыгами. В раннее время медная посуда поступала через систему черноморской торговли, а в Кабарду и каспийской. Для конца XIX – начала XX в. широко известна практика деятельности отходников-медников из числа народов Дагестана, делавших посуду на месте или привозивших ее с собой. Со второй половины XIX в. особенно для Причерноморья и Прикубанья стало типичным приобретение чугунных и медных кумганов российского фабричного и кустарного производства, широко вывозившихся в страны Востока. Мож-

Сосуд для ношения воды
Адыги-кабардинцы
Терская область. Начало XX в.
РЭМ. Кол. № 8761–6458



Кумган – сосуд для омовений
Адыги-кабардинцы
Терская область, Нальчикский округ
Экспедиция З. П. Валаева. 1907 г.
РЭМ. Кол. № 1260–51



Традиционная утварь

КБР, Баксанский район, с. Дугулубгей. Музей Заюково
Фото Л. Т. Соловьевой, 2007 г.



Традиционная утварь

КБР, Баксанский район, с. Дугулубгей. Музей Заюково
Фото Л. Т. Соловьевой, 2007 г.

но также отметить еще один вид вывозной продукции российского производства, в массе вошедший в быт адыгского народа – русские самовары, приобретение которых приводило к распространению культуры чаепития, потребления черного чая с колотым и кусковым сахаром.

Кумганы и водоносы были едины по конструкции и дизайну, соответствуя единому типу медных сосудов для воды Северного Кавказа и северного Дагестана. Исключение составляли медные нелуженые кумганы без орнамента с низким поддоном и бочонкообразным туловом, они стали типичными для Западной Черкесии и редко встречались на востоке этниче-



Традиционная утварь

КБР, Баксанский район, с. Дугулубгей. Музей Заюкова

Фото Л. Т. Соловьевой, 2007 г.

ского ареала. Типичным был весьма нарядный образец, более вытянутый вверх, состоявший из трех частей: воронкообразного горла, шаровидного или яйцевидного тулова и поддона раструбом вниз, горло и тулово соединяет вертикальная ручка. Кумганы в силу своей функции имели также вертикальный носик. Обычно все сосуды были покрыты полудой, но встречаются и экземпляры красной меди. Орнаментация сосудов включала в основном два типа мотивов, изображения капель и струй воды, а также дуги, ассоциирующиеся с облаками, что соответствует символике превращения небесной и родниковой воды в средство потребления. Водоносы с водой или пустые обычно находились в женской части дома. Кумган, кроме отмеченных мест можно было заметить на террасе дома, т.е. как бы по дороге из дома на усадьбу. Особенностью использования кумганом (кроме отхожего места) было требование сливать использованную воду в специальный таз, так как по канонам местных верований и исламского культа, грязная вода на землю не должна была попадать. Среди тазов встречались орнаментированные привозные предметы, но их использование не было характерно для адыгского народа. В быту была еще одна разновидность медной утвари – большие тазы для стирки белья с высоким бортиком, большая их часть не покрывалась полудой.

С развитием процессов урбанизации сельского быта стали распространяться ведра промышленного производства, воду носили также в бидонах разной емкости, появление на усадьбе водопровода устранило надобность в сосудах для воды большой емкости. Кумганы сохраняют использование как предметы исламского культа и как предметы личной гигиены, но медные изделия уже перешли в разряд антиквариата и стали редки, в основном, приняты в домах изделия массового потребления, в том числе изготовленные из пластмассы.

Ведущим материалом для изготовления предметов домашнего быта было дерево. В одной старинной песне от лица дерева говорится: «без меня бы вы пропали, день бы прожили едва ли» (Мальбахов, 1984. С. 35). Существовало сакральное представление о значении древесины и леса, ряд древесных пород наделялся особой силой. Изготовление корзин и деревянной посуды было, по большей части домашним промыслом. Этим занимались старики в зимние вечера. Пастухи, часто прямо во время выпаса скота изготавливали нужные вещи по просьбе домочадцев и соседей. Бывало, что их обменивали по объемам зерна, вмещавшимся в чашку. Обменная цена на изделие доходила до овцы, телят, а за набор даже до быка. Характер потребления пищи у адыгского народа способствовал тому, что основными категориями посуды являлись деревянные чаши и деревянные столики, которые обычно классифицируются как предметы мебели. Имена некоторых мастеров были известны широко. Источники содержат похвалу изобразительности и тонкому вкусу черкесов (Попко, 1838. С. 199).

Чаши вырезали, выдалбливали, вытачивали на токарных станках, внутреннюю часть частично выжигали, но при их изготовлении из древесного капа только вырезали, что придавало им особую форму. Чаще всего брали древесину, ореха, клена, ольхи, березы, небольшие чаши вырезали из груши. Большинство имели одну ручку, двуручные чаши были особо красивы и престижны, чаши без ручек относительно редки. Особой формой было выведение на устье чаши двух приподнятых мысков, а на стенках тулова



Чаша для сбора жира при вялении мяса
Адыги-бесленевцы
Кубанская область, Баталпашинский отдел,
сел. Тазартуково (совр. Бесленей)
Экспедиция А. А. Миллера. 1910 г.
РЭМ. Кол. № 2008–7

рельефных дуг. Ручка делалась в виде петельки, но могла иметь и сложную форму. Сходные формы чаш с фигурной ручкой и мысиком встречаются в достаточно ранних археологических памятниках. Известны изделия в виде чаш, соединенных с другими предметами резной цепью, все это выполнено из одного куска дерева. По емкости деревянная посуда имела те же градации, что и вся посуда, бытовавшая у народов Северного Кавказа: ложка (*бжэмышх*) до 50 куб. см, малая чаша и кубок (*фалъэ цIыкIу/Іанс*) – 50–200 куб. см; чаша среднего объема (*Іэгубжьэ/Іэгубжь*) – 300–600 куб. см; большая чаша (*Іуспцалъэ/къамылыбжь/тхъауцпшалъ*) – 800–2000 куб. см.

В основной чаше предназначались для употребления жидких продуктов, мучной затирухи, бульона, воды, кислого молока, но они и могли использоваться для сбора стекающего мясного жира, обычным была подача чаши с бульоном к отварному мясу и злаковой пасте. В чашах большого размера отмеряли зерно для питания семьи, собирали подаяние для бедных членов общины. Большие чаши с одной или двумя ручками использовались как круговые чаши-братины, из которых пили тонизирующе-алкогольные напитки из проса или проса с добавлением меда (*махъсымэ/бахъсым*), разрешенные для употребления лицами старшего поколения. На чашах, обычно среднего и большого объема, могли вырезаться надписи, по большей части на арабице, благожелательного или афористического характера. Помимо чаш тексты встречаются только на оружии и деталях седел. В Российском этнографическом музее находится большая одноручная чаша, привезенная в начале XIX в. из Кабарды. На ней были вырезаны тамга хозяина дома и несколько тамг тех гостей, которых он принимал. Гости оставляли свои родовые знаки также на двери кунацкой. Интересными образцами деревянной посуды были чаши с ручками в виде головок туров и быков. С чашами обращались бережно, и их часто передавали из поколения в поколение. Глава застолья поднимал чашу двумя руками и, отпив из нее, передавал рядом сидящему, который повторял процедуру. Такие чаши готовились настоящими мастерами. Чаши применялись в разных обрядах, можно упомянуть, например, так называемое «кружение чаши» на обряде *«шэнттегуэж»* (придавливание к стулу замеченного новобрачного), когда раскручивали в ведре с водой чашку с ручкой, тот, на кого в результате оказывалась направленной ручка чаши, выпивал бокал махсыма. В доме резные чаши находились на полках на стене за местом расположения хозяина дома.

Не меньшую важность в быту имели деревянные столики, на которых раскладывалось мясо и куски пасты. В центре столешницы могло быть углубления для соуса или соляного раствора. Обычной их формой была конструкция из круглой столешницы и трех ножек, соединенных внизу перекладинами либо в виде треугольника, либо в Т-образном соединении. Как правило, детали столика были токарной работы, их делали из карагача, реже из ясеня или бука. Высота столешницы не превышала 50 см, она соответствовала колену сидящего на невысоком сидении человека. Низкие столики на трех или четырех ножках с прямоугольной или округлой столешницей были распространены от восточного Средиземноморья до Иранского нагорья, и типичны для домашнего быта горцев Большого Кавказа по обе его стороны, иногда столешница делалась в виде небольшого корытца. Круглые

столики более всего встречались на Северном Кавказе. В адыгских домах они использовались так, что их скорее должно было определить как блюдо на ножках, так как еду раскладывали непосредственно на столешнице. При недостатке утвари столик можно было взять у соседей – что составляло обрядовое правило «*Іэнэхэх*». Значимость семьи определялась во многом ее возможностями по приему гостей, число столиков указывало на зажиточность дома, при отсутствии гостей столики висели в домах на хозяйской половине на колышках, вбитых в стену. Есть указания на связь трехногого столика с очажным культом: в свадебном цикле населения Западной Черкесии существовал обряд пляски столика (*Іэнэгъэудж*), когда молодую вводили в кухню, то трясли столик таким образом, что в потухший очаг, предполагая возобновление огня, сбрасывали монеты и сладости. При этом столик оставался и предметом мебели; на него ставили чашу с напитком, в одном из фольклорных сюжетов герой пляшет на столешнице, демонстрируя свою ловкость и чувство равновесия (*Мафедзев, 2000. С. 236*).

Высота столика определяла высоту сидений. Для старшего мужчины готовили подобие дивана, которое могло быть и его спальным местом. Высота его сидения была чуть ниже столика. Занимать диван нельзя было никому, кроме самого хозяина дома. Женские скамейки делались совсем низкими, часто не выше 20 см, их делали из грубо отесанных толстых досок, уплощая их сверху, или из также отесанной развилки дерева. Под посторонними взглядами на них женщины не садились, исключение – в присутствии одних только снох могла себе позволить старшая хозяйка дома. Скамейки также ставились на три ножки. Гостю в кунацкой предназначалась лежанка.

Необходимым предметом мебели были полки и шкафы для посуды, также в доме находились сундуки для хранения одежды и ценных предметов. Сундуки делали местные мастера, но часто находились и покупные, со второй половины XIX в. русские, украшенные «морозом по жести». Девушкам разрешалось заводить небольшие сундучки, в которых они хранили предметы рукоделия, образцы золотного шитья из состава готовящегося приданого и подарков для будущих родственников и гостей. Вышивая кисеты,



Скамейка
Адыги-кабардинцы
Кабардино-Балкарская АО
Экспедиция сотрудника Музея
народов СССР Л. А. Добрускина.
1935 г.
РЭМ. Кол. № 8761–6398

Трехногий столик
КБР, Баксанский район,
с. Дугульбгей. Музей Заюково
Фото Л. Т. Соловьевой, 2007 г.

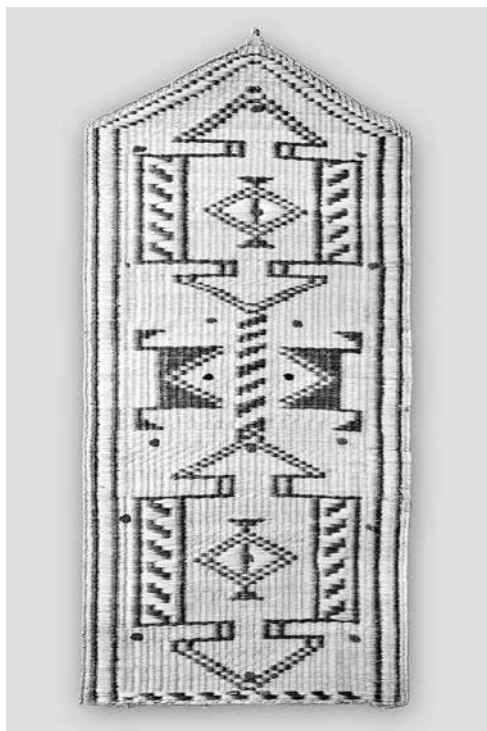


девушки могли выразить в их узорах свои тайные мечтания. Не даром говорилось, что души любящих, как будто находятся в одном кисете.

Изменения в жилище, вызвавшие увеличение оконных проемов, вызвали к жизни оформление резных деталей окон, стали появляться наличники, ставни, оформленные пропиленной резьбой, что расценивается как результат заимствования от славянских переселенцев.

Особо следует упомянуть о детских колыбелях. Так как младенец до года (и даже более) находился в колыбели, то колыбель находилась там же, где и молодая женщина, т. е. в комнате для новобрачных (*лэгъунэ*) или на усадьбе, где ею выполнялись какие-то работы по дому. Обычным типом колыбели была переносная колыбель-качалка с коробчатым корпусом, плоским дном и отверстием в днище. Достаточно рано стойки в коротких стенах колыбели стали вытачивать на токарном станке. Колыбель делали из пород дерева, суливших удачу: ореха, дуба, бука, груши, но лучше всего – боярышника. Также из боярышника делали палки для стариков и пастухов и амулеты в виде треугольника «*дууа*». Матрасик набивали просяной шелухой (*хуэнсанIэ, куэнсанIэ/нэсанI*). У изголовья вешали раковину каури (*блащхэ/блашьхэ* – букв. змеиная голова). Для крепления свивальника использовали бывало палочку, которой снимали покрывало новобрачной в соответствующем обряде свадебного цикла (*Мафедзев, 2000. С. 220*).

Обязательной деталью домашнего быта являлись циновки (*арджэн/пIуа-блэ*), которые можно рассматривать как своеобразные адыгские ковры. Их делали из конопляных нитей из расщепленных и высушенных полос рогоза, которые являлись нитями узоробразующего утка. Технологию плетения можно сопоставить с приемами безворсового ковроткачества при отсутствии основного технологического утка. Полосы рогоза пропускали по счету, тем самым добиваясь выполнения геометрических узоров. Высушивая по-разному рогоз, добивались его различных оттенков от светло- до темно-зеленого, желтые полосы давали ленты ржаной соломы. В Кабарде было принято плести однотонные циновки, в Западной Черкесии – цветные (до трех цветов). Интересным образцом изделия рубежа XIX–XX вв. были циновки с изображением само-



Циновка

Адыги-бжедуги
Кубанская область, Екатеринодарский округ,
сел. Тахтамукай. 1906 г.
РЭМ. Кол. № 1187–28

вара. Важной особенностью культуры черноморских шапсугов было то, что у них делались не циновки, а войлочные кошмы.

Циновки делались двух форм – прямоугольные и с острым углом с одной стороны (т.е. пятиугольные), и использовались в трех функциях: прямоугольные – как покрывки для полок и постельных принадлежностей или как подстилки при работе на усадьбе или галерее дома, остроугольные как молитвенные коврики; ее острый угол позволял дать ориентацию коврика по кибле. Коврики хранились на полках в свернутом виде, а могли висеть развернутыми на сте-



Плетение циновки

Кабардино-Балкарская АССР, Прохладненский район, сел. Алтуд
Экспедиция Е. Н. Студенцкой. 1976 г.
РЭМ. Кол. № Ф1037–11

не с мужской части жилища. Циновка – молитвенный коврик обязательно присутствовала в кунацкой. Наряду с циновками, а зачастую и с большей значимостью держали в домах молитвенные коврики из шкуры животного, чаще горной козы. Участки, оставшиеся от лап и головы, образовывали пять углов циновки, что отражало священное число ислама. Хранили в доме и ту шкуру, которую клали на порог дома во время обряда введения в дом невестки.

В интерьере дома часто находились предметы, не являвшиеся домашней утварью, но обладавшие выразительной значимостью. Так, на стене мужской части дома развешивались детали конской упряжи, оружие, могли оказаться образцы охотничьей, а ранее воинской добычи, музыкальные инструменты, предметы, привезенные из хаджа и просто дальних странствий. Позднее стали появляться литографические рисунки, фотографии. На женской половине и особо в комнате для новобрачных – образцы басонного плетения и золотошвейного искусства, кисеты, подчасники, разные футляры. Подчасник с вложенными в него карманными часами, мог висеть и у дивана хозяина дома. Над колыбелью висел пистолет, из которого стреляли в честь новорожденного. В доме хранили лоскутки и орехи, оставшиеся от свадебного знамени и т. п. (Мафедзев, 2000. С. 118).

Музыкальные инструменты были частью облика кунацкой. Когда в нее входил гость, то он вешал на колышек в стене свою дорожную плеть.

Изменения бытовой утвари, произошедшие на протяжении XX в., можно свести к усвоению мебели европейского образца, в первую оче-



Веер-флажок

Адыги-бжедуги

Кубанская область, Екатеринодарский округ,
сел. Тахтамукай. 1906 г.

РЭМ. Кол. № 1187–15

редь высокого стола, замене полок на шкафы, буфеты и комоды, переходу на кухонную утварь и посуду европейского образца, а позднее принятию бытовых приборов. Эпохальным являлся отказ от очага, давший в доме сначала заимствование печи-плиты, а позднее газовых и электрических плит и современных обогревательных приборов. Часть старой утвари приобрело чисто демонстрационное использование как образцов ушедшего быта. Из предметов приготовления пищи сохраняются деревянные веселки для приготовления пасты, конические формы для сушки сыра, ступки для толчения чеснока, в некоторых домах деревянные черпаки и ложки. Можно отметить и появление новой утвари промышленного характера, предназначенной для нужд, определенных традицией, как, например, в Черноморской Шапсугии машинок для очистки фундука от остатков цветоножки.

ТРАДИЦИОННАЯ СИСТЕМА ПИТАНИЯ

Адыгское хозяйство с древнейших времен являлось симбиозным, оно органически сочетало в себе две ведущие отрасли – земледелие и скотоводство

Благоприятные природно-климатические условия адыгской этнической территории, омываемой двумя теплыми морями, ее вертикальная зональность, которая большую часть года обеспечивала отгонное скотоводство альпийскими и равнинными пастбищами, плодороднейшие земли в сочетании с системой многочисленных водных артерий, богатые дичью лесные массивы, побуждавшие к культивированию плодовых деревьев, вся флора и фауна Северо-Западного и Центрального Кавказа, – все способствовало формированию многоотраслевого хозяйства, которое легло в основу системы питания.

Наличие разнообразного растительного и мясо-молочного сырья обусловило ту номенклатуру национальных блюд, многочисленность и изысканность которых удивляла иноземных путешественников, бывавших среди адыгов. Дж. Белл, пребывавший в Черкесии с 1837 по 1839 г., в своих дневниках писал: «Наш сегодняшний обед совершенно затмил вчерашний ужин... Мы должны были принимать участие в двух обедах с промежутком... в полчаса и каких двух обедах! Я пытался в течение некоторого времени вести счет блюдам, но потерял им счет... слуга мой утверждает..., что один обед состоял из сорока двух, а другой из сорока пяти блюд» (АБКИЕА. С. 474). По словам С. Хан-Гирея и Н. Ф. Дубровина, число блюд, подававшихся в течение одного приема могло быть больше в несколько раз. Так, в 1827 г. натухайский старшина Дешенко-Темирюк, угощая посетившего его анатолийского сераскера Гасана-пашу, подал ему за обедом сто двадцать блюд (Хан-Гирей, 1978. С. 237–238; Дубровин, 1871. С. 74).

В то же время при подобном многообразии и многочисленности блюд адыги разработали такую систему питания, в основе которой лежит принцип минимального насыщения.

Умеренность и сдержанность в приеме пищи терпение и выдержка в преодолении чувства голода адыгами, особенно мужчинами в экстремальных условиях, неоднократно отмечались в литературе. «...Черкес ... берет

с собой в кожаном мешочке провизию, которая состоит из просяной муки и нескольких кусков копченой козлятины или баранины... Провизии этой хватит черкесу на две-три недели; для сравнения скажем, что такого количества провизии русскому солдату едва ли хватило бы на пару-тройку дней». Об этой же особенности адыгского питания свидетельствует Ф. Дюбуа де Монпере: «Во время путешествий черкесы необычайно воздержаны в пище: немного кислого просяного теста, замешанного на меде, в кошеле, притороченном к седлу, служит им для пропитания на несколько дней». Такое разумное отношение к приему пищи может быть обеспечено балансом возможности и достаточности (АБКНЭА. С. 366; 456).

Растительная пища занимала одно из ведущих мест в традиционном питании адыгов не только потому, что она была представлена большим ассортиментом блюд, но и потому, что она сопутствовала большинству мясных и молочных блюд или же являлась их компонентом. Исходным сырьем служили продукты переработки проса (*гъажьо*), пшеницы (*коцы*), ячменя (*хьэ*), ржи (*хьамцый*), овса (*зэнтхь*), кукурузы (*натрыф*), риса (*пындж*).

Одной из культур, которая служила универсальным сырьем, являлось просо: просо на корню (*мэщы*), просо в зерне (*гъажьо*), просо в крупе (пшено) – (*фыгу*). В ассортименте блюд из проса основным и, видимо, самым древним являлась «паста» (*пIастэ*) – крутая пшенная каша. Она сопутствовала почти всем мясным блюдам и большинству молочных и овощных блюд. При этом интересно заметить, что несмотря на то, что паста как самостоятельное блюдо (одна никогда не подавалась) не существовала, все кушанья, с которыми она сочеталась, назывались «*дэшхыны*» (букв.: то, что съедается с чем-то), т. е. считалось, что не паста употреблялась с другими блюдами, а к ней подавалось все остальное.

Предпочтение пшенной каши, которая выполняла функцию пшеничного, ржаного, ячменного хлеба в системах питания других народов, представляется нам результатом продолжительного многовекового отбора самого оптимального варианта сочетаемости мясных и молочных блюд именно с пшеном.

Пшенная мука служила исходным сырьем для ряда блюд, которые по функции были близки хлебу (*мэджадж*, *хьатыкъ*, *хьарыпI*, *гъэжьо цэлам*, *хьалпIам*). Мэджадж и хьатыкъ выпекались в глинобитной печи, *гъэжьо цэлам* жарился во фритюре на топленом масле в котле, «*хьалпIам*» варился на воде.

Одним из уникальных блюд, привлекавших внимание иностранных путешественников не менее чем универсальная паста, являлась «гомьл» (*гьомыл*). Блюдо, как правило, готовилось для путешественников, воинов и считалось дорожной пищей. При этом существовало два совершенно различных варианта дорожной пищи, которые значились под одним названием «гомьл». В них общего – пшенная основа и назначение. Первый вариант гомьл представлял густую кисло-сладкую кашу, заправлявшуюся медом. В дорогу она укладывалась в кожаный мешок. Подобная пища считалась калорийной и хранилась долго. Второй вариант блюда под этим же названием сохранился у иорданских адыгов. Оно представляет собой порошкообразную массу, в состав которой входит пшено, мясо, сухой бульон, специи. Эту пшенно-мясную муку

путники и воины брали с собой в кожаных мешочках. Достаточно было щепотки такого порошка, чтобы получить протертый мясной суп. Просо и его продукты, хотя по своей номенклатуре немногочисленны в ассортименте национальных блюд, по частоте присутствия в ежедневном рационе, диапазону сочетаемости, по важности функции некоторых из них, в адыгской системе питания они занимают одну из ключевых позиций.

В ассортиментной структуре адыгской традиционной пищи изделия из пшеничной муки насчитывают десятки наименований. Основным из них является хлеб (*хьалыгъу*). В адыгской системе питания использовался хлеб, как правило, только пшеничный. Это было отмечено К. Кохом (АБКНБЕА. С. 607–608). Ячменный хлеб считался слишком рассыпчатым (*тхьауур ухьо мэхьу*). Известен был и ржаной хлеб, но им, видимо, пользовались в исключительных случаях, о чем свидетельствует адыгская поговорка: «*О узэрагъ-апцIэрэр хьамцIый хьалыгъу*» – (букв.: Тебя обманывают ржаным хлебом). В Западной Черкесии пекли два вида хлеба:– хлеб из дрожжевого теста (*хьалыгъу гьэтэджыгъ*),– хлеб из пресного теста (*хьалыгъу мыкIумыши* – букв.: хлеб неидуший/неползуший).

С технологией приготовления дрожжевого хлеба связан целый этнокультурный комплекс, в который входит: печь глинобитная для выпечки хлеба (*хьалыгъу хьаку*), помещение, где сооружалась подобная печь (*хьакоц*), круглые низкие корзины для растойки теста (*хьалыгъу мат*), деревянная лопата, которой подавалось тесто в печь (*хьалыгъу хьанц*), листья грецкого ореха, на которых выпекался хлеб (*дэшко тхьан*).

Не только техника, стройматериалы, конструкция печи были оригинальны, но и сам способ подведения дрожжевого теста и выпечки его.

Номенклатура изделий из дрожжевого теста включает в себя– хлеб (*хьалыгъу*), калач (*кIэкъоцыхь*), булка, пирог с сыром (*тэбэхьалыжъу*), разновидность ритуальных вареников (*мэтаз*), пышка (*енэкIуишъуау*),– разновидность пышки (*Iэгурыф*), шелама дрожжевая (*цэлэмэ гьэтэджыгъ*) – пончики (*цэлам*, *тхьуржъэут*) и др.

Эндемичность пшеницы, наличие этнокультурного комплекса, связанного с дрожжевым пшеничным хлебом и неимеющего этнографических аналогов в иноэтническом окружении адыгского населения, разработанность микролексики хлеба и ее исконность, словообразовательная преемственность и взаимосвязь лексики пшеницы и других злаков в адыгских диалектах свидетельствует об исконности данного блюда в ассортиментной структуре традиционного питания адыгов.

Пшеничная мука использовалась для приготовления «*коц мамыс*» – густой каши, которая заваривалась на крутом кипятке с периодической добавкой сливочного масла; подавалась в горячем виде с медом и маслом, со сметаной.

Все адыгские традиционные кондитерские изделия за редким исключением были основаны на пшеничной муке. Одним из этнохарактеризующих адыгских блюд является «*цэлэмэ-хьалыжъу*», без которых не обходился ни гостевой стол, ни семейное торжество, ни ритуальное застолье.

Самым распространенным и престижным из адыгских сладостей, которая была уместна при любом застолье, начиная от рождения ребенка, кончая

поминками, является «*тхурбай*» (букв.: маслом богатый). Название данного печенья и его рецептура имеет локальные варианты – «*тхурамбий*», «*кьурбай*», «*кьурамбий*» – из крутого, рассыпчатого теста, замешанного на топленом масле, меде (в современных условиях вместо меда используется сахар молотый) и пшеничной муке. Оно надолго сохраняло форму и вкусовые качества и поэтому готовилось и в дорогу.

Из пресного крутого теста готовилось ритуальное блюдо, которое имело форму стилизованной башни с яйцом в скорлупе в центре – «*цэлдау*» (букв.: по деснам бьющее). Выпекалось в печи, получалось сладкое, но очень жесткое, твердое тесто. «*Цэлдау*» готовился к обряду «*кIанцI*», представляющему собой медико-магический и игровой комплекс у постели больного с переломами или тяжелыми ранениями.

Одним из древнейших блюд, о котором мало кто помнит, являлось «*цурацун*», которое готовилось из пшеничной муки, топленого масла и меда. Это блюдо являлось обязательным и первым, которое подавалось роженицам.

В адыгской кулинарии важное место занимали не только печеные и жареные изделия из пшеничной муки, но и вареные. Так, вареники с сыром разного назначения, разной формы, под разными названиями: повседневные «*псырыжьо хьалыжью*» (букв. в воде сваренные пирожки), «*псыхьалыжью*» (букв.: водяные пирожки), «*хьалыжьоожьый*» (букв.: пирожки мелкие) ритуальные – «*мэтаз*» (букв.: *мат(a)* – корзина + *з(?)* –> (и)з полный // *з(ын)* – цедить), которые имели форму объемного овала или шарика в Шапсугии (к свадьбе). В Бжедугии «*мэтаз*» имели форму пельменей – кончики полукруглого вареника соединялись. Сыр для начинки вареников мог быть заправлен луком, перцем, взбитым яйцом.

Как видно из вышеописанного, блюда из пшеничной муки были широко представлены в адыгском пищевом рационе.

Овес в адыгской кухне почти не представлен.

Кукуруза находит применение в адыгской кухне, начиная с молочной спелости: печеные и вареные початки (*натрыф гьэжьагъ, гьэжьюагъ*); вареные неочищенные от шелухи зерна спелой кукурузы (*натрыф мыгу* – букв.: кукуруза непроруженная), на которых в зимние вечера гадала молодежь, после чего зерна съедались парами; жареные в казане на масле с солью зерна кукурузы (*натрыф гьэтIынIагъ* – кукурузные хлопья, попкорн), поджаренные в глинобитной печи зерна (*натрыф гьугъ* – букв. высушенная кукуруза), которые употребляются и в зернах, и в перемолотом виде (*лыбжь. каб. хьэкьурт*) – толокно, которое потреблялось с медом, со сметаной, пресным или кислым молоком. Зерно, очищенное от шелухи (*натрыф гугъ* – букв. проруженная кукуруза), шло на приготовление панспермического супа (*натрыфынс*), в состав которого входили и другие злаки, обработанные в той же технологии, зернобобовые и овощные приправы, масло и молоко. «*Натрыфынс*» выполнял функцию как повседневного, так и ритуального блюда, в последнее из которых обязательно должно было входить семь различных компонентов. Из кукурузной крупы (*натрыф зэтегьэпхъ*) варили кукурузный суп с молоком (*нартыф хьантхьупс*).

Кукурузная мука грубого помола, обработанная ручной деревянной мельницей (*пхъэшъхьал*) или железной втулочной (*Гэшъхьал* – букв.: ручная мельница), использовалась для приготовления пасты, являвшейся не по престижности, а по частоте потребления коронным блюдом в адыгской кухне.

Из кукурузной муки мелкого помола готовилась мамалыга (*мамрыс. мэ-рамысэ* – каб.), которая служила облегченным вариантом пасты и по технологии и по времени, необходимому для приготовления. В Шапсугии ее варили из кукурузного толокна. Примечательно, что шапсугами выработана особая метрическая единица – «*натыфгуй*», равная количеству кукурузы, помещающейся в печь для разовой сушки.

Мука из кукурузы использовалась и как компонент жареного сычужного сыра (*лъэтэкъояжъ. каб. жэмыкуэ*). Можно заключить, что кукуруза стала сырьевым эквивалентом для большинства блюд из проса за исключением поминального «*фабэ*», перцово-пшеничного перетертого порошка для мясного соуса (*зэхэубэ*) и т. д. В целом позднейшая из культур на Кавказе – кукуруза заняла одно из важнейших мест в общем объеме потребления зерновых. Она отличается большим разнообразием форм потребления, но не обрела ни сакральной, ни престижной ценности. Подобная характеристика кукурузы справедлива и в отношении адыгского алиментарного быта, но с некоторой коррекцией: в тех случаях, когда она выступала аналогом проса, служившего основой ритуального блюда, кукуруза брала на себя и сакральную функцию. Так, «*хьалу*», «*бэджын*», «*бахъсымэ*» независимо от исходного сырья были полисемичными – выполняли и повседневную, и празднично-торжественную, и ритуальную функцию. Более того, в обрядах, связанных с религиозными инновациями XVIII–XIX вв., иногда кукуруза выступала и как основной компонент ритуального блюда «*натрыфынс*» (суп из лущенной кукурузы), о котором сказано, варился по исламскому конфессиональному календарю через определенное время после курбан-байрама и обязательно на бульоне копченого мяса от жертвенного животного.

В адыгской традиционной системе питания рис (*пындж, каб. прунж*) занимал определенное место. Название данной культуры, как и во всех кавказских языках, является заимствованием из персидского языка. Наиболее распространена была густая молочная рисовая каша с медом (*пынджгъ-ащI*), которая подавалась как холодное сладкое блюдо. Откидной рис использовался для «*пынджпхъапхъ*» (букв.: рис рассыпчатый) с изюмом и топленым или сливочным маслом, подавался в горячем виде после томления в закрытом казане. Излюбленным блюдом является «*пынджщхыу*» (букв.: рис + кислое молоко) из отварного откидного, промытого холодной водой и охлажденного риса, который погружали в кислое молоко (*щхыу*) с медом и со свежей сметаной. «*Пынджщхыу*» подавался в конце поминального обеда как обязательное блюдо в Кемиргое и ряде других субрегионов Черкесии. Хотя до середины XX в. у адыгов рис не возделывался, он довольно стабильно и разнопланово утвердился в ассортиментной структуре в номенклатуре блюд адыгской системы питания. Блюда из риса, наряду с функцией повседневной пищи выполняли и ритуальную: «*пынджпхъапхъ*»,

«*пынджгъапцI*» и «*пынджцхьу*» готовились регулярно в уразу, особенно к предрассветному приему пищи – к «*сарашу*» и воспринималась как богоугодная пища.

В адыгском пищевом рационе зернобобовые находят довольно широкое применение: фаселевый суп (*джэнчыпсы*), отварная фасоль в кислом молоке со сметаной, чесночной солью и другими специями (*джэнчтур*), соус из толченой фасоли на луковой загарке с красным острым перцем, молотой кинзой на молоке (*джэнчыцыпс*), толченая фасоль (*джэнчытыпI*), которая используется как начинка для печеных и жареных пирожков. Стручковую зеленую фасоль (*хьалыжьсөпIэ джэнч*) шапсуги варят, жарят на луковой загарке с яйцом, солят впрок.

Горох (*хьарыхьу джэнч*) в адыгской системе питания был менее употребителен. Горох использовался в зерне иногда для супа и как начинка для пирожков.

Наиболее распространенными из огородных культур являлись лук (*бжьыны*) и чеснок (*бжьыныф*), которые находили широкое применение при кулинарной обработке мясных, овощных и многих молочных продуктов.

При универсальности чеснока, как компонента всех мясных, овощных и целого ряда кисло-молочных блюд в чистом виде никогда его не употребляли, разве что в целебных целях. Можно сказать, что все, что солилось в адыгской кулинарной практике, кроме теста, заправлялось чесночной солью (*бжьыныф цыгьу*). Поэтому неслучайно, что «*бжьыныф цыгьу*» стала объектом индустриального производства, гастрономическим (приправным) брендом последних десятилетий.

Из корнеплодов широко используется винегретная свекла (красная – *чIыплъ*). Свекла солилась (*чIыльэшIоIу*) и употреблялась вместе с маринадом (*чIыльэпс*). Из молодой свеклы с ботвой, которая отваривалась с горьким стручковым перцем и солью, готовилось блюдо с капустой и горьким перцем на кислом молоке со сметаной (*гыны – чIыплъшIоIу*). Это блюдо является одним из маркеров шапсугской кухни. Остальные корнеплоды, как правило, употреблялись в свежем виде. «Морковь (*пхьы*) могла выступать и как компонент ряда овощных, в том числе и квашеных блюд.

Картофель (*картоф*) распространился на Кавказе поздно, в основном в конце XIX в. и до наших дней в традиционную кухню не вошел. Блюда из картофля повсеместно остаются в статусе непрестижной пищи. Он не приобрел энтоатрибутивных признаков, хотя в новейшее время в адыгском обыденном рационе он иногда становится субститутутом мяса в приготовлении традиционной «*цыпсы – картоф цыпс*» – картофель в мучной подливе. В одном из субрегионов – Бжедугии картофель как компонент, придающий особый привкус, может быть включен в традиционный соус с курятиной (*чэтцыпс*).

К древним культурам на Кавказе наряду с корнеплодами относятся бахчевые, в частности, тыквенные. Различают два вида тыквы – белая с плотной рассыпчатой сладкой мякотью (*кьэбы, адыгэ кьэб*) и ранний скороспелый сорт (*мэзэкьэб* – букв.: месячная тыква), которую потребляли в жареном виде (на масле с луковой загаркой и горьким перцем ломтиками в казане или на сковороде). Так называемую адыгскую тыкву (*адыгэ*

къэб) варили, пекли, жарили. К тыкве в любом виде подавалось холодное пресное или кислое молоко, сливки, сметана, а зимой – «къундысу». Из тыквы варили острое морсоподобное блюдо с медом (къэбыпсы). Блюда из тыквы при всей их распространенности не выходили из ранга повседневности. Более того, им была присуща определенная социальная маркированность, которая влекла за собой как половозрастную, так и сословную пищевую табуацию.

К широко используемым бахчевым относились огурцы (нэшэбэгу), которые употреблялись как в свежем, так и в соленом виде. Интересно, что к пчелиному меду традиционно подавали малосольные – летом, соленые – зимой огурцы для снятия приторности.

Возделывался ряд разновидностей дыни (наш, нэшэ пIаст, нэшэшшоу, нэшэшшъаустхъ, къаун) и арбузы (хъэрбыдз). Из арбузного сока варили арбузную патоку (хъэрбыдз шъоу). Слегка недоспелые арбузы солились на зиму (хъэрбыдз шIоIу).

Из листовых овощей капуста (къэбаскъ) употреблялась в квашеном виде. Капуста квасилась в пелюсках с горьким перцем часто вместе со свеклой, в шинкованном виде – вместе с морковью, а также, как уже отмечалось, вместе со свекольной ботвой и молодой свеклой на кислом молоке. Мясное блюдо «къэбэскъэл», вероятно, относится к более поздним кулинарным инновациям.

Пасленовые (помидоры, баклажаны, перец), в основном относятся к поздней интродукции на Кавказе. У адыгского населения наибольшее распространение получили помидоры, которые иногда назывались «бэглэжан» (вэглэжан). Зеленые помидоры солятся вместе с репчатым луком в бочках.

Из пряностей у адыгского населения широко применяются кориандр (къоны), чабер (чэтгын), пажитник (чынакI). Из трех приправ в виде зелени использовалась только кинза (къон цIын), которая перетиралась вместе с чесночной солью к отварному мясу, особенно к баранине. С чесночной солью могли быть перетерты и семена кинзы. Укроп (нэшэбэгууц) использовался как приправа к овощным блюдам, особенно к квашеным.

Дикорастущие травы – конский щавель (шIорэй), душица (дадыу, мэщыжъщайуц, къушъхъэщай, улэуц, лэбэуц – по названию реки, в пойме, которой растет) используются для приготовления калмыцкого чая. Приправой к калмыцкому чаю служил душистый черный перец (булгар щыбжъый).

Известны были дикорастущие прототипы луковичных – дикий чеснок (хъабжъын – букв.: собачий лук), черемша (къэлэр). Однако следует заметить, что в среде адыгского населения избегали употребления продуктов с резким стойким запахом без кулинарной обработки. В экстремальных условиях использовались корневище и клубни лесного растения порей (тхъагъэлыдж), из которого пекли маленькие лепешки с жгучим привкусом, употреблявшиеся вместо хлеба.

Молодые побеги акации (акIырцэ, акэцэ) и борщевика (къамыу) весной употреблялись детьми как лакомство. В детской игровой «кулинарии» находили применение и цветы акации (акэцэ къэгъагъ), и плоды дворовой травы кашки (мэлкъуай). Лесные поляны изобиловали земляникой (цумпэ), сбор которой относился также к «детскому промыслу». Походы за земляникой –

«цумпахь» являлись любимым занятием детей и с ними связано много фольклорных сюжетов.

Адыгское население не употребляло грибов (*хьаIу*), терминологический дубликат которого – «Iагъэбэгъу» (букв.: то, от чего руки покрываются нарывами) накладывал табу даже на простое прикосновение к ним. Этот предостерегающий пищевой императив, вероятно, прежде всего был рассчитан на детей.

Фрукты (*пхъэшъхъэ-мышъхъэхэр*) в пищевом рационе адыгского населения играли значительную роль. Фрукты, садовые и лесные ягоды использовались в основном в свежем виде. Следует заметить, что в отличие от закавказской и дагестанской кухни фрукты в адыгском пищевом рационе не выполняли функции субститутов молочных и кисло-молочных продуктов в соусах, жидких и кашеобразных блюдах, что вероятно, было обусловлено характером животноводческого хозяйства.

Сушеные груши (*къужъгъужъ*) использовались при приготовлении толкна; как и яблоки в сушке, груши использовались для взваров, подавались и в распаренном виде как десерт, использовались в начинку.

Виноград (*сэнашъхъ*) употреблялся в свежем и в сушеном виде (сушеный виноград – *джызум* – тюрк. яз.). Сок виноградный использовался не только в свежем виде. По литературным источникам, выпаренный сгустившийся виноградный сок растворяли в воде в результате чего получался напиток «*ту-шаг-тго*». С древнейших времен до принятия ислама было широко развито виноделие, о чем свидетельствуют и сюжеты нартского эпоса. Так, клятва, произнесенная нартами над вином «*сээфкIад*» (досл.: бочка с вином), считалась одной из священных, в истинности которой нельзя было сомневаться. Более того, по одному из известных нартских сказаний, «*санэ*» – вино долгое время оставалось напитком богов, а виноград – «*сэнашъхъ*» – культурой, достойной лишь божественного покровительства, и только благодаря находчивости *Саусырыко*, которому однажды выпала честь как одному из достойнейших смертных, по установившейся традиции, быть приглашенным на ежегодный пир Богов, семена винограда попали в руки людей. Однако ко времени утверждения ислама как ортодоксальной идеологии конфессиональное табу на алкогольные напитки повлекло за собой забвение традиционной технологии виноделия у равнинных адыгов. Виноделие сохранило национальный колорит только у причерноморских адыгов-шапсугов.

Каштаны употреблялись в свежем виде (*ихъомч цIын*), в вареном (*ихъомч жъуагъ*), жареном (*ихъомч гъэжъагъ*, шапс. – *шъухъопч гъофын*). Для приготовления жареных каштанов существовало приспособление «*гъофынэшIалъ*». Из каштанов готовился каштановый хлеб (*ихъомч хъалыгъу*), из сушеных каштанов варился суп (*ихъомчыпс*).

Грецкие орехи использовались в целом ряде блюд: капуста с орехами (*дэгын*), соус с перетертыми орехами (*дэщыпс*), красным горьким перцем, блюдо, состоящее из мелко перетертых орехов (*дэщыпсгын*), красного перца с чесночной солью (*щыбжъыйщыгъу*) и шинкованной ошпаренной кипятком капусты (*гыны*). Ядра грецких орехов, залитые медом, подавались как десерт к любому столу. Шли в употребление орехи бука (*пкIый*). Фундук, грец-

кие орехи, каштаны круглогодично потреблялись в составе любого застолья. Для жителей Шапсугии и Натухая постоянное присутствие орехоплодных в пищевом рационе являлось локальной особенностью. Подача гостю до основного застолья орехов, сухофруктов, свежих фруктов была характерна именно для этого региона.

Одним из важнейших компонентов адыгской традиционной системы питания является мясная пища. Сырьевой основой мясомолочных продуктов является многоотраслевое скотоводство, птицеводство и в определенной степени охота.

В адыгской традиционной системе питания удельный вес мясной пищи довольно высок. Так, французский путешественник А. де Мотрэ писал: «Пищей, чаще всего употребляемой черкесами, является баранина, говядина, птица, как домашняя, так и дикая и прочая дичь» (АБККЕА. С. 144). Мясо классифицировалось по устоявшейся шкале престижности. Иерархия птичьего мяса располагалась следующим образом. Самым престижным являлась индюшати́на. Куряти́на, несмотря на универсальность и частоту употребления – на втором месте. Мясо утки и гусятина считались непрестижными, и потому они оставались в рамках повседневности. Эти виды птичьего мяса никогда не подавались к гостевому застолью, они отсутствовали и в перечне блюд праздничного и ритуального застолья. Следует отметить, что и технология приготовления, и номенклатура блюд из ути́ны и гуся́тины были ограничены в адыгском традиционном рационе.

Мясо домашних животных маркировалось теми же параметрами: самое престижное – барани́на, при этом лучшие вкусовые качества приписывались мясу овцы черной масти. Возраст, пол играли не последнюю роль: мясо годовалого ягненка (*шьы́нэлы*), самки черной масти (*мэл шлуцлэ*) считалось достойным гостевого застолья (*хьаклэныц*). На втором месте – телятина, возрастные рамки от одного года до полутора, при этом котировалось мясо самки (*ныбгэшьул*). Говядина относилась к зимним видам свежего мяса, и потому сезон забоя бычков соответствовал периоду устойчивых морозов. Сви́нина табуирована была с принятием ислама. Конина в адыгской традиционной системе питания, по крайней мере в Западной Черкесии, не присутствует.

Из дичи высокопрестижной была олени́на (*шьыхьалы*). По традиции дичью необходимо было делиться, с соседями и с теми, которые встречались охотнику в черте аула.

Статус козьего мяса был особым. Оно исключалось из меню гостя: козла забивали в честь человека, допустившего серьезное нарушение этикета. Козля́тина (*пчэнылы*) не включалась и в поминальное застолье: существовало мнение, что козье мясо обладает веселящим свойством и поэтому считалось некорректным его подача к поминальному застолью. Следует отметить, что этому виду мяса приписывались и целебные свойства. Так, в каждой семье полагалось иметь наряду с козьим жиром кусок вяленой козлятины на случай недомогания, усталости и простуды.

Технология обработки мясных продуктов предполагает варение, тушение, жарение, широко применялось и печеное мясо. При заготовке баранины и говядины впрок мясо коптилось, вялилось, сушилось. Говядина в зимний

сезон также солилась для употребления в зимне-весенний период (в межсезонье). Приоритетной в питании являлась мясная пища.

Уникальным является факт сочетания мясных блюд с круто сваренной пшенной, а позже кукурузной кашей (*нластэ*). Предпочтение этого вида хлебного изделия пшеничному хлебу, использование его как оптимально совместимого продукта с мясомолочными белковонасыщенными блюдами оправдано не только традицией и апостериорным отбором, но и новейшими научными изысканиями специалистов. А. Дж. Цикуниб, А. Х. Агиров, Р. Х. Цику, экспериментально исследовавшие адаптационные свойства традиционной пищи, пришли к выводу, что комбинированные продукты питания, которые содержат взаимодополняющие белки, входят в состав традиционной кухни.

В адыгской системе питания белковая пища занимала важное место, она была высококачественной как по технологии приготовления, так и по составу. По мнению ученых, 3/4 белка, получаемого адыгским населением по традиционной модели питания, – животного происхождения.

ОДЕЖДА В XIX–XX ВЕКАХ

МУЖСКОЙ КОСТЮМ

В состав адыгской мужской одежды входили нательные рубаха и штаны, рубаха как самостоятельный вид одежды, верхние штаны, бешмет, черкеска, поясной комплект, головной убор, обувь, башлык, бурка.

В первой половине XIX в. часть знати продолжала носить предметы защитного вооружения: шлемы, кольчуги, налокотники, боевые рукавицы.

Нижняя рубаха (*джанэ, джанэ шлагъщлэль* – каб.) не всегда была необходимым предметом одежды, ее обязательное ношение начинается с конца XIX в. у населения, открытого инновациям и более зажиточного, шилась рубаха из легких покупных тканей (ситца, бязи) светлых тонов. Нижняя рубаха имела туникообразный покрой, распространяются и экземпляры со швами на плечах. Она имела вертикальный разрез на груди, застегивавшийся на одну пуговицу.

Нижние штаны тоже шились из светлых покупных тканей. Их крой повторял особенности верхних штанов (широкий клин в паху, штрипки на концах штанов, отсутствие разреза вверху спереди).

Бытование верхней рубахи (*джанэ, джанэ шлылутель* – каб.) в конце XIX в. было ограничено бедными слоями населения. Она входила также в состав рабочего костюма крестьян. На рубаху шло сукно домашнего или фабричного производства, что зависело от возможностей хозяйства. Типичным покроем был туникообразный прямой или с клинообразной вставкой по бокам от проймы рукава до подола. Ворот делался круглый, сопровождавшийся прямым разрезом на груди, доходившим до середины. К вороту пришивался невысокий воротник-стойка. Рукава – втачные, сужающиеся к кисти. Обычно рубаха для продолжительности использования укреплялась подкладкой в верхней части спины, вокруг разреза на груди и в нижней части рукавов из материала, по возможности, более мягкого, чем снаружи.



Семья дворян (урки Боташевы) в костюмах
нормативного образца

Адыги-кабардинцы

Терская область, Нальчикский округ

Из материалов ателье Д. И. Ермакова. Начало XX в.

РЭМ. Кол. № 5331–10

Верхние штаны (*гъуэниэдж*, *гъуэниэдж щIылу* тель – каб.) шились из сукна темного цвета и состояли из двух штанин с широким ромбовидным клином между ним. Наличие широкого клина имеет трактовку принадлежности адыгов к носителям скотоводческих традиций, но может рассматриваться и как показатель приспособления одежды к особенностям верховой езды на лошади. При хождении по земле такой клин отчетливо свисал. Штаны с узким шагом встречались гораздо реже. В начале XX в. началось активное вхождение в комплекс мужской одежды брюк-галифе, известных как часть армейского форменного костюма многих стран, особенно кавалерийских частей. Внедрение данного заимствования, как это часто бывает, сопровождалось изобретением его гипертрофированных форм.



Мужчина в повседневном костюме
(полный комплекс домашне-уличной одежды)
Адыги-черноморские шапсуги
Черноморский округ, сел. Божьи Воды (совр. Тхагапш)
Экспедиция А. К. Сержпутовского. 1912 г.
РЭМ. Кол. № 3336–1

Костюмный комплекс из верхней рубахи и штанов был известен на Северном Кавказе и в нагорном Дагестане как архаическое явление. Он встречается в одежде пастухов, стариков, в ряде примеров он выступал альтернативой комплексу с черкеской и бешметом. У адыгского населения, обязательно, будучи дополнен головным убором и поясным набором, и пережиточно в обрядовой сфере, существовал дар от зятя тестю (*фэилъхьэгъуэ*), состоявший из рубахи и штанов, преподносившийся в после свадебный период. Можно отметить большую антропологическую значимость рубахи – человек, давший новорожденному имя, должен был подарить ему рубашку.

Бешмет (*кьэптал / кьэптан*) носили поверх рубахи. До конца XIX в. его шили, в основном, из домотканого сукна, позднее быстро пошло употребление покупных материалов, шерстяных, хлопчато-бумажных, шелковых. Не-

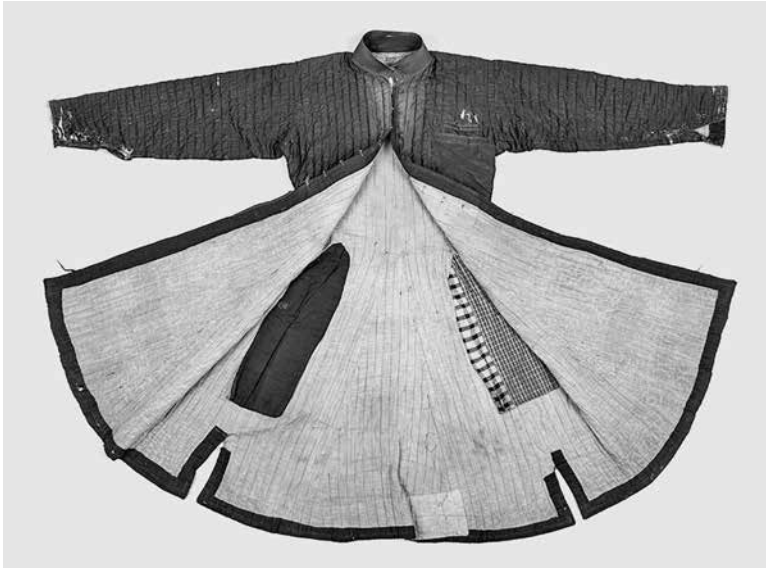


Штаны мужские галифе

Адыги-кабардинцы
Кабардино-Балкарская АССР, г. Нальчик
Экспедиция Е. Н. Студенецкой. 1938 г.
РЭМ. Кол. № 6085

смотря на приоритетность тканей темного цвета, на бешмет стали подбирать ткани относительно яркие по сравнению с черкесской. Формировалась некая парадность облика мужчины анфас, где соединялись умеренная яркость видимой части бешмета и сдержанный блеск черного серебра поясного набора и убора висевшего на поясе кинжала.

Сходство кроя бешмета и черкески было определено принципами раскроя куска ткани без остатков, но создающих такую одежду, которая плотно облекая тело человека, не только не стесняла движения, но и побуждала к нему. Основными задачами конструкции такого вида одежды было создание некоего подобия мягкого корсета в верхней части, предлагая в покрое оформление груди как квадрата с размером стороны в ширину плеч, с сужением по талии, и развитие движения торса, относительно нижней части туловища через использование в нижней части одежды клиньев. Классическим приемом кроя было формирование передка и спинки из одного куска ткани, подкроенного сужающимся к талии, но с цельного с оставлением узкой полосы в середине (у передка эта часть находилась у запаха). Передок имел разрез на всю длину, верхняя одежда в отличие от рубахи была распашной. В бока вставлялись клинья по два (допускались до трех) с каждой стороны. Эта конструкция позволяла получить по небольшому выступу с боков на талии у черкески и поместить внутренние карманы в швах между клиньями. Крой на клиньях принципиально отличал северокавказские бешмет и черкеску от схожих внешне предметов одежды из Закавказья, шившихся на талии в складку. Рукава делались широкими, в ранних образцах они имели прямой крой. Все края одежды ошивались полоской суточного плетения. Подкладку шили только в верхней части.



Бешмет – верхняя мужская плечевая одежда, надеваемая под черкеску
Адыги-бесленевцы
Кубанская область, Баталпашинский отдел, сел. Тазартуково
Экспедиция А. А. Миллера. 1910 г.
РЭМ. Кол. № 2008–50

Особенностью собственно бешмета была закрытая грудь (застежка шла сверху до талии) и наличие воротника-стойки. Застежка выполнялась парами петель и мелких шаровидных пуговиц (*цлылузэфлэдзэ*) из сутажа ручной работы или парами потайных стальных крючков и петель. Края разреза на груди соединялись плотно. Рукава бешмета в конце XIX в. стали сужаться к кисти и обрели разрезные манжеты, застегивавшиеся на пуговицах из сутажа. На груди могли быть нашиты один (слева) или два кармана с каждой стороны груди, но их наличие не было обязательным, и встречаются экземпляры без карманов.

Бешмет был домашней и уличной одеждой, носимой самостоятельно или под черкеской, и имел два варианта длины: с короткими или длинными полами. Короткополый бешмет более подходил для ношения под черкеской, и в этом плане утвердился в качестве элемента нормативного мужского костюма северокавказского генерального образца, базовое формирование которого было связано с кабардинской средой. Ношение бешмета как самостоятельной верхней одежды в конце XIX – начале XX в. было более свойственно населению Западной Черкесии. Повсеместно такая практика была связана с рабочим костюмом, присуща одежде стариков; знать и молодежь, те, кому их внешний вид был особо важен, не считали бешмет нарядной одеждой. Очевидно эволюция этого вида одежды к концу XIX в. заключалась в том, что бешмет стал частью бытовой одежды, компонентом слабо публичной культуры повседневности. Есть также свидетельства того, что старики носили бешметы большей длины, что в качестве уличной одежды носили утепленные бешметы, что были бешметы на подкладке и бешметы,

стеганные на тонком слое шерсти и ваты. Возможно, как верхняя плечевая одежда мужчины бешмет в конце XIX в. выступал уже в качестве некоего архаизма. Иное дело короткополый бешмет, сшитый из легкой ткани, носившийся под черкеской.

Черкеску (*цей/цый*) шили из сукна высокого качества, тонкого и плотного. Долго использовалось сукно домашней выработки, из категории тех сукон, которые еще какое-то время превышали качеством фабричные, пока еще была возможность использовать местных пород овец и сохранялось качество работы местных ткачих. Сукно ткали женщины на Северо-Западном Кавказе в расчете на получение отреза ткани, достаточного для шитья одной черкески. Изначально размеры куска ткани, носившего тоже название, что черкеска, были рассчитаны, исходя из ширины навоя традиционного ткацкого станка, что давало ширину отреза ткани, несколько более 30 см. Сукно делалось из ткани естественного цвета, черного, коричневого, серого, для основной массы населения, белого для знати.

Основными признаками кроя черкески, отличающих ее от бешмета, были длинные полы, наличие ворота, открывающего грудь, отсутствие воротника, застежка только на талии (потайная на крючках) и присутствие на груди по обе стороны от разреза тканевых вертикальных узких кармашков, предназначенных для газырей (см. Военная культура). Появление унитарного ружейного патрона и ружья с затвором сделали прежние патроны ненужными, поэтому в адыгской одежде их заменили собственно футляры. Есть свидетельства, что в кармашках черкески некоторые мужчины стали носить и патроны нового типа (*Мамбетов*, 1971. С. 264). Теперь сам футлярчик оформился как емкость в виде трубочки из трех частей, верхней – серебряного ювелирной работы наверхия, костяного или деревянного корпуса коричневого или черного цвета, донышка из кости или рога. Газыри стали элементом украшения мужского костюма, его знаком: на надгробных стелах изображения газырей в виде горизонтальной полосы вертикальных полос является признаком мужского погребения. Нормой было размещение восьми газырей по каждую сторону.

Есть ряд оснований, позволяющих связывать появление черкески с адыгской средой, в первую очередь, кабардинской, как результат быстрой эволюции халатообразной мужской одежды в основной элемент одежды всадника, не отягощенного ничем, кроме личного вооружения. С последней позиции черкеска представляется звеном законченного развития, и не удивительно, что состоялось ее заимствование в средах мужских военизированных сообществ, от других народов Кавказа до казачества и офицерства императорской России. По времени (XVII – начало XIX в.) сложение черкески совпадает с изобретением шашки, вида длинноклинкового оружия, также связанного с адыгской средой культурного феномена. В этом плане интересно отметить, что в период острого классового противостояния 1920-х – начала 1930-х годов черкеске была противопоставлена кавалерийская длинная шинель как одежда сельской бедноты, стремящейся к переустройству социального быта, одежда, функционально близкая черкеске.

Важной особенностью шитья и кроя черкески, а также бешмета было ее изготовление без примерок и на глаз. Имеются свидетельства, что с при-

Черкеска – верхняя мужская плечевая
домашне-уличная одежда

Адыги-бесленевцы
Кубанская область, Баталпашинский отдел,
сел. Тазартуково
Экспедиция А. А. Миллера. 1910 г.
РЭМ. Кол. № 2008–51

нятием черкески восточнее, вплоть до Дагестана, не все женщины справлялись с шитьем ее и в результате обращались к черкешенкам или – с развитием урбанистических тенденций – к профессиональным портным. Черкеска, считая адыгской женщиной, никогда не была мешковатой, и сидела на человеке без малейшей складки. Плечи мужчины были широкими, а талия выглядела максимально узкой

Черкеска не имела карманов, ее прямые и широкие рукава опускались ниже кисти рук, поэтому их обычно подворачивали. У нарядной черкески при этом обнажалась дорогая подкладка. Полы черкески обязательно покрывали колени, особенно когда человек сидел. Длина пол являлась признаком вариативным, у стариков она была больше, молодежи меньше. В начале XX в. отмечается шитье самых длинных черкесок, достигавших почти щиколоток. Длинные черкески носили также муллы и ученики мектебе – сохсты.

Любая плечевая одежда обязательно подпоясывалась. Появление в неподпоясанной черкеске допускалось для маленьких детей, глубоких стариков или для мусульманских священнослужителей. Пояс снимали в дни траура. Также разрешалось снимать его на ночь. Старики могли пользоваться матерчатым кушаком, но признаком мужчины деятельного возраста был узкий кожаный пояс, за редким исключением черного цвета. Функционально было достаточно пояса простой конструкции из ремня, пряжки, наконечника и тренчика; такие простые пояса носили и взрослые, но больше дети. Нормативной конструкцией был пояс с боковыми подвесками-ремешками и серебряными деталями на поясе и подвесках. Накладки на ремешки были двух форм: овальные и напоминающие гаечный ключ, кроме них были накладки-наконечники на концы ремня и подвесок, и разные подвесные детали. Часть этих деталей была инструментами, отвертками, шильцами, оселками и напильниками, а также жирницами для ухода за оружием, другая часть явно имитировала эти функциональные предметы, какие-то





Пояс мужской

Адыги-кабардинцы

Терская область, Нальчикский округ. 1888 г.

Из подарков от кабардинского народа цесаревичу Николаю Александровичу (будущему императору Николаю II) во время путешествия императора Александра III на Кавказ

РЭМ. Кол. № 4473–26

предметы указывают на имитацию экипировки мужчины – есть подвески, изображающие револьверы.

Сходный с черкеской и бешметом покроей имел один из вариантов шубы (*джэдыгу* – каб.), который имел стоячий воротник и несколько больший запах, чем у бешмета. Воротник, полы и рукава оторачивались полоской меха. Застегивалась шуба на 5–6 пар из плетеных пуговиц и петель, позднее с начала XX в. стала использоваться застежка из крючков. Шили шубы из нескольких овчин, а более дорогие из шкурок ягнят. Носили шубы данного покроя и поверх черкески и под ней, если шуба была сверху, ее подпоясывали. Обычным видом были нагольные шубы, но были также известны и крытые с суконным верхом. Другой разновидностью шубы была шуба-накидка с большим воротником и оторочкой из курпея. Данная разновидность шубы носилась стариками (и не только ими) в разных районах горного Кавказа, имея при этом узкие и часто ложные рукава. Подобные шубы не подпоясывались. Еще одной разновидностью теплой зимней одежды были стеганые ватные шубы.

Верхней одеждой мужчин, находившихся долговременно под открытым небом, была бурка, свалаянная из шерсти осенней стрижки, у которой поверхностный слой слегка был поднят расчесыванием специальной щеткой. Бурка (*цлаклуэ/клакло*) хорошо защищала от непогоды. Для усиления свойств отталкивания воды и ее стекания по поверхности бурки, в нее вваливали полосы из менее плотно свалаянной шерсти. Производством бурок занимались в предгорных селениях Кабарды, словосочетание «кабардинская бурка» было для XIX – начала XX в. признаком хорошего качества изделия. Различались две разновидности. Одна из них имела узкие плечи и расширялась снизу, ее покроей был проще. Такой тип считается более архаичным, а в конце XIX в. служивший в основном одеждой чабанов и пастухов.

Второй тип имел широкие плечи и предназначался для ношения всадниками, при этом бурка прикрывала и часть конского крупа. Такая бурка имела на плечах швы. Общими особенностями кроя были круглый вырез ворота, застежка у него в виде двух ремешков, пришитых к кожаным или золотошвейным пластинкам. Эти пластинки бывали и из орнаментированного серебра. Края обязательно запахивались. Большинство бурок делалось из неокрашенной черной шерсти. Белая шерсть шла на изготовление парадных бурок, изначально белая бурка считалась одеждой знати. Есть сведения, что некоторые бурки окрашивались, для чего пользовались корой ольхи. Обычно на бурку уходила шерсть 10–12 овец.

Пастухи носили и другую разновидность войлочной накидки, в виде относительно короткого (до колен) плаща с капюшоном и втачными рукавами (*уицлэ цыгъын* – каб).

Для мужчин обязательным было ношение головного убора. Мужские головные уборы были двух основных видов: войлочные шляпы и шапки с использованием меха. Шляпа (*уицлэ нылэ* – каб.) делалась из шерсти естественного цвета, имела округлую невысокую тулью колпак и широкие поля, обе части по периметру ошивались тесьмой того же цвета, что материал шляпы. Широкими полями данный вид головного убора отличался от колпакоподобных головных уборов из войлока других народов Северного Кавказа. Данный головной убор носили летом, в основном он был распространен в крестьянской среде. Меховая шапка также существовала в форме относительно простого по конструкции головного убора конусовидной формы, сшитого из курпья, но этот вид не был широко распространен. Его носили охотники, пастухи; его мог надеть мужчина, уходивший в абреки, подчеркивая свой отказ от многих норм повседневной жизни и презрение к красивой одежде. Типичным головным убором была папаха (*хъурыфэ нылэ / хъурышьо палэ*), предусматривавшая конструкцию из мехового околыша и суконной тульи с округлым или плоским верхом. Теплые зимние папахи, а также пастушьи папахи делали из овчины с длинным ворсом наружу, часто подбивая их овчиной с подстриженной шерстью. Этот головной убор на протяжении XIX–XX вв. претерпел большие изменения. Ранние варианты отлича-

Бурка – верхняя плечевая мужская одежда, часть походного комплекса

Адыги-кабардинцы

Терская область

Экспедиция З. П. Валаева. 1907 г.

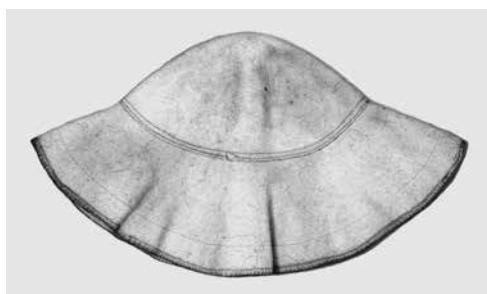
РЭМ. Кол. № 1260–7





Мужской головной убор

Адыги-кабардинцы
Кабардино-Балкарская АССР, г. Нальчик
Экспедиция заведующего отделом Кавказа
Государственного музея этнографии
Е. Н. Студенечкой. 1938 г.
РЭМ. Кол. № 6085–3



Войлочная шляпа – мужской головной убор

Адыги-кабардинцы
Кабардино-Балкарская АО
Экспедиция Музея народов СССР. 1930-е годы
РЭМ. Кол. № 8762–14529

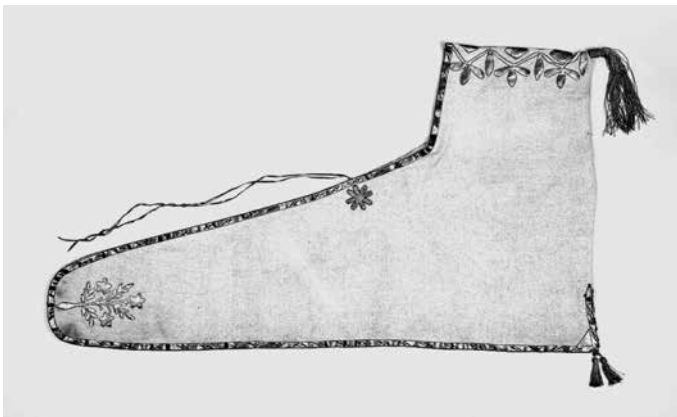
лись возвышающейся тульей полусферической формы с низким и высоким, даже очень высоким околышем. Околыш был цилиндрическим или несколько сужавшимся кверху. Полусферическая форма верха тульи представляется более архаичной ее формой, восходящей к шлемовидным или митровидным формам головных уборов Средневековья.

Папахи с округлым верхом встречались и позднее, встречались даже такие шапки, верх которых был покрыт аппликационным узором. К концу XIX в. утвердилась другая форма, имевшая относительно низкий меховой цилиндрический околыш, в который утапливалась суконная тулья с плоским верхом. В начале XX в. высота шапки-папахи продолжала снижаться, а околыш стал все более обретать тенденция к расширению верха, такая тенденция дальнейшую эволюцию папахи в XX в. Наиболее распространенным цветом меха папахи был черный, но встречались и другие оттенки; зажиточные мужчины с конца XIX в. стали носить папахи из коричневого или серого каракуля, привозимого из Средней Азии, отчего такие головные уборы называли бухарскими папахами. Папахи носили постоянно, снимая только на время сна. Папаха была символом мужского достоинства. Прикосновение к надетой папахе являлось актом демонстративной агрессивности, сбивание ее с головы

вызывало непрощаемую обиду. В то же время существовали некоторые игровые формы поведения молодежных групп, имитировавшие воинские действия, когда велась охота за шапками соперников и их похищение, заканчивавшееся получением значительного выкупа. По ряду причин к концу XX в. общим в урбанистическом мире стало нормальным ходить мужчинам с непокрытой головой или пользоваться европейскими головными уборами. Головной убор перешел в сферу пассивного бытования, находясь в каждом доме в гардеробе или на почетном месте. Папаху надевают по торжественным случаям, она является дорогим престижным предметом.

Полный комплекс мужского головного убора создает введение в костюм башлыка (*башлык* – тюрк., *цхьэрыхуэн/цхььарыхьон*), который в своей основной функции должен был обеспечить защиту человека, находящегося под открытым небом от непогоды, а в другом назначении скрыть лицо мужчины от посторонних взглядов в экстремальных ситуациях. Башлык можно определить как разновидность капюшона с длинными лопастями. Капюшон имел форму треугольника, в его затылочной части оставляли несшитый участок, перекрывавшийся воздушными петлями, на верхушке укреплялась красиво подготовленная кисть (*шыкьу* – каб.) с бахромой и плетеными украшениями из золотных нитей, края башлыка обшивались тесьмой, еще одним видом украшения было нашивание полос тесьмы на капюшон в радиальной композиции.

На уровне подбородка пришивали шнур (*жьэгъупс* – каб.) с бегунком для фиксации лопастей. Форма и размеры капюшона варьировала в зависимости от различных причин и менялась на протяжении времени. У адыгов, как и у других народов Северного Кавказа башлык носили только поверх шапки, но при этом существовало множество разновидностей приемов повязывания и ношения башлыка, когда его надевали поверх шапки или спускали на плечи, когда концы лопастей завязывали у шеи или заправляли на спине за пояс, по положению башлыка определяли намерения человека.



Башлык – часть мужской походного головного убора
Адыги-кабардинцы
Терская область, Нальчикский округ. 1888 г.
Из подарков от кабардинского народа императору
Александра III во время его путешествия на Кавказ
РЭМ. Кол. № 4453–12



Мужская кожаная рабочая обувь
Адыги-кабардинцы
Терская область
Экспедиция З. П. Валаева. 1907 г.
РЭМ. Кол. № 1260–18



Мужская кожаная обувь из экипировки
всадника
Адыги-кабардинцы
Терская область
Экспедиция З. П. Валаева. 1907 г.
РЭМ. Кол. № 1260–7

Башлыки имели несколько функций помимо основной. Они служили мерной емкостью для зерна при посеве, считались образцовым даром от девушки будущему свекру, в 1888 г. российскому императору во время его путешествия на Кавказ подарили целый набор башлыков разной формы, на части из них были вышиты узоры золотным шитьем. Башлыки получили распространение под воздействием кавказских традиций в русской армии с 1862 г., их стали носить российские гимназистки.

Очень разнообразна была обувь, которую определяла традиция раздельного ношения покрытия голени и стопы. На голени носили ноговицы – паголенки (*лъей* – каб.) со штрипками внизу, плотно натягивавшиеся на ногу, в ноговицы заправляли штаны. Суконные и войлочные ноговицы носили крестьяне. Кожаные, необходимые всаднику, у знатных они были из сафьяна. Окраска кожи в красный и желтый цвета были признаком знатного сословия. Кожаные и сафьяновые ноговицы украшались вышивкой. Для крепления ноговицы подвязывались ниже колена специальными ремешками (*лъей лъэнкIэпс* – каб.) с пряжками или полосками войлока. Украшения и конструкция ремешков были различными в зависимости от достатка человека. Нарядные образцы украшались серебряными накладками. Упоминается, что у абадзехов, возможно, в связи с их образом жизни в лесистом пространстве, бытовали также короткие голенища, надеваемые выше колена. Мужчины носили также носки, как войлочные, так и вязаные шерстяные (*Дьячков-Тарасов*, 1902. С. 14).

Собственно обувь также отличалась разнообразием. Домашней обувью, бывшей также специфическим достоянием всадника, были мягкие кожаные или сафьяновые низкие чувяки, которые выкраивались из куска кожи, сшивались так, что шов проходил по подошве и заднику, а союзка оставалась целой, в другом варианте шов проходил вкруговую. Особо нарядную обувь этого типа прошивали дважды, второй раз более изящным швом по вывернутому изделию. Обувь окончательно формовалась уже на ноге. Тонкая кожа подошвы делала ступню чувствительной, что еще больше увеличивало

виртуозность всадника, в таких же чувяках танцевали. Для пешего выхода из дома поверх чувяков надевали кожаные галоши. Под русским влиянием в конце XIX в. появились полусапожки на основе данного типа обуви.

Другим видом были поршневидные чувяки, делавшиеся из грубой кожи со швом на союзке и с подкроенным верхом, образующим подобие низкого голенища. Обувь предназначалась для повседневного хождения и не отличалась изяществом. Их наполнением обычно служила сухая трава. Существовала их разновидность с плетеной из ремешков подошвой, облегчавшей хождение по скользким травянистым и каменистым склонам. С такой же целью шили обувь из коровьих шкур шерстью наружу.

Изменения, затронувшие обувь мужчин на грани XIX–XX вв. и далее, проявились в появлении тонких чувяков с пришитой подошвой, обуви башмаковидного типа, а также в отдельных заимствованиях от славянского населения цельных сапог с высокими голенищами вместо обуви раздельного ношения.

ЖЕНСКИЙ КОСТЮМ

В состав женской одежды входили: нижние рубаха и штаны, корсет, рубаха, кафтанчик, платье, головной убор, пояс, обувь. Нижняя рубаха (*джанэ*) была того же покроя, что и мужская, туникообразная, прямая, длинная, с широкими рукавами, спускавшимися ниже кисти. Их обычно шили из хлопчатобумажной или шелковой ткани, часто желтого, оранжевого, красного цвета. На груди делался прямой разрез, с застежкой у ворота. Так как ворот, края рукавов и подол могли быть видны из-под верхней одежды, ткань ру-



Группа девушек в повседневной одежде
Адыги-кабардинцы
Терская область, Нальчикский округ
Экспедиция К. А. Иностранцева. 1906 г.
РЭМ. Кол. № 1108–4



Женская нательная рубаха

Адыги-кабардинцы

Терская область, Нальчикский округ. 1888 г.

Из подарков от кабардинского народа императрице Марии Федоровне во время путешествия императора Александра III на Кавказ

РЭМ. Кол. № 4453–2

бахи старались подобрать под цвет платья, а также указанные места обшивались полосками галуна. Длина рубахи должна быть такой, чтоб не было видно ее из-под платья.

Штаны были только нижние, они также были схожи по крою с мужскими, состояли из трех частей: штанин и широкого клина между ними. Концы штанин присборивались. Обычно их шили из легких светлых материалов, концы штанин и обшляжок шили из более яркой ткани или украшались вышивкой. Обычно длина штанин достигала середины голени, допускалось, что они могли выглядывать из-под платья только у старух и маленьких девочек.

Специфическим предметом одежды «девушек на выданье» (от 8 лет до замужества) являлся корсет (*куэнышъбэ, бгъэщIэпхэ/бгъэкIапх, сэхътан*), надевавшийся на голое тело. Он представлял собой фигурную полосу кожи или сафьяна на лямках, у самых необеспеченных из плотной ткани, охватывающий грудную клетку, стягивающийся на спине. В переднюю часть корсета вставлялись две деревянные планки. Его ношение препятствовало развитию грудной клетки, придавая ей исключительную стройность. В корсете спали, вынув из него дощечки (*Меретуков, 1978. С. 57*). Есть свидетельства того, что окружность талии взрослой девушки не должна была превышать длину ремешка, которым мужчины подвязывали ноговицы, то есть 27–30 см. В другом измерении талия девушки равнялась четырем охватам ее запястья, а параметры тела достигались ношением корсе-



Корсет женский

Адыги-бжедуги

Кубанская область, Екатеринодарский отдел,

сел. Старый и Новый Бжегокай

Экспедиция А. А. Миллера. 1910 г.

РЭМ. Кол. № 2006

та. Корсеты носили девушки знатных и свободных крестьянских сословий. Имеющиеся трактовки рассматривают ношение корсета как признак девушки-невесты, облик которой не должен был иметь специфических женских черт (Чеснов, 1998. С. 225). Корсет снимался в первую брачную ночь молодым, который должен был острием кинжала аккуратно развязать его шнурки. Во второй половине XIX в. корсеты стали выходить из употребления. В XX в. корсет остается раритетом, сохраняющимся только в музеях.

В ряде публикаций Г. Х. Мамбетова, А. М. Меретукова, отмечается, что верхняя рубаха носилась как вторая, в других ее характеризуют как верхнюю, представляющую как тип рубахи-платья. Отмечается, что рубаха-платье бытовала в Западной Черкесии. Ее покрой близок покрою мужской рубахи в функции верхней одежды. Она также имела туникообразный покрой. В одном варианте была прямой, в другой со вставленными по бокам клиньями. Рукава рубашки были прямыми, широкими, иногда закрывавшими кисти рук. Она имела круглый ворот, разрез на груди и невысокий воротник стойку, застегивающийся на пуговицу. Платье-рубахи шились из однотонной хлопчатобумажной ткани для пожилых женщин, для молодых – из однотонного шелка, для девушек из более яркого шелка. Платье-рубаха подпоясывалась матерчатым кушаком и имела подкладку в верхней части (Мамбетов, 1971. С. 278; Меретуков, 1978. С. 67–68).

Поверх рубахи надевали кафтанчик (*к1эц1 гунэидэ / к1эк1ы*), который шили из нарядной дорогой ткани: шелка, атласа, бархата, фабричного сук-

на, в крестьянских семьях из сатина. Преобладали черный, красный, реже синий цвета. Цвет ткани кафтанчика подбирался к цвету платья и мог быть чуть ярче тона платья. Кафтанчик по покрою был аналогичен мужскому бешмету, имел суживающиеся к талии передок и спинку, перекидное плечо, в боках клинья, наглухо застегивающийся на крючках разрез на груди, невысокий воротник-стойку. Рукава плотно облегали руки, возможно, у ранних образцов наличествовала манжетная пластина, прикрывавшая запястье и свисавшая ниже него. Выделяются два вида кафтанчиков: короткополые и длиннополые. Короткополые надевались под платье. Длиннополые можно разделить на две разновидности. Одна из них близка к мужскому длиннополому бешмету, носившемуся как верхняя одежда. Внутри этой разновидности выделялся утепленный кафтанчик «каптал» (*кэптал* – каб.), подпоясывавшийся кушаком и не имевший украшений, который носили преимущественно старухи. Каптал не являлся типичным видом адыгской одежды, но все же носился пожилыми женщинами, как поверх платья, так и под платьем. Другая разновидность длиннополого кафтанчика сформировалась в Западной Черкесии в результате эволюции всего комплекса одежды. Главным признаком кафтанчика является наличие украшений. На груди кафтанчика нашивались полоски бархатной ткани или сафьяна, обрамленные полосками галуна. На них нашивались несколько пар (от 4 до 16) застежек, выполненных из серебра с использованием различных ювелирных техник (*дыжьын шлылу* – каб., серебряные застежки). Застежки были видны в вырезе платья. Воротничок, края разреза на груди, края рукавов, подол, полы и часто швы украшались полосками серебряного или золотого галуна. На груди и обязательно нижние края передних пол украшались золотошвейными узорами. Типичным для полы узором был треугольник с исходящими от него отростками. Одна из трактовок этого узора голова барана, рога которого превращаются в растительный мотив. Такой узор нашивался в качестве оберега. Кафтанчик с вышивкой назывался у кабардинцев «*дыцэидэ клэцл*» – вышитый золотом короткий. Его начинали носить вместе с началом девичества, в некоторых семьях его продолжали носить и после замужества, но постепенно со следующих экземпляров вышивка исчезала, и кафтанчик в процессе жизни женщины в конечном счете сменял каптал (Студенецкая, 1989. С. 210).

Так же как и у корсета, у кафтанчика как типа одежды были хронологические ограничения: у кабардинцев и верхнекубанских черкесов к концу XIX в. кафтанчик стал подвергаться рационализации, его невидимые под платьем части стали шить из материи попроще. Позднее произошел его конструкционный распад на самостоятельные части – нагрудник с застежками и поясные подвески (*зунэлуль* – каб.), т.е. сохранились только детали, видимые и яркой орнаментации. Затем подвески перестали делать, а стали носить только нагрудник (*бгъэлуль* – каб.), состоявший из манишки с воротником-стойкой (*пцампэидэ* – каб.), украшенной полосами галуна и несколькими парами застежек (*шлылу* – каб.).

У некоторых нагрудников воротника не было. Чаще всего отдельная застежка состояла из двух планок крышевидного сечения с кольцом петель с левого борта и шпеньком-шариком с правого борта. Внешняя поверхность



Женский нагрудник с застежками и передник
Кабардино-Балкарская АССР. Середина XX в.
РЭМ. Кол. № 8200–6

украшалась зернью, филигранью и позолотой, на шаровидные детали наносился черневой крестик. Данный вид застежек и тип нагрудника получил распространение по всему Северному Кавказу через лакских ювелиров-отходников. Были также застежки в виде крестовидных пластин с рогообразными ответвлениями. Нагрудники надевали на верхнюю часть груди под разрез на платье, застегивали на крючки воротник сзади шеи, иногда еще подвязывали пришитой тесьмой подмышками; теперь застежки не соединяли ничего, кроме самих себя. Нагрудные застежки, составлявшие вертикальное панно из горизонтальных полос изображались на надгробных стелах, обозначавших женское погребение.

Другая линия эволюции наблюдалась у части западных адыгов, у которых сохранился кафтанчик, а платье носить перестали. Став верхней одеждой кафтанчик, в данном случае продолжал украшаться, но только за счет вышивки, так как на наглухо застегивавшейся груди тоже разместился золотшвейный узор, вытеснивший металлические застежки.



Женское платье

Адыги-бжедуги

Кубанская область, Екатеринодарский отдел, сел. Старый Бжегокай
Экспедиция А. А. Миллера. 1910 г.

РЭМ. Кол. № 2006–86

Можно отметить, что был и другой тип металлических нагрудных украшений, встречавшийся реже горизонтальных застежек – пришитые или подвешивавшиеся через шею по обе стороны груди вертикальные полоски ткани, на которых нашивались пустотелые позолоченные бомбошки в форме сердечка или желудя. Есть экземпляры, в которых шаровидные подвески сочетаются с застежками.

Поверх кафтанчика надевали распашное платье (*босцей, бостей/сай*). по покрою тождественное черкеске, также кроившееся из цельного куска ткани сходного названия. От черкески платье отличалось отсутствием газырей и тем, что оно не шилось из домотканого сукна, а также оформлением рукава. Нарядное платье шили из бархата, тяжелой шелковой ткани темно-красного, синего, зеленого цветов, парчи, тонкого фабричного сукна, сатина. В верхней части делалась тонкая подкладка из шелковой ткани. В Кабарде бархатное платье расшивалось золотошвейными узорами, на шелковую ткань нашивали полоски галуна по линиям швов. В Западной Черкесии золотошвейные узоры нашивали и на шелк. Во всех случаях галуном отделывались все края платья. Узор размещался вдоль разреза на груди, на передних полах. Застегивалось платье на талии двумя-тремя парами крючков. Типичным был покрой с открытой грудью, но у черноморских и нижнекубанских адыгов отмечается в начале XX в. бытование платья с закрытой грудью, что сближает его конструкцию с конструкцией кафтанчика-каптала. На Черноморье ранее других районов появляются платья с разрезом только на груди и до талии, а ниже талии вместо разреза до низа делался недлин-

ный боковой разрез от талии, застегивавшийся отрезным по талии клапаном. Вариации в длине платья появляются очень поздно, платью традиционного покроя должно было закрывать стопы.

Сложностью отличалось оформление рукава. Сам рукав делался до локтя, а ниже пришивалась длинная широкая сборка, из-под которой виднелись и узкий рукав кафтанчика и часто широкая нижняя часть рукава рубахи. В ранних платьях рукав был длинным, но ниже локтя разрезался и образовал широкую лопасть. Эволюция покроя рукава привела к усложнению его нижней части. В качестве самостоятельных деталей появились нарукавники, натягивавшиеся на рукава кафтанчика, в их нижней части были украшенные золотной вышивкой обшлага. Выше них и чуть выше локтя подвешивались нарукавные подвески (*Іэщхъэ тхъэмпэ, Іэщхъэ бэлагъ/Іэнцогъу*) лопатковидной формы, шившиеся на подкладке. Их внешняя поверхность богато украшалась вышивкой золотной нитью. Такие подвески свисали почти до земли. Подвески надевались к платью, но составляли комплекс с кафтанчиком и шапочкой, носившийся «девушками на выданье» и женщинами из числа знати, костюм которых отличался исключительной нарядностью и парадностью. Композиция



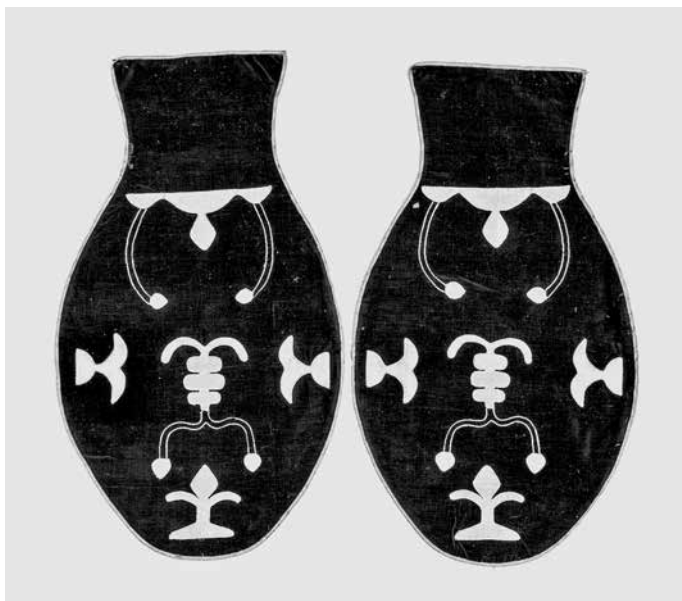
Женское платье

Адыги-кабардинцы

Терская область, Нальчикский округ. 1888 г.

Из подарков от кабардинского народа императрице Марии Федоровне во время путешествия императора Александра III на Кавказ

РЭМ. Кол. № 4453–17



Нарукавные подвески
Кабардино-Балкарская АО
Экспедиция сотрудника Музея народов СССР
Л. А. Добрускина. 1935 г.
РЭМ. Кол. № 8762–14753

узора нарукавной подвески представляла, как правило, симметричное изображение, ядром которого часто являлись геометрические фигуры (ромб или треугольник), которые дополняются зооморфно – растительными элементами и мотивами, роговидными завитками, листочками и трилистниками, и геометрическими узорами. Изготовление нарукавной подвески требовало до года работы, их высоко ценили и передавали по наследству от матери к дочери. Они входили и в костюм молодой невестки, с ее выходом из этого состояния они убирались. Ношение подвесок имело разные фольклорные трактовки, включая универалистское обращение к архетипу девушки-птицы.

Женщины продолжали носить распашное платье, но к старости оно заменялось платьем-рубашкой или капталом.

Костюм молодой женщины обязательно дополнялся металлическим поясом ювелирной работы (*бгырыпх, дыжьын бгырыпх* – каб.), его материалом должно было быть серебро. При различии ювелирных технологий и приемов выделяются три типа поясов: пояс из галуна с двумя длинными узкими серебряными полупряжками, в застегнутом состоянии охватывавшими талию женщины до боков; кожаный пояс с двумя прямоугольными или овальными полупряжками, находившими в надетом состоянии в середине талии спереди, а на ремне крепились большие сферические, прямоугольные, в-образные бляхи и композиции из мелких бляшек; пояса из металлических звеньев и двух фигурных трехчастных в сборе полупряжек с применением филигранны. Первый вид встречается преимущественно в уборе адыгских женщин и девушек, подчеркивая узость талии. Второй

считается старинным типом, встречающимся на Северо-Западном Кавказе. Третий тип связан с проникновением на Северный Кавказ и с развитием в городских центрах традиций ювелирного искусства Южного Кавказа, принесенных армянскими мастерами отходниками. В ранних видах оформления металлических частей поясов заметны орнаментальные приемы местных мастеров, предпочитавших чернь и гравировку с невысоким рельефом. Пояса всех типов, по времени изготовления конца XIX в. и позднее, отличаются совмещением разных технологий и орнаментальных приемов, весь убор становится тяжелее и многообразнее. Встречаются пояса смешанных признаков нескольких типов и упрощенных решений, как пояс из галуна с маленькой тренчиковидной пряжкой – такие пояса, но с матерчатым ремнем носили пожилые женщины.

Нагрудники и особо пояса были дорогой частью женского костюма. Имеющиеся свидетельства указывают на один из основных каналов их поступления в женский быт передачу в составе предметов брачного выкупа со стороны семьи жениха. С распространением норм ислама эти предметы стали вносить в список дарений невесте при составлении брачного договора. Свадебный костюм невесты входил в *дэфтэр* – брачный договор, в нем даже записывалась форма нагрудника (*бгъэ/уль* – каб.).

В начале XX в. часть женщин стала носить карманные часы, которые вешались на цепочку на шею, часы носили также с левой стороны в небольшом внутреннем карманчике. В число женских украшений входили серьги, браслеты, кольца, но традиция требовала их строгого неяркого ношения.

Головные уборы женщин были весьма разнообразны: платки, шали, шапочки, подвязки и подвески для волос. Девичий костюм менялся на женский при рождении первого ребенка (*Студенецкая*, 1989. С. 209; *Калоев*, 1971. С. 182). В изменении облика замужней женщины решающая роль принадлежала смене головного убора. Как сообщал Шора Ногмов, после родов свекор заменял шапочку на невестке повязкой, дополняя этот обряд передачей молодой брачной паре части семейного имущества (*Ногмов*, 1947. С. 34). Шапочки были редким предметом. Число их в селении не превышало 10–15, они передавались по родственной линии. В Кабарде существовал запрет на ношение высоких шапочек лицами, не принадлежавшими к высшим социальным группам (*Студенецкая*, 1983. С. 192).

Е. Н. Студенецкая выделяла следующие виды шапочки: а) *дыцэ пыІэ* («золотая шапка») – в виде цилиндра, на который поставлен конус, или в виде сахарной головы с украшением из галунов; б) *пыІэ къуаншэ* («кривая шапочка») – низкая шапочка в виде цилиндра или усеченного конуса, украшенная вышивкой и носимая несколько набекрень; в) сходная по форме и орнаментации, но большой высоты шапочка, известная под разными терминами (*Студенецкая*, 1983. С. 207).

Первый вид она подразделяла на три варианта форм: – с цилиндрическим околышем и круглым верхом; – с цилиндрическим околышем и высоким коническим верхом; – с округлым верхом и очень высоким околышем.

Л. М. Ашхамахова по западноадыгским материалам выделяла плоскодонную так называемую «татарскую» («крымскую») шапочку и разновидности золотошвейной шапочки: *дэщай* или *тандж* – шлемообразная



Женский пояс

Кубанская область, Екатеринодарский отдел,
сел. Тахтамукай. 1907 г.
РЭМ. Кол. № 1187–18



Женский пояс

Кабардино-Балкарская АССР. Середина XX в.
РЭМ. Кол. № 8200

шапочка; *тыжьын тельэу* – шлемообразная шапочка с серебряным навершием; *хъурай* – шапочка из галуна с выпуклым верхом и цилиндрическим основанием; *шыгубгъу* – шапочка из галуна с плоским верхом; *тIаркъу* – золотошвейная шапочка типа пилотки; *къуан* – плосковершинная золотошвейная шапочка (Ашхамахова, 1975. С. 93).

Обобщая данные этих авторов, можно отметить, что при существовании двух генеральных типов золотошвейных шапочек, высоких и низких, высокие шлемовидные шапочки были более присущи равнинным адыгам, в совокупности относимым к так называемым аристократическим адыгским локальным группам, а многообразие всех видов характеризовало территории кубанских (группы, составившие население современных Адыгеи и Карачаево-Черкесии) и черноморских адыгов, причем последние имели и собственные типы. Для адыгских шапочек были свойственны фигурные навершия в виде шарика, металлического или басонного, а также серебряные шарики, птички, лунницы. Высокие шапочки с навершием являются более древним типом, а низкие – более молодым.



Женская шаль
Кабардинская АССР, г. Нальчик. 1949 г.
Дар Совета министров КАССР
РЭМ. Кол. № 6590–6

Летом девушки набрасывали поверх шапочки легкий шарф, есть сведения, что они зимой могли носить башлык, хотя данный головной убор относится к типично мужским. У западных адыгов девушки также вплетали в прическу длинные ленты (*Зевакин, 1957. С. 262*).

При переходе девушек в статус жен-матерей шапочка заменялась повязкой (*цхъэфIэпхыкI* – каб.) темного цвета, сложенной треугольником и пропущенной под косы. Платки носили все женщины, но девушки завязывали платок под подбородком, женщины на затылке, продев под косы, а старухи на лбу, продев под косы на затылке (*Мафедзев, 2000. С. 93*). При выходе из дома женщины набрасывали на голову большой платок домашнего производства (*цы IэльэщI* – каб.), фабричную полушерстяную шаль (*IэльэщIышхуэ* – каб.). Среди молодых женщин были популярны светлые или черные шелковые плетеные из шелка платки с бахромой, гладкие и с узором (*данэпс, кхъуакIэ зыIут шылэ, шылэхъар кIыхь* – каб.).

Обувь женщин была однотипной с мужской, некоторую особенность составляли вязаные чулки (*цы лъэпэд* – каб.). Носили также войлочные и са-



Женская расшитая кожаная обувь

Адыги-кабардинцы

Терская область, Нальчикский округ. 1888 г.

Из подарков от кабардинского народа императрице Марии Федоровне во время путешествия императора Александра III на Кавказ

РЭМ. Кол. № 4453–9



Котурны – женская парадная обувь

Адыги-кабардинцы

Терская область, Нальчикский округ. 1888 г.

Из подарков от кабардинского народа императрице Марии Федоровне во время путешествия императора Александра III на Кавказ

РЭМ. Кол. № 4453–19

фьяновые носки. Наиболее распространенной обувью были сшитые из мягкой кожи и сафьяна чупьяки с круговым швом по всей подошве или со швом на носке и заднике. Их отличие от мужских заключалось в наличии на них вышивки, носили также постолы и башмаковидную обувь без подошвы. Некоторой особенностью женской среды было то, что у женщин получили распространение башмаки без задников, с каблуками на деревянной подошве и вышитым острым кожаным или сафьяновым носком. Подошва делалась фигурной с выделенным круглым каблуком, под которым крепилась стальная подковка. Эта обувь имела подчеркнuto «восточный» облик. С начала XX в. получили распространение туфли с пряжкой, русские ботинки со шнуровкой и кожаные остроносые галоши.

Особым типом женской обуви, сочетавшимся с чупьяками с тонкой подошвой или с сафьяновыми чулками и присущим исключительно женщинам, были котурны (*пхъэ вакъэ / пхъэ цуакъэ*). Их конструкция состояла в площадочке, вырезанной в форме ступни и двух перекаладинах, поднимавших ее, высота котурна доходила до 40 см. Использование данной обуви отмечается в двух функциях: для парадного выхода женщин знатных сословий и в качестве обуви девушек, носившейся в особых случаях. Девушки появлялись на них в торжественных выходах и даже танцевали, на них стояла невеста после ее введения в «большой дом», но до обряда снятия головной шали и «развязывания языка». В фольклорном источнике котурны сопоставляются с конем под всадником и противопоставляются мужской обуви. Конструкционно сходная обувь распространена в Черноморье, ряде районов Восточного Средиземноморья и Кавказа, ее использовали в двух функциях, как парадную обувь (Крым и Северо-Восточный Кавказ) и как банную (армяне, понтийские греки), в горном Дагестане и часть абхазских женщин очень простые экземпляры носили на улице для хождения по грязи. Адыгские котурны относились к обуви

первой функции, о чем можно судить по тому, что они обшивались бархатом, тонким сукном, типичным было крепление между перекладинами проволоки с надетыми металлическими подвесками, звон которых имел апотропеическое значение.

Сходство мужской и женской одежды проявлялось в наличии комплексов. В мужской одежде выделяются комплексы: походный, верхний уличный нарядный, повседневный уличный, домашний рабочий; в женской – домашний и выходной. Выходному комплексу соответствовали женский и мужской нормативные комплексы, включавшие у мужчин короткий бешмет и носимую сверху черкеску, у женщин в Кабарде узорный кафтанчик, позднее нагрудник, и платье, в Западной Черкесии – верхний кафтанчик вместо платья. Эти наборы предметов одежды мужчин и женщин маркировали возраст социальной активности и внешнего общения. Рабочая одежда, а также одежда детей и стариков строилась на принципах упрощения и архаизации. Черкеска и платье были особыми предметами демонстрации гендерного статуса.

СРЕДСТВА ПЕРЕДВИЖЕНИЯ

К группе бесколесных средств перевозки относятся такие виды, которые перемещаются по земле скольжением. К ним принадлежат: *чыцу*, *бжьырыльэшъу*, *пхъэльэшъу* и сани – *жэ*. К колесным средствам относится двухколесная арба, известная под названием *ку*. Основной вид бесколесных средств перевозки – сани – был распространен по всей Западной Черкесии. На равнине они использовались исключительно в зимнее время. В сани впрягались быки и лошади. До конца XIX в. основным средством транспортного передвижения у адыгского населения была двухколесная арба. Она находила одинаковое применение как в низменных, так и в горных районах Западной Черкесии. В начале XX в. старая адыгская двухколесная арба постепенно стала сменяться более вместительной и более удобной в степных условиях четырехколесной подводой казачьего образца. В нее впрягали быков и лошадей.

Особую группу составляли городской гужевой и пассажирский транспорт. Вплоть до 1960-х годов в сельской местности пользовались линейками и шарабанами, запряженными лошадьми.

Различные волокуши и сани были распространены у шапсугов. Волокуши применялись зимой и летом, в то время как сани использовались только в зимнее время. До конца XIX в., когда в этих районах начали проводить дороги, основным средством передвижения были верховые и вьючные животные. С проведением же дорог появился колесный транспорт, т. е. двухколесная арба с воловьей упряжью. При выборе строительного материала обращали внимание на вес. Важно было построить арбу легкую, достаточно прочную и вместительную. В технологическом процессе изготовления средств перевозки важным является так называемое «*машIом егъэун*». После обтески и придания нужной формы отдельные части арбы держали над огнем несколько минут, поворачивая во все стороны. После этого обмазывали свежим навозом или специально приготовленной жидкой древесной

смолой с полынью и оставляли на вольном воздухе до окончательной просушки, предохраняли их от растрескивания.

Волокуши относятся к числу наиболее древних народных средств перевозки. Одна из разновидностей волокуш, называемая шапсугами «чыцу», состоит из сука дубового дерева с широкими и густыми ветвями. Очень простой по своей конструкции являлась волокуша, известная под названием «бжъырыльэшыу» (шап.) – дословно: волочить с помощью ярма. Она состояла из одного продольного бруска или полоза со слегка загнутым вверх носом, имеющим длину около трех метров. В качестве строительного материала для такого бруска употреблялась дубовая или грушевая древесина. Наиболее распространенная волокуша называлась «пхъэльэшыу». Она состояла из двух перекрещивающихся впереди жердей, между которыми закреплялось ярмо. Они служили оглоблями. Задние концы их волочились по земле.

Кроме волокуш для перевозки груза в зимнее время, когда земля покрыта снегом, употреблялись и в настоящее время частично используются сани (жэ), конструктивное своеобразие которых зависело от хозяйственного назначения. Для полозьев использовали твердые и легко скользящие породы дерева. Наиболее употребительными были груша, ясень, дуб. Деревья выбирали без сучьев, одинаковой толщины, чаще всего с согнутой передней частью в корне или на верхушке. В зависимости от этого сани подразделялись на корневые (лъэпсаж) и верхушечные (шъхъапаж, къопаж).

Конструктивные особенности средств перевозки определялись, во-первых, характером рельефа той или иной местности, во-вторых, необходимостью более рационального использования тяговой силы. Например, оглобли саней, предназначенных для передвижения по горно-холмистому рельефу, снабжались двумя отверстиями. Их использовали для соединения оглоблей с ярмом. Выбор отверстия зависел от того, поднимаются на гору или спускаются с горы. При спуске с горы более удобным являлось первое отверстие, так как необходимо было удлинить оглобли, чтобы полозья своими передними концами (жапэ) не задевали задних конечностей животных. При подъеме на гору крепление переносили на второе отверстие.

Двухколесная арба состояла из трех основных частей: кузова (кушыо), оси и колеса (кульэмыдж, куцэрэхъ) и ярма (бжъы). Наиболее ответственной и главной частью арбы являлось колесо, которое прошло большую эволюцию. В Средневековье оно имело вид сплошной деревянной пластинки небольшого размера. Арбы с такими колесами назывались «арыцу». В XVIII – начале XIX в. сплошные колеса стали заменяться колесами со спицами и ободьями. Колеса, несмотря на разнообразие по размеру и способу их выделки, состояли из трех основных частей: ступицы (кутакъэ), спиц (куцэ) и обода (кульэгу).

Адыгские народные средства перевозки, хотя и имели всестороннее применение, в основном служили сельскохозяйственным целям. Они находились в непосредственной связи с такой важной отраслью народного хозяйства, как полеводство. Для транспортировки грузов с гор в котловины и для вывоза из лесу фруктов и дров по прямым или извилистым и узким дорогам шапсуги зимой и летом пользовались бесколесными средствами перевозки: чыцу, бжъырыльэшыу, пхъэльэшыу.

Чыцу в основном была приспособлена к ручной тяге, и она была очень удобна для вывоза из лесу мешков с каштанами, орехами и другими фруктами. На них же спускали с гор сено. Если на *чыцу* перевозили различные грузы, то *бжъырыльэшыу* было удобно для перевозки специфического груза, т.е. спрессованного сена (*мэкъу плагъ*) по таким дорогам, по которым невозможно было передвигаться на колесном транспорте. Чтобы закрепить сено на бревне, к заднему концу последнего привязывали канат (*клэсэшыу*) и, протянув сверху параллельно бревну, закрепляли на его переднем конце. Но чаще всего для закрепления сена на бревне использовали гнет (*пхъэджашыу*).

При помощи *пхъэльэшыу* перевозили дрова, строительный материал, зерно, фрукты и т.д. Конструктивные особенности *пхъэльэшыу* определялись характером груза. Например, при перевозке дров и строительного материала использовалась поперечная планка, к которой привязывались бревна (по 5-6 шт.) передними концами, а задние волочились по земле. Для мешков с зерном и фруктами на середине волокуши устраивали неглубокий ящик из досок. Лес вывозили быками, прикрепив к брусу один конец веревки, а к ярму – другой, бревно, а иногда два волочили по земле.

Для перевозки сена, дров, сухих листьев, различных сельскохозяйственных продуктов широко использовали сани, запряженные волами и буйволами, а также сани ручной тяги.

Арбу использовали для перевозки в мешках различных сельскохозяйственных продуктов и строительных материалов. В них же перевозили легкий и объемистый груз (сено, сжатый хлеб). Форма кузова зависела от характера перевозимого груза. При перевозке легких и объемистых грузов старались расширить кузов в длину и ширину боковыми вставками и дополнительными приставками и тем самым увеличивали погрузочную площадку. В такую арбу можно было вместить сена в два раза больше по объему, чем в четырехколесную повозку. Воз сена или сжатого хлеба затягивали с помощью деревянного предмета кольцеобразной формы (*къарышыу*, *пхъэщук*, *пхъэшък1у*), который пришивается или привязывается к одному концу веревки и в который вдеается другой ее конец. Чтобы кузов груженой арбы на спусках не подталкивал со всей силой животных, запряженных в ярмо, прибегали к торможению арбы. По этнографическим данным устанавливается существование различных способов торможения. Наиболее древним из них является такой способ, когда для замедления хода арбы одно колесо привязывали кожаным ремнем к остову, чтобы оно не вращалось, а другое колесо медленно вращалось.

У каждого хозяина на главном дворе с другими сельскохозяйственными постройками располагался открытый сарай для арбы, саней (*кук1ыбгъ*, *бгъагъэ*), который пристраивался к одной из наружных оград.

Основным вьючным животным в Западной Черкесии являлась лошадь неверховых пород. Этого нельзя сказать о распространении и масштабах использования ослов. Наряду с разнообразием вьючного груза устанавливается разный характер грузоподъемности и вьючных приспособлений. Одним из распространенных элементов вьючного инвентаря являлось седло (*уан*). Его приспособляли для перевозки зерна, жидкостей. Для перевозки дров и другого специфического груза шапсуги пользовались деревянными седла-

ми (*пхъэуан*). Деревянное седло для осла, предназначенное для перевозки различных грузов, кабардинцы называют «*шыдуанэ*».

В горных и низменных районах Западной Черкесии основным вьючным приспособлением являлись специально изготовленные бурдюки под названиями «*лъап*», «*нэты*», «*шьонт*». Один *лъап* вмещал 2–3 мата (*мат* – мера сыпучих тел, равная 18 кг) или 5–6 ведер жидкости. Груз, который может везти одна лошадь, шапсуги называют *чахь/щахь*. Чахь равняется восьми *мат*, т.е. одна лошадь переносила вьюком около 140–150 кг (9–10 пудов). Осел переносил 5–6 пудов. Один *чахь* размещали в четырех бурдюках.

Вьючный транспорт имел большое значение для экономических связей отдельных районов Западной Черкесии, особенно между низменными и горными ее частями, а также для ее торговых отношений с соседними странами.

Верховая езда оставалась до XX в. ведущим средством передвижения. Это объясняется естественно-географическими, культурно-историческими, и военно-политическими условиями. Для верховой езды использовались в основном лошади адыгских пород (*адыгэши*), в меньшей степени – лошади других пород. Предметы конского убора были всегда отличного качества и содержались в образцовом состоянии. Все предметы конского убора и экипировки всадника – бурки, ноговицы, чупяки, седла, уздечки, чепраки, черкески, папахи – готовились в хозяйственных помещениях. Избыток продавали преимущественно в Екатеринодаре, где этот товар охотно раскупался казаками, носящими однородную одежду и снаряжение. В Черкесии выработался свой тип седла, который бытует и в настоящее время.

Традиционные сухопутные средства передвижения соответствовали той экосистеме, в которой сформировались адыги, и удовлетворяли историко-культурные потребности народа.

Для хождения в горах по снегу шапсуги применяли лыжи и различные приспособления. Например, для передвижения по крутым горным склонам и ледниковым перевалам пользовались специальной обувью с железными шипами (*гъучI-цукъэ*). Зимой, когда выпадал глубокий снег, применялись снегоступы (*пцыкъу*). На них переходили самые труднодоступные снежные склоны и перевалы. Для изготовления рамы использовали ветви вербы, кизила. Очищали их ножом, обжигали огнем и сгибали вокруг колена в форме рамы. Концы их связывали кожаным ремнем. Через определенное время ветвь распускали и на ее поверхности выжигали восемь симметрично расположенных отверстий. После этого ее вновь сгибали так, чтобы отверстия на ее концах совпадали друг с другом. Приготовленную таким способом раму оставляли на вольном воздухе, где она сушилась в течение 10–15 дней. Через отверстия в раме протягивали тонкие ремешки, которые завязывались петлей. Через них протягивались сыромятные ремни, образующие основу. Она состояла из продольных и поперечных линий, изображающих несложные узоры. Сыромятные ремни сшивались ушивальником. В заключение в середину лыж вплеталась система петель, служившая креплением для ног.

В Адыгейском национальном музее хранится лыжа, основу которой составляют протянутые в верхнюю и нижнюю трети скрученные ветки вербы и тонкая деревянная планка, распирающая раму в длину. К данным

лыжам подбиралась специальная мелкая остроносая обувь (*цокъэ шъхьа-ку*). В Шапсугии она называлась *цокъа-цэ*. Шили ее из сыромятной кожи крупного рогатого скота, чаще всего из кожи быка. Лучшей считалась кожа в области живота, она была тоньше и мягче. Чувяк выкраивался с одним швом, который шел от подъема (*лъашъхь*) вдоль подошвы, вдоль всей его длины. Шили его шерстью наружу. Они были очень удобными для носки, теплыми, особенно, когда их набивали сухой соломой; никогда не пропускали воду.

Снегоступы применялись во время зимней охоты. Охотники, отправляясь на охоту на 2–3 месяца, запасались такими лыжами. На них свободно передвигались по глубокому твердому снегу, так как они погружались только на 1–2 см (*куоу осым епи Iэрэн*).

Народные средства передвижения, в том числе водный транспорт, занимают важное место в адыгской материальной культуре. Территория Северо-Западного Кавказа густо изрезана реками.

Такая среда, естественно, явилась причиной возникновения в Черкесии тех или иных видов водного транспорта.

Для передвижения по воде применялись самые разнообразные средства: бурдюки (*шъонт*), плоты (*тедзэ*), лодки (*къуашъо*), паромы (*къошь-ольэмьдж*). Для изготовления шъонт наиболее качественным считалась шкура специально ухоженной трехлетней овцы или козы. Бурдюки были очень прочными. С их помощью производилась переправа через крупные реки. Человек ложился на бурдюк, обхватывал его левой рукой и, работая ногами, подгребая правой рукой, переправлялся с одного берега на другой. Если он обладал двумя бурдюками, подвязывал их к подмышкам, освобождая обе руки для гребли. Для переправы использовались и плоты различных видов. Одни плоты изготавливались из тонких связанных прутьев, длиной в один-два метра. На них укладывали свои вещи, а люди переправлялись на другой берег вплавь, одновременно подталкивая и направляя плот к нужному месту. Другие плоты изготавливались из двух небольших пней или чурбанов, поверх которых укладывался легкий помост из жердей или плетенки (*чый*), который прикреплялся к основанию с помощью скрученной хворостины (*чыбжэ*), основным материалом которой служили молодые ветки дуба (*чыггай*), лиана (*бжалэ*) и др. Посредине помоста складывались все вещи, в том числе и конская сбруя, если переправа производилась с лошадьми. В этом случае последних привязывали к плоту с боков. Люди располагались на плоту и отталкивались ото дна небольшими шестами, направляя плот к противоположному берегу. Обходились иногда и без шестов, для чего выделяли из группы хорошего пловца, который тянул плот за «*чыбжэ*». По сообщению информаторов, на таких плотях перевозили и арбу, только в разобранном виде.

Можно еще упомянуть об одном виде переправы, называемом «*Лармаш Iу*». Всадник и конь переправлялись порознь. Всадник же, не умеющий плавать, мог прибегнуть к помощи коня. При этом, удобнее было держаться за гриву коня, чем за хвост. Сведения об оригинальном способе переправы на коне сохранились в адыгском нартском эпосе. Нарт Шеуай переправился через большую реку на коне Чемдеж, к бокам которого были прикреплены две вязанки

из тростника. При переправе с быком нужно было держаться только за хвост, но ни в коем случае за рога, так как в противном случае бык мог утопить.

До революции 1917 г. жители адыгских селений Кубанской области отправляясь на арбах на Екатеринодарскую ярмарку, объединялись в партии. На арбах возили лес на продажу. Выбрав место для переправы через Кубань, выпрягали быков и в первую очередь пускали в воду быков – проводителей, а вслед за ними остальных. А арбу, груженную дровами, тянули за веревку два человека, плывших впереди. Это не требовало особых усилий, так как деревянная арба была очень легкой и хорошо держалась на поверхности.

Причерноморские шапсути при переправе через реки Шахе и Аше пользовались деревянными ходулями, которые назывались *пхьэлякьъу*, *чыульакьъу*, *шыульакьъу*. У жителей селения Агуй они были известны под названием «псырык/оцуакъ» – деревянные чуйки, в которых можно переходить воду. Пользуясь шыульакьъу, переправляли через реку значительные грузы, к примеру, мешки с каштанами, орехами и другими фруктами. Данным приспособлением не только сам путник переправлялся через реку, но легко переносил при необходимости и своего спутника. Реки Шахе и Аше отличались бурным течением, что затрудняло переходы вброд. Но горцы умели переходить самые быстрые реки. Для этого путники собирались в небольшие группы, вооружались шестами с металлическим заостренным наконечником и переходили реку, крепко взявшись под руки, чтобы легче было противостоять силе потока.

К средствам передвижения по воде относятся и лодки (*кьуашьо*), которые подразделялись на лодки – однодеревки (*пхьэээкьокьуашьу*) и составные лодки. У приречных жителей почти в каждом дворе имелась маленькая лодка (однодеревка), которая использовалась для перевозки через реку дров, сена, кукурузы, а также для ловли рыбы. Дрова, сено, например, доставлялись до берега на арбах, а потом переправляли на лодках.

Составные лодки – продукт более позднего времени. Основным материалом и для них служили осина, берест, ива. Материал, предназначенный для лодки, сушили в течение нескольких дней, переворачивая его с бока на бок. Изготовление лодки обычно начинали со дна, к которому пришивались бока в три-четыре слоя. Для скрепления дна с боками использовались особые дугообразные жерди (*пхьэгъэщыгъ*) вяза, которые обладали прочностью и хорошо брали гвоздь. Снизу к этому своеобразному остову из жердей пришивались доски, образывавшие дно лодки, после чего приступали к монтажу боковых частей путем приколачивания их гвоздями снизу вверх. Чтобы скрепить стены, в носовую часть вставляли кусок дерева (*пхьэтакьыр*) с продольными выемками, в которых плотно, при помощи гвоздей, укреплялись боковые доски. Этот относительно массивный выемчатый кусок дерева, скреплявший бортовые нашивные доски, защищал судно от предметов, с которыми ему приходилось сталкиваться во время плавания. Щели, оставшиеся между досками, затыкались слегка скрученным конопляным волокном с помощью долотообразного специального деревянного инструмента и замазывались канифолью (*пцантхэ*), чтобы вода не просачивалась в эти щели. В дальнейшем, в ходе эксплуатации лодки,

доски от воды так набухали, что щели почти полностью исчезали. Для предохранения лодки от порчи выступающие из воды ее части обмазывались и протирались воском. В нерабочее время лодку укрепляли в определенном месте так, чтобы вода заливала ее полностью. На лодке было два весла и руль (*кьошьочIэгъаз*). *КьошьочIэгъаз* – длинный шест, который применялся при плавании по мелководным местам, чтобы развернуть лодку. С этой целью лодочник опускал руль в воду и, налегая на него, отбрасывал конец лодки и разворачивал ее.

По этнографическим материалам установлено существование в Западной Черкесии еще одного вида водного транспорта – паромов (*кьошьольэ-мыдж*). Они состояли из трех лодок. Настил делался из расколотых бревен или досок, которые укреплялись на лодках. Паромы приводились в движение с помощью шестов или весел. На них переправляли людей, подводы с грузом и животных.

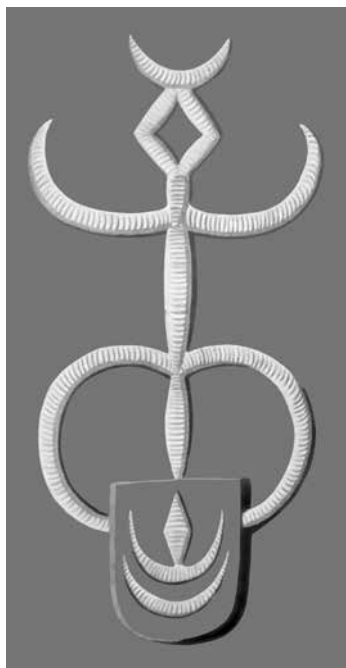
В XVI–XVII вв. адыгское население побережий Азовского и Черного морей продолжало заниматься морской торговлей, используя для этого собственные транспортные средства. В источниках XVIII–XIX вв. встречаются отдельные сведения, связанные с адыгским морским судоходством. В языке, народном творчестве и адыгских религиозных представлениях встречаются факты, связанные с бытованием у них различных видов средств передвижения по воде. Сохранились поговорки, пословицы и загадки, связанные с судоходством. К ним относятся: «*Нэпкъым тетыр кьошьофыкIэ Iаз*» – «Стоящий на берегу – мастер управлять лодкой» (иронич.), «*Осэпсым кьюашьор щефы*» – «Водит лодку по росе» (о хвастливом человеке), «*ЧыжьэрыплэкIэ – пкIэгъ-олэжь, убгьодахъэмэ – тэкъэжь*» – «Издали кажется – белый коль, а вблизи – пень» (лодка-однодеревка). Многочисленные адыгские песни гребцов, по словам Дж. Белла, пелись во время плаваний.

В целом, адыги с древнейших времен и до середины XIX в. пользовались разнообразными средствами переправы через горные и степные реки, плаваний по морям. Все эти виды транспорта использовались для развития хозяйства, в том числе рыболовства, а также для поддержания связей с соседними странами.

ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОЕ И ДЕКОРАТИВНО-ПРИКЛАДНОЕ ИСКУССТВО

Развитие различных видов адыгского (черкесского) изобразительного искусства происходило в условиях уникального географического и культурного взаимодействия, которое определило появление самобытной художественной культуры, декоративно-прикладного искусства, своеобразной художественной традиции.

Адыгское изобразительное и декоративно-прикладное искусство представлено памятниками погребально-культовой мегалитической архитектуры, монументально-декоративной живописи, произведениями художественной керамики, художественного металла, другими видами художественного творчества. Оно пронизано образами-символами, транслирующими этно-



Рукоять шашки (*сэшхуэ* *Гэпцэ* – каб.-черкес.)
Черкесы. XIX в.
НМ КБР. Инв. № ИК 3051

Стилизованное изображение обнаженной мужской
фигуры. XIX в.
Золотное шитье
МОКМ. Инв. № 5222
Народное творчество, 1958. С. 27



Боевые перчатки (*Гэццтэль* – каб.-черкес.)
Кабарда. XVIII–XIX вв.
НМ КБР. Инв. № ИК 3336



Стилизованное изображение кругового
адыгского танца (*Удж хэурей*). Конец XIX в.
Золотное шитье
НМ КБР. Инв. № 234
Народное творчество, 1958. С. 26. Рис. 1

культурные коды мифологии, политеистических культов, нартского эпоса, где каждый символ наполнен глубоким содержанием и является выражением эстетических, мировоззренческих, онтологических и аксиологических констант художественной культуры.

К древнейшим памятникам адыгского изобразительного искусства относятся рисунки на дольменах.

Графические и декоративные изображения на дольменах отличаются разнообразием рисунка. К художественным графическим средствам украше-

ния дольменов относятся гравированные или насеченные на передних плитах, боковых стенах, стенах портала орнаментальные мотивы в виде зигзагов, елочек, колоскового рисунка, креста, креста в круге, концентрических окружностей и дуг, мальтийских крестов, косых крестов, антропоморфных фигур. Культовая символика занимает значительное место в изображениях на дольменах: круг с четырьмя лучами косоугольного креста символизирует культ солнца; изображения числа семь в виде одного-двух рядов углублений или выпуклин символизируют культ плодородия и изобилия.

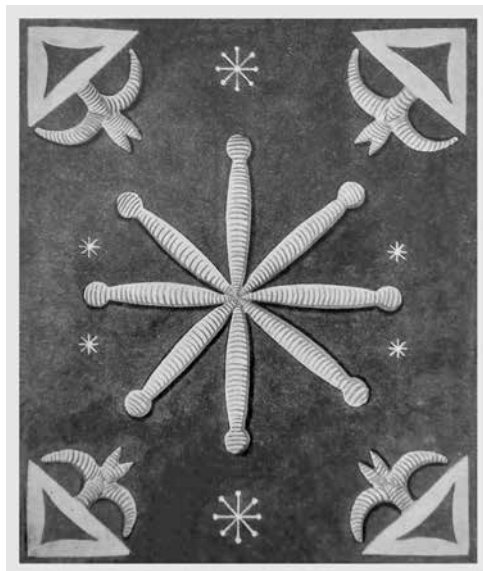
К живописным изображениям можно отнести безголовые антропоморфные фигуры, изображения диких лошадей и оружия, которые были открыты в 1982 г. в урочище «Клады» у станицы Новособорной в Адыгее археологом А. Д. Резепкиным: две дольменообразные гробницы позднего этапа майкопской археологической культуры, на стенах которых обнаружены уникальные полихромные росписи, сделанные красной и черной краской. На трех стенах имеются росписи одного сюжета: лук, колчан и стоящая безголовая фигура, на четвертой стене помещен фриз «бегущие лошади» с изображением антропоморфной фигуры с раскинутыми в стороны руками и ногами.

ХУДОЖЕСТВЕННАЯ КЕРАМИКА

Появление гончарного ремесла относится к VI–V тыс. до н. э. и вылепленные от руки или на гончарном круге сосуды, кувшины, миски и кружки являются первыми произведениями прикладного искусства. Ранние керамические изделия эпохи неолита найдены в Унакозовской пещере № 1: тонкостенные, круглодонные, лощенные и тщательно сформованные сосуды, горшки с примесью толченой ракушки, шамота, украшенные «жемчужным» орнаментом.

К VIII и VII вв. до н. э. относится керамика, представленная киафоподобными черпаками лепного исполнения, различной погребальной посудой приземистых, устойчивых форм черноглиняного и сероглиняного обжига. Основными декоративными элементами этой группы керамики являются сосцевидные налесты, фигурные ручки, рожок для слива и горизонтальная поддержка. Период IV–I вв. до н. э. характеризуется сильным влиянием античной культуры, появлением гончарной посуды, переработкой греческих художественных форм в керамике, разнообразием новых форм – появляются сосуды типа пелик, амфор, двуручных чаш, энохой, канфаров, а также блюда, вазочки, тарелочки, кубки и кружки характерного черного цвета меотской керамики, варьирующего от серого до желтоватого и голубоватого оттенков. Орнаментировались сосуды довольно скупо, в основном валиками, желобками, нарезными линиями.

Период сарматизации в керамике выразился некоторым изменением типологии: канфары заменяются местными двуручными чашами, исчезают миски и чашки с ручками-ушками и крышками. Возрождение в керамике зооморфных элементов в оформлении ручек, декорирование налестами, венчиками для слива, горизонтальными валиками и желобками, рифление и появление новых типов посуды обусловили начало формирования керамики



Всер (*жыыху* – каб.-черкес.)
 Золотное шитье
 Черкесы. Начало XX в.
 НМ КБР. Инв. № 5223
 Народное творчество, 1958. С. 31



Стремена
 Черкесы. XIX в.
 НМ КБР. Инв. № ИКЭ 8099



Изображение праматери
 Дерево
 Кабарда. Конец XIX в.
 Народное творчество, 1958. С. 38

на основе синтеза античной и местной культуры в конце I тыс. до н.э.

Влияние кочевнического стиля отразилось изменением формы сосуда: занижением энтазиса, сочленением объемов, резким прямым углом изгиба ручки, расширенным туловом, узким дном. Стилизованные фигурки барана, козла, быка, собаки, кошки, пеликана, петуха, лисы, барса, медведя, зубра, куницы, мыши появляются на кувшинах и тазах в виде ручек. Интересны сосцевидные налестки, парные глазки, рельефные валики в виде загнутых рогов, ложновитые валики, желобки с насечками, нанесенные на энохои, двуручные чаши – канфары, амфоры с биконическим туловом на кольцевой ножке, крынки и сосуды. Керамическая посуда украшалась нарезным орнаментом, который преобладал во второй половине II в. до н.э. и в первой половине I в. н.э., а затем



Изображение сердца в декоративно-прикладном искусстве
Адыги. Вторая половина XIX в.
Народное творчество, 1958. С. 33

появляются образцы линейного лощения. Композиционный прием орнаментации – это фриз на плечиках сосуда, выполненный в виде нарезных горизонтальных, волнистых линий, зигзагов, желобков и валиков. Более сложные образцы линейной орнаментации представлены усложненными вертикальными и горизонтальными змейками, радиальными насечками, «следами» торцевого лощения, вихревыми ложно – рифлеными полосками, элементами линейно – гребенчатого орнамента, мотивами «рыбьих глазков» (*Ловпаче*, 1995. С. 22–23).

Отличительной чертой декора керамики позднего Средневековья является использование штампов на днищах сосудов и тамгообразных знаков. Штампы на днищах сосудов использовались с эпохи раннего Средневековья и отличались большим разнообразием форм и композиций.

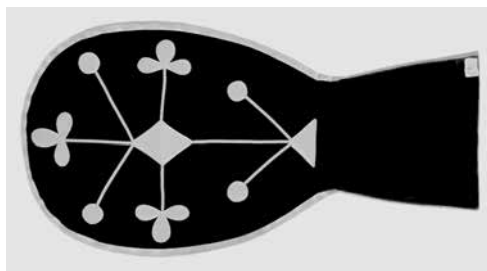
В гончарном производстве возрождается технология сероглиняного обжига до каменной массы, упоминание о котором мы находим у французского путешественника Абри де ла Мотрэ, увидевшего в Черкесии в XVIII в. каменную посуду серого цвета. В работе этого автора сказано: «Этот горшок поразил меня особенностями материала, он был сделан из серого камня с красными жилами, менее твердого, но такого тяжелого, как и мрамор. Я спросил, где находится этот камень, мне сообщили, что его добывают из одной горы, через которую мы проехали, и что вначале был мягкий, так что его обрабатывали и обдeldывали без труда с целью сделать из него горшок или другую посуду, причем, камень сопротивлялся огню, который укреплял его, не расплавляя. В конце концов, хозяйка показала мне много блюд и мисок из того же [камня]» (АБКИЕА, 1974. С. 131).

ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ МЕТАЛЛ

Северо-Западный Кавказ является признанным центром металлургии и металлообработки Переднего Востока и Европы, на территории которого проходили стратегические пути миграции народов с древности, что обусловило развитие культурного пространства с уникальными археологическими памятниками мирового значения. Высокий уровень развития общества майкопской культуры подтверждается находкой древнейшего экземпляра бронзового меча длиной 63,5 см, который обнаружен в гробнице 5 кургана 31 могильника Клады (*Корневский, 2011а*).

С 1883 г. профессор Петербургского университета Н. И. Веселовский исследовал на территории современной Адыгеи Майкопский, Келермесский, Костромской, Ульский курганы, Новосвободненские и Белореченские курганы. Найденные уникальные произведения майкопской археологической культуры, меото-скифской и белореченской культур являются главными в коллекциях Государственного Исторического музея (г. Москва) и Государственного Эрмитажа (г. Санкт-Петербург).

Н. И. Веселовский в 1897 г. исследовал курган Ошад, который представлял собой богатейшее погребение родоплеменного вождя. Общее количество най-



Женский нарукавник
(*Гэцхъэ тхъэмлэ* – каб.-черкес.)
Кабарда. Вторая половина XIX в.
НМ КБР. Инв. № ИК 4706/1

Культовая статуэтка – фигура женщины
(*гуацэ* – каб.-черкес.)
Бронза
Кобанская культура. Первая половина I тыс. до н.э.
Доманский, 1984. С. 73

Изображение праматери и стилизация
в тамговый знак

Адыги (черкесы). XVIII–XIX вв.
Наков, 2010. С. 21. Рис. 38а, 38б

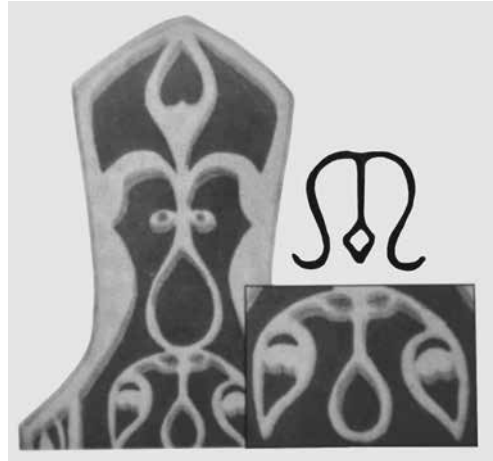
денных в кургане артефактов равно 7500 единицам, из них 6000 золотых бусин, более 1000 серебряных бусин, около 900 сердоликовых бусин, около 60 бус из бирюзы. Общий вес золотых изделий – больше 3 кг, вес серебряных изделий – 5,3 кг. Эти артефакты хранятся в Бриллиантовой кладовой Государственного Эрмитажа.

Уникальными произведениями художественного металла являются два серебряных сосуда, которые имели сферическую форму и не имели шва, т. е. они были выполнены техникой литья. На первом сосуде, так называемом кубке с пейзажем, представлена трехъярусная композиция с чеканным изображением панорамы гор и шествием зверей, соединяющаяся двумя полосами с «колосковым штампом», изображающими линии двух рек, спадающих с гор и впадающих в озеро. Изображения на этом сосуде изучались многими исследователями со дня их публикации Н. И. Веселовским в 1900 г., до сегодняшнего дня продолжают дискуссии и нигде не найдено аналогов подобного изображения горного пейзажа. Изображение на этом сосуде признано одним из древнейших картографических рисунков. Интерпретация этих изображений, данная первым исследователем Б. В. Фармаковским, никем до сих пор не опровергнута. Он считал, что на серебряном сосуде дано изображение гор Большого Кавказа.

На корпусе второго серебряного сосуда изображен фриз с шествием зверей и двумя барсами, быком, двумя баранами и тремя птицами между ними. Основание горла кубка отчеканено полосой с «колосковым штампом», а дно кубка орнаментировано пересекающимися фестонами. Изображение стилизованных цветков дано на лбах бычков, отлитых из золота и серебра в сложной, не имеющей аналогов, технике литья. Также просматриваются стилизованные лепестки – фестоны на разных бусинах.

Изображение праматери. XVIII в.
НМ КБР

Народное творчество, 1958. С. 57. Рис. 2





Золотая фигурка бычка
Майкопская культура. Вторая половина IV –
начало III тыс. до н.э.
Анфимов, 1987. С. 33

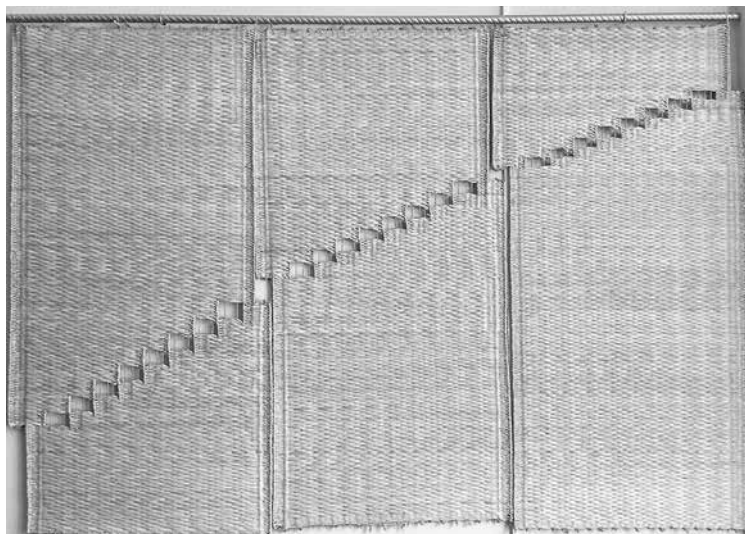


Всадник с собакой
Бронза
Конец II тыс. до н.э.
Наков, 2010. С. 65. Рис. 197



Образ воды
Поясная подвеска к женскому костюму (*гунэгуль* – каб.-черкес.)
Золотное шитье
Черкесы. Середина XIX в.
Народное творчество, 1958. С. 6

Переход к раннему железному веку отмечен развитием меотской археологической культуры. Период VIII–VII вв. до н.э. – конца III в. н.э. представлен изображениями головок баранов, грифонов на уздечных принадлежностях конской сбруи, в украшениях зооморфными мотивами бронзовых пронизей, железных псалий, налобных пластин, перстневидных и петельчатых бляшек со щитками. Заметное влияние на меотскую художественную



Панно с использованием орнамента «след от удара шашки»
(*сэшхуэ уанIэ* – каб.-черкес.)
КБР, г. Нальчик. 2010-е годы
Частная коллекция И. О. Хашевой
Фото И. О. Хашевой, 2020 г.

культуру оказал скифский звериный стиль. Примером этого синтеза считаются бляшки в виде фигурок лежащего лося, шагающего льва, головы львицы с раскрытой пастью, пластинки с фигурками гордо шагающих оленей с ветвистыми рогами, а также единственная скульптура кабана, выполненная в виде навершия из серебра с инкрустацией золотом ушей, глаз, клыков.

В Прикубанье сложился своеобразный звериный стиль, характеризующийся ажурностью изделий, сочетанием растительной и зооморфной орнаментации, стилизацией оленьих рогов в виде пальметок и геральдическими композициями. Отличительной чертой этого стиля является относительная статичность образов, изображение солярных символов на фигурках и лопатках животных. Эти солярные символы выражены пятилучевой свастикой, равноконечным крестом, прямоугольной свастикой, концентрическими окружностями, «солнышком» с восьмью лучами, и ими отмечены только жертвенные животные. Образ оленя занимал ведущее место как олицетворение бога природы и леса, покровителя охотников Мезитхи (*Мэзытхьэ/Мэзытхь*), который не попадает в число жертвенных животных (*Кук*, 2007. С. 123).

Характерной особенностью адыгской металлопластики является золочение отдельных деталей, а также использование преимущественно не золотой, а серебряной позолоченной пластины. Находки штампов для изготовления бляшек, которые являются одними из главных среди материалов Уляпских курганов, свидетельствуют о местном производстве полых бус и бляшек звериного стиля. Один штамп служил для изготовления овальных, полых дольчатых бус их двух половинок, соединявшихся пайкой, другой служил для изготовления прямоугольных бляшек со стилизованным изображением крадущейся пантеры с выгнутой туловом и слегка опущенной головой (*Лесков*, 1985).

Дальнейшие изобразительные традиции преемственно воспроизводили тематические и сюжетные основы политеистической религии и мифологии. Преемственность эта подтверждается обожествлением героев нартского эпоса, изображаемых в виде всадников в рамках и на двухголовой лошади, а культовые и мифологические символы отображаются в многочисленных зооморфных мотивах, растительных и геометрических орнаментах. Солярная символика представлена в виде розеток, клейм-медальонов, дуги с радиальными лучами, креста в окружности, креста с пикообразными лучами, «жемчужника», свастики центростремительного вращения, круговой волны фризовой «плетенки», круговой композиции фигур зверей и птиц. А «звериные» мотивы, популярные со времен майкопской культуры, успешно продолжают свое «шествие» в металлопластике касожской и белореченской культур.

Зихские памятники Черноморского побережья демонстрируют преемственность художественных традиций в изготовлении и украшении изделий из золота, серебра и бронзы. В декоре используются ярко выраженные символы политеистического культа: солнце в виде трехкратных или многократных концентрических окружностей, мальтийские и прямые кресты, мотив «астрального барана», мотив трилистника и изображение виноградной лозы.

В рисунке художественного металла нет нагромождения элементов украшения и обилия мелких деталей – богатство и разнообразие достигается лаконичностью и образностью изображения.

Орнаментальная часть художественного металла представлена геометрическими изображениями прямых и зигзагообразных линий, линейными мотивами розеток, сердцевидными и спиралевидными фигурами, солярными знаками. Растительные мотивы орнамента представлены трилистниками, изображениями «древа жизни», пальметтами и полупальметтами, вьющимися побегами и виноградной лозой, которыми продолжают украшать зеркала, вертикальные поясные подвески и язычки, поясные пряжки, бляшки на одежде и конской сбруе. Украшали оружие – сабли, кинжалы, портупей и колчаны для стрел и лука; детали конского снаряжения, обивки седла, нагельники, а также предметы женского туалета и детали одежды.

Зооморфные мотивы представлены преимущественно в сочетании с растительными и антропоморфными сюжетами. Это мотивы «звериного гона», изображения хищников, птиц, лошади, священного оленя – символа Мезитхи. Многочисленные изделия с зооморфными изображениями отличаются стилизованным силуэтным рисунком, лаконичностью и образностью, динамической активностью, экспрессивностью.

Антропоморфные изображения представлены бронзовыми подвесками, служившими украшением конской сбруи, с фигурками «пляшущих» человечков, фигурками всадников, всадников с секирами. Конский убор украшался розетками с ложной зернью, стеклянными вставками, пластинчатыми бляшками, которые представляли собой ажурный ритмический декор, озвучиваемый подвешенными колокольчиками.

Изображения всадников и «пляшущих» человечков выполнены по изобразительным канонам касожского периода: длинное туловище, низкая тонкая талия, короткие ноги, широкие плечи, длинное лицо с соединенными бровями, носом и усами. Эти изображения отражают тематическую и сю-

жетную составляющую касожского искусства, основанную на почитании покровителя наездников Зекуатха (*Зеклуатхьэ/Зеклуатхь*), героев нартского эпоса в образе странствующего рыцаря, Саусэруко (*Сосрыкьуэ/Саусэрыкьу*), Пэтэрэза (*Батрээз/Пэтэрээ*), Ащамеза (*Ашэмээз/Ащэмээз*), Насрена-Жаче (*Нэсрэн-Жьак1э/Нэсрэн-Жак1*).

В обозначенной преемственности изобразительных традиций художественный металл белореченской культуры показывает сокращение антропоморфных сюжетов, а немногочисленные изображения человека схематизированы и условны. При этом количество анималистических сюжетов увеличивается, перемещаясь из украшения конской сбруи в декор мужского костюма, на поясные наконечники, что отражается в качественном и количественном увеличении богато декорированных серебряных и золотых поясов.

Растительные и геометрические мотивы орнаментации поясных наконечников представлены трилистником, крестообразной розеткой, рогообразным «тыбже» с расходящимся основанием, сердцевидным «трамом», а также мотивом лозы, геометрической плетенкой, зигзагом, пуантильными и ложнозерненными кружками. Выявленные композиционные приемы исполнения декора художественного средневекового металла также подтверждают наши выводы о преемственности художественных традиций меотской, касожской и белореченской культур.

Художественный металл средневекового периода представлен пятью композиционными приемами: фризовой, геральдической, замкнутой, стержневой, одиночно-раппортной. Заметно преобладание растительных и орнаментальных композиций: трилистник, четырехлистник или крестообразная розетка, «тыбже» с расходящимся основанием. В качестве бордюров используются волнистая лоза с короткими закругленными побегими, зигзаг, пуантильный или «звериный след», геометрическая плетенка. Реже встречаются ложнозерненные кружки с шестью или семью точками, спирали в круге, рельефные кружки, стреловидные фигуры, ряд соединенных знаков типа вопросительного знака и пятилучевые рельефные кресты. Иногда встречаются «лунницы» и «трамы». Наибольшее количество раз встречается в декоре г – s-образный знак. Чаще всего он преподносится в виде орнаментального мотива в декоративной композиции: располагается на круглых и лунообразных бляшках попарно или под углом 120 градусов; в виде повторов на квадратах поясных наконечников; на полых двусторчатых пуговицах женского наряда в треугольных гранях; в виде бордюра, стержневого орнамента или вписанным в окружность.

Основными техническими приемами исполнения художественных изделий является литье, как и в предыдущие периоды, канфарение фона, контурно-пуантильная техника рисунка, обрамление изображений «жемчужником», ложная зернь, гравировка с чернью. Бронза с позолотой заменяется серебром с чернью.

Стилистика изобразительной традиции белореченской металлопластики соответствуют определенным канонам: это одиночные фигуры, заключенные в ложнозерненные или в жемчужно-выпуклые, или ложновитые рельефные окружности. Белореченский художественный металл показывает сокращение антропоморфных и анималистических изображений, усиливается

использование растительных и геометрических орнаментальных мотивов, увеличивается количество изделий из серебра с чернью и позолотой, что подтверждает социальное расслоение общества.

По данным А. Х. Нагоева, известно более 600 кабардинских подкурган-ных захоронений, в которых по составу погребального инвентаря выделе-ны три группы – мужская, женская и детская (Нагоев, 2000). В мужских погребениях найдены железные сабли, стрелы, кресала, колчаны из дерева, бересты и кожи, детали луков, головного убора, одежды, кожаной обуви, пояса. Иногда встречаются золотые и серебряные серьги, изделия из кости. Найденные изделия подтверждают высокий уровень кузнечного и оружей-ного производства, а литые бронзовые наконечники поясов, пряжек, на-шивных бляшек с позолотой указывают на развитую ювелирную технику литья, штамповки, золочения, резьбы и зернения. В мужских погребениях в большом количестве найдены наконечники стрел, которые имели оперение и были окрашены в красный цвет. Древки и луки плохо сохранились. Наконечники стрел представлены тремя типами. Первый – плоские наконечни-ки, иногда граненые, с удлинённой боевой частью; второй – с широкой бое-вой уплощённой частью в виде параллелограмма; третий – срезни двурогие. Производство наконечников стрел было специализировано в руках кузнеца, а соединением наконечников с древками, изготовлением оперений, оттачи-ванием наконечников стрел занимался каждый воин и охотник. Об этом на-ходим сообщение у Дж. Интериано, путешественника, географа и этнографа эпохи итальянского Возрождения: «Они сами каждодневно делают для себя стрелы, даже [находясь] на лошади, и делают превосходно, [так что] немно-гие стрелы можно найти, которые бы пролетали большее расстояние, чем ихние, с остриями или наконечниками, закалёнными наилучшим образом» (АБКНЕС, 1974. С. 51).

В большом количестве представлены сабли и ножи, причем, последние встречаются и в мужских, и в женских погребениях. Сабли железные, с лег-ким изгибом полосы, длиной 120–130 см, которые носились в деревянных ножнах, обтянутых кожей и берестой. Стержень рукояти и клинок изготов-ливался из одной железной полосы. Сабли имели прямой крестообразный эфес с отверстием в перекрестии, а перекрестие насаживалось на стержень. Рукояти некоторых сабель инкрустированы костяной зернью. Бытовавшие с XV до начала XVII в. сабли белореченского типа имели характерную осо-бенность – кинжалообразное трех или четырехгранное острие. «Острия их мечей походят на острия четырехгранных и трехгранных копий. Вначале они останавливают врага мечами, потом мечами же рубят», – отмечая уни-версальные качества адыгских сабель, писал современник Эвлия Челеби (Челеби, 1979. С. 59).

Женский инвентарь представлен золотыми, серебряными, бронзовыми серьгами и перстнями со стеклянными вставками и узорчатыми щитками; бусами, железными ножницами, костяными иглами, головными уборами с конусовидным металлическим стержнем и лунницей. Серьги можно раз-делить на четыре разновидности: серьги в виде вопросительного знака с од-ним отогнутым концом для подвешивания нескольких жемчужин или полых бусинок и серьги с закрученным спиралью концом; серьги в виде бронзовых

колец с несомкнутыми концами, имеющими круглое или квадратное сечение; кольцеобразные серебряные серьги с плотно смыкающимися концами; серьги в виде листиков из серебра и реже золота со стержнем для подвешивания полых бусинок, штампованных из двух половинок. Косторезные мастера украшали нарезным геометрическим орнаментом иглы, шилья, пластинки и рукояти ножей. Перстни изготовлены из бронзы или серебра и имеют щиток, по форме которого они делятся на два типа: перстни с высоким квадратным щитком со вставкой из бирюзы или нескольких мелких камней; перстни с круглыми щитками, чаще всего орнаментированными, или с круглыми стеклянными вставками.

Найденные в большом количестве пуговицы служили как для застегивания одежды, так и для украшения. Пуговицы представлены двумя типами: шаровидными, полыми, спаянными из нескольких проволок, имеющие ушко для крепления и поперечно – эллипсовидными с рельефным орнаментом.

Детский инвентарь не так разнообразен и состоит из нескольких пуговичек, колечек, пряжек и бусин.

Характерной особенностью этой группы курганов является полное отсутствие сосудов, а также стремян и удил.

Исследования мотивов орнамента адыгских шашек позволили Э.Г. Аствацатурян обобщить материал и сделать следующие выводы: на головке рукояти помещаются четырех, шестилепестковые розетки, окруженные черневыми замкнутыми кругами или овалами, а в местах соединения этих кругов обозначаются рогообразные завитки. Прибор ножен украшался тем же орнаментом, что на рукояти, иногда состоял из стеблей с аналогичными лепестками. Ложная зернь по ребрам серебряных деталей прибора шашки окаймляла и завершала черневой гравированный орнамент (Аствацатурян, 2004).

Ювелиры с особой тщательностью занимались украшением прибора и рукояти кинжала, используя гравировку, филигрань, зернь, чернение, позолоту. Декор на кинжалах отличается большим разнообразием мотивов: солярные розетки, овалы и сердцевидные фигуры, трилистники, рогообразные завитки, решето, стебли с листочками, лепестки, тамга или родовые знаки, надписи, прокатка ложной зерни в виде различных фигур, напаянная зернь в розетках из закрученной тонкой проволоки.

Орнаментика на оружии позволяет специалистам различать принадлежность и происхождение изделий, не имеющих на клинках клейма или надписи с именем мастера. Вошедший в науку термин «черкесское» оружие и «черкесский» орнамент отражают влияние и распространение этого стиля по всему Западному и Центральному Кавказу. Стиль черкесской орнаментации характеризуется сочетанием растительных, зооморфных и геометрических мотивов, решенных в свободной, не загруженной деталями, композиции, придающей орнаменту лаконичность и монументальность.

Адыгские украшения одежды представлены золотыми и серебряными нагрудными застежками, пряжками, бляшками, мужскими и женскими поясами, шейными, ручными украшениями, газырями, нашивными пластинками и бляшками, золотой и серебряной вышивкой, аппликацией, инкрустацией, плетеными басонными изделиями.

Украшениями мужского костюма, являются газырницы, ремни с металлической пряжкой, наконечником, бляшками и подвешенные к поясу кинжал, шашка, разные принадлежности ухода за оружием. Мужской пояс имеет большую историю бытования, подтверждаемую археологическими находками: могильники у хут. Городского I–III вв., Мешоко IV в., Убинский XIII–XV вв., Ленинохавль XIV–XV вв., Белореченские курганы XIV–XVI вв. Пряжки из могильных комплексов разнообразны по форме: овальные или калачевидные с пластинчатыми щитками и без щитков. Воинский пояс был непременным атрибутом, а позднее, в X–XI вв., стал символическим украшением, и наряду с воинским поясом появился массовый, повседневный пояс с металлическими деталями, выполняющими функцию украшения. За многовековой период существования детали наборных поясов претерпели конструктивные изменения. Например, пряжка: в средневековом поясе она была с крючком, так как воинское и походное снаряжение имело большую массу, а со временем, по мере облегчения массы и количества оружия на поясе, пряжки стали делать без крючка. Детали – накладки на поясах исполнены в технике гравировки, зерни, черни. Богатейшую коллекцию поясных украшений дали Белореченские курганы. Это поясные пряжки с простым подвижным язычком; сложные двухчастные, состоящие из приемника и петли; двухчастные с язычком на шарнире, литые двухчастные без язычка, соединявшиеся с поясом прямоугольной петлей. Разнообразны по размерам, форме и орнаментации бляшки-накладки: пластинчато-кованые и гладкие; штампованные в форме прямоугольника, пяти и шестиугольника, украшенные геометрическим и растительным орнаментом; литые мелкоажурные. Наконечники поясов – продолговатые, прямые или фигурные, плоские, покрыты геометрическим, растительным и зооморфным орнаментом. Археологические, историко-этнографические и нарративные источники позволяют проследить развитие самобытной адыгской художественной традиции изготовления наборных поясов.

Большим разнообразием отличались женские украшения, которые сохраняют древние традиции в украшении одежды. Все известные украшения можно разделить на две группы: нашитые и съемные. В первую группу входят прикрепляемые и нашиваемые на одежду застёжки, подвески, бляхи, пуговицы, пластинки, накладки. Ко второй группе относятся надеваемые отдельно – пояса, кольца, браслеты, ожерелья, серьги, цепочки. С XIV в. известны металлические напершия на женских шапочках, накладные пластинки с шариком для укрепления лунницы или птички, сделанные из серебра.

Главным украшением женской одежды являются серебряные, позолоченные нагрудные застёжки, нашиваемые на кафтанчик или платье. Эволюцию кафтанчика к застёжкам можно проследить на материалах Белореченского кургана, где найден длинный, однобортный женский халат из золотого аксамитного бархата. На нем была застёжка, у которой «петли, расположенные на левой поле, образуются из сложенной вдвое тесьмы, сплетенной из шелкового шнура “в косичку”, и положены горизонтальными рядами перпендикулярно к борту на расстоянии 3–4 см один от другого. Такие же нашивки имеются и по правой поле халата, а на концах у их борта были пришиты серебряные пуговицы» (Левашева, 1953. С. 163–216). Описанный способ застёгивания встречается и на кафтанчиках из этого курга-

на. Эти находки датируются XV–XVI вв. Серебряные застёжки и украшения басонными пуговичками, золотое шитье на кафтанчике и платье стали со временем взаимозаменяемыми: золотое шитье имитировало серебряные застёжки, а серебряные накладки – вышивки на кафтанчике и платье. Нашивание застёжек на одежду было символическим отражением возрастной категории девушки.

Нагрудные и плечевые бляхи нашивались спереди у ворота или на плечах. Это были круглые, слегка выпуклые серебряные бляхи с гравированным и черненным несложным рисунком, иногда украшенные подвесками из цепочек. Украшения на груди и на плечах служили оберегами, защитой человека.

На груди платья или кафтанчика вдоль застёжек нашивали подвески в виде шариков на цепочках. На платьях нашивались металлические накладки по борту, подолу, на углах пол, которые имели петельки для нашивания. Традиция украшения адыгской одежды металлическими накладками и бляшками имеет тысячелетнюю историю.

Женские пояса отличаются большим разнообразием, поэтому делятся на четыре типа. Первый тип представлен поясами из ткани – кушаки, которые прикреплялись на талии и завязывались. Второй тип – пояса из кожи, галуна, ткани с галуном, с металлическими пряжками и украшениями из серебра. Пряжка на таком поясе застегивается при помощи стержня с круглой головкой, продеваемого в металлические петли с обратной стороны. На поясе ритмически располагались бляхи круглой или прямоугольной формы, украшенные гравированным орнаментом с чернью.

К третьему типу отнесены пояса, состоящие из серебряных пластинок, нанизанных на узкий ремень с помощью петелек. Ремень в таком поясе служит для скрепления пластинок, а застегивается на крючок и петлю, закрытую пряжкой овальной, круглой, полуцилиндрической формы.

Четвертый тип представлен цельными металлическими поясами без применения ремня. Пояс может быть составлен из серебряных пластинок прямоугольной или фигурной формы, соединенных между собой шарнирами. Пряжка такого пояса состоит из трех частей. Пластинки украшаются одинаковым декором из накладной филигранны, цветных стекол, бирюзы, украшены растительным орнаментом и позолочены (Кук, 2018).

СКУЛЬПТУРОГРАФИКА

Важное место в адыгском прикладном искусстве занимает скульптурография и резьба по камню. Наиболее репрезентативными памятниками являются каменный крест X–XII вв. из станицы Губской, рельефное изображение на плите из Верхнего Прикубанья (городище Гиляч), две статуи из Большого Зеленчука X–XII вв., Этокский памятник XII в., мемориальные стелы Эльхотово и Камбилеевки. Губский крест с изображениями трех мужских и шести фигур животных показывает выбитую на камне охотничью сцену. Все фигуры стилизованы, пропорционально вытянуты: это две лошади, два медведя, олень, собака и идеографические фигуры всадника и лучников.

Статуя из Большого Зеленчука решена в виде колонны, изображающего воина с саблей и держащего в руке рога. Мастер выразительно передал широкие

плечи узкую и низкую талию, большую голову с узким лицом и длинным носом. Вторая каменная статуя изображает воина в кафтане с вырезом на спине и разрезом спереди, с прижатыми к удлинённому корпусу руками. Корпус имеет выраженное характерное удлинение и тонкую талию. На голове изображен шлем с железной сеткой, а узкое лицо с усами дано в реалистической манере.

Знаменитый Этокский памятник, в литературе получивший название «Дука–Бек», хранящийся в ГИМ, даёт более полное представление о бытовавших в эпоху средневековья канонах изображения человека: идеографическое изображение фигуры, тонкая низкая талия, начертание рук с оружием и рогом, объединение носа с бровями, сюжетные сцены с изображениями санопития, охоты, ритуальных обрядов. У Этокского воина сабля подвешена слева, а колчан справа. Изображенные в сцене сражения всадники держат в руках длинные копья, а охотники за оленями вооружены луком и стрелами. На памятнике слева высечены атрибуты воинского снаряжения – лук, колчан со стрелами, сабля, символический кружочек, который некоторые ученые считают изображением традиционной просяной лепешки (Мальбахов, 2012. С. 75).

К X–XII вв. относятся каменные статуи воинов, найденные в верховьях Кубани, на реках Кяфар и Бежгон. На головах воинов – остроконечные шлемы, они одеты в панцири, вооружены кинжалами и секирами на длинных ручках, заткнутыми за пояс. Бежгонские статуи украшены слева изображениями сабли, колчана, а справа секиры на длинной ручке и мешочком. На груди изображен металлический нагрудник. Подобные каменные изваяния посвящались историческим событиям, подвигам героев и символизировали память о прошлом, мировоззрение и художественную культуру. Ш. Б. Ногмов отметил, что «уцелевшие древние надгробные монументы из камня с изображением витязей в шлемах с мечами, щитами и прочим вооружением и гладкие каменные плиты с выпуклым изображением рук, копыт, мечей, щитов и других фигур могут служить свидетельством искусства наших предков в ваянии» (Ногмов, 1994. С. 87).

ЗОЛОТОЕ ШИТЬЁ И ПЛЕТЕНИЕ БАСОННЫХ ИЗДЕЛИЙ

Под золотым шитьём (*адыгэ идэ, дыщэ идэ/адыгэ идагъ, дышьэ идагъ*) принято понимать все способы вышивки, плетения басонных изделий и ручного ткачества с использованием золотых, серебряных и шелковых нитей (Иванокова (Дошкокова), 2018).

Адыгский золотошвейный комплекс является одним из древних видов прикладного искусства. Мастерству золотого шитья и плетения басонных изделий учили с детства: умение шить, вышивать, ткать и плести галуны, кисти и бахрому считалось обязательным в воспитании эстетического вкуса девушек. Е. Н. Студенецкая отмечала: «Шитьём золотом и изготовлением басонных изделий занимались в основном женщины из знатных семей, и обучение этому искусству входило обязательной частью в их воспитание. Несомненно, все же, что и значительное число женщин других сословий владело этим искусством» (Студенецкая, 1950. С. 167).

Характерной особенностью адыгского золотого шитья является доведенное до совершенства гармоничное сочетание элементов вышивки с басон-

ными изделиями, создававшими неповторимый и изысканный стиль, отличавший адыгское шитье от других золотошвейных комплексов Кавказа.

Известны четыре вида техники золотого шитья: характерное и традиционное плоское шитье «вприкреп» (*дыщэ идэ / дышьэ идагъ*) – старинная традиционная техника, напоминающая вид пашни с высоты птичьего полета; шитье «гладь» (*бэзэр идэ / шыхьар идагъ*) – более позднее по времени шитье непосредственно на ткани; тканье галуна (*щагъэ/шьагъэ*) «на дощечках» (*щагъэпхъэбгъу/пхъэмбгъужьый*), являющееся самым архаичным примером ткачества на территории Европы; плетение басонных изделий – тесьмы (*уагъэ*), кистей (*къудас, докъудас/къутас*), шариков (*дэнльэч*), подвесок, шнуров. Каждый названный выше вид техники золотого шитья имеет свои технологические особенности. Наиболее ранним, древним способом шитья является шитье «вприкреп», требующее кропотливой подготовительной работы и более сложное по исполнению. Предварительно заготавливали узоры, вырезанные специализирующимися на этом мастерами, серебряные и золотые нити; ткали галуны; нитки из шуршащего шелка, белую бязь, клей, деревянную раму. Работа начинается с натягивания на пальцы белой ткани с нарисованным узором. Этот рисунок настиляется тонкими шелковыми нитями параллельными рядами. Настил служил для счета стежков. При непосредственном шитье золотые или серебряные нити накладываются поперек настила, прикрепляя шелковыми тончайшими нитями по краю орнаментального поля стежками снизу к настилу. В процессе такой тонкой и кропотливой работы получается мелкий внутренний геометрический узор. После завершения работы с нитками проводится обработка лицевой стороны вышивки – лощение кабаньим клыком, а с изнанки обрабатывали клеем для прочности. Только после всех этих манипуляций готовый орнаментальный узор вырезается из ткани и хранится до времени создания орнаментальной композиции. Таким же образом создавались элементы и детали, из которых строится композиция непосредственно на украшаемом изделии. Отдельные элементы соединяются в орнаментальные композиции при помощи галунов, шнуров, тесьмы. Создается эффект аппликации, который усиливается проклеиванием и лощением основных элементов шитья «вприкреп». Аппликативный эффект напоминает металлическую пластину, традиционно украшавшую одежду. Использование штампованных золотых пластинок, имеющих толщину папирусной бумаги, в украшении одежды, головных уборов, погребального покрова, тесно связано с верой в загробную жизнь. Цвет золота должен отпугивать злых духов от человека, амулеты и украшения должны оберегать, придавать силу, мужества, ловкость и красоту. Золотые пластины со временем были заменены имитацией золотым шитьем. Нитки для золотого шитья доставляли из Византии, Венеции, Гenuи, Ирана, Турции.

Второй вид техники шитья – гладь. При этой технике шитья узор вышивается непосредственно на украшаемой ткани, предварительно сделанный из картона или бумаги трафарет нашивается на ткань, а затем его покрывают поперек золотыми или серебряными нитями, закрепляя их шелковыми нитями по контуру узора. Шитье «гладь» не требует лощения, так как оно становится выпуклым за счет трафарета. Вышивка гладью чаще всего ис-

пользуется на небольших по размеру изделиях: головных уборах, кисетах, подчасниках, веерах, футлярах.

Третий вид шитья – тканье галуна (*щэгъэ/шьэгъэ*) при помощи тонких деревянных дощечек с отверстиями по углам. Отверстий обычно от 4 до 6. Через эти отверстия мастерицы протягивают нитки двух цветов для получения нужного узора. Красота этих узоров зависит от сложности перебора ниток, от количества полок для узора на галуна и ширины галуна зависит количество дощечек, которых обычно бывало 15, 75, 85, 95 штук. Готовая часть галуна наматывается на металлический крючок (*щэгъэфIэдзэ/шьэгъэкIэрыдз*), подвешенный на поясе мастерицы.

Галуном украшается «золотая шапочка», околыш которой целиком шьется из полосок галуна. Галуном обшиваются края женского костюма, им выделяются швы, которые подчеркивают вытянутые пропорции женской одежды.

Последний вид – плетение басонных изделий, тесьмы, кистей, шариков и подвесок. Тесьма (*уэгъэ*) имела вид сложной цепочки и применялась как отдельный элемент в украшении одежды и предметов туалета. Тесьмой оплетается крупный шарик (*дэнлъэч*) для верхушки женского головного убора, большой кистью из нитей украшается конец мужского головного убора башлыка (*щхьэрыхъуэн докъудас/шьхьарыхъон къутас*).

Из жесткого шнура, имеющего вид проволоки, изготавливают шарики, служившие в качестве застежек, пуговиц, основ кистей. Размер и форма шариков определяются положенным в основу предметом – маковкой, просыным зернышком или косточкой вишни и сливы. В руках мастерицы шарик превращается в отливающий золотом слиток с богатой пластической поверхностью.

Мотивы золотошвейных изделий разнообразны: мотив греческого креста, крестообразного древа жизни отражают древнюю символику; рогообразный мотив, растительные и звериные мотивы отражают скотоводческую и тотемическую традицию. Орнамент золотого шитья всегда органично согласован с формой и плоскостью декорируемого предмета. Золотошвейный орнамент всегда имеет ось симметрии, в зависимости от – того, во сколько раз складывается бумага для трафарета, столько и осей симметрии. Золотошвейный орнамент можно условно разделить на следующие элементы: трилистник, символизирующий соединение трех миров: водного, земного и небесного; рогообразный, отражающий культ благоденствия в образах барана, оленя, быка; ромбовидный, обозначающий четыре стороны света; дискообразный, символизирующий веру в загробную жизнь; крестообразный, обозначающий символ священного огня; антропоморфный; растительный; тамговый.

Характерной чертой золотошвейного орнамента в декоре одежды и бытовых предметов считается сложное взаимопроникновение роговидных и растительных мотивов, «прорастание» роговидных мотивов побегами, листьями, плодами. Композиционные орнаментальные мотивы чаще всего строятся по вертикальной оси с симметричными ответвлениями или по двум крестовидно пересекающимся осям. Характерными признаками композиций адыгского золотошвейного искусства являются лаконичность, монументальность, последовательность, изящество (*Мальбахов, 2012*).

УКРАШЕНИЯ ЖЕНСКИХ ГОЛОВНЫХ УБОРОВ

Материалы археологических исследований Белореченских курганов XIV–XVI вв. дали богатый материал женских и мужских головных уборов и одежды (Левашева, 1953. С. 165–216). Это головные уборы из серебра, которые имели вид шишака со стержнем на верхушке, увенчанным небольшим полумесяцем. Один экземпляр шапочки был войлочным, с шелковой лунницей, в верхней части расшитой шнуром. В другом богатом погребении найдена верхушка головного убора, изготовленная из тонкого листового серебра, украшенная накладными узорными пластинками с гнездами для вставок камней или жемчуга. Также найдены были стержни от шапочек с золотыми или серебряными позолоченными лунницами. Одна шапочка была парчовая и имела наверху обкладку из тонкой серебряной пластины, а на вершине был шарик, на котором укреплялась серебряная позолоченная лунница. Шапочка была украшена грушевидными привесками на цепочках. Такого вида головные уборы обычны для памятников Кавказа Позднего средневековья; они встречаются почти во всех курганных группах Прикубанья и в Пятигорском районе. В одном из погребений близ станицы Андрюковской была найдена кожаная шапочка с накладками листового серебра, с навершием в виде лунницы на низком стержне и тремя парами грушевидных привесок. Трансформацией стержней с лунницами, украшавших женские головные уборы из курганов, являются шарики, птички и даже лунницы на макушке женских головных уборов.

Характерной особенностью адыгских шапочек является наличие верхушки – это выпуклые или плоские круглые бляхи из серебра, украшенные чернью, гравировкой, ложной зернью, иногда позолотой. В центре такой бляхи, прикреплявшейся на выпуклое или плоское дно шапочки, на шпеньке укреплялся шарик или продолговатая серебряная бусина, часто завершавшаяся изображением птички или полумесяцем, иногда бляха украшалась мелкими серебряными подвесками.

Можно заметить взаимозаменяемость металлических украшений и золотого шитья, в сочетании с басонными изделиями. На большинстве шапочек серебряные накладки отсутствовали. Вместо них была вышивка с шариком или продолговатой бусиной, сплетенной из золотых ниток.

К числу архаичных головных уборов относится накосник (*шъхьацхэгъац*) – длинная полоска ткани шириной 20–30 см, концы которой украшены золотой вышивкой, басонными изделиями, бахромой или кружевами. Накосники имели длину платья и делались из дорогих тканей: вплетались в волосы, заворачивались, завязывались концы и опускались вниз до земли. По способу ношения косы с накосниками можно было отличить девушку от молодой женщины. На Кавказе накосники использовались только в Черкесии.

Адыгские девушки носили интересный головной убор в виде футляра (*шъхьэцылъэ/шъхьацылъ*) из бархата, шелка преимущественно темных цветов. Длина футляра вместе с бахромой достигала пояса. Футляры украшались золотым шитьем и бахромой из золотых ниток. Футляр имел трапециевидную форму основанием кверху, посередине шов разделял на два отделения, в которые укладывали по одной косе или части распущенных волос. Футляры носили как праздничный головной убор вплоть

до начала XX в., причем с ним надевали татарскую шапочку, которая завершала праздничный наряд девушки.

Интересны вплетенные в косы серебряные коробочки амулеты – обереги с изречениями из Корана, которые служили украшением волос.

Оригинальным головным убором необычного фасона является «раздвоенная золотая шапочка» типа пилотки, состоящая из двух боковых сторон и донышка. Единственный экземпляр такой шапочки хранится в Национальном музее Республики Адыгея.

В качестве головного убора девушки носили также шарфы и платки: шелковый кружевной шарф, кружевной шарф из шелка-сырца, плотный шелковый кружевной шарф, кисейные и газовые шарфы.

ПЛЕТЕНИЕ ИЗ РОГОЗА И КУГИ

Украшением жилища и быта адыгского населения служили циновки (*арджэн/нлуабл*), молитвенные коврики (*нэмэзлыкъ/нэмазлыкъ*), хозяйственные плетеные сумки, веера, изготовленные из болотной травы – куги (*лутлэн*). Плетение циновок занимает значительное место в адыгском декоративном искусстве. Декоративные достоинства циновок и их роль в формировании жилой среды были художественно значимым проявлением творчества народа. Именно этот вид народного искусства проявил особую преемственность и устойчивость художественных традиций. Орнаментальные узоры циновок сохранили в себе информацию о религиозных верованиях, о смене культурных влияний, о быте народа, а чтобы «прочитать» этот незатейливый узор, необходимо углубиться в изучение адыгской истории и культуры.

Будучи незаменимой и многофункциональной в адыгском быту, она служила настенным и напольным украшением: ее стелили на кровать, дарили и включали в состав приданого; на ней провожали в последний путь умершего; на ней совершали намаз, ее использовали в войлочном производстве, в том числе при изготовлении бурок. Циновки и плетеные изделия из рогоза и соломы были тесно связаны с повседневным бытом и более всего отражали жизненный уклад и происходящие в нем изменения.

Технология обработки куги, подготовки сырья, плетение самой циновки – это сложный, длительный процесс. Рубку этого большого растения производят в период его созревания в августе, причем годными для плетения являются растения только женского вида. Кугу срезают серпом, очищают от шелухи, сортируют и распределяют на три части. Одну часть сушат на солнце, разложив небольшими пучками в виде веера, чтобы сохранить естественный золотисто-темный цвет материала. Вторую часть просушивают в сухом, прохладном и защищенном от солнца месте, чтобы сохранить зеленоватый цвет стебля. Третью часть связывают и закладывают в проточную воду, прикрывая илом с песком, а по истечении нескольких дней, куга становится темной, ее вынимают из ямы, сушат в тени. Чтобы придать куге различные оттенки темных, охристых, коричневых цветов, применялся и метод варки стеблей в воде с корнями и корой дуба.

Колорит циновок состоял из трех основных цветов – желтого, зеленого и темно-охристого, обогащенного множеством оттенков. Для плетения циновки нужен вертикальный станок (*пхъээфлэбдзэ/хъупкъ*), состоящий

из деревянной рамы размером 120–124 см и берда с просверленными отверстиями. На раму натягивается основа в виде шнуров из конопля, сверху и снизу шнуры закрепляются на берде. Циновку в готовом виде срезали, мыли в холодной воде и затем опять сушили.

Декоративный узор плетеных изделий можно разделить на три вида: геометрический орнамент; предметно-бытовые; жанровые композиции. Геометрические орнаменты отличаются исключительным разнообразием, позволяющим говорить об особенностях характера. Широко распространена композиция из трех соединенных ромбов, заключенных с двух сторон в бордюры. Орнаментальные мотивы имеют бесконечное количество вариаций, а симметрическое расположение по сторонам от осевой линии создает завершенность и четкость композиции. Мотив спирали очень часто применяется в плетении циновки, он живописен, придает пластическую подвижность и красивую переливающуюся фактуру. Геометрический орнамент получает новое звучание, когда используется окрашенная болотная куга и солома. В таких циновках и намазлыках рисунок орнамента создается при использовании контрастных цветов окрашенной и неокрашенной куги. В таких многоцветных циновках чаще встречается в композиции греческий крест, изображение фамильного знака – тамги, изображение стилизованных жуков.

Намазлыки отличаются от циновок своей формой: на одной из узких сторон они имеют треугольное завершение. Контур намазлыка напоминает контур мусульманской михрабной ниши. Намазлык используется исключительно для совершения молитвы – намаза.

Адыгские веера (*жъыху/жъыф*) представляют собой самобытное и оригинальное явление в культуре, в котором органично соединились два традиционных адыгских искусства – плетения из рогоза или куги и золотого шитья. Адыгский веер отличается по назначению и применению от европейских, японских, африканских тем, что он изначально не является предметом женского туалета. Веер служил как опахало для больного, обветривал при сильной жаре. Конструкция веера, его жесткая основа, крепление к деревянной ручке, вокруг которой крутится веер, предполагает приложение определенных усилий для его использования. Он имеет жесткую картонную основу, петлями прикрепляется к древку, имеет прямоугольную или круглую форму. Двусторонний веер из соломы имел разную орнаментальную композицию с разных сторон. Соломенные формы-планки соединялись и обшивались тканью, из которой делали и петли крепления. Украшая веер золотой вышивкой, мастерицы синтезировали два художественных ремесла, и достигли тем самым разнообразия орнаментальных композиций, богатства цветовой палитры, оригинальности и функциональности адыгских вееров.

Из куги также изготавливали корзинки с орнаментом, шумовки. Солома шла на плетение декоративных вееров, а из кукурузных початков делали кувшины. Прутья ивы и орешника использовались в плетении изгородей с узорами, зернохранилищ, сапеточных ульев, корзиночек для адыгейского сыра.

Устоявшаяся технология изготовления и четкость художественных средств декорирования циновок, их функциональность, позволили трансформировать новые эстетические явления в повседневной жизни и пронести их через сложные исторические эпохи до наших дней (*Кук*, 2018. С. 140–141).

ОБРАБОТКА КОЖИ, ТИСНЕНИЕ, АППЛИКАЦИЯ, ВОЙЛОЧНЫЕ КОВРЫ

Адыгские мастера прекрасно владели выделкой кожи, которая занимала важное место в жизнеобеспечении: из нее изготавливали седла (*уанэ*) и конское убранство, мужские пояса (*бгырыпх*), чехлы для оружия, мужскую и женскую обувь, предметы военно-походной жизни и домашнего обихода.

Наиболее известный способ украшения адыгских кожаных изделий – тиснение. Артефакты с тиснением на коже зафиксированы в опубликованных материалах археологических раскопок, к примеру, налучья, колчаны, гориты, датируемые VII – первой половиной X в. н. э. Развитость ремесла обработки кожи и украшения ее тиснением иллюстрируют металлические и костяные штампы с узорами, хранящиеся в собрании Российского этнографического музея (Предметы культуры адыгов в собрании Российского этнографического музея, 2016. С. 28).

Известно два способа тиснения: холодный и горячий, а «в более ранние времена для создания особо богатых вещей тиснение дополняли подкраской рисунка золотом» (*Мальбахов*, 1984. С. 71). Холодное тиснение использовалось на больших поверхностях, богато украшенных разнообразными узорами и орнаментальными композициями. Принцип нанесения рисунка на кожу заключался в выдавливании и процарапывании с лицевой стороны необходимого узора, который углублялся и создавал фактурную поверхность. При нанесении рисунка с изнанки он выдавливался и создавал рельефный контур.

При горячем тиснении нагревается штамп, поверх которого накладывается подготовленная влажная кожа и придавливается тяжелым грузом для получения углубленного рисунка. Штамп позволяет создавать ритмичные орнаментальные композиции на кожаном изделии, практичнее в использовании и возможностях получения усложненного и более четкого рельефного тиснения, который сохраняется дольше и качественнее.

Штампы изготовлены из кости или металла с нанесенными на рабочей плоскости орнаментами или узорами – розетками, цветами, листьями, шестиконечными звездами, полумесяцем, тамгами, декоративными элементами (*Мальбахов*, 2012. С. 182).

В украшении изделий из кожи применялась аппликация, позволяющая разнообразить орнаментальные и цветовые решения. Кожу для аппликации красили раствором дубовой или ореховой коры. Аппликация применялась для декорирования обуви, кисетов, седельных принадлежностей. Адыгские мастера пользовались трафаретами, что позволяло сохранить архаичные мотивы и стилистические особенности зооморфных и растительных узоров и орнаментов.

Адыгское ткачество в прошлом подтверждается археологическими находками глиняных пряслиц и гирек от ткацкого станка (*Анфимов*, 1958. С. 38, 67). Сукно изготавливали из овечьей шерсти весенней и осенней стрижки, для тонкого сукна предпочитали мягкий подшерсток ягнят и тонкорунных овец. Адыгские мастерицы выделывали сукно высочайшего качества, не уступавшего признанному в мире французскому сукну. Сукно красили в разные оттенки черного, серого, коричневого, бежевого, охристого, зеленоватого цветов. Краски получались прочные, качественные и стойкие,

готовились они из коры дуба, ольхи и минеральных красителей. Высококачественное сукно шло на изготовление мужской и женской одежды, также оно пользовалось большим спросом за пределами Кавказа и поэтому имело статью экспорта в Османскую империю, Польшу, Россию.

ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ОБРАБОТКА ДЕРЕВА

Дерево занимало важное место в адыгской материальной культуре: из него строили жилище, делали орудия труда, предметы обихода и быта. Природные лесные массивы лесостепной зоны Северо-Западного и Центрального Кавказа были богаты разнообразием пород и видов деревьев, которые использовали адыгские мастера – это дуб, чинар, бук, орех, самшит, липа, акация, сосна, ольха, клен, береза, кизил, груша и др. Породы деревьев разделялись на две группы: первая – применение в строительстве жилищ, хозяйственных построек и предметов хозяйственной деятельности; вторая – для изготовления бытовых и ритуальных предметов.

Древесина использовалась в изготовлении сельскохозяйственных орудий и средств передвижения – арб и саней. Из сельскохозяйственных орудий можно назвать деревянный плуг, борону, грабли, лопату, вилы, молотильные катки, ручки для мотыг, серп, косу, топор.

Деревянная арба являлась основным и распространенным средством передвижения, которая по своей конструкции и приспособленности к условиям жизни, была доведена до совершенства. Другим совершенным качественным показателем адыгской арбы является полное отсутствие железного гвоздя в конструкции, выполненной из разных пород деревьев. Для арбы подбирались наиболее прочные, крепкие и легкие породы деревьев, причем, существовала классификация по применению их в различных частях. Колеса изготавливались из трех частей: ступицы из бересты или ясеня, спицы из дуба и ясеня, обода из ясеня, дуба или бересты. Ярмо изготавливалось из легких пород осины, липы или вербы, стойки из кизила, оглобли из вербы и карагача. Изготовление частей арбы было специализировано, существовало разделение труда, в производстве участвовали несколько мастеров-ремесленников.

Производство деревянной мебели и художественная отделка достигли высокого уровня. «Типичным для техники рельефной резьбы, и в то же время прекрасным приемом композиционного совершенства и художественного вкуса, могут служить орнаментальные и фигурные узоры на диванах, кроватях, детских люльках и на дверях кунацкой (гостиной). Комбинируя узор из кругов или их частей, мастер орнаментирует большие плоскости то геометрическими, то рогообразными формами, переходящими в растительные узоры» (Беджанов, 1994. С. 83).

Процесс работы над деревянным изделием состоял из нескольких этапов в зависимости от назначения изделия. Наиболее употребительными были чашки (*фальэ/лэгубжэ*), ковши (*пхьэнылу/хэлаь*), бокалы (*бжээ/бжээ*), блюда (*лагээ*). Особо ценными считались чаши и бокалы для напитков и соответственно они украшались с особой тщательностью и разнообразием: ручками в виде стилизованных бараньих голов, козьих мордочек, фигурок животных, птиц и орнаментальной резьбой.

Первый этап работы над изделием заключался в изготовлении обобщенной формы из сырой древесины. Второй этап: вываривание в воде с золой в течение нескольких часов для придания прочности дереву. Далее изделие просушивается и только потом начинается длительная шлифовка поверхностей, пропитка маслом или жиром. Пропитка придавала твердость и выявляла естественный рисунок древесины. Для придания разных оттенков темно-красного цвета применялась кора вишни, которую варили вместе с изделием. Более тщательной обработке подвергалась именно посуда в связи с ее применением для хранения и приготовления пищи. Некоторые породы дерева, например, ольха, не применялись при изготовлении посуды из-за горьковатого привкуса, характерного для нее. Резьба делалась по готовому изделию в последнюю очередь, подчиняясь форме и назначению изделия. Характерной чертой адыгской резьбы по дереву являются выразительные орнаменты, строго соответствующие характеру декорируемого изделия, подчеркивающие красоту формы, материала, художественного образа. Мотивы резьбы архаичны: это простейшие геометрические узоры из полос параллельных, пересекающихся, ломаных линий, треугольные фигуры, квадратные и ромбовидные формы, розетки, круги, овалы, рогообразные завитки, растительные элементы, побеги. Рельефная резьба, при которой узоры углубляются в плоскость дерева, чаще всего применяли в украшении посуды, детских люлек, диванов, кроватей, дверей, карнизов, оконных наличников. Композиционное решение орнаментов разнообразно: осевое, розеточное, ленточное, фризовое.

Художественная резьба представлена несколькими видами, определенными техническими приемами нанесения узоров на поверхности: контурным, трехгранно-выемчатым, плоскорельефным, сквозным. Неглубокий резной орнамент мягко моделируется светотенью. Четкие штрихи контурной прорезки связывают воедино граненые углубления треугольников и квадратов, komponуя из них полосы, группы, ярусы. В зависимости от освещения и точки зрения, становятся более рельефными одни элементы резного орнамента и приглушаются, смягчаются другие. Красота и простота композиций, разнообразие орнаментальных ритмов, богатство пластики – ценное творческое наследие, получившее дальнейшее развитие в современном адыгском искусстве.

Произведения народного искусства воплощали в себе символы и образы времен родового строя и язычества, несли в себе глубокий магический, сакральный смысл, хранили информацию о духовном мире наших предков. Орнаментальная резьба служила не просто украшением, а несла в себе глубокий смысл, который еще недавно был доступен пониманию и прочтению. Но, со временем, переходя из поколения в поколение, эти образы стали декоративными элементами, обрели новую жизнь в адыгском народном и профессиональном искусстве.

СОЦИОНОРМАТИВНАЯ КУЛЬТУРА



ПОЛИТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА

ТРАДИЦИОННЫЕ ИНСТИТУТЫ ПОЛИТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Адыги, занимая значительную часть Северного Кавказа, имея самую большую численность населения, достигнув высокого социально-экономического и политического уровня развития, в XIV–XV вв. распространили свое влияние на большую часть предгорий Северного Кавказа от Керченского пролива на западе до низовьев Терека на востоке. В первой трети XV в. адыгские и абазинские политические образования были объединены князем Иналом. В этом объединении были созданы основные институты адыгской традиционной политической культуры: существовал институт верховного князя – *пшишхо* (*пщышхуэ*), созывалось сословно-представительное собрание – *адыга хаса*, работал суд – *хей*. После смерти великого князя Инала, Черкесия распалась на княжества и политии. Сложившиеся властные органы, нормы обычного права, меняясь под влиянием внутренних и внешних обстоятельств, с небольшими изменениями функционировали до начала XIX в., а некоторые институты политической культуры и нормы обычного права функционировали и в более поздние периоды. Об их эффективности Джеймс Белл писал: «Немногие страны, с их установленными законами и всем сложным механизмом правосудия, могут похвалиться той нравственностью, согласием, спокойствием, воспитанностью – всем тем, что отличает этот народ в его повседневных взаимных отношениях (Белл, 1976. С. 479).

ИНСТИТУТ ВЕЛИКОГО КНЯЗЯ (ПШИШХО)

Для обозначения дефиниции «великий князь» используют несколько слов: *пшишхо* (*пщышхуэ*), *пшим я пшиж* (*пщым я пщыж*). С XVIII в. в Кабарде также использовали термины «валиипш» (*уэлиипщ*) и *пши валий* (*пщы уэлий*). Этимология «пши» (*пщы*) уходит в глубокую древность. «Пщы» происходит от слова «тепщэ» – властитель, повелитель, совмещающий первый и второй смыслы термина. Вероятно, вначале *пши-князь* являлся главой обширного родоплеменного объединения (*Сивер*, 1007. С. 47). С развитием об-

щественных отношений и сословной дифференциацией адыгского социума выделилась элита, во главе которой стояли князья-пши, выполнявшие функции правителей народа.

Доступные фольклорные и письменные источники позволяют исследовать историю княжеской власти Черкесии с князя Инала, достоверность личности которого, по мнению адыговедов, не вызывает никаких сомнений (Налоева, 2015; Кагазежев, 2015; История многовекового содружества, 2007; Карданов, 2001; Гадло, 2005). В дошедших до нас преданиях его называют пшишхо – великий князь – *Инал-Нэху/Инал Нэф* (Инал Светлый). Легитимность власти князя Инала над Черкесией была утверждена народным (сословно-представительным) собранием – *хасэ*. Военно-политические успехи, рациональное управление регионами, поддержка широких масс народа, способствовали признанию Инала великим князем Черкесии. Значительная территория, подвластная правителю, требовала унификации системы управления, поэтому страна была разделена на сорок уделов, каждый из которых имел свое судопроизводство – *хеяша (хеяццIэ)*. Все они подчинялись великому князю и Верховной Хасэ, в которую входила черкесская элита (Кагазежев, 2015. С. 76). Эти события, по мнению большинства исследователей, произошли в конце XIV – начале XV в., но Е. Дж. Налоева настаивает на 1334 г. (Налоева, 2015. С. 175), т.е. второй трети XIV в. После смерти Инала, в соответствии с феодальной политической традицией Средневековья, Черкесия распалась на ряд уделов, доставшихся в наследство его сыновьям. Во время правления династии Иналидов, страна представляла собой политически децентрализованную систему отдельных политий (удельных княжеств) и их союзов. Потомки князя Инала получили титул князя, который стал передаваться только по наследству. Несмотря на политическую раздробленность Черкесии, институты власти, сложившиеся в более ранние эпохи, продолжали функционировать, постепенно эволюционируя.

В XVI – первой половине XIX в. Кабарда имела тесные политические контакты с Россией, в силу чего сохранилось значительное количество документальных материалов о ее политическом устройстве, что позволяет достаточно полно реконструировать именно ее институты власти.

Великого князя Кабарды – *пшишхо* – выбирали на съездах «всей земли» – *хасэ* – по очереди, из разных линий княжеских кабардинских домов, возводивших свой род к князю Иналу. При этом очередность была двухступенчатой. Сначала определялся «ряд» той или иной линии. Затем внутри нее выдвигался претендент на «большое княжение», который утверждался на общем собрании князей и дворян Кабарды. После его смерти «большим» или «великим» князем, как правило, становился следующий за ним брат и так до тех пор, «пока все братья не реализовывали свое право на «большое княжение». Другими словами, престол верховного князя представители одной линии могли занимать несколько раз. Так, все братья пшишхо Темрюка Идарова (тестя Ивана Грозного) поочередно были «князьями кабардинскими» – т.е. великими князьями Кабарды (КРО. 1957. Т. 1. С. 385).

Важный и существенный для княжества акт избрания нового князя сопровождался порой междоусобными столкновениями конкурентов-князей, добивавшихся титула пшишхо. При этом претенденты часто прибегали к во-

енно-политической поддержке русских царей или крымских ханов, стремившихся с XVI в. оказать влияние на выборы великого князя. Как отметила Е. Н. Кушева, в 1588 г. после смерти пшишхо Камбулата в Кабарде была «смута... великая врось княжья» (Кушева, 1963. С. 131), что свидетельствует о высоком престиже титула великого князя в Кабарде и за ее пределами. Горизонтальная линия передачи власти давала возможность претендовать на высшую должность в Кабарде многим потомкам Инала, что вело к перманентному процессу междоусобиц и ослабляло статус великого князя. Попытки объединения Кабарды в 1560-х годах при князе Темрюке Идарове или на общекабардинских съездах 1580-х годов провалились, в виду мощного противодействия других ветвей рода Инала. Стремление в середине XVII в. Хатокшоко Казиева остановить междоусобицы дало кратковременный успех. Под «его управлением кончились все смуты и беспорядки между кабардинцами» (Ногмов, 1994. С. 137), но уже во второй половине 1660-х годов в роду Кайтукиных наметился раскол, который вновь привел к междоусобным столкновениям, в результате чего произошло сокращение уделов в Кабарде с четырех до трех (Озова, 2014б. С. 73–77).

Высшая исполнительная и распорядительная власть в Кабарде была сосредоточена в руках великого князя. После избрания пшишхо его дом становился политическим центром всей Кабарды. В XVIII в. стал использоваться и термин «валиипш» (*уэлиипш*). Валиипш де-юре, обладал сравнительно большими полномочиями. Он возглавлял исполнительную власть, председательствовал на хасэ и в верховном суде, осуществлял надзор за выполнением их решений, пресекал нарушения, организовывал взимание торговых пошлин и налогов. Одновременно великий князь выступал в роли главнокомандующего объединенными вооруженными силами (Дзамихов, 2008. С. 442). Если в рамках данной княжеской линии не оказывалось претендентов на великокняжескую власть, то Большая хасэ проводила выборы пшишхо, избирая кандидата из другого княжеского дома Иналовичей (Кажаров, 1992. С. 251).

Важнейшей статьей дохода казны великого князя были натуральная рента с населения и взимание различных штрафов. В нормах обычного права приводятся разнообразные формы наказания в виде штрафов, которые налагались за невыполнение решений пши, за демонстрацию по отношению к нему косвенного неуважения (убийство уорка, служившего у пши; похищение лошади из табуна пши; ограбление едущего к пши в гости человека; ранение посланника пши и невыполнение его воли; ранение лошади пши; драка в присутствии пши и т. п.) (Полное собрание..., 1997. С. 101–103). Эти средства составляли специальный фонд (Катанчиев, 2003. С. 30).

Великий князь обладал правом наказывать за провинности и уклонение от воинского долга население всей Кабарды. В журнале капитана Барковского (1753 г.) приведены факты штрафования великим князем Кабарды Батоккой Бекмурзиным крестьян и узденей (уорков) Мисостова удела за нарушение его приказа, не оказывать помощь «беглым» князьям. В другом месте журнала читаем: «...на узденей (уорков) владельцев Мисоусова детей штрафы кладут по одному, по два и по три ясырей с каждого двора». Эти штрафы по своим размерам были гораздо больше, чем обычный сбор податей с княжеского домена (Налоева, 2015. С. 286).

Великий князь контролировал поступление налогов, сбором которых занимались бейголи (Социальная группа, выполнявшая функции низшей администрации в княжестве. – П.К.). В адатах сказано, что «князь получает дань со всех сословий, проживающих на его владении в размере двух голов овец в год с каждого двора».

Баланс политических сил в Кабарде был нарушен возвышением дома Кайтукиных во второй четверти XVII в. и захватом ими власти в Большой Кабарде. Они, по существу, узурпировали право избрания «больших князей», которое стало действовать только внутри линии Кайтукиных, а не в рамках всего рода Иналовичей, как это было прежде (Кажаров, 1992. С. 25).

Одной из главных функций великого князя была защита народа. Он «был военачальником вооруженных сил; ему вверял народ объявлять войну и заключать мир» (О правах высших горских сословий, 2003. С. 81).

Главой высшей власти в селе был владелец – *куажепш* (*къуэжэпш* – князь села), имя которого носило село. Куажепш были князья, тлекотлеш, беслан-урки и урки-шаотлугусы. Князю-куажепшу подчинялись представители всех сословий, жившие в его селе. Тлекотлеш-куажепш, как и князь в своем ауле, осуществлял верховную власть. Правление беслан-урков и урков-шаотлугусов в своих аулах отличалось от правления князей и тлекотлешей. В их аулах проживали и другие урки, принадлежавшие к той же сословной категории, что ограничивало самовластие куажепшей и способствовало определенной демократизации управления общиной. В то же время беслан-урки и урки-шаотлугусы, являвшиеся вассалами князей и тлекотлешей, не могли самостоятельно, без одобрения их сюзеренов решать важные вопросы. Традиционная власть куажепша – беслан-урка и урк-шаотлугуса – ограничивалась с двух сторон. Сверху он подчинялся владельцу князю или тлекотлешу, а снизу – совещался с другими урками. Отличительной чертой власти куажепшей после 1822 г. стало то, что в решении наиболее сложных вопросов они стали меньше зависеть от своих владельцев и больше – от царской администрации (Думанов, 1990. С. 224).

В своем уделе князь являлся владыкой, повелителем. Как правило, во главе удельного княжества стоял старший по возрасту князь. Он управлял своим уделом при помощи аппарата: личных телохранителей пшикеу, большого числа бейголей (сборщиков податей, судебных исполнителей и полицейских) (Думанов, Кетов, 2000. С. 15), казначея, дворецкого, писарей, «ближних узденей», посыльных (Налоева, 2015. С. 273) и др.

При удельном князе, по данным Е. Дж. Налоевой, было два важных института: большой и малый советы. В малый совет входили ближайшие родственники князя и знатные урки, где обсуждали все дела, по маловажным вопросам принимались решения, а остальные передавали на рассмотрение большого совета (Налоева, 2015. С. 274). Для управления уделом князя назначали своих советников «кодз» (*къуэдзэ* – помощник) из урков первых степеней (тлекотлеш, дыжиныго) (Тхамок, 1961. С. 184). В обязанности князя входило: управление и защита населения своего удела, осуществление судебных функций на этой территории; прекращение конфликтов между жителями аулов удела и т.п. В адатах есть особые пункты, которые говорят о том, что разбирательства по поводу конфликтов между господами-урками

разных степеней и их зависимыми сословиями ведутся под руководством пши. Важно отметить, что «князь обладал легитимной властью принуждать и проводить в жизнь свои решения, в том числе и при помощи аппарата принуждения и насилия» (Азикова, 2010. С. 38), что свидетельствует о наличии реального маркера государственности.

Усиление центробежных сил в первой половине XVIII в., связанное с институализацией двух соперничающих политических группировок, ориентирующихся на Крымское ханство и на Россию, привело к ослаблению традиционных функций великого князя. Вместе с тем в Кабарде в данный период имели место и интеграционные процессы, обусловленные внешней угрозой. Во время нашествий многочисленных войск крымских ханов кабардинские князья объединялись под властью великих князей и давали отпор войскам противника. Наиболее ярким примером такой интеграции была Канжальская битва в 1708 г., в ходе которой были разбиты превосходящие силы войск крымского хана Каплан-Гирея. После признания независимости Кабарды по Белградскому миру 1739 г. и устранения угрозы военного нападения со стороны Крымского ханства последовало обострение княжеских междоусобиц и дальнейшее ослабление власти великого князя. Внешняя угроза – строительство Моздокской крепости в 1763 г. на территории Кабарды царскими властями снова усилила интеграционные процессы и восстановила традиционные права великого князя. Но после окончательного включения Кабарды в состав России в 1822 г. институт великого княжения в ней был упразднен. Последним великим князем Кабарды был Кучук Джанхотович Бекмурзин (1809–1822), назначенный российской администрацией первым председателем Кабардинского временного суда (1822–1830).

СОСЛОВНО-ПРЕДСТАВИТЕЛЬНОЕ СОБРАНИЕ (ХАСА)

Хаса, возникнув в эпоху военной демократии, с течением времени, в новых общественно-политических условиях, трансформировалась в важнейший институт власти, сыграв важную политическую роль в течение XV – начале XIX в.

Е. Дж. Налоева рассмотрела этот термин в контексте его правового содержания, характерного для эпохи феодализма. Им стали называть совет удельных князей и их вассалов, ставший высшим законодательным органом Кабарды, Бесленея, Бжедугии и других феодальных и демократических владений. Употребление термина «хасэ» в одном синонимичном ряду с «советом» аристократии Кабарды, в качестве ее законодательного органа принципиально изменило ее политическое содержание.

Освещая историю формирования политического учреждения, В. Х. Кажаров пришел к выводу, что хаса, как сословно-представительное собрание в Кабарде, могло возникнуть либо из «княжеских советов, как отрицание органов народного представительства, либо как продолжение и трансформация последних» (Кажаров, 1994. С. 2005). Считаем, что второй вариант первичен, поскольку в процессе социальной дифференциации адыгского социума раннего Средневековья, в органы управления союзов племен входила родоплеменная знать, которая со временем заняла в них ведущее положение. Выделение знати и укрепление ее власти возвело их в ранг старшин, уорков,

пши, наделив политической, социальной и экономической властью. Они создали и возглавили княжеские советы как сословные полномочные органы власти в адыгских обществах, владениях, княжествах. Опираясь на институализацию княжеской власти, сакральность Иналидов, значительный объем приобретенных прав, князья создали удобную систему власти, которая не противоречила традиционным общественным формам управления, а значит, не вызывала неприятия масс. Тезис «жить по старине» был важнейшим ментальным фактором политической жизни адыгского народа, который объединял знать против любых попыток нарушить его заветы.

Хаса была двух видов. Первая и главная – это общекабардинское сословно-представительное законодательное собрание – *хасаихо* (*хасэихуэ*), вторая – в уделах. В системе хаса возникли третейские суды (*тхьэрылуэ хасэ / тхаохасэ* – божи суды), которые в период демократических трансформаций в Западной Черкесии наряду с судебными функциями вновь стали выполнять и функции управления (*Озова*, 2021. С. 59). Пшишхо, избранный на хасе, становился автоматически председателем законодательного собрания – *хасэ*.

Освещая работу хасэ в конце XVIII – начале XIX в., С. Броневский отметил, что «...созываются народные собрания для совета о нуждах общественных. В оное допускаются только первые три степени: князья, духовенство и дворяне. Князья, старшие в родах своих и старшие летами, имеют первый голос и место; за ними следует духовные, толкователи законов, а потом старшие в своих родах и старшие летами уздени (уорки). Прочие слушают и молчат. В важных случаях приглашаются народные старшины от крестьянского сословия» (*Броневский*, 1823. С. 115). Созыв хасы не регламентировался, и она собиралась по предложению пшишхо при возникновении политической, военной или общественной проблемы, требующей срочного решения. Отмеченная С. М. Броневским роль духовенства в народных собраниях характерна для начала XIX в., поскольку «в XVIII в. мусульманское духовенство было еще немногочисленно и не играло особой роли» (*Кушева*, 1963. С. 115).

О сборе хасы объявлял великий князь Кабарды. Они проводились в определенных местах, удобных для общения, как правило, на возвышенных площадках, холмах, расположенных во владениях старшего князя или же в вотчинах его вассалов. По мнению В. Х. Кажарова, основное требование, предъявляемое к месту проведения хасы, состояло в равной удалённости его от вотчин удельных князей и их вассалов (*Кажаров*, 1992. С. 47). Как правило, в работе сословно-представительного собрания Большой Кабарды принимали участие все владельцы аулов – общей численностью около ста князей и дворян. В их число входили уорки первой и второй степени, а иногда и третьей. На этих съездах обсуждались важнейшие политические, экономические и социальные вопросы, затрагивающие интересы всего населения Кабарды, в том числе взаимоотношения между сословиями, отношения с соседними народами, территориальные и земельные споры, вопросы войны и мира, обеспечения общей безопасности. Здесь избирался верховный суд, утверждались новые обычаи и правила жизни, устанавливались штрафы за их нарушения и др.

С. Хан-Гирей конкретизировал вопросы, выносимые на советы Западной Черкесии, которые подлежали на съездах общему рассмотрению: переговоры с соседними племенами; искоренение воровства и разбоев внутри владений; всеобщее удовлетворение и водворение тишины во владении; меры предосторожности» (*Хан-Гирей*, 1992 С. 133), и детально осветил каждый выделенный аспект. Выделенные функции хасы в большей степени характерны для адыгских демократических обществ, поскольку в Кабарде пост великого князя и хасы в это время уже были упразднены российскими властями.

На малом княжеском совете предварительно обсуждались основные вопросы, и если не было особых разногласий, то по ним принимались решения. Окончательное же постановление по всем обсуждаемым вопросам принималось только на большом трехпалатном совете – хасе. При этом хаса была не правомочна принимать решения без полного сбора всех князей, уорков и их единогласия. Демократичная по форме процедура утверждения того или иного постановления Большой хасы создавала непреодолимые препятствия для его принятия, если какая-то недовольная часть знати игнорировала приглашение на собрание. Такие случаи стали частым явлением с 1720-х годов, когда сформировались две «партии» в Кабарде. Несмотря на это, при выполнении регламента постановления хасы, носили законодательный характер, расширяя правовое поле жизнедеятельности населения Кабарды.

Заседания «палат» съездов проводились отдельно. После обсуждения проблемы на малом совете, князья сообщали свое решение «палате» уорков, которые обсуждали его и почти всегда соглашались со своими владельцами, а затем их общее решение передавалось на обсуждение третьей, народной «палаты». Связь между палатами хасэ осуществляли «пересыльщики», т. е. люди, как правило, из сословия уорк, обладавшие феноменальной памятью, дословно пересказывающие предложения, высказанные представителями палаты или партии. По мнению П. С. Потемкина, «глас простого народа решит уже законодательное положение; он властен принимать и отменять предложение владельцев и согласие узденей (уорков). Положение народное служит силой закона; князья ничто иное, как наблюдатели власти законоположительной; уздени (уорки) же суть исполнители владельческих повелений, их должность при том есть стараться соглашать народ с мнением владельцев» (*Гарданов*, 1956. С. 141).

Появление третьей палаты П. С. Потемкин относил ко второй половине XVIII в., когда «между народом» и знатью возникли «неудовольствия». В 1767 г. в урочище Бештамак состоялись переговоры между представителями полного общекабардинского собрания пши и уорков и собранием крестьян, требовавших выполнения древних законов и порядков, которые регулировали взаимоотношения сословий. Единичные случаи противостояния зависимых сословий и князей не свидетельствуют о коренном изменении порядка формирования и функционирования хасы. Видимо, в особых случаях на заседания хасы приглашали «старшин черного народа». Логично предположить, что крестьян приглашали на хасу для придания решениям «общенародного» характера, для формирования пози-

тивного общественного мнения о качестве принятых решений (*Азикова, 2009. С. 67*).

Анализ развития хасы как движения от неструктурированных совещаний старейшин к сословно-представительному собранию показывает, что его эволюция проходила постепенно в направлении к трехпалатной хасе, которую описал П. С. Потемкин в 1784 г. Но через 14 лет Я. Потоцкий пишет уже о двухпалатном собрании. Какое сообщение соответствует действительности? По мнению В. Х. Кажарова, сообщения П. С. Потемкина и Я. Потоцкого не противоречат, а дополняют друг друга, отражая различные периоды ее существования, демонстрируя ее видоизменение в зависимости от конкретной ситуации (*Кажаров, 1992. С. 14*).

Настаивая на необходимости рассматривать эволюцию хасы в динамике, В. Х. Кажаров отметил постепенное преобразование двухпалатной хасы в трехпалатную, начиная со второй половины XVIII в. Он выделил следующие виды хасы: «1) в уделе, 2) в партии (включавшей два удела), 3) при объединении трех уделов и, наконец, 4) общекабардинскую хасэ, вернее, хасэ Большой Кабарды» (*Кажаров, 1994. С. 230*). Надо полагать, предположение о существовании «общекабардинской хасы» относится к концу XVI – первой половине XVII в., т. е. до раздела Кабарды на Большую и Малую. Так, в 1732 г. представитель Кабарды Мухаммед-бек Атажукин, прибывший в Петербург с просьбой о военной помощи против «крымцов и кубанцов», отвечая на вопросы вице-канцлера России А. И. Остермана, утверждал, что «живут они, владельцы, все в одном месте неподалеку, и владение Большой Кабарды общее... А Малая Кабарда живет особливо под своими владельцами» (*КРО, 1957. Т. 2. С. 54*).

Специфика развития политического процесса в Кабарде обусловила форму существования хасы. Распределение властных полномочий между правителями четырех уделов обусловило конфигурацию существования хасы: общекабардинская и удельная. При этом говоря о системе власти в Большой Кабарде, будем рассматривать ее политические институты: князь-валиипш – хаса, с учетом характеристик одного института при рассмотрении другого, поскольку формы их существования были взаимообусловлены. Страной управляла корпорация пши, определявшая решения малого княжеского совета и, соответственно, большого совета – хаса. Великие князья олицетворяли монархическую власть в Кабарде.

В 1822 г. Кабарда была окончательно включена в административно-правовое пространство России. Хаса как орган, выражавший волю народа, перестал существовать в прежнем виде. В соответствии с прокламацией А. П. Ермолова от 29 августа 1822 г. создавалось новое учреждение – Кабардинский Временный суд, который осуществлял функции управления и суда, под руководством российского офицера.

Укрепление военно-политических позиций России в регионе привело к трансформации хасы в съезды доверенных кабардинского народа. В условиях усиления имперского военно-политического контроля в Кабарде, включение народных собраний в административную практику создавало у местной элиты видимость сопричастности к принятию важных общественных решений. Причем, такая легитимация была необходима как коронным властям, так и кабардинской элите (*Прасолов, 2019. С. 14*).

ПОЛИТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА ВО ВТОРОЙ ЧЕТВЕРТИ XIX – НАЧАЛЕ XX ВЕКА

Для политики Российской империи на национальных окраинах был характерен адаптивный подход, предполагавший при распространении нового административно-судебного порядка использование традиционных институтов, поскольку они придавали законность лояльным к русскому правительству представителям этнических элит. После упразднения мехкеме в 1822 г. генералом А. П. Ермоловым «народные собрания» продолжали созываться при крепости Нальчик и в присутствии начальника Кабардинской линии. Главным изменением в деятельности традиционного представительного института в контексте нового политического порядка стало постепенное расширение взаимодействия народных собраний с российскими военными властями и последующее встраивание его контролируемых практик в более четкие и регулярные административные связи с имперским управлением Кабардой. Предписанием начальника Кабардинской линии Кабардинскому временному суду от 25 августа 1826 г. устанавливалось: «Когда нужно будет по каким-либо делам производить народные собрания, всегда на таковые испрашивать моего разрешения и доносить об этом заблаговременно; а собрания производить близ крепости Нальчикской и давать мне о том знать, в кои я и сам буду присутствовать и решать дела в пользу народа» (УЦГА АС КБР. Ф. И-23. Оп. 1. Д. 48. Т. 1. Л. 24).

Тем самым военные власти налаживали каналы взаимодействия с княжеско-дворянской элитой, которые органично сочетались с институтами адыгской традиционной политической культуры. Эти новации российского государственного порядка отразились и в будущем административном реформировании Северного Кавказа в рамках военно-народного управления, предполагавшего интеграцию с местными социальными и управленческими практиками, построенными на традиции и обычном праве. Однако установление военно-административного надзора за организацией «народных сборов» нередко было сложно исполнимым, поскольку адыгская традиционная элита неоднократно предпринимала попытки использовать народные сборы для самостоятельного регулирования общественной жизни, в том числе и в конкуренции княжеских фамилий за влияние в российской административно-судебной системе. В Западной Черкесии неподконтрольные коронным властям народные съезды собирались даже в начале 1870-х годов. Причем если сборы кабардинских доверенных всегда проходили в Нальчике, то официальные съезды адыгского населения Кубанской области проводились в Екатеринодаре, а несанкционированные – в каком-либо из аулов (Гатлукай, Вочепший, Лакшукай, Казанукай и др.).

Одним из важнейших нововведений пореформенного периода на Северном Кавказе стало учреждение в 1860-х годах сельских (аульных) правлений, основанных на принципах выборности, всеобщности и коллегиальности. Несмотря на то, что для них были характерны зависимость от окружной администрации, бюрократизация и формализация повседневной деятельности, а также частая сменяемость должностных лиц, прежде всего старшин, – это был значительный шаг вперед в развитии начал местного самоуправления,

организованного уже по стандартам российской политической культуры. Социокультурная пестрота Российской империи и осторожность правительственных кругов ограничили распространение земств 1864 г. на окраины, причем не только нерусские. Регионализм в организации управленческих практик и ситуативность решаемых административных задач способствовали развитию многообразия форм не земского самоуправления. На Северном Кавказе они были воплощены в форме так называемого военно-народного управления, предполагавшего организацию административно-судебного порядка с участием представителей местного населения под контролем военных чиновников. Одним из самобытных проявлений этой практики в XIX в. являлись народные сборы. Они не были единообразным институтом и функционировали в виде разнообразных совещаний представителей сельских обществ под контролем окружной администрации. Адаптированная к российской административному порядку в Кабарде традиция народных собраний, по мере утверждения российского государственного порядка с учреждением Терской и Кубанской областей была распространена на другие регионы Северного Кавказа. Согласно Инструкции, утвержденной в марте 1860 г. Кавказским наместником А. И. Барятинским, они созывались ежегодно для регулярного избрания депутатов окружных судов и решения некоторых вопросов местной жизни. Оформленные приговорами результаты обсуждения после согласования с начальником округа и утверждения начальником Терской области вступали в силу. Репрезентации сопричастности представителей коренного населения к принятию важных для них решений демонстрировали широкие возможности формального диалога с различными уровнями имперской власти, его дифференциации по этническим, сельско-общинным и даже частным интересам. Включение народных сборов в практики управления обеспечивало административную связь в формах, понятных местному населению. Среди многообразия таких совещаний наиболее регулярными и институализированными с 1860-х годов стали съезды (сборы) доверенных сельских обществ Большой и Малой Кабарды и пяти Горских (балкарских) обществ.

Несмотря на отсутствие специального нормативного регламента съездов доверенных на протяжении рассматриваемого периода в административной практике был выработан и развивался вполне определенный порядок их формирования и деятельности. Этот опыт приобрел широкую известность на Северном Кавказе и в начале XX в. выступал побуждающим фактором к различным гражданским инициативам со стороны интеллигенции Терской области по расширению прав местного самоуправления и осуществлению в регионе земской реформы. Для других народов Северного Кавказа регулярная деятельность съездов доверенных в Нальчикском округе стала образцовой моделью желаемого самоуправления. Наиболее последовательным лоббистом таких преобразований был осетинский публицист и общественный деятель Г. Баев. В одном из своих проектов он подчеркивал в начале XX в., что только «в Кабарде собрания выборных до настоящего времени сохранились во всей своей силе». Характеризуя функции «обычных народных сборов», автор отмечал: «Органом распорядительным является собрание доверенных от сельских обществ Большой и Малой Кабарды и пять горских

обществ, созываемое ежегодно весной и осенью для избрания народных судей, уполномоченных и доверенных для ведения отдельных отраслей земского хозяйства и казначей Кабардинской общественной суммы. Приговоры народных съездов утверждаются, смотря по важности их, Главнотначальствующим или начальником Терской области в порядке надзора и законности, они доходят на уважение и утверждение и высшего правительства. Ревизия общественных сумм и учет доверенных возложена на членов горского словесного суда. Исполнительными органами, заменяющими функции земских управ, являются – казначей кабардинской общественной суммы, лесничий кабардинского общественного лесничества и доверенных по заведыванию запасными землями» (ЦГА РСО-А. Ф. 224. Оп. 1. Д. 30. Л. 26 об.).

Адаптированный к военно-народному управлению опыт деятельности съездов доверенных был органичен общественно-политической традиции и обеспечивал достаточный уровень самоуправления во многих вопросах местной жизни. Это стало одной из решающих причин отсутствия у кабардинских общественных деятелей стремления к введению иных форм самоуправления. Контролируемая регулярная практика съездов доверенных вполне устраивала и региональные имперские власти, поэтому и с их стороны не было поддержано стремление активистов земского движения придать этой практике симметричный характер в других округах. С начала XX в. окружные съезды сельских доверенных стали созываться чаще и у адыгского населения Кубанской области, например, для обсуждения вопросов местного образования, согласования мер по борьбе с преступностью или изучения общественного мнения черкесов по поводу отбывания воинской повинности.

Съезд доверенных сельских обществ Большой и Малой Кабарды, и Пятигорских обществ, наряду с широким кругом вопросов местного благоустройства осуществлял целый ряд регламентирующих поземельных функций. Правила пользования общественными пастбищами, принятые съездами доверенных в 1889, 1905, 1907 и 1912 гг., утверждались высшим кавказским руководством и публиковались в общероссийском собрании узаконений. Через эту деятельность были реализованы соционормативные механизмы по адаптации системы землепользования кабардинцев и балкарцев к новым социально-экономическим условиям. Решениями съезда доверенных предпринимались попытки сглаживания наиболее острых противоречий между традициями и новациями в поземельных отношениях.

Отличительной особенностью регламента съезда доверенных являлось еще и то, что он не был организован строго по административному принципу. В его работе не участвовали представители нескольких русских и казачьих общин Кабардинского (Нальчикского) округа. Наиболее распространенное официальное наименование – Съезд доверенных сельских обществ Большой и Малой Кабарды и пяти горских обществ, – отражало не административную принадлежность съезда, а этнический состав его представительства, выходящий за рамки существовавших в определенное время административных единиц. Например, в работе Съезда доверенных принимали участие и представители Малой Кабарды, которая в 1888–1905 гг. входила в состав Сунженского отдела Терской области. Несмотря на разде-

ление административными границами, съезд доверенных в Нальчике поддерживал интеграционные связи внутри кабардинского общества, прежде всего основанные на совместном пользовании Кабардинскими общественными землями, средствами Общественной суммы, правосудием в Нальчикском Горском словесном суде и возможностями обучения в Нальчикской горской школе.

Съезды доверенных стали одним из каналов адаптации кабардинского населения институциональным структурам и мобилизационным механизмам общероссийской военной культуры. Опыт взаимодействия региональных властей с окружным самоуправлением Нальчикского округа обществ способствовал конструктивному обсуждению приемлемых условий привлечения коренного населения к государственной военной службе, закреплению традиционных и новых престижных военных атрибутов в организации государственно-политических мероприятий, а также мобилизации воинского состава, финансовых средств Кабардинской общественной суммы, материального снабжения, медицинской и социальной помощи в периоды военных конфликтов Российской империи в начале XX в.

В условиях, сложившихся в результате Февральской революции 1917 г., съезды доверенных эволюционируют в один из ключевых региональных политических институтов. В апреле 1917 г. органы в форме съездов доверенных провозглашаются основой окружной представительной власти в Терской области. Если за период 1860–1916 гг. состоялось более 100 окружных съездов доверенных, т. е. в среднем по 2-3 ежегодно, то в 1917–1919 гг. их было проведено более 20. Съезды в Нальчикском округе расширили прерогативы утверждением состава окружной администрации и самостоятельным, без надзора областной администрации, решением разнообразных вопросов местной жизни. Представительство от сельских обществ увеличилось, а выборы доверенных в сельских обществах стали производиться тайным голосованием и на альтернативной основе.

Съезды доверенных (народные съезды) 1917–1919 гг. играли значимую роль в процессах этнополитического самоопределения кабардинцев. Политические силы, которые сменяли друг друга в противоборстве за власть в Нальчикском округе, очевидно, учитывая региональные традиции самоуправления, для легитимации своего верховенства прибегали к регулярному созыву окружных представительных собраний. В марте 1917 г. съезд доверенных участвовал в утверждении власти Гражданского исполнительного комитета – органа Временного правительства в Нальчикском округе. В меняющейся политической ситуации марта 1918 г. окружной народный съезд осуществил делигитимацию власти Исполкома под руководством Г. Чижкова при первом провозглашении советской власти. В августе 1918 г. народным съездом был провозглашен переход власти в округе к Кабардинскому национальному совету во главе с Т. Шакмановым. В 1919 г. «Народный съезд представителей Большой и Малой Кабарды и пять сопредельных горских обществ» дважды проводился Правителем Кабарды Ф. Бековичем-Черкасским, представлявшим администрацию А. Деникина. После окончательного установления Советской власти в июне 1920 г. порядок формирования окружного съезда советов и съезда представителей сельских ревкомов также

предполагал хорошо традиционную пропорциональность территориального представительства – по два депутата от каждого селения. В Кубанской области постреволюционного периода съезды проводились как отдельно, в ауле Хакуринохабль, так и совместно с представителями мусульманского населения Северо-Западного Кавказа и казачества в станице Баталпашинской и Екатеринодаре.

Политическая традиция решения общественных вопросов собраниями представителей различных сословий и сельских обществ оказалась способна не только к адаптации, но и даже к эволюции в условиях военно-народного управления на Северном Кавказе, а затем крушения имперского государственного порядка. В условиях социально-политических трансформаций, начатых революцией 1917 г., съезды доверенных институализировали различные модели национально-политического самоопределения адыгского народа. Это позволяет рассматривать съезды доверенных как институт нарождавшегося гражданского общества, заложивший традиции регионального парламентаризма.

РЕГУЛИРОВАНИЕ ОБЩЕСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ

СОСЛОВНАЯ СТРУКТУРА В XV – НАЧАЛЕ XIX ВЕКА

В исследованиях по истории Северного Кавказа в Средние века приводятся разные периоды становления феодальных отношений у адыгских локальных групп в пределах от IV до X в. Это объясняется довольно сложной сословной структурой и специфическим социально-политическим строем адыгских локальных групп в Средние века и Новое время. По письменным источникам и результатам научных исследований, расцвет черкесского феодализма приходится на XV–XVIII вв. Следует также отметить, что в работах авторов XVI–XIX вв. приводится противоречивая информация о статусе некоторых черкесских сословий. Это обусловлено трансформацией функций некоторых сословий в разные эпохи. Европейские и российские военнослужащие, политические агенты, ученые и др., посещавшие Черкессию в Средние века и Новое время, в целом, зафиксировали сущность сословной структуры адыгского общества, но в то же время они не понимали ее деталей, в связи с чем в их работах содержатся ошибочные заключения о статусе и функциях некоторых сословий. У российских исследователей нет единого мнения о статусе некоторых адыгских сословий, в частности крестьянских категорий.

Для черкесского феодализма была характерна многоступенчатая сословная градация, господство вотчины, закрепощение значительной части крестьян, развитая военная организация и рыцарская культура.

В черкесских княжествах и объединениях княжеств (Кабарда, Бесленей, Кемиргой, Бжедугия, Жаней до середины XVIII в., Натухай до конца XVIII в.) на высшей ступени иерархической лестницы находились пши (*пшы* – князь, властитель, каб.) – князья, потомки великого князя Черкесии Инала. Княжеские дома (кланы) возглавляли князья-старшины пши-тхама-

да (*пцы-тхьэмадэ* – каб.). Они обладали высшей политической, судебной и военной властью на территориях своих княжеств. Князья считались покровителями народа. Одной из их главных обязанностей было обеспечение безопасности населения княжеств. Князья являлись верховными земельными собственниками. Доходы князя состояли из ренты, получаемой от всего населения княжества за пользование его землей, подати, уплачиваемой крестьянами, торговых пошлин и штрафов.

Кабардинские князья также получали дань от феодалов некоторых северокавказских народов. Князья обладали личной неприкосновенностью. Княжеское сословие было обособленным. Титул князя приобретался только по рождению. При этом оба родителя княжича должны были принадлежать к княжескому сословию. Черкесские князья заключали браки внутри сословия, либо с правящими династиями России, Крымского ханства, Грузии, Дагестана и Ногайских орд. В Кабарде на законодательном собрании (*хасэ*) избирали великого или верховного князя пшишко (*пцышхуэ* – великий князь; *пцым я пцыж* – князь князей, каб.) поочередно от четырех в XVI в. и от шести в XVIII в. княжеских фамилий, как правило, самого влиятельного и старшего по возрасту. Но данное правило нередко нарушалось, что приводило к конфликтам между князьями. Великий князь Кабарды возглавлял законодательную и исполнительную власть, председательствовал на законодательном собрании и в верховном суде. Он обладал правом объявления войны и заключения мира. Великий князь также являлся главнокомандующим вооруженными силами (*Интерiano*, 1974. С. 47, 48; *Ногмов*, 1958. С. 179–182; *Хан-Гирей*, 2009. С. 102, 109–114; *Дубровин*, 1871. С. 182–199; Привилегированные сословия Кабардинского округа, 1870. Вып. 3. С. 89–94; *Лапинский*, 1995. С. 100–102; *Сталь*, 2001. С. 254–259; *Леонтович*, 1882. Вып. 1. С. 225–228, 230; *Монпере*, 1974. С. 437, 438; *Клапрот*, 2008. С. 208–211; *Бларамберг*, 1992. С. 81, 82, 126; *Думанов*, 1990. С. 134; *Кажаров*, 2006б. С. 130, 131; *Панеш*, 2009. С. 137, 138).

Сословная прослойка пши-тума (*пцы-тумэ* – каб.) образовалась и пополнялась детьми от неравных браков князей с дворянками. В сословной иерархии черкесских княжеств статус пши-тума был выше статуса знатных дворян, но они не обладали княжескими правами. Со временем пши-тума переходили в дворянские сословия. Для приобретения пши-тумами княжеских прав их должны были признать полноправными князьями представители их фамилий. Такие признания происходили, как правило, при разделе представителями княжеской фамилии имения, совершении пши-тумами каких-либо подвигов, приобретении ими народного уважения. Поэтому пши-тума отличались предприимчивостью в военных походах, отвагой, щедростью. Пши-тума не следует отождествлять с незаконнорожденными детьми князей – тума, которых, как правило, причисляли к разряду дворян третьей степени (Привилегированные сословия Кабардинского округа. 1870. С. 93; Полное собрание кабардинских древних обрядов. 1997. С. 232; *Кажаров*, 2006б. С. 131).

На службе у князей находились уорки (*уэркъ* – дворянин, каб.) – дворяне разных степеней. Высоким статусом обладали знатные первостепенные



Г. Г. Гагарин. Натухаец. 1840 г.
Scenes, 1845. P. 28



Г. Г. Гагарин. Черкесский офицер
Кавказско-горского полуэскадрона. 1840 г.
Scenes, 1845. P. 28

дворяне – тлекотлеши (*лакьуэлъэц, лакьуэлъэц/лэкьолъэц* – могущественный род) и дыжиныго (*дыжьыныгыуэ* – серебряное время, каб.). Они были вассалами князей, но обладали правом владеть своими селами, крепостными крестьянами и содержать своих вассалов. Из представителей этих сословий князья назначали своих советников – кодзей (*кьуэдзэ* – помощник, каб.). Тлекотлеши и дыжиныго обладали правом перехода со своими аулами к другим князьям в случае недовольства отношением к ним князей-сюзеренов, но подобные случаи были крайне редки. Сословие тлекотлеш, как и сословие князей, было обособленным. Титул тлекотлеша можно было получить только по рождению. В Кабарде сословие дыжиныго могло пополняться пши-тумами. Со временем статус дыжиныго стал ниже статуса тлекотлеш и во многом утратил свое значение. После демократических переворотов в Абадзехии в 1630-е годы, а в Шапсугии и Натухае в конце XVIII в. дворянские сословия там утратили свои властные функции и привилегированное положение.

Незнатные потомственные дворяне пши-урки или беслан-урки (*пшы уэркъ* – княжеский дворянин, каб.) являлись непосредственными вассалами князей. Наименование «*бесльэн уэркъ*» они получили в честь великого князя Беслана, правившего в Кабарде в первой трети XVI в. Данное сословие причисляли к дворянам второй степени. Пши-урки / беслан-урки составляли войска князей, сопровождали их в различных поездках. За несение службы они получали от своих сюзеренов дворянские пожалования уорктын (*уэркъ-*

тын – каб.), состоявшие из земельных наделов, дорогого оружия, боевых коней, зависимых крестьян, домашних рабов, скота и др. (Привилегированные сословия Кабардинского округа, 1870. С. 95, 96; Полное собрание..., 1997. С. 231; *Кажаров*, 2006б. С. 132).

Незнатные дворяне третьей степени уорки-шаотлугусы (*уэркъ шауэ лыгъусэ* – витязь, сопровождающий дворянина, каб. яз.) являлись вассалами первостепенных дворян. Контингент беслан-уорков и уорков-шаотлугусов пополнялся за счет освобожденных крестьян. Их удельный вес был высоким в черкесских княжествах, особенно в Кабарде (свыше 15%), что было обусловлено фактически не прекращавшейся борьбой с внешней агрессией. Беслан-уорки и уорки-шаотлугусы проживали в аулах своих сюзеренов или на территории их уделов собственными аулами. Уорки-шаотлугусы, в отличие от других дворянских сословий, могли заниматься производительным трудом. Незнатные дворяне обладали правом перехода на службу к другим сеньорам, но только на основании серьезных причин – в случае притеснений со стороны сюзеренов и т. п. В случаях же таких переходов, они возвращали уорктын прежним сюзеренам.

В Западной Черкесии высоким социальным статусом обладала немногочисленная сословная группа хануко (*хъаныкъуэ / хъаныкъо* – сын хана), сформировавшаяся из крымских султанов, получивших там воспитание и впоследствии возвратившихся из Крыма. В то же время черкесские князья ограничивали их права и влияние в обществе (*Сталь*, 2001. С. 223; *Очерки истории Адыгеи*. 1957. Т. 1. С. 187; *Бижев*, 1994. С. 165).

Сословная группа пшикеу (*пщык 'эу. пщычэу* – княжеская ограда, каб.) находилась на службе у князей и не обладала статусом дворян. Их главной обязанностью была охрана князей. Пшикеу также выполняли личные поручения князей, следили за порядком в их владениях. Князья набирали их из числа отличившихся зависимых крестьян. За несение службы пшикеу поучали от князей уорктын. Некоторые представители пшикеу становились владельцами аулов. Они являлись доверенными лицами князей и пользовались их покровительством. В случае убийства пшикеу кем-либо, обязанность мести (или получения платы за кровь) возлагалась на князя (*Привилегированные сословия Кабардинского округа*. 1870. С. 97; *Хан-Гирей*, 2009. С. 103, 104; *Полное собрание...*, 1997. С. 231; *Думанов*, 1990. С. 142–145; *Кажаров*, 2006б. С. 132).

Сословная категория бейголь (*бейгуэл* – от тюркского «бейкол», первоначальное адыгское название *блыгуццэ*) представляла собой должностных лиц, находившихся на службе у князей, дворян первой степени и наиболее влиятельных беслан-уорков. Бейголи не обладали дворянским статусом, но пользовались покровительством своих сюзеренов. В функции бейголей входило: сбор податей (натуральных и денежных) с населения, взыскание штрафов, хозяйственно-распорядительные обязанности. Большинство бейголей участвовали вместе с феодалами в войнах, где они выполняли вспомогательные функции. В связи с большим кругом обязанностей бейголей, их удельный вес в черкесских княжествах был значительным. Их набирали из числа лично-свободных и зависимых крестьян. Пшикеу и бейголи, отличившиеся на службе, могли претендовать на перевод в сословия бес-

лан-уорк и уорк-шаотлугуса (*Хан-Гирей*, 2009. С. 104, 105; *Думанов*, 2009. С. 145–147).

Значительным был процент крестьян в черкесских княжествах (70–80%). Крестьяне подразделялись на сословные категории, находившиеся в разной степени зависимости от феодалов. Категория тлхукотл (*лъхукъуэлI* – каб.) в Кабарде и тфокотл (*фэжъолI* – адыг.) в Западной Черкесии представляли собой сословие свободных крестьян-общинников. В Кабарде к XVIII в. преобладающая часть тлхукотлов расслоилась и пополнила другие сословия. В черкесских демократических обществах тфокотлы составляли преобладающую часть населения. Они формировали и органы власти (*Хан-Гирей*, 2009. С. 106, 107; *Думанов*, 1990. С. 147–152; *Панеш*, 2007. С. 140).

Общим наименованием зависимых крестьян в Западной Черкесии и Кабарде был пшитль (*пщылI* – каб.). Крестьянская категория ог (*Луэгу* – каб.) были лично-свободными, но уплачивали оброк и выполняли некоторые повинности феодалам. Оги князей были военнообязанными: от каждого двора они выставляли вооруженного всадника для несения службы князьям. Оги жили в селениях феодалов, под покровительством которых находились, и вели самостоятельное хозяйство. Они являлись наиболее зажиточной частью крестьянства. В некоторых исследованиях оги идентифицируются как крепостные крестьяне. Однако с этим нельзя согласиться, так как феодалы не могли продавать огов. Оги также обладали правом владеть крепостными крестьянами и рабами (*Хан-Гирей*, 2009. С. 108; *Дубровин*, 1871. С. 207–209; *Думанов*, 1990. С. 162–164).

Категория крестьян тлхукошао (*лъхукъуэщауэ* – каб.), известная в русских источниках как такошавы, представляла собой часть огов, в обязанности которых входила охрана князей и участие вместе с ними в военных походах. Тлхукошао могли претендовать на перевод в сословия незнатных дворян (*Думанов*, 1990. С. 153; *Кушхабиев, Наков*, 2017. С. 115, 116).

Категория лагунаут (*лэгъунэIут* – пристроенный к дому, каб.) – крепостные крестьяне. Лагунауты обрабатывали землю своих владельцев, ухаживали за их скотом и т. п. Их жилища примыкали к усадьбам владельцев. Кабардинские князья обладали правом продавать членов семей лагунаутов поодиночке и за пределы Кабарды. Дворяне же могли продавать своих лагунаутов только семьями и только внутри Кабарды. Владелец мог перевести лагунаута в категорию ог (*Ногмов*, 1958. С. 184–187; *Дубровин*, 1871. С. 211; *Думанов*, 1990. С. 151, 152).

Категория вольноотпущенников шхашахуж, азат (*шхъэцэхуж/шхъацэфыжъ; азэт* – иран.) – представляла собой получивших волю зависимых крестьян. Зависимые крестьяне могли стать вольноотпущенниками несколькими способами, прежде всего по договоренности с владельцем за выкуп. Дети от браков мужчин из крепостных крестьян и рабов с женщинами из свободных сословий получали статус вольноотпущенника. В случае нарушения владельцем прав зависимого, суд мог предоставить последнему свободу. В случае выкупа или самостоятельного возвращения в Кабарду ранее проданного лагунаута, он становился лично-свободным. Одной из распространенных форм освобождения зависимых крестьян было благодеяние – «успокоение души» владельца. Вольноотпущенники не становились

полностью свободными, они оставались в определенной степени юридической и экономической зависимости от прежних владельцев: выполняли некоторые сельскохозяйственные работы, работы во дворах прежних владельцев и др. Князья предоставляли свободу своим крепостным для их перевода в категории пшикеу, бейголь и незнатных дворян, а также крепостным, желавшим стать священнослужителями. Многие вольноотпущенники становились тлхукотлами (Привилегированные сословия Кабардинского округа, 1870. С. 97, 98; *Хан-Гирей*, 2009. С. 107, 108; *Думанов*, 1990. С. 167–183; *Кажаров*, 2006б. С. 133).

Самой бесправной категорией населения Западной Черкесии и Кабарды были домашние рабы – унауы (*унэлу*т – стоящий у дома, каб.), ряды которых пополнялись, в основном, захваченными в плен. Их процент был относительно небольшим. Преобладающую часть их составляли женщины. Унауы занимались в основном работой в имениях владельцев, а в случае необходимости и сельскохозяйственными работами. Положение унаутов в Западной Черкесии и Кабарде отличалось от положения рабов в соседних странах: они обладали определенными правами, имуществом, жильем, скотом и др. В Западной Черкесии запрещалась продажа раздельно членов семьи рабов, и продажа детей рабов без их согласия. Владельцы переводили значительную часть своих рабов в сословие лагунаут, после чего у них появлялась заинтересованность в производительном труде (*Хан-Гирей*, 2009. С. 109; *Дубровин*, 1871. С. 209–211; *Лапинский*, 1995. С. 104, 105; *Думанов*, 1990. С. 164–167; *Панеш*, 2007. С. 142).

В черкесских княжествах эффективно действовала система продвижения по сословно-иерархической лестнице. Как отмечено выше, князья и дворяне переводили рабов (*унау*т) в сословную категорию зависимых крестьян (*лагунаут*), лагунаутов переводили в категорию лично-свободных крестьян (*о*з). Огов переводили в категории пшикеу и бейголь, а также в сословия беслан-уорк и уорк-шаотлугуса. Сословие беслан-уорк было наивысшим звеном, которого можно было достичь за службу. Освобождая отличившихся крестьян, князья символически принимали от них выкуп (имущество, ценности), затем объявляли об их переводе в сословие беслан-уорк, в категории пшикеу и бейголь. Первостепенные дворяне таким же методом переводили крестьян в сословие уорк-шаотлугуса и в категорию бейголь. Конечно же, каждый перевод в более высокое сословие зависел от воли князей и личных качества претендентов. Князья могли переводить крепостных крестьян в дворянские сословия, минуя некоторые звенья. Данная система была выгодна как представителям низших, так и феодальных сословий. У рабов и крестьян была реальная перспектива продвижения по сословно-иерархической лестнице. У князей и первостепенных дворян был ресурс верноподданных, из которых они регулярно пополняли свои дружины.

После окончательного установления правления царской России в Кабарде в 1822 г. и в Западной Черкесии в 1864 г. были упразднены традиционная система власти и система вассалитета, в результате чего сословно-иерархическая структура черкесского общества подверглась кардинальной трансформации.

ОБЫЧНОЕ ПРАВО И ПРАВОВАЯ КУЛЬТУРА

В традиционном адыгском обществе функции нормативно-регулятивной системы выполняло Адыга хабзе (*Адыгэ хабзэ*), представлявшее собой организационное единство норм обычного права (адата), морали и нравственности. Адыгское слово «хабзэ» имеет несколько значений, и его смысл меняется в зависимости от вкладываемого в него смысла (норма, правило поведения; неписанные народные обычаи, передаваемые устно из поколения в поколение; норма поведения, зафиксированная в различного рода источниках). Кроме того, в процессе эволюции нормативная база социума приобретала специфические конфигурации, что также нашло отражение в языковой терминологии. Например, «хабзэжъ» (*хабзэ+жъ*: «обычай» + «старый») – это древние старинные обычаи, сохранившиеся в памяти, но уже не соблюдаемые или же соблюдаемые очень редко. Или – «хабзэццIэ» (*хабзэ+ццIэ*: «обычай» + «новый») – новые обычаи, которые появляются в современной жизни (например, свадебные, похоронные, новые писанные законы, издаваемые государством и др.). Нарушителей адатов называли «хабзанше» (*хабзэнишэ* – каб; *хабзэнишэ* – сложное кабардинское слово, состоящее из двух составляющих: *хабзэ* – «правило, обычай» и *нишэ* – «отсутствие»).

ОБЫЧНОЕ ПРАВО И ЕГО ИСТОЧНИКИ

Обычное право как элемент адыгской соционормативной культуры представляло сложный динамичный феномен. На протяжении всего этого периода под влиянием ряда факторов менялась удельная доля норм обычного права в системе регулирования общественных отношений. Среди таких факторов можно выделить правовую политику Российской империи в регионе в целом, массовые миграции представителей адыгского народа, как по территории Кавказа, так и за его пределы, трансформацию сословной структуры, сокращение общей численности населения, изменение этнической карты и т. п.

Основными источниками адыгского обычного права являлись обычай и судебная практика. Из дошедших до настоящего времени записанных норм обычного права самые ранние датируются концом XVIII – началом XIX в. О том, что многие из них действовали в XVI–XVII вв., свидетельствуют материалы путешественников, побывавших в Западной Черкесии и Кабарде в этот период.

Упорядочение норм обычного права в Кабарде имело место еще в XV–XVI вв. Согласно «Истории...» Ш. Ногмова, великий князь Беслан Жанхотов, учредив единый порядок судопроизводства в Кабарде, составил обязательные для всех жителей нормы, регулировавшие межсословные отношения, и установил разные штрафы за их неисполнение (*Ногмов*, 1994. С. 125–126).

С конца XVIII в. в упорядочении норм обычного права кабардинцев все большую роль стали играть представители российской военной администрации. В 1782 г. при разборе офицером конфликта кабардинских владетелей с подвластными им крестьянами был составлен список правовых норм, известный под названием: «Описание о податях, чинимых от черного народа своим узденям» (*Беров*, 1986. С. 23–26).

Наиболее обстоятельным памятником кабардинского обычного права является «Полное собрание кабардинских древних обрядов», составленное в 1843–1844 гг., и включавшее в себя «Постановления о сословиях в Кабарде» и «Народное условие 1807 г.». Кроме того, сюда вошли нормы, сохранявшиеся в устной форме и использовавшиеся судами. Всего здесь имелось 127 статей, разделенных на 12 разделов.

До наших дней не сохранились записи норм обычного права, сделанные в Западной Черкесии. Этот пробел в определенной мере восполняется сведениями Дж. Интериано, Ж. Б. Тавернье, А. Олеария, А. Де ла Мотрэ, К. Пейсонеля, Г. Ю. Клапрота и многих других, которые побывали в Черкесии в середине XV – первой половине XIX в. Подробные сведения об обычном праве адыгского населения этого региона отражены в «Собрании сведений, относящихся к народным учреждениям и законоположению горцев – адату 1845 года», составленном войсковым старшиной А. А. Кучеровым и опубликованном Ф. И. Леонтовичем в первом выпуске «Адамов кавказских горцев» под названием «Адаты черкес бывшей Черноморской кордонной линии».

Наиболее раннее использование в Западной Черкесии шариата в качестве источника права в конце XVI в. в Жанеевском княжестве зафиксировано османским историком XVII в. Гезар Феном. Он отмечал: «Крайний предел черкесов, обитающих в Таманском округе, составляют черкесы Жанэ; у них еще действуют вообще постановления шариата» (КРО, 1957. Т. 1. С. 393). Позже сначала в Кабарде, а затем и в Западной Черкесии шариат стал одним из основных источников семейного, наследственного и даже (в отдельные периоды) уголовного права.

С конца XVIII в. в качестве источника права на население Кабарды и части Западной Черкесии начинают распространяться российские административные, а затем уголовные и процессуальные нормы.

Обычное право отражало иерархический характер общества. В соответствии с ним определялись имущественные и владельческие права князей, дворян, свободных и крепостных крестьян, которые не допускали произвола в межсословных отношениях. В частных и общественных социальных конфликтах стороны апеллировали к этим нормам. Через их призму определялась ценность и неприкосновенность личной свободы и независимости, которые отмечались многими авторами как характерная черта правосознания всех слоев традиционного адыгского общества. Практически все социальные группы адыгского общества в той или иной мере являлись субъектами обычного права. Даже отдельные категории домашних рабов, которых некоторые источники именовали «безобрядными холопами», обладали закрепленной обычаем возможностью повышения своего статуса до крепостных крестьян.

Правовая культура властных отношений основывалась на особой системе нормативного регулирования, несводимой к нормам морали или права в чистом виде. Иерархический характер социальных связей во взаимоотношениях князей, вассалов и сюзерена, вотчинника и подвластных, владельцев и крепостных, отцов и сыновей, старших и младших братьев обусловил сложную систему реализации политического насилия, легализованного действующей соционормативной системой. Его арсенал включал регламенти-

рованные обычным правом административные и политические прерогативы правящей элиты, штрафы за неисполнение решений хасы и других институтов власти, правила осуществления кровной мести, изгнания, лишения сословного статуса и т. п.

В структуре Адыга хабзе выделяются дворянское и общенародное право. Представления о правовом статусе и месте каждой социальной группы в общественных отношениях отличались консерватизмом, типичным для всех феодальных обществ, трансформируясь значительно медленнее реальных социальных изменений. Ориентация на традиционное нормативное регулирование в наибольшей степени была свойственна дворянским сословиям. Причем такая установка продолжала действовать даже и после того, как обычное право, обеспечивавшее их привилегированное положение, в прежнем виде стало утрачивать свое прежнее социорегулятивное значение под влиянием «демократизации» общественно-политического строя в Абдзехии, Шапсугии и Натухае, распространения шариата в Западной Черкесии со второй четверти XIX в. и административно-судебных преобразований царского режима в Кабарде.

Функционируя в установленных традицией правовых рамках, власть феодалов обеспечивала устойчивость общественных отношений, основанных на разделении социальных функций между различными слоями общества. Они понимались, по словам С. Хан-Гирея, следующим образом: «По коренным обычаям и по образу мыслей народа, князья были обязаны предохранять подвластное им колено от чужеплеменного насилия и внутреннего беспорядка; в противном случае, их подвластные уходили к другим племенам или другим образом искали себе защиты» (*Хан-Гирей*, 1989. С. 258–259). Своеобразное сочетание функций управления и военной защиты (покровительства), составлявших прерогативу князей и дворян, с производственными обязанностями, выполнявшимися крестьянами (внешне напоминавшее обмен услугами) – являлось важнейшей основой действовавшего правопорядка, который на взаимовыгодных основах обеспечивал сосуществование господствующего класса и крестьянских сословий (*Хан-Гирей*, 1992. С. 316).

История адыгов знает немало примеров, когда кризис правового регулирования политических и межсословных отношений разрешался относительным компромиссом (перемирие князей Кабарды в 1753 г., соглашения крестьян и владельцев Кабарды о соблюдении прежних норм взаимоотношений в 1767, 1782 гг. и др.). Однако уже в начале XIX в., когда вновь возникающие проблемы практически не поддавались решению традиционными средствами правового регулирования, сложились объективные предпосылки реформирования или радикального преобразования прежнего правопорядка. Это привело к перераспределению властных полномочий между различными слоями общества («демократический переворот» в Западной Черкесии, «духовное правление» в Кабарде в 1806–1822 гг., шариатские преобразования Мухаммед-Амина в Абдзехии) и формированию новых модификаций традиционной правовой культуры, сочетавших в своей основе нормы обычного и мусульманского права.

Говоря о действенности традиционных норм регулирования политических отношений у «аристократических» обществ Западной Черкесии,

С. Хан-Гирей в 1830-х годах (т. е. когда общественный строй стал расшатываться под воздействием всех вышеприведенных факторов) отмечал, что состояние «отношений между сословиями народа, с некоторыми гарантиями, предохраняющими не только преимущества высших сословий, но и обеспечивающих низший класс от произвола первых, носит следы более совершенных и унаследованных от предков культурных задатков...» (*Хан-Гирей*, 1989. С. 261).

В пореформенный период в широком социальном контексте общественных отношений можно выявить несколько форм функционирования Адыга хабзе как механизма нормативного регулирования. При этом необходимо учитывать, что во второй половине XIX в. оно представляло собой динамичную систему, способную к разнообразным формам адаптации к условиям сосуществования различных правовых комплексов (см. соционормативный плюрализм). Наконец, еще одной формой существования обычного права стали новые нормы, появившиеся в ответ на потребности пореформенного, прежде всего – хозяйственного развития. Главным образом они регулировали договорные отношения, связанные с арендой земли и других средств производства, а также с вольнонаемным трудом. Их источниками в одинаковой степени являлись заимствования из опыта правового регулирования аналогичных отношений в русских, немецких и др. сельских обществах, а также собственное правотворчество адыгского населения Терской и Кубанской областей.

Базовым механизмом традиционной адыгской правовой культуры вне зависимости от нормативной основы судебных разбирательств являлся посреднический (третейский, медиаторский) суд «хейша» (*хейщIэ*). Еще в середине XV в., говоря о действующих принципах судопроизводства, Дж. Интериано писал: «Сила или смекалка, либо третейский суд разрешает споры между ними» (*Интериано*, 1974. С. 48). К числу традиционных институтов правосудия относились также очистительная присяга и поручительство, которые использовались не только в суде, но и регулировали многие общественные отношения (*Хан-Гирей*, 1989. С. 260–261). Общие принципы судебного процесса были свойственны всем адыгским народам, однако с начала XIX в. в некоторых из них стали складываться определенные особенности, связанные, прежде всего, с нивелированием прав различных сословий в судебных разбирательствах.

Первая характеристика постоянно действующих судебных органов в Кабарде до XVIII в. дана Ш. Б. Ногмовым. Согласно его «Истории...», князь Инал разделил «адыгейские племена» на 40 округов и над каждым округом назначил одного судью. Они заботились о благосостоянии народа и поддерживали тишину и благоденствие (*Ногмов*, 1861. С. 790). Суд заседал у «*хасэ мывэ*», что с кабардинского языка переводится как «камень собрания, схода». Эмблемой суда были высеченные в камне конское копыто и собачья лапа. По поверьям, копыто лошади означало благородство, а собачья лапа – верность.

В конце XV – начале XVI в. Беслан Жанхотов учредил в каждом населенном пункте по одному *хейша* (каб. *хейщIэ*. «оправдать», «сделать правым», «выяснение правды»). Термин *хейщIэ* указывает на то, что в основе

судопроизводства лежал разбор дела для оправдания подозреваемого. В том случае, если улики не давали возможность оправдать подозреваемого, то его признавали виновным в совершении преступления.

К присяжному или медиаторскому судопроизводству прибегали и в периоды функционирования духовных судов «мехкеме», и после учреждения Россией судов: Кабардинский окружной народный суд (1822–1858); Кабардинский окружной народный суд (1858–1870); Горские словесный суды Кубанской и Терской областей (1871–1917).

Институты правовой культуры сложились и функционировали в адыгском обществе еще задолго до начала интеграции в состав российского государства, однако многие из них широко использовались в российской правоприменительной практике и в дореволюционный период. Например, одним из приемлемых доказательств невиновности обвиняемого была присяга его самого или родственников, или односельчан-соприсяжников. Присяжных свидетелей (*тхьэрылуэ щыхьэт* – каб.) иногда выдвигал суд, но в большинстве случаев предлагал сам истец из числа известных и уважаемых честных людей села или другого населенного пункта. Если присяжный свидетель был уверен в честности обвиняемого человека или знал, что он не совершал этого преступления, то он являлся на заседание суда и, касаясь правой рукой Корана, давал клятву, что обвиняемый не виновен. Если он не был в этом уверен, то он вообще не являлся в суд. Доводы присяжного свидетеля нередко являлись решающим фактором при принятии судебного решения. В случаях его отказа принимать присягу, подозреваемый признавался виновным в совершении преступления, приговаривался к уплате штрафа либо какому-нибудь другому наказанию. Несколько присяжных свидетелей, которые принимали участие в одном и том же судебном процессе, назывались соприсяжники (*зэтхьэрылуэгьу* – каб.). Лжесвидетельство считалось девиантным поведением и строго наказывалось.

В судебных разбирательствах в роли свидетеля и адвоката выступал присяжник. Для того, чтобы доказать невиновность обвиняемого, присяжник собирал материалы, касающиеся предмета спора. В назначенный день он приходил на судебный процесс и выступал с доказательствами. После изложения своих доводов он давал клятву о невиновности обвиняемого, которая по установившимся обычаям считалась окончательным актом для оправдания обвиняемого, если даже он совершил проступок. До принятия ислама «клялись могилами отцов и матерей». С принятием ислама присягу стали произносить на Коране. Вместе с тем меняются и функции «*тхьэрылуэ щыхьэт*». Например, в конце XVIII – начале XIX в. обязанность присяжника все чаще заключалась в подтверждении показаний обвиняемых.

В XIX – начале XX в. человека, принимавшего участие в судебном разбирательстве на правах защитника, называли уачыл (*уэчыл* – защитник). Его участие в судебном процессе не являлось обязательным условием процесса отправления правосудия. Он был независимым наемным участником судебного процесса. Как правило, его нанимал сам подсудимый или его родственники. По соглашению с наемщиком *уэчыл* за участие в судебном заседании получал определенное вознаграждение.

В традиционном адыгском судопроизводстве заметную роль играл институт хаше (каб. «*хашэ*» – тайный свидетель, доказчик, предатель). Хаше – человек, которому были известны подробности того или иного преступления, личность преступника и т. п. Хаше сами не принимали участие в судебном процессе. Показания оглашали в суде их свидетели (*хашэ щыхьэт*). Как правило, в судебном разбирательстве достаточным было участие не менее двух. За свои услуги хаше получал вознаграждение (*хашащэ*), которое потерпевшие включали в сумму иска.

В народной памяти сохранились знания еще об одном участнике процесса, проводившем переговоры о примирении кровников (*жыгэкгуэ*). Несмотря на трансформацию, которой подвергся институт кровной мести в конце XVIII – первой половине XIX в., примирение кровников в большинстве случаев носило формальный характер. Кровная вражда между родами сохранялась, и в любой момент могло произойти ответное убийство. Поэтому при переговорах, которые оформлялись в письменном виде, в целях превенции для сторон *жыгэкгуэ* устанавливали некоторые ограничения. Например, они определяли, кому из представителей сторон следует ходить по какой улице населенного пункта, кому при случайных встречах необходимо уступать дорогу и т. п. (Абазов, 2009. С. 244–275).

Система композиций в обычном праве представляла собой регламентированную шкалу материальных компенсации за преступления в зависимости от сословной принадлежности потерпевшего. В конце XVIII – первой половине XIX в. адыгская система композиций была достаточно развита. С течением времени менялось традиционное наполнение системы композиций, нарушался принцип равнозначного возмещения ущерба за различные преступления. В это время она закрепляла ярко-выраженное социальное неравенство. Также сложился устойчивый принцип кровомщения по нисходящей линии. То есть за убийство лица из высшего сословия менее знатным человеком следовала смерть преступника. И наоборот, если убийцей оказывался представитель высшего по отношению к потерпевшему сословия, то в качестве наказания определялась установленная для каждого сословия «цена крови». Лишь при социальном равенстве сторон кровная месть продолжала действовать как пережиток родового строя наряду с компенсацией «цены крови», как ее возможной альтернативой (Гарданов, 1967. С. 238).

Обычай кровной мести (*лъыщгэж*) налагал на членов рода, в первую очередь, на ближайших родственников пострадавшего, обязанность отомстить за убийство или нанесение ран и увечий самому преступнику или его родственникам (Студенецкая, 1954. С. 179). Исполнение обычая кровной мести не было привилегией кого-либо. Обязанность кровомщения в равной степени возлагалась на каждого взрослого мужчину – члена семьи потерпевшего. Помимо родственников, обязанность мстить за убийство возлагалась и на людей, объединенных узами искусственного родства. Например, воспитанник обязан был мстить за воспитателя и наоборот. Не отмстившие покрывались позором, их выгоняли из общины. Мечь не знала срока давности. Если случалось, что в фамилии не находилось человека, способного отомстить за убийство сородича, потерпевшая сторона за определенную плату нанимала мстителей.

Наиболее важным элементом системы композиций могут выступать основные принципы взимания платы за убийство «тли уасе» (*льы уасэ* – «плата за кровь») материальная компенсация (композиция), которую убийца или его родственники уплачивали семье потерпевшего).

Размер «платы за кровь» в обычном праве кабардинцев зависел от словенной принадлежности потерпевшего. Тли уасе не уплачивалось, если убийство совершено между родственниками или представителями одной фамилии. К таким преступникам, как правило, применялись другие виды наказаний (*тезыр тельхьэн*), например, объявляли бойкот, приговаривали к выполнению обязательных работ в доме потерпевшего и т.п. Информаторы сообщали, что *льы уасэ* помогали уплачивать не только кровные родственники преступника, но и соприсяжники (*зэтхьэрыгуэгьу*), принимавшие участие в урегулировании конфликта.

Плата за убийство князя выступала основным индикатором для определения размера и степени ответственности за причинение смерти представителям других сословий с одной лишь только разницей, что она была характерна для «аристократических» групп населения Черкесии. По сведениям Г. В. Новицкого, в сборниках адыгских адатов сохранились нормы, по которым материальная компенсация за убийство князя составлял 100 «сха» (*цхьэ* – голова, каб.) (Цитируется по: *Гарданов*, 1967. С. 230–231). В работе Ф. И. Леонтовича, содержащей сведения, собранные А. А. Кучеровым, отмечается, что в состав этой единицы измерения входят: «первостатейные, средние и низкие (головы – *авт.*) с их подразделениями, и соответственно сему назначают уже, сколько именно виновный обязан в пополнение своего штрафа поставить крепостных своих людей, лошадей, оружия, конской сбруи, рогатого скота, овец и разных вещей домашнего изделия, что должно составлять по их исчислению на российскую серебряную монету не менее трех тысяч рублей» (*Гарданов*, 1967. С. 230–231). В сборниках кабардинских адатов не содержатся правила, устанавливающие размер «платы за кровь» кабардинского князя (*Бесланеев*, 1995. С. 97; *Гапуров*, 2004. С. 79; История народов Северного Кавказа, 1988. С. 100; *Тхамоков*, 1961. С. 139; *Шаханов*, 1991. С. 98; *Бесланеев*, 1995. С. 97; *Гапуров*, 2004. С. 79; История народов Северного Кавказа, 1988. С. 100; *Тхамоков*, 1961. С. 139; *Шаханов*, 1991. С. 98). А нормы, определяющие цену крови князя в размере 100 «голов» «принимали в расчет только во взаимоотношениях с другими адыгскими субэтносами» (*Кажаров*, 1994. С. 409). «Плата за кровь» тлекотлеша и дыжиньго была ниже княжеской кровной платы, но значительно выше, чем «за кровь» других феодалов (*Абрамович*, 2003. С. 28; *Гугов*, 1999. С. 170; *Кумыков*, 1954. С. 76).

Норма кабардинского обычного права устанавливала, что за убийство тлекотлеша или дыжиньго преступник должен был отдать три семьи крестьян, каждая количеством не менее девяти человек, две из которых оставались в семье убитого, а одну забирал его сюзерен (*Сабанчиева*, 2003; 2005. С. 164). Виновные в таком преступлении со своими родственниками искали покровительства кого-нибудь из кабардинских князей или бежали из Кабарды в поисках защиты влиятельного человека из другого народа, а затем при его содействии устраивали примирение.

По правилам, «в случаях убийства пшикеу и бейголей кровомщение, как бы за своего родственника, брал сам князь, у которого состоял на службе убитый, причем большая часть кровной платы поступала в пользу мстившего князя» (*Кудашев*, 1913. С. 114; *Абрамович*, 2003. С. 30). Эта норма утратила свое правовое значение в 1820–1860-е годы, когда статус этой сословной группы кабардинского общества подвергся существенной трансформации под воздействием политики Российской империи. Во второй четверти XIX в. «кровная плата» за вольноотпущенника устанавливалась в зависимости от социального статуса ее получателя. Этот принцип сохранялся и в случаях установления «платы за кровь» крепостных крестьян. Убийство унаута считалось равнозначным нанесению вреда имуществу его владельца (*Жумыков*, 1957. Вып. 13. С. 245).

Несмотря на кажущуюся однотипность наложения наказаний, обычное право содержало обширный спектр ответственности за преступления (от «примирительных угощений» и выселения семьи виновного за пределы селения до кровной мести).

Спорным моментом в истории изучения обычного выступают вопросы о наличии или отсутствии смертной казни. В. К. Гарданов, характеризуя систему композиций в общем виде для всех адыгских народов, отмечал, что «они, как и другие горцы Кавказа, не знали таких форм общественно-го наказания за преступления... как смертная казнь... пока у них не стали вводиться нормы шариата и русское законодательство» (*Гарданов*, 1967. С. 227). Однако ряд авторов считает, что у жителей Кабарды издавна существовала смертная казнь, как мера наказания со стороны владельцев в отношении своих подчиненных (*Бларамберг*, 1974. С. 392; *Броневский*, 2004. С. 167).

Также представители фамилии имели право убить неповинующегося и подвергающего их тяжкому бремени ответственности за преступления сородича.

Основным же видом наказаний по обычному праву кабардинцев на разных этапах их истории выступали материальные компенсации, в том числе и штрафы (*гъэфIэж* – компенсация нанесенного кому-либо материального или морального ущерба, которую выплачивает виновный пострадавшему (*Анажев. Коков*, 2008. С. 75). Отдельным видом материальных компенсаций было *егъэзыгъэ IэзациIэ/тезыр IэзациIэ* – мера наказания преступников за нанесение ран и телесных повреждений, представляющая собой компенсацию в пользу потерпевшего или его родственников суммы, которая была ими потрачена в процессе излечения (*Абазов*, 2009. С. 244–275). Этот вид ответственности получил широкое распространение в судебной практике Кабардинского временного суда. В практике встречались случаи, когда потерпевшие заблаговременно определяли сумму иска с учетом предстоящих расходов на лечение. Нормы адата регламентировали и порядок компенсации в результате потери трудоспособности раненым. Тогда в *тезыр IэзациIэ* включалась и сумма, которую пострадавший мог бы заработать в период излечения. Другими словами, в сумму иска входила и «упущенная выгода» раненого. Лекаря нанимал сам раненный либо его родственники. Плата за услуги лекаря вносилась за счет средств потерпевшей стороны. Однако

в ходе судебного разбирательства эта сумма также включалась в итоговый *тезыр* *ІэзапцІэ*.

Важным элементом, характеризующим адыгскую систему композиций, являлся своеобразный вариант института воспитательства (*быфадэ-пІур*), также служившего способом примирения враждующих кровников (*лъыцІэжыцІэ къан, пІур*). Это был старейший адыгский обычай, связанный с урегулированием кровной мести и примирением кровников, смысл которого заключался в том, что убийца захватывал у ближайшего родственника убитого малолетнего мальчика, принимая на себя обязанность воспитать его до совершеннолетнего возраста. После чего воспитатель возвращал воспитанника в родную семью, обеспечив его полным воинским снаряжением и подарками для родственников. По его возвращении в родной дом обряд примирения считался исполненным, и кровная вражда прекращалась. В крестьянской среде эти обряды не функционировали.

Одним из важнейших и распространенных видов наказаний, характеризующих адыгскую систему композиций на протяжении их многовековой истории, сохранявшийся и в первой половине XIX в., был перевод виновного в совершенном преступлении или ином проступке в более низкую и бесправную категорию по сословной лестнице. Например, кабардинское обычное право в XIX в. сохранило норму, согласно которой «ог, не исполняющий условных обязанностей к своему господину, мог быть обращен в лаганапут» (Кокиев, 1947. С. 127). Установленное правило служило руководящим началом при решении определенного круга дел. Кабардинский временный суд зачастую прибегал к подобным постановлениям, как, например, «потребовать холопей в суд и объявить им, что, ежели они по сим не будут повиноваться своему владельцу, то будут лишены холопских прав» (Абазов, 2009. С. 249). Близким по значению к рассмотренному виду наказания является продажа в рабство за совершение преступлений.

Наиболее тяжелой по последствиям мерой наказания выступало изгнание преступника из общества (*къуажэдэху*). Если нарушитель несколько раз подвергал членов своего рода к уплате штрафов за него, общество принимало решение о выдворении такого нарушителя за пределы ареала своего обитания. Наказанный лишался покровительства со стороны своей общины. Такого человека могли безнаказанно убить. Иными словами, в традиционном обществе изгнание человека из аула означало его «социальную смерть». Однако в конце XIX – начале XX в. изгнанного вора могли принять на прежнее место жительства по решению сельского схода в том случае, если он прекращал свою преступную деятельность. В до-революционное время выселение преступника из аула применялось как мера превентивного характера, т. е. для предотвращения возможной кровной мести.

Еще одним элементом системы композиций, выступающим в качестве дополнительного вида наказания, было возложение обязанности на виновную в совершении преступления сторону приготовления, так называемых, примирительных угощений (*зэкІуж Іэнэ*). Так, например, норма № 124 «Полного собрания кабардинских древних обрядов (1844 г.)» содержит положение о том, что если князь или уздень ударит первостепенного узденя,

помимо достаточно наполненного по своему предметному содержанию перечню штрафа, виновный «созывает большое количество людей, варит бузу и угощает народ...» (Правовые нормы адыго и балкаро-карачаевцев..., 1997. С. 256). Примирительные угощения были весьма распространены и в первой половине XIX в. и, практически, не претерпели существенных изменений. Однако они все же оставались дополнительным видом наказания.

Развитие адыгской правовой культуры не ограничивается одними только материальными видами наказаний. Система композиций в это время так же может быть охарактеризована и наличием мер морального воздействия на преступника (*ну нэлат ехын-нэлат ехын* – букв. проклясть кого-либо) форма общественного порицания нарушителей адатов. Применялась за кражу имущества. Не требовала специального санкционирования со стороны сельского старшины, судей или участников сельского схода. Чаще всего являлась дополнительным и необязательным видом наказания при *кьуажэкьехуэкI* («вождению вора по селу»). В изучаемый период в адыгском обычном праве сохранились такие формы наказания, как: общественное порицание и публичное извинение. Применялись наказания, позорящие личность преступника, такие как: *кьуажэкьехуэкI* (букв. гонять кого-либо по селу), мера наказания за преступления в обычном праве кабардинцев. Применялась за кражу имущества. Выражалась в том, что преступника водили по селу с украденным или имитирующем украденное имуществом. Иногда виновного заставляли публично признаваться в содеянном. *Нэлат фоч* – мера наказания за нарушение адатов. Представляла собой стрельбу из ружья у дома провинившегося, что означало проклятие его и его семьи со стороны односельчан. В основном применялась к женщинам, нарушившим нормы интимной морали; *унэимыхьэ-хьэдэимых* – форма бойкота, объявляемого членам фамилии, отклонявшей предложения медиаторов о примирении с кровниками. *Унэимыхьэ-хьэдэимых* выражался, например, в том, что сельчанам запрещалось посещать увеселительные или траурные мероприятия, организуемые представителями бойкотированной фамилии. Также бойкот выражался в форме угрозы, что в случае отклонения предложения перемирия их не будут предавать обряду погребения и т. п.; *хьэрэмдэцIыкI, шыкIэкьешэкI* – старинный обычай, форма наказания за нарушение адатов. Выражалась в том, что виновного сажали на лошадь или осла лицом к хвосту и водили по аулу. Применялась к лжесвидетелям, лжеприсяжникам, клятвопреступникам и др.

ИСТОРИЧЕСКИЕ УСЛОВИЯ И ФАКТОРЫ ТРАНСФОРМАЦИИ ТРАДИЦИОННОЙ ПРАВОВОЙ КУЛЬТУРЫ

Первые серьезные признаки кризиса правовой культуры властных отношений обозначились в ходе междоусобиц кабардинских князей во второй четверти XVIII в. К 1751 г., по словам великого князя (*тцыхухэ*) Большой Кабарды Батока Бекмурзина, «в Кабарде нет старшего владельца, у которого были послушны молодые, что хотят то и делают, и он ничего не знает и его не слушают...» (АВПРИ. Ф. 115. Оп. 1. Д. 3. Л. 115).

Тенденции развития адыгской правовой культуры, сложившиеся в первой половине XIX в., не только трансформировали традиционный право-

порядок, но прежде всего, являлись формой преодоления его кризиса. «Демократизация» общественных отношений в Закубанье и постепенная исламизация во всей Черкесии способствовали формированию правовых субкультур, которые получили распространение при режиме «народного правления» в Шапсугии, Натухае и Абадзехии, и в годы шариатских преобразований в Кабарде и Западной Черкесии. Ярким примером «демократизации» правовой культуры в Западной Черкесии стало закрепление в практике властных отношений постановлений съезда Печетнико-зефес 1803 г. и так называемых уставов «соприсяжных братств» (*зэтхьары* *Югьух*).

Шариатские преобразования оказали неодинаковое влияние на развитие правовых отношений в различных частях Черкесии. Например, в начале XIX в. в Кабарде была выдвинута программа реформирования политической системы. Однако ее реализация ограничилась компромиссом с российской военной администрацией, согласившейся на учреждение духовного суда «мехкеме» в 1807 г. В целом же, реализуемые меры не изменили правовых основ традиционных властных отношений. Как и прежде, они регламентировались обычным правом. Практически в неизменном виде сохранялись сословная дифференциация общества и удельная система княжеств в Кабарде. В Западной Черкесии в первой половине XIX в. попытки административно-политической реорганизации на основе мусульманской доктрины (например, учреждение духовного суда «мехкеме» в 1841 г. в Абадзехии) не привели к существенным изменениям в иерархической структуре и правовой культуре традиционного адыгского общества.

С конца XVIII в. важнейшим фактором, влиявшим на трансформацию традиционной правовой культуры сначала населения Кабарды, а впоследствии и Западной Черкесии, является проникновение российских правовых норм в систему регулирования общественных отношений.

В новых условиях потребность сохранения традиционных привилегий служила эффективным стимулом адаптации адыгской аристократии к изменяющейся действительности. В Кабарде во второй четверти XIX в. многие ее представители стали прибегать к формам правового регулирования, санкционированному и контролировавшемуся российской администрацией. Они отстаивали свои сословные интересы в уголовном судопроизводстве, урегулировании кровной мести и реализации владельческих прерогатив, а также имущественных прав через Кабардинский временный суд (1822–1858) или внесудебное содействие царских чиновников. В Западной Черкесии того же периода некоторые наиболее предприимчивые представители высших сословий находили возможности отстаивать свои традиционные привилегии даже в шариатском суде. Это при том, что в правосознании адыгов, имевших «народное правление», сложилось вполне определенное представление, что мусульманин не мог быть владельцем крепостного-единоверца (*Хан-Гирей*, 1989. С. 271).

Определенная гибкость была свойственна и правосознанию крестьян, особенно вольноотпущенников Большой и Малой Кабарды и «вольных земледельцев» Западной Черкесии. Однако, что особенно показательно, материальный успех, который служил главным фактором их социальной мобильности, долгое время не был ориентирован на достижение других

прав, кроме владельческих, по образцу высших сословий. В этой социальной среде воспроизводилась стереотипизированная модель правового поведения, соотносившаяся тем не менее с иерархическим характером межсословной субординации. Наиболее существенные изменения правосознания крестьян связаны с «демократическим переворотом» в Шапсугии, Натухае и Абадзехии. Антифеодальная борьба отразила стремление тфокотлей оградить себя от притеснений со стороны дворянства. Последнее оказалось не готово адекватно реагировать ни на политические притязания «вольных земледельцев», ни на достигнутые ими успехи в правовом оформлении «народного правления» (постановления *«Печетнико-зефес»* 1803 г.).

В конце XVIII в. традиционная адыгская система правосудия подверглась существенным изменениям под влиянием политики России. В 1793 г. в Кабарде создаются родовые суды и расправы. Новые учреждения формировались из представителей местной знати, разбирали гражданские и мелкие уголовные дела, осуществляли определенные следственные действия, и в судебной практике руководствовались, прежде всего, обычным правом (Абазов, 2016. С. 54; Абазов, 2019. С. 23).

Однако их деятельность была подконтрольна российской военной администрации. Тяжкие уголовные и государственные преступления рассматривались по российским законам Моздокским пограничным судом (1793–1822).

Учреждение российскими властями новых судов вызвало недовольство среди местного населения. Первоначальные требования их участников сводились к упразднению родовых судов и расправ, а с 1799 г. оформились в программу широкомасштабных преобразований, в том числе включающих и учреждение духовных судов «мехкеме».

В 1807 г. военные власти на Кавказе согласились на прекращение деятельности родовых судов и расправ и введение духовных судов. В правовой практике стало использоваться мусульманское судопроизводство. Мусульманское право было не в состоянии учитывать многочисленные нюансы сословной иерархии феодального общества, вассально-сюзеренные связи, сохранявшееся крепостное право, систему композиций, поскольку исходило из равенства всех перед богом. Поэтому отношения между сословиями и в годы функционирования мехкеме (1807–1822 гг.) продолжали регламентироваться обычным правом.

В Западной Черкесии первым опытом смены нормативной основы решения споров и конфликтов были постановления съезда «Хауцехяс» (1822 г.). Однако они не получили повсеместного распространения (Люлье, 1927. С. 22) и, по сведениям С. Хан-Гирея, до второй половины 1820-х годов «из ста дел едва ли и пять решались духовным судом: так мало низовые черкесы были расположены отступать от вековых своих обычаев» (Хан-Гирей, 1989. С. 262). Целенаправленное распространение шариатской юстиции среди адыгских «аристократических» обществ стало осуществляться анапским пашой со второй половины 1820-х годов (Хан-Гирей, 1989. С. 142).

Впоследствии в Западной Черкесии «мехкеме» стало обычным названием для постоянно действующих судов, хотя, по существу, их практика

лишь отчасти являлась шариатской: председательские функции исполняло духовное лицо, по некоторым уголовным преступлениям была введена судовая система наказаний, делопроизводство переводилось на арабский язык. В остальном, по словам Ф. Торнау, адыгское население Северо-Западного Кавказа при решении споров и конфликтов предпочтение отдавало традиционному суду по обычаям (Торнау, 1999. С. 493).

Тем не менее в Западной Черкесии распространение мусульманской юстиции способствовало нивелированию правового статуса свободных сословий. Данная тенденция развивалась параллельно процессам демократизации общественно-политического устройства, что не могло не отразиться на правосудии. Еще до учреждения мехкеме в Абадзехии (1841 г.) (Сталь, 1910. С. 159) и появления в Западной Черкесии наибов Шамиля, по наблюдениям Э. Спенсера, среди них «...власть старейшин в судебных случаях стала верховной по отношению к власти вождей (т.е. дворянства, – *Ред.*), которые, несмотря на их род, часто предстают перед судом» (Спенсер, 1994. С. 12). Судебные новации Мухаммед-Амина в адыгской среде применялись непродолжительное время. С его уходом местное население вновь обратилось к традиционному обычно-правовому судопроизводству, а с окончанием Кавказской войны попало под юрисдикцию российской судебной системы.

В Кабарде же высшей судебной и административной инстанцией с 1822 г. стал учрежденный А. П. Ермоловым Кабардинский временный суд (1822–1858). В судопроизводстве существовало формальное разграничение компетенций обычного права, шариата и российского законодательства. Нормативной основой его деятельности были российские инструкции, которые разграничивали сферы судебного применения адата и шариата и определяли порядок судопроизводства. К сферам компетенции Суда относились «проступки, не заключающие особой важности»: гражданские дела и мелкие уголовные нарушения, которые разбирали по адатам. В ведении мусульманского права сохранялись лишь вопросы религии, семейных отношений и дела, не имеющие ясных доказательств (в таких случаях прибегали к присяге на Коране). Тяжкие уголовные преступления рассматривались военным судом согласно действующему законодательству Российской империи. До 1917 г. царские судебные учреждения (с 1860-х годов и в Закубанье) придерживались того же разграничения компетенций обычного права и шариата.

В 1858 г. взамен упраздненного Временного кабардинского суда учреждается Кабардинский окружной народный суд (1858–1870). С 1860 г. судьи и кадий окружного суда стали ежегодно избираться на съездах доверенных от сельских обществ с последующим утверждением начальником области. Регламент деятельности нового судебного учреждения в целом не отличался от предшествующего. Исключением была возможность разбирательства народным судом тяжких уголовных преступлений, если они не были совершены по политическим мотивам. Тогда же в Кабардинском округе были созданы первые постоянно действующие низовые судебные инстанции – Баксанский, Черекский и Мало-Кабардинский участковые суды, рассматривавшие мелкие гражданские дела.

В 1870 г. народный суд заменяется Нальчикским Горским словесным судом, а четыре участковых суда – аульными, действовавшими в каждом сельском обществе. На адыгское население Кубанской области были распространены «Временные правила о горских словесных судах Кубанской и Терской областей» (1870). Из компетенции словесного суда были изъяты политические дела, все прочие разбирались по адату. При отсутствии обычных правовых прецедентов, суд должен был руководствоваться общими законами империи. Бракоразводные и наследственные дела разбирались кадием Горского словесного суда по шариату. Несмотря на постепенное, в течение тридцати лет, расширение компетенции каждой из этих инстанций, адыгское население Терской и Кубанской областей по-прежнему часто прибегало к медиаторским разбирательствам. В судебной практике получили широкое распространение смешанные постановления, основанные на разнородных правовых традициях. Поэтому в этой сфере, так же как в общинном самоуправлении и организации налоговых сборов, где применение отдельных положений обычного права санкционировалось царскими властями, практическая роль адатов была шире действующих распоряжков.

СОЦИОНОРМАТИВНЫЙ ПЛЮРАЛИЗМ В КОНЦЕ XVIII – НАЧАЛЕ XX ВЕКА

С конца XVIII в. в Кабарде, а затем и других частях Черкесии начинает складываться ситуация, когда в едином правовом пространстве сосуществуют нескольких нормативных комплексов. Такое сочетание оказало немалое влияние на изменение, как традиционного правосознания, так и судопроизводства, определив направления дальнейшей трансформации адыгской правовой культуры.

В дороссийское время во всех сферах традиционного адыгского общества доминировало обычное право, которое в семейной и духовной сферах действовало в синкретическом единстве с отдельными нормами шариата. Основные изменения правовой культуры были связаны с политикой Российской империи.

С учреждением в 1793 г. родовых судов и расправ в Большой и Малой Кабарде были распространены некоторые нормы российского уголовного и административного права. Однако это нововведение получило самое ограниченное применение, поскольку местное население пренебрегало требованиями новой юстиции, избегая обращения в чуждые судебные инстанции, а военное командование было не в состоянии контролировать соблюдение установленных распоряжков. В начале XIX в. во времена «духовного правления» в Кабарде адаты продолжали сохранять значительную часть своей компетенции, которая была разграничена с мусульманским правом в различных сферах общественных отношений.

Соционормативный плюрализм в различных частях Черкесии не был одинаков. Со второй четверти XIX в. в правовом пространстве в Кабарде существовали обычное право, шариат и российское законодательство, регламентирующее сферы применения каждого из нормативных комплексов. Царские власти относительно четко разграничили их компетенцию только в правовой практике Временного кабардинского суда и отчасти в организации управления, однако и эти распоряжки не соблюдались в полной мере.

По существу, к середине XIX в. «...образовалась особая форма суда, в которой, – по словам кабардинского просветителя К. Атажукина, – невозможно теперь отметить, какие именно приемы внесены туземными адатами и какие шариатом» (Думанов, 1976. С. 121). В целом в социальной практике вплоть до 1860-х годов доминировало обычное право. В вопросах урегулирования кровной мести, борьбы с воровством и абречеством, нарушениями административно-судебных и полицейских порядков, подпадавших под категорию серьезных уголовных и государственных преступлений, наметилась тенденция обращения представителей различных социальных групп кабардинского народа к механизмам правового регулирования русского уголовного законодательства и судопроизводства, поскольку в них отдельные представители населения Кабарды видели более эффективные средства удовлетворения своих интересов. Это объяснялось тем, что к середине XIX в. традиционные механизмы правового регулирования в кабардинском обществе стали менее эффективны, чем прежде, выполнять свои функции. Отчуждение от вотчинных властей значительной части судебно-полицейских функций лишило их возможности контролировать поведение своих подвластных и предупреждать потенциальные правонарушения. При этом и авторитет российских правовых институтов не возрос в той же степени, в какой пала действенность традиционной юстиции. Временный, переходный характер административно-судебного устройства не способствовал стабилизации общественных отношений в Кабарде. Вместе с тем, участвовавшие частные конфликты как бы прорывались сквозь бреши новой системы судопроизводства. В условиях ослабления традиционного правосудия они получили больше шансов перерасти в уголовные преступления, формально исключенные из его юрисдикции. Подобные ситуации еще более осложнялись возможностью выбора нормативной основы и формы разбирательств (обычно-правовое, шариатское или российское, Временный кабардинский суд, военный или медиаторский).

Соционормативный плюрализм в горной части Западной Черкесии, на которую до 1860-х годов практически не распространялось действие российского законодательства, выражался в сосуществовании обычного права и шариата. «Демократические» преобразования в Западной Черкесии создали относительно благоприятную почву для утверждения шариатской юстиции, исходящей из принципа равенства всех верующих перед Богом и его законами. Оценивая результаты этого процесса в середине 1830-х годов, С. Хан-Гирей отмечал: «шариат, ниспровергший древние обычаи черкес, ныне есть основание их делопроизводства... законы, на которых основывается образ их правления, ослабли, но как дворяне и князья стараются во всей силе их поддерживать, ибо видят, что собственная выгода их сего требует, то в настоящем положении дел в Черкесии шариат и древние обычаи относительно судопроизводства находятся в соразмерности: высший класс придерживается древних обычаев, а вольные земледельцы – узаконений шариата...» (Хан-Гирей, 1992. С. 143). Другой аспект адатно-шариатского плюрализма, сложившегося среди абадзехов и шапсугов, характеризует К. Ф. Сталь, который акцентировал внимание на том, что право выбора формы решения споров и конфликтов по адату или шариату предоставлялось тяжущимся (Сталь, 1910. Т. 21. С. 158). Также весьма показательны, как, по сведениям многих авторов, шариат изменил

традиционные представления о нормативном регулировании властных отношений. Под влиянием общественных изменений в Шапсугии, Абадзехии и Натухае одна лишь идея его введения в других частях Западной Черкесии четко ассоциировалась с ограничением полновластия князей и первостепенного дворянства (*Сталь*, 1910. Т. 21. С. 145; *Хан-Гирей*, 1992. С. 201).

Княжества равнинной части Западной Черкесии к середине 1820-х годов сумели сохранить традиционную систему обычного права, а воздействие шариата являлось ограниченным и в дальнейшем несколько возросло в периоды политической консолидации с населением горной ее части. Отправной точкой, окончательно разделившей «демократов» и «аристократов», стал 1829 г., когда после заключения Адрианопольского договора равнинные адыгские княжества оказались втянуты в орбиту российской государственности и оказались под воздействием российского права. Российский фактор, практически неосязаемый на рубеже 1820–1830-х годов, с постепенным усилением политических и военных позиций царизма в Закубанье, оказывал влияние на трансформацию традиционных правовых институтов местного населения. В результате к концу Кавказской войны традиционные нормы землевладения равнинного адыгского населения практически были отменены, патронат был поставлен на службу России, а имперская система наказаний стремилась монополизировать разрешение конфликтов на всей линии правового соприкосновения адыгского и русского населения региона. Это было связано с тем, что целый ряд наиболее опасных преступлений с этого времени разбирался по имперским законам (убийство, наездничество, «подстрекательство к бунту», укрывательство абреков и некоторые другие).

В пореформенное время среди адыгского населения Терской и Кубанской областей своеобразии функционирования обычного права заключалось в тесном взаимодействии с российскими законами и шариатскими нормами. В организации поземельных отношений, регламентации хозяйственного процесса и остаточных проявлениях традиционной межсословной субординации его применение не встречало сопротивления царской администрации. Вместе с тем, в пастбищном землепользовании и регламентации деятельности мусульманского духовенства явно прослеживается стремление администрации Нальчикского округа заменить адатные нормы новым регламентом, санкционированным царской администрацией. Однако предпринимавшиеся меры либо имели незначительный эффект и даже негативные последствия (достаточно вспомнить пересмотр пастбищных правил в 1905, 1907 и 1912 гг., что привело к обострению пастбищного вопроса в Кабарде), либо оказывались бессильны против приверженности адыгского общества устоявшимся традициям, например, в религиозной культуре.

Смешанная система регулирования общественных отношений не привела к полной инкорпорации адыгского населения Кавказа в российское правовое пространство. Обычное право и соответствующие ему механизмы правосудия оставались наиболее востребованными и в пореформенные годы, когда плюралистическое судопроизводство было узаконено в местном судопроизводстве.

До начала XX в. обычное право оставалось определяющим фактором адыгской правовой культуры. Хотя и существенно ограниченное в средствах реализации, оно являлось нормативной основой повседневной жизнедеятельности сельских обществ, обуславливало поведение адыгского населения региона в той мере, в какой было функционально в сложившейся социально-экономической и административно-правовой ситуации, действовало в различных сферах, сосуществуя с элементами мусульманского права и российским законодательством. Воспроизводство обычно-правового регулирования общественных отношений, насколько это позволяли навязанные извне распорядки, а то и вопреки им, являлось одним из ключевых условий самосохранения адыгов и их адаптации к правовой системе Российской империи.

ТРАДИЦИОННЫЕ ИНСТИТУТЫ ОБЩЕСТВЕННОЙ САМОРЕГУЛЯЦИИ

Традиционные адыгские институты общественной саморегуляции (гостеприимство, куначество и покровительство и т. п.) были тесно взаимосвязаны между собой. Их специфика состояла в том, что они принимали самые разнообразные формы в зависимости от социокультурного и политического контекста и «перетекали» друг в друга при определенных условиях, что подтверждается и терминологической языковой нерасчлененностью некоторых институтов. Данные институты способствовали определенной гармонизации общественных отношений, сглаживая социальные противоречия и ограничивая княжеские междоусобицы.

Гость у черкесов – лицо почитаемое, священное. У них сохранилась поговорка: «*ХьэщIэр Тхьэм и лыкIуэщ*» («Гость – посланник Бога»). В дореволюционной историографии большинство авторов характеризовали обычай гостеприимства (*хьэщIагъэ ехын*) как «важнейшую добродетель» или лучшее качество черкесов. О черкесском гостеприимстве много писали европейские такие путешественники, как Дж. Интериано, Э.Д. Д'Асколи, П. С. Паллас, Жак-Шарль де Бесс и многие др.

Гостем мог быть любой: знакомый или незнакомый, друг или враг. Гость при желании мог сохранять полное инкогнито. Он мог не сообщать хозяину ни своего имени, ни звания, не говорить откуда, куда и зачем едет. Спрашивать об этом гостя считалось неприличным. По обычаю хозяин лишь приветствовал вошедшего в дом гостя и не только не задавал ему никаких вопросов, но вообще не вступал с ним в длительную беседу, пока гость сам не начинал разговор.

Обеспечение безопасности гостя выступало одной из важнейших социальных функций черкесского обычая гостеприимства. Обязанность хозяина защищать своего гостя и помогать в его делах считалась безусловным правилом гостеприимства. Более того, обязанность по защите гостя ложилась не только на хозяина дома, но и на весь его род.

В традиционных черкесских усадьбах для гостей или кунаков (близких друзей) строились специальные помещения – кунацкие «хашеш» (*хьэщIэщ/хьакIэщ*). Хашеш нередко огораживался, к гостевому дому пристраивалась

конюшня. Иногда такой дворик выносился за пределы усадьбы. Наиболее состоятельные хозяева могли строить и второй гостевой дом, в пределах двора, где принимали родственников и близких друзей. Хашеш являлся своеобразным «мужским клубом» и в то же время пространством, где пересекалось действие важнейших институтов традиционной соционормативной культуры (гостеприимства, куначества, воспитательства). Здесь проходили встречи друзей, принимали гостей, устраивали застолья, ухаживали за ранеными и скрывали преследуемых, слушали песни и рассказы *джегуако*; молодежь общалась со старшим поколением, перенимая его опыт и мудрость.

Гость мог заехать в любую кунацкую, двери которой всегда были открыты. В ней гость располагался по своему усмотрению, не стесняемый хозяевами, и, в свою очередь, не стесняя их. Покидая гостеприимный дом, гость нарезал на память на дверях кунацкой свое тавро, родовой знак – тамгу (*дамыгъэ/тамыгъэ*). Со временем дверь кунацкой становилась собранием (коллекцией) тавро. Считалось, чем больше на двери было нарезано таких родовых знаков, тем больше чести это делало хозяину дома и свидетельствовало о его широкой известности, популярности и гостеприимстве. Существовали и определенные правила для гостя. Он не должен был расспрашивать о делах семьи хозяина. Гость не должен был переходить от одного хозяина к другому. Покидая дом, гость должен был поблагодарить за прием, попрощаться со старшими членами семьи.

Ряд норм обычного права черкесов предусматривал ответственность за несоблюдение обычая гостеприимства. Отказ от гостеприимства был немислим. Даже недостаточное проявление заботы со стороны хозяина, его родственников и слуг считалось позором и осуждалось общественным мнением. В адыгских княжествах обычай гостеприимства носил сословный характер. Им пользовались представители равных сословий.

Близким по смыслу к гостеприимству выступает обычай куначества (*«ныбжьэгъу благъагъэ»*). С. Хан-Гирей обозначал институт куначества термином «дружество».

Куначество в черкесском обществе имело свои особенности: кунак – это такой друг, за которого жертвовали жизнью и имуществом. Считалось, что кунаков на всю жизнь связывали узы нерушимой дружбы. Они обязаны были защищать и помогать друг другу при любых условиях. В преданиях отмечалось, что когда один кунак приезжал к другому, то принимающий снабжал приезжего всем необходимым, не жалея собственности. В случае необходимости, отправлялся с ним в поход.

Существовали специальные обряды, которыми оформляли куначеские отношения. Например, кунацкие отношения скрепляли обрядом испить из одной чаши бузу, предварительно бросив туда серебряную монету или добавив несколько капель крови людей, участвовавших в обряде. Произнося клятву, люди противопоставляли друг другу свои большие пальцы, которые должен был разъединить посторонний человек.

На кунаков распространялись такие же права и обязанности, как и на кровных братьев. В отличие от института гостеприимства куначеские отношения обязывали их субъектов оказывать друг другу помощь и в необ-

ходимых случаях покровительство «и в доме, и вне дома». Обида, нанесенная какому-либо мужчине, считалась и оскорблением для его кунака, который обязан был принять меры по его защите, либо мести за друга. Черкес, приезжая в селение, где жил его кунак, обязательно должен был остановиться в его доме. Несоблюдение этого правила воспринималось как оскорбление и влекло за собой прекращения куначеских отношений.

Часто куначеские отношения устанавливались между представителями черкесской знати и иностранцами, посещавшими Черкессию. В некоторых случаях куначество представляли как особую форму искусственного родства, основанного на близких дружественных отношениях и оказании взаимопомощи кунаками друг другу.

Покровительство (*кбыщхьэщыжыныгъэ, къэгъэгъунэн/кбыщыж, къэгъэгъунэ*) – старейший черкесский обычай, являвшийся одним из элементов их традиционной системы общественной саморегуляции. Его сущность заключалась в оказании необходимой защиты покровителем нуждающемуся. Устанавливавшиеся благодаря этому институту отношения патроната-клиентеллы позволяли регулировать возникавшие социальные конфликты. Часто бывало, что виновный в совершении тяжкого преступления во избежание кровной мести искал защиты у авторитетного лица, который в свою очередь должен был от его имени вступить в переговоры с потерпевшей стороной с целью урегулирования конфликта. В черкесском обществе считалось, что покровительство – это тяжелый долг гостеприимства, но не исполнять его нельзя. На человека, не пожелавшего защищать нуждавшегося и выдавшего его преследователям, накладывался вечный позор со стороны соотечественников.

Играя заметную роль в урегулировании социальных конфликтов внутри черкесского общества, институт покровительства выполнял аналогичные функции и во взаимоотношениях с другими народами Кавказа. Примирение кровников при посредничестве имело свой особый порядок. По адату авторитетный человек был обязан выступать в роли медиатора вплоть до полного урегулирования конфликта. Покровитель посылал своего человека к потерпевшей стороне с целью оповестить, что их кровник находится в его доме в качестве гостя, и пригласить их к себе для переговоров. Посланник с той же миссией должен был посетить и родственников преступника. Как правило, стороны на время переговоров не имели права держать при себе какое-либо оружие. По традиции покровитель первым принимал представителей потерпевшей стороны. Покровитель в обязательном порядке должен был принести им свои соболезнования. После этого в дом допускалась сторона преступника. Всех приглашали за стол для отправления трапезы. Во время застолья принималась договоренность о примирении, об установлении размера компенсации, о порядке и сроках ее уплаты и т. п.

С началом Кавказской войны и постепенным усилением в регионе позиций российской администрации черкесское традиционное покровительство стало постепенно вытесняться из сферы регулирования наиболее острых социальных конфликтов. Право любого человека на покровительство вышестоящего лица с этого времени стало формальностью. По нормам рос-

сийского уголовного права того времени в Кабарде и Западной Черкесии преступниками считались те лица, которые брали абреков и «прочих преступников» под свое покровительство и не выдавали властям.

Институт абречества (*абрэджыгъэ*) на протяжении длительного времени занимал важное место в традиционной институциональной системе черкесского феодального общества. Какими бы изменчивыми не были его формы в разное время, абреками всегда называли людей, объявленных обществом или властью «вне закона». Абречество в черкесском обществе стало складываться в период раннего Средневековья, появившись первоначально в форме изгнания преступника из общества как высшей меры наказания за совершенное правонарушение. В исторической памяти черкесов обычай, когда человек после совершения какого-либо преступления во избежание кровной мести покидал свое место жительства в поисках покровительства у влиятельных людей в других обществах, сохранился под названием «*щтанIэ кIуэжащ*» (букв.: уйти в незнакомое место от испуга).

В XVIII в. институт абречества у всех адыгских локальных групп обладал множеством схожих элементов. Однако в виду особой специфики категория «абречества» на Кавказе получила множество толкований. Абреками называли кровников, изгнанных из общества; беглецов, скрывавшихся от кровной мести; разбойников, иногда бродяг. Это была группа общества, которая противопоставлялась остальному коллективу. Лишившись покровительства со стороны своего общества, абреки теряли гарантии своей личной безопасности. Их могли безнаказанно убить. Средства к существованию абреки получали в основном от грабительских набегов.

В 1720–1750-е годы политическая ситуация в Кабарде способствовала появлению нового вида «абречества». В период наибольшего обострения феодальных междоусобиц зародился институт княжеских изгнаний. А в архивных документах XVIII в. князья, изгнанные из Кабарды, встречаются под названием «абреги». Институт изгнания князей качественно отличался от традиционного абречества. Во-первых, влиятельный кабардинский князь на определенное время вынужден был покинуть пределы Кабарды. Во-вторых, изгнание не влекло утраты политических и социально-экономических привилегий и других неблагоприятных последствий. В-третьих, князья-«абреги» искали посредничества у третьей стороны, будь то иностранные силы или кабардинские тлекотлеши. И в-четвертых, одержавшая верх коалиция князей ясно осознавала неизбежность возвращения изгнанных в Кабарду.

С началом Кавказской войны термин «абрек» стал синонимом всякого «немирного» горца (непримиримые борцы за независимость, «партизаны»). Теперь представители адыгского общества, несанкционированно пересекавшие административные границы Кабарды, в российских делопроизводственных документах стали называться «абреками». В это время они становились «абреками» прежде всего по отношению к царскому правительству, которое и поставило их «вне закона». Абреками они становились не по нормам обычного права, а по законам Российской империи. Само же общество не изгоняло их, и поэтому на первых порах не могло относиться к ним как

к преступникам, лишенным всех прав. С окончательным включением Кабарды в состав Российской империи военным командованием на Кавказе были обнародованы основные принципы объявления «вне закона» всех жителей региона, которые своими действиями (побеги за «линию», участие в наездах и т. п.) выражали нежелание «мириться» с новым режимом. При этом для объявления того или иного жителя Кабарды «вне закона» достаточно было всего лишь наличия самого факта побега за пределы «Линии».

Обычаи имущественных захватов являются важным элементом правовой культуры большинства народов мира (например: «*ragnois cario*» у римлян, «грабование» у славян, «тхъэкъу» у черкесов и «баранта» у турок, «ишкиль» у народов Восточного Кавказа). *Баранта* в черкесском обществе – старейшая система обычаев, которая представляла собой захват чужого имущества в компенсацию за понесенный материальный ущерб или другое преступление. Несмотря на насильственный характер захвата имущества, соблюдался принцип соразмерности, т. е. чтобы стоимость захваченного не слишком превышала размер причиненного ущерба. С развитием сословных отношений происходило определенное изменение социальной и правовой сущности изучаемого института. Имущественными захватами стали злоупотреблять представители привилегированных слоев общества. В нормах обычного права содержался ряд положений, отражающих стратификационный характер барантования.

От традиционного барантования следует отличать обычай «унаже» («*унажэ*» – букв. влететь в дом к кому-либо). «Унажэ» представляет собой акт насилия, выражавшийся в нападении родственников убитого с целью кровной мести на домовладение родственников убийцы в то время, когда сам преступник находился в изгнании либо в бегах. Родственники убийцы говорили: «*Унажэ бжээгъу и Ыхъэцц*» – «Тому, кто ломится с кулаками, доля – кол по голове». За убийство в таком столкновении кровная месть не наступала. Сельчане могли вмешаться в унажэ с целью остановить кровопролитие. При этом если кого-то из них убивали, то, согласно адатам, за их кровь взималась двойная плата. В случаях причинения ран и телесных повреждений пострадавший должен был работать в доме раненного до его выздоровления, либо предоставить вместо себя работника.

Обычаи имущественных захватов в системе правосудия Кабарды подверглись существенной трансформации в конце XVIII в. под влиянием политики Российской империи. Несмотря на это, с одной стороны, все еще продолжали проявляться некоторые элементы традиционного барантования, с другой – «новое» барантование по российским законам стало квалифицироваться как уголовное преступление. С учреждением в 1793 г. родовых судов и родовых расправ царские власти помимо прочего запретили князьям и дворянам самовольно барантовать у своих подвластных. С этого времени несанкционированное барантование стало рассматриваться как незаконный захват и завладение чужим имуществом. Реорганизуя систему судеоустройства Кабарды в 1807 г., царская администрация предприняла еще одну попытку на законодательном уровне закрепить запрет на самовольное барантование. Это нашло отражение в «Народном условии, сделанном 1807 г., июля 10, после прекращения в Кабарде заразы в отмену

прежних обычаев» – основном нормативном документе, регламентировавшем деятельность «духовных судов» (*мехкеме*). С учреждением Кабардинского временного суда (1822) запрет на право князей присваивать без оплаты имущество подвластных и барантовать без разрешения начальства был продублирован в одной из прокламаций генерала А. П. Ермолова.

ВОЕННАЯ КУЛЬТУРА В СРЕДНИЕ ВЕКА И НОВОЕ ВРЕМЯ

В истории Кавказа, стран Ближнего Востока, Северной Африки и Восточной Европы Средних веков и Нового времени адыги (черкесы) известны прежде всего как искусные воины и военачальники, создатели уникальных видов вооружения, участвовавшие во многих войнах и внесшие вклад в становление вооруженных сил ряда государств. Обусловлено это было развитием у адыгов военного дела и военной культуры.

Адыгская военная культура формировалась на протяжении тысячелетий. Автохтонное население Северного Кавказа, занимая территории, имевшие важное стратегическое значение, благоприятный климат и богатые ресурсы, с древнейших времен было вынуждено отражать перманентную военную экспансию кочевых народов, передвигавшихся по степному поясу Евразии, а также крупных государств. Адыги вели войны, защищая родину, как с войсками европейских народов – древних греков (VI в. до н.э. – начало I тыс. н.э.), готов-тетрактитов (конец IV–V в.), так и кочевников – скифов (VII–IV вв. до н.э.), сарматов (III в. до н.э. – начало I тыс. н.э.), гуннов (конец IV–V в.), авар (VI в.), хазар (VII–X вв.), печенегов (IX–X вв.), половцев (XI–XII вв.), монголо-татар и золотоордынских ханов (XIII–XIV вв.) и др. В Позднее Средневековье и Новое время Северный Кавказ был объектом политических притязаний Османской империи и Крымского ханства, Ирана и Российской империи. На протяжении тысячелетий у адыгов формировались различные конструкции и комплексы снаряжения и вооружения. Стратегия и тактика ведения войны, превращаясь в военное искусство, способствовали формированию уникальной военной культуры.

ВОИНСКИЙ КЛАСС, ПРИНЦИПЫ ФОРМИРОВАНИЯ ВОЙСК И МОБИЛИЗАЦИОННЫЕ РЕСУРСЫ

Материалы археологии, многочисленные всаднические захоронения на территории Центрального и Северо-Западного Кавказа, свидетельствуют о том, что воинский класс у адыгов начал формироваться с древнейших времен и можно констатировать его наличие в VIII–VII вв. до н.э. (*Членова, 1984. С. 81–82; Эрлих, 2007. С. 18*).

Социальный состав и количество воинского класса Черкесии менялись в процессе исторического развития. Они имели свои особенности, находившиеся в зависимости от нескольких факторов: демографического (число населения), социально-политического (феодальный, демократический строй),

природно-географического (степь, горы, предгорья, море). По сведениям итальянского путешественника, географа и этнографа Дж. Интериано (вторая половина XV – начало XVI в.), в феодальных владениях Черкесии сословия князей и дворян составляли профессиональный воинский класс, для которого было запрещено занятие каким-либо видом деятельности, кроме военной и управленческой (Интериано, 1974. С. 43–52).

В Позднее Средневековье и Новое время в черкесских феодальных объединениях – Кабарда, Кемиргой, Бжедугия; и княжествах (Бесленей, Жаней) воинский класс состоял из князей и находившихся у них на службе дворян: знатных первостепенных дворян – тлекотлешей (*лIакъуэлIэш/лIэкъольэши*), дыжиныго (*дыжьыныгыэуэ*), незнатных потомственных дворян – пши-уорков (*пщыуэркъэ*), беслан-уорков (*беслъэн уэркъэ*), телохранителей князей – пшикеу (*пщык'эу/пщычэу*), должностных лиц – бейголей (*бейгуэл*), свободных общинников, ведущих военный образ жизни – тлхукошао (*лъхукъуэщо, лъхукъуэщачуэ*). Войска князей формировались из профессиональных воинов – беслан-уорков/пши-уорков. В войско князя также входили отряды его вассалов – дворян первой степени – тлекотлешей и дыжиныго, состоявшие из находившихся у них на службе дворян третьей степени – уорков-шаотлугусов (*уэркъщачуэ лIыгысэ*). Урки-рыцари составляли элитную панцирную кавалерию. Нередко авторы относят черкесскую панцирную кавалерию (*уэркъыдзэ*) к легкой кавалерии, но при этом отмечают, что по эффективности она превосходила тяжелую (Броневский, 1823. С. 122–123).

Из крестьян сословной группы тлхукошао формировали отряды легкой кавалерии. Военнообязанными были крестьяне категории ог (*Луэгу*). Во время крупномасштабных нашествий противника князья и дворяне комплектовали из крестьянских сословных категорий пешее, вооруженное ружьями ополчение, которое использовали в качестве вспомогательных отрядов. Османский сановник Эвлия Челеби, совершивший путешествия по Северному Кавказу в середине XVII в., сообщал о наличии в черкесских княжествах, наряду с конными воинами, многочисленных отрядов пехоты, вооруженных огнестрельным оружием (Челеби, 1979. С. 56–62).

В черкесских феодальных объединениях и княжествах действовал довольно эффективный способ мобилизации. Его можно рассмотреть на примере Кабарды. Великий князь Кабарды во время общенациональной опасности призывал всех удельных князей, которые являлись к нему со своими войсками. Он имел право наложить значительный штраф на лиц, не явившихся в сборный пункт (с каждого дворянина по ясырю, а с представителей непривилегированных сословий по два быка). Военная мобилизация в Кабарде производилась в кратчайшие сроки – в течение одних суток (Налоева, 2015. С. 292, 293; КРО, 1957. Т. 1. С. 55; Броневский, 1823. С. 121–122). Великий князь Кабарды являлся главнокомандующим войсками – дзэпшем (*дзэпщ*). В случаях, когда он не мог осуществлять командование по причине преклонного возраста, командующего войсками избирали из князей, с учетом их личных качеств (военный опыт и др.). В некоторых случаях полководцев выдвигали из числа дворян. В княжествах полководцы на время военной кампании наделялись особыми полномочиями.

В черкесских «демократических» обществах (Абадзехия, Шапсугия, Натухай, Убыхия) доминировал территориально-клановый принцип формирования войск. Небольшие отряды от патронимических поселений объединялись в более крупные войска от территорий – ущелий и долин. Данные общества, занимавшие горно-лесистые местности Северо-Западного Кавказа, при обороне своих территорий формировали, в основном пехотные войска, состоявшие из свободных крестьян-общинников (тфокотлей). В меньших масштабах они использовали кавалерию. В Абадзехии, Шапсугии и Натухае представители дворянства были лишены политических привилегий, но учитывая их высокий уровень военной подготовки, во время войн им часто предоставляли командные полномочия.

Э. Челеби оценивал мобилизационный ресурс феодальных владений Черкесии в 64 тыс. воинов (*Челеби*, 1979. С. 56–62). С учетом неуказанных Э. Челеби групп черкесов, которые проживали в Закубанье и на побережье Азовского моря, общая численность черкесских воинов составляла приблизительно 76 тыс. человек (*Бгажноков*, 2004. С. 51).

В источниках XVIII в. содержатся данные о мобилизационном ресурсе отдельных черкесских государственных образований. В российском документе 1748 г. сообщается, что в Большой Кабарде военных людей может собраться свыше 6 тыс. человек, а в Малой Кабарде – свыше 3 тыс. человек. Основную массу этого конного войска составляли уорки. Князей в нем было 50–60 человек. Незначительной в войске была доля воинов из сословных категорий пшикеу и бейголь (КРО, 1957. Т. 2. С. 158, 316). Во время масштабных нашествий войск противника численность войск Большой и Малой Кабарды увеличивали за счет крестьянского ополчения. В таком случае кабардинское войско могло составлять около 30 тыс. человек.

Офицеры царской армии, генерал-лейтенант В. А. Потто и генерал-майор И. Ф. Бларамберг, оценивали общий мобилизационный ресурс феодальных государственных образований и демократических обществ Черкесии в первой половине XIX в. в 50–60 тыс. конных воинов (*Потто*, 1994. Т. 5. С. 349; *Бларамберг*, 1992. С. 110). По данным польского полковника Т. Лапинского, в 1857–1859 гг. общая численность населения Шапсугии, Абадзехии, Натухая и Убыхии составляла около 800–900 тыс. человек. Их общий мобилизационный потенциал составлял 80–150 тыс. хорошо вооруженных воинов, из которых на пехоту приходилось от 50 тыс. до 100 тыс. человек, а на конницу – от 30 тыс. до 50 тыс. человек (*Лапинский*, 1995. С. 79–80, 142–143).

ВООРУЖЕНИЕ И ЭКИПИРОВКА В СРЕДНИЕ ВЕКА И НОВОЕ ВРЕМЯ. КОНСКОЕ СНАРЯЖЕНИЕ

Древние традиции металлургии и наличие собственной сырьевой базы стали основой налаженного местными ремесленниками производства наступательного и оборонительного комплекса вооружения, а со временем и огнестрельного оружия. С древнейших времен население исторической Черкесии являлось источником формообразования в области оружия и оказывало значительное влияние на развитие оружия в соседних регионах.



Комплект воинского доспеха:
 высокий шлем (*жыр пыIэ*), кольчуга
 (*афэ джанэ*), налокотники (*еуцэджий*)
 Черкесы. XVIII–XIX вв.
 НМ КБР. Инв. № ИК 3326, ИК 3195, ИК 3075



Мисюрка (*кыпхэ*) – низкий шлем
 Сталь, серебро, ковка, кольчужное плетение,
 кузнечная сварка (соединение «на гвоздь»),
 гравировка по серебру, чернение, позолота
 Черкесы. XVIII–XIX вв.
 НМ КБР. Инв. № ИК 3327

В адыгской системе ценностей культ оружия занимал важное место. Без оружия мужчина не появлялся за пределами дома. Оружие и снаряжение черкесских воинов, особенно у высших сословий, было высокого качества. К примеру, оружие и экипировка черкесского князя в начале XIX в. в среднем стоила не менее 2–2,5 тыс. рублей серебром – значительная сумма для того периода (Лейб-гвардии Кавказско-горский полуэскадрон..., 2002. С. 3).

Комплекс вооружения и доспехов черкесских князей и дворян включал в себя как оборонительные, так и наступательные функции. Он состоял из длинных черкесских сабель со штыковым концом и луков со стрелами. Основа данного комплекса вооружения состояла из черкесских сабель и луков со стрелами, основа комплекса вооружения тлхукошао состояла из шашек и ружей. В оба комплекса вооружения входили кинжал, а также один-два пистолета.

С эпохи бронзы адыгские воины широко применяли также боевые топоры, копья, дротики, палицы, палаши и щиты. В эпоху Позднего Средневековья и Нового Времени они постепенно вышли из употребления. В течение XVII–XVIII вв. имело место сосуществование двух комплексов вооружения.



Высокий шлем (жыр пылэ)

*Сталь, серебро, ковка, кольчужное плетение, кузнечная сварка (соединение «на гвоздь»), гравировка по серебру, чернение, позолота Черкесы. XVIII–XIX вв.
НМ КБР. Инв. № ИК 3326*

Высокий шлем (жыр пылэ)

Использовался как элемент парадного доспеха офицера Кавказско-горского полускадрона Собственного Его Императорского Величества Конвоя, созданного в 1828 г.

*Сталь, серебро, ковка, кольчужное плетение, кузнечная сварка (соединение «на гвоздь»), гравировка по серебру, чернение, позолота Черкесы. XVIII–XIX вв.
НМ КБР. Инв. № ИК 3072*

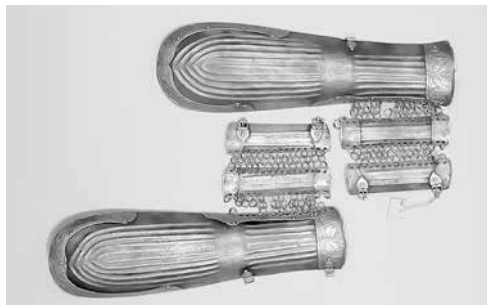


С конца XVIII в. лук со стрелами, а также черкесские сабли стали постепенно выходить из употребления. Вследствие массового распространения огнестрельного оружия, в конце XVIII – начале XIX в. произошла смена черкесского комплекса вооружения. Вместо комплекса вооружения, использовавшегося сугубо в аристократической среде, среди всех сословий воинского класса стал утверждаться новый комплекс, основу которого составляли шашка и ружье (*Кушхабиев, Наков, 2017. С. 111–118*).

Формой нового комплекса стала черкеска. Следует отметить, что черкеска – это не одежда, а общенациональная черкесская военная форма. Удобство черкески в военных условиях подчеркивали многие авторы XIX в. Венгерский ученый Жан-Шарль де Бесс, совершивший путешествие по Северному Кавказу в 1829 г., отметил, что черкесская одежда, была легкой, элегантной и наилучшим образом приспособленной для езды верхом и военных походах (*Бесс, 1974. С. 335*). Удобство черкески для указанных целей было связано с особенностями ее покроя и грамотным интегрированием элементов вооружения. Начиная с пояса до груди, черкеска плотно облегалась телу. При постоянной езде верхом и связанной с этим тряской, такая «затянутость» способствовала тому, что всадник меньше уставал, а элементы снаряжения оставались на своих местах. В то же время, благодаря особенности кроя рукавов, движения рук оставались нестесненными, и ими можно было свободно работать. Нижняя часть, благодаря системе клиньев, вшитых в полы черкески, не сковывала движения ног при ходьбе, беге, необходимости высоко заносить ногу при посадке в седло. Будучи в седле, всадник затыкал полы черкески между внутренней стороной колен и седельной подушкой, защищая от холода колени и бедра в ненастную погоду. Название данной адыгской формы в виде слова «черкеска» с конца XVIII в. прочно закрепилось в русском языке (*Хан-Гирей, 2009. С. 204*). Приказом военного министра Д. А. Милютин (№ 256 от 27 ноября 1861 г.) термин «черкеска» был введен как официальное название военного костюма терских и кубанских казачьих войск (*Клочков, 2007. С. 145*).

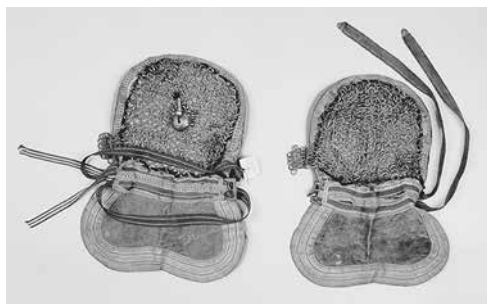
Эффективность, престижность и элегантность черкески способствовали тому, что вслед за казачеством она стала употребляться высшими слоями русского общества и офицерским корпусом. Начиная с Николая I, черкеску носили российские императоры (*Клочков, 2007. С. 31, 111, 209, 249*).

Кольчуга, или панцирь «афаджана» (афэджанэ), – это защитный доспех, сплетенный из колец. В древности для защиты тела использовали кожаный доспех. Видимо, в это время и сформировался термин «афэджанэ» («кожаная рубаха»), который изначально относился к наиболее древнему типу доспеха – кожаному. Позднее кожаная основа стала укрепляться бронзовыми, а затем и металлическими пластинами либо чешуйками. Около I в. н. э. на Западный Кавказ была занесена конструкция кольчуги (кельское изобретение, принесенное римской армией). В XIV в. по мнению М. В. Горелика, именно в Черкесии изобрели кольчато-пластинчатый доспех (*Носов, 2001. С. 129*). Позднее, в XVIII–XIX вв. эта конструкция стала использоваться только при изготовлении бармиц черкесских шлемов (*Аствацатурян, 1995. С. 52*). В источниках нет твердого различия между понятиями кольчуга и панцирь. Исследователь защитного вооружения Н. В. Гордеев предлагает раз-



Налокотники (еуцэдэжэй)

Сталь, серебро, ковка, кольчужное плетение, кузнечная сварка (соединение «на гвоздь»), гравировка по серебру, чернение, позолота
Черкесы. XVIII–XIX вв.
НМ КБР. Инв. № ИК 3075



Боевые перчатки (IэщI тель)

Сталь, кожа, шекл, галун, серебро; кольчужное плетение, кузнечная сварка (соединение «на гвоздь»), гравировка по серебру, чернение, плетение галуна, золотная вышивка, плетение тесьмы
Черкесы. XVIII–XIX вв.
НМ КБР. Инв. № ИК 3277



Сабля (джатэ кьуанишэ)

Сталь, дамаск
Черкесы. XIII–XV вв.
НМ КБР. КП № 8116/16

личать их по способу крепления кольца – в кольчуге «на гвоздь», в панцире «на шип». Крепление «на гвоздь» состоит в том, что расплющенные концы согнутого в колечко отрезка проволоочки с пробитыми отверстиями соединяют гвоздиком, проходящим в оба отверстия, концы которого расклепывают по обе стороны кольца. Крепление «на шип» заключается в том, что в одно из отверстий укрепляют конической формы шип, на его острие накладывают отверстие второго конца проволоочки и расплющивают шип. При этой технике головка образуется лишь на одной стороне кольца, другая остается гладкой и на ней иногда видно место укрепления шипа. Все панцири одинарного плетения, то есть каждое кольцо захватывает четыре других. Кольца



Лук (*шабзэ*), стрелы (*шабзэшэ*), колчан (*шалъэ*)

Дерево, рог, сухожилия, кость, технология изготовления композитного лука; дерево, сталь, оперение, ковка, обработка дерева, крепление оперения; кожа, теснение, обработка рога и кости
Черкесы. XIX в.

НМ КБР. Инв. № ИК 3085, ИК 3338, ИК 3086



Чехол на стрелы (*шэтепхъуэ*). XIX в.

Кожа; галун; плетение галуна, золотное шитье
НМ КБР. Инв. № ИК 3328



Чехол на стрелы (*шэтепхъуэ*). XIX в.

Кожа; галун; плетение галуна, золотное шитье
НМ КБР. Инв. № ИК 3328



Традиционный военный костюм «черкеска» (*адыгэ фацэ*): черкеска (*цей*), башлык (*цхьэрыхъуэн*), рубашка (*джанэ*), пояс (*бгырыпх*), кинжал (*адыгэ къамэ*)

Черкесы. Вторая половина XIX в.

НМ КБР. Инв. № ИКС 468/1, ИК 4506/2, ИК 7703, ИКС 415/2

у панцирей меньшего размера, чем у кольчуг, и панцири легче их. Кольца всех черкесских панцирей клепаны «на шип» в горячем состоянии, так как в месте склепки видна сварка металла, вследствие чего кольца невозможно разъединить. Черкесские панцири легкие (от 3,390 до 4,920 кг) и очень прочные. До появления нарезного оружия и патронов лучшие образцы черкесских кольчуг были непроницаемы для пуль. Кольчуги высокого качества стоили очень дорого. Под кольчугу надевался подкольчужник «харцыдж» (*хьарцыдж*) – достаточно плотная, стеганная на вате куртка. Для воинов, носящих кольчуги, шили специальную верхнюю одежду типа кафтана. Ее шили из дорогих тканей, обычно красного цвета.

Черкесские кольчуги ценились и за пределами Кавказа. В XVII в. Российское правительство выписывало из Кабарды в Москву черкесских мастеров-

оружейников – «черкас панцирного дела» (КРО, 1957. Т. 1. С. 324–325). Кабардинские князья завозили черкесские панцири и в Иран в качестве подарков шахам.

Секрет изготовления черкесской кольчуги был утерян еще в начале XVIII в., поэтому кольчуги, изготовленные в более поздние периоды, уступают по качеству ранним образцам (Яхтанинов, 1984. С. 30). По фольклорным источникам известен такой тип доспеха как «теджелей» (*тэджэлей*). Видимо это доспех типа тегелай, который изготавливался из многослойной материи, в некоторых частях укрепленной кольчужной вставкой. Вероятно, доспех такого типа изображен на Этокском памятнике (Кафоев, 1999. С. 51, 52). В Черкесии были известны и другие типы доспехов. В этом контексте представляет интерес следующее высказывание С. Хан-Гирей: «В древние времена к оборонительным оружием принадлежали кольчужные шаровары, равно как латы, которые ныне очень редки и не в употреблении» (Хан-Гирей, 2009. С. 207). В связи с широким распространением нарезных ружей, пробивавших кольчуги, последние стали выходить из употребления.

Шлемы (*жыр пылэ*) изготавливались двух видов: высокие – «таж» (*таж/тандж*) и низкие – «жипха», «кипха» (каб. *жыпхэ, кыпхэ*). Таж представляет собой высокий железный шлем конической формы, склепанный из двух половинок или выкованный из одного листа. К верхушке шлема прикреплено кольцо, в котором закреплялся флажок из красного сафьяна, украшенный вышитым узором и галуном. К ободу шлема прикреплена кольчужная сетка (бармица). Шлем украшался накладными серебряными пластинами с гравировкой и чернью. Второй вид шлема – жипха или кипха – отличался простотой устройства. Его основной корпус защищал темя, бармица защищала шею, височные части и щеки. Бармица черкесских шлемов длинная, закрывающая половину лица и прикрывающая плечи. Под подбородком обе половины застегиваются на крючок, что позволяло надежнее закрепить шлем на голове. Под шлемом, для смягчения ударов носился подшлемник – шапка, обшитая мехом и украшенная галуном (Яхтанинов, 1984. С. 35, 38; Аствацатурян, 1995, С. 52; Клочков, 2007. С. 71).

Налокотники «еушеджий» (*еушэджий*) предназначались для защиты рук от ударов клинка и закрывали их от кисти до локтя. Черкесский тип налокотников определяется их формой и украшением: главная пластина неглубока и прикрепляется к руке при помощи еще двух небольших пластинок, скрепленных кольчужными колечками и застежками. Поверхность налокотников украшена гравировкой или позолотой с надписями. По краям налокотников около запястья располагаются серебряные накладки, поверхность которых покрывалась черновым и гравированным орнаментом и надписями (Аствацатурян, 1995. С. 54).

Наручи (*ИэцИтель*) С. Хан-Гирей называл «наручниками», подчеркивая их отличие от перчаток. Черкесские наручи – это кусок кожи определенной формы, на который нашита кольчужная сетка. Они накладывались кольчужной сеткой сверху на внешнюю сторону кисти и крепились со стороны ладони с помощью кожаных шнуров. Раструбы заправлялись под налокотник (Хан-Гирей, 2009. С. 207). Черкесские наручи защищали кисти рук и пальцы только с внешней стороны. Но у них были и некоторые преимущества перед

настоящими кольчужными перчатками: их было легче снимать и надевать; воин лучше ощущал оружие, и оно удобнее находилось в его ладони. Наручи изготавливались из красного или черного сафьяна (*лъахъстэн/сэхътан*). По краям они обшивались галуном, вытканым из золотых или серебряных нитей. Посредине их вышивали золотом или серебром украшение – закрученные рога или другой характерный для черкесского орнамента мотив. Наручи изготавливались и вышивались женщинами.

Лук «шабза» (*шабзэ/бзэку*) и стрелы «шабзаше» (*шабзэшэ/цэбзацэ*) оставались на вооружении черкесов вплоть до середины XIX в., и использовались параллельно с огнестрельным оружием, широко распространившимся к тому времени. Применявшиеся в Черкесии луки относятся к типу сложных композитных, т.е. склеенных из разных материалов: рога, дерева, вываренных сухожилий животных (*Аствацатурян, 1995, С. 39*).

Черкесские стрелы имели высокие качества за счет технологии их изготовления и особенностей конструкции. Они были веретенообразной формы, несколько расширяясь к середине и немного сужаясь к концам. Наконечники закаливались определенным образом, и их форма определяла функцию стрелы. Более узкий в квадратном сечении наконечник обладал высокими бронбойными качествами и применялся против противника, защищенного доспехом. Более широкие наконечники обладали рассекающим действием и применялись против бездоспешного противника, а также и на охоте. Наконечники со специальными отверстиями употреблялись на сигнальных стрелах, издававших в полете резкий свист, что позволяло давать сигналы наподобие современных сигнальных ракет. Такие стрелы назывались «шафий» (*шэфий* – «свистящая стрела»). Разные типы наконечников использовались для различных целей.

В целом, до начала XIX в. лук и стрелы были довольно эффективным оружием. Об эффективном использовании лука кабардинскими воинами в конце XVIII в. Филипп де Сегюр (представитель Франции при дворе Екатерины II) отметил следующее: «...главная сила кабардинцев состоит в кавалерии. Эти воины носят искусно изготовленные кольчуги, которые покрывают некоторых с головы до ног. Иногда они носят огнестрельное оружие, но чаще пользуются луком, который они натягивают с удивительной ловкостью. Генерал Апраксин сообщил мне, что в одном тяжелейшем сражении кабардинцы нанесли больше бедствия его войску стрелами, чем ружьями: Эти стрелы, пущенные издалека, вонзались в тела людей и лошадей до оперения. От первого же выстрела (залпа. – *авт.*) в 400 русских кавалеристов последние потеряли убитыми и сбитыми с лошадей 70 человек» (*Сегюр, 2006. С. 278*).

Изготовление стрел было одним из немногих занятий, которому представители черкесской знати предавались в свободное время. Стрелами с белым орлиным опереньем позволялось пользоваться только князьям. Если в XVII–XVIII вв. у черкесской аристократии сочеталось использование метательного и огнестрельного оружия, то в XIX в. употребление лука и стрел носило уже, в основном, парадный характер. Князья и дворяне вооружались ими во время нанесения официальных визитов, а также в ходе различных состязаний.



Ружья (адыгэ фоч)

Сталь, дерево, рог, кость; технология сварочного дамаска, ковка, золотая насечка по стали, обработка рога и кости
 Черкесы. Первая половина XIX в.
 НМ КБР. КП 8164; Инв. № ИК 3314



Пистолеты (адыгэ фокIэцI)

Сталь, дерево, серебро, рог; ковка, гравировка по серебру, чернение, золотая насечка по стали
 Черкесы. Первая половина XIX в.
 НМ КБР. Инв. № ИК 4110; ИК 3096; ИК 3114; ИК 3112; КП 8172; ИК 3324

Черкесская сабля «джата» (*джатэ/чатэ*). Термин «джатэ» изначально относится к мечу и конструкциям, появившимся в результате его развития (палаш, сабля). По отношению к адыгской культуре одним из первых образцов меча можно считать медный меч эпохи майкопской культуры, хранящийся в коллекции Эрмитажа. В адыгской среде мечи не получили широкого распространения вплоть до эпохи раннего железа (IX–VIII вв. до н. э.). В это время стали появляться биметаллические мечи киммерийского типа (рукоять изготавливалась из бронзы, клинок – из железа). Особо широкое



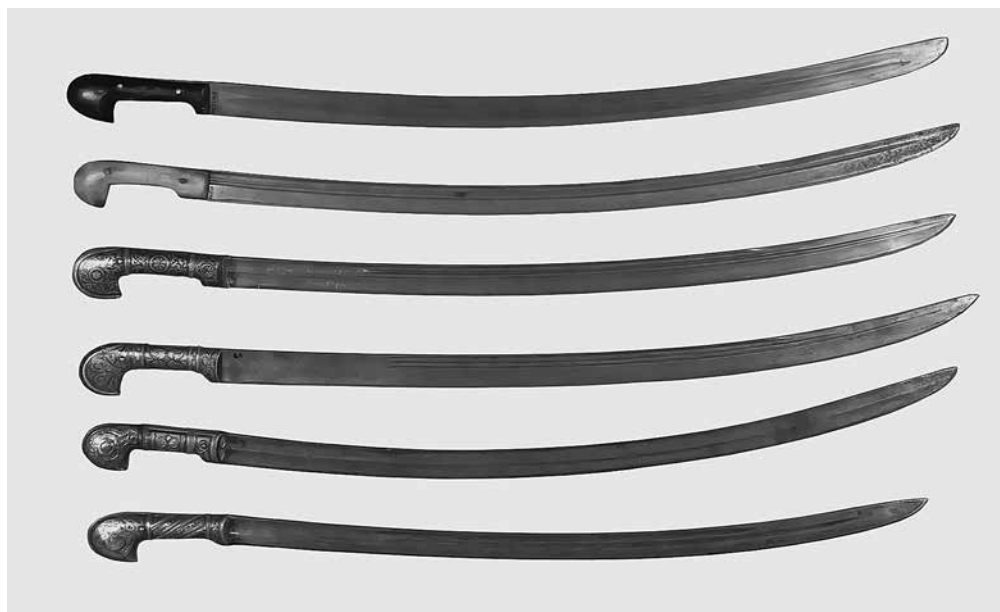
Пороховница (гыныльэ)

Дерево, шагреновая кожа, кожа, сафьян, слоновая кость, серебро, сталь. Выделка кожи, гравировка по серебру, чернение, позолота, обработка кости Черкесы. Первая половина XIX в.
 НМ КБР. Инв. № ИК 3076



Газыри (хъэзыр)

Дерево, серебро; гравировка по серебру, чернение Черкесы. Конец XIX – начало XX в.
 НМ КБР. Инв. № ИК 3377, ИК 4417, ИК 3367



Шашки (сэихуэ)

Сталь, кость, рог, дерево, серебро; ковка, гравировка по серебру, позолота, обработка рога и кости Черкесы. XIX в.
 НМ КБР. Инв. № ИК 3048; ИК 138; ИК 3051; КП 8174; КП 8175; ИК 3053

распространение меча получили в V в. до н.э. По мнению М. В. Горелика, к V в. до н.э. на базе кавказских форм клинкового оружия выработался оригинальный тип меча без перекрестия, с брусковидным навершием. Мечи синдо-меотского типа были распространены на территории от Закавказья до Дона в IV в. до н.э. (Горелик, 2003. С. 30).

Постепенно меч трансформировался из двулезвийного в однолезвийный с прямым клинком и небольшим наклоном рукояти в сторону лезвия. Данные изменения были обусловлены улучшением качества стали и увеличивали эффективность колющего и рубящего ударов. Это развитие конструкции меча привело к появлению палаша. Искривление клинка палаша придает рубящему действию режущую составляющую, что формирует новый вид длинноклинкового оружия из линии развития конструкции меча – сабля. С XIII по XVIII в. черкесская сабля была основным видом длинноклинкового оружия. Оригинальная конструкция черкесской сабли делала ее высокоэффективным видом оружия, позволяющим сочетать рубящее и колющее действия. Последнее обеспечивалось наличием граненного, длиной 10–15 см наконечника, что позволяло пробивать защитные доспехи. При этом конструкция сабли, изгиб клинка в нижней его, ближней к наконечнику части, позволяли не только пробивать за счет штыкового ромбического в сечении острия кольчугу, но и разрывать ее. Прямые колющие удары такой сабли наносили тяжелые (колото-резанные) раны. При прямом колющем ударе саблей граненое острие наносило колотую рану, а при дальнейшем проникновении полукруглый изгиб сабли производил резаную рану. Большой длиной черкесских сабель, достигавшей 120 см, объясняется исчезновение копий из арсенала черкесской панцирной конницы. Вооружение саблей такой длины аналогично использованию копья длиной около трех метров, учитывая, что воин держит его посередине. Форма, конструкция и техника применения способствовали тому, что щит вышел из употребления в черкесском комплексе вооружения. Несмотря на все эти преимущества и эффективность черкесской сабли, с XVIII в. началось постепенное ее вытеснение черкесской шашкой.

Кинжал «кама» (*къамэ*, в нартском эпосе встречается термин «*джатэ кIэщI*») – короткий меч (Нарты, 1995. С. 176) является обязательным элементом, частью черкесской национальной формы. Кинжал как вид боевого и охотничьего оружия появился в древности. На территории Центрального и Северо-Западного Кавказа одной из наиболее древних конструкций можно назвать кинжалы, характерные для майкопской культуры (Ахелогические исследования на новостройках, 1984. Т. 1. С. 45). Они имеют характерную черту: клинок небольшой длины с закругленным острием. Клинок, как правило, проработан долами в виде вложенных друг в друга арок. В эпоху бронзы выработались три основные формы клинков кинжала: вытянутая подтреугольная, с параллельными лезвиями и листовидная с небольшим расширением во второй трети клинка (Доманский, 1984. Рис. 24–27). Форма навершия рукояти, близкая к современному черкесскому кинжалу, с навершием в виде полукруга, появилась в эпоху кобанской культуры.

Начиная с эпохи раннего железа клинки адыгских кинжалов представлены двумя основными формами: вытянутой подтреугольной и с параллельными



Кинжалы (кхамэ)

Сталь, дерево, рог, кожа, серебро; ковка, гравировка по серебру, техника зерни, позолота, выделка кожи, обработка рога и кости

Черкесы. Конец XIX – начало XX в.

НМ КБР. КП 8194/1, 2; Инв. № ИК 122/3

ми лезвиями в основной части, сходящиеся у острия под вытянутым острым углом. В XVIII – начале XX в. черкесские кинжалы были представлены тремя основными типами: боевой («кхамэ фIыцIэ» – «черный кинжал»), парадный («дыщэ кхамэ» – «золотой кинжал») и детский (каб. «быфыкьуэ кхамэ», «кьан кхамэ» – кинжал воспитанника).

Боевой кинжал обладает эффективным колющим, рубящим и режущим действием. Он имеет относительно крупный клинок (в зависимости от условия и региона Черкесии) и полноразмерную, удобную для захвата и нанесения колющих, рубящих и режущих действий рукоять. Как правило, рукоять изготавливалась из черного буйволиного рога. Ножны и рукоять, как правило, не украшались. Ножны обтягивались черной кожей и скреплялись узкой металлической обоймицей, имеющей приспособление для подвешивания кинжала к поясу. Металлический оконечник в виде небольшой уплощенной воронки заканчивался шариком (кроме шарика остальная часть оконечника покрывалась кожей).

Парадный кинжал, оставаясь эффективным оружием, получал основную функцию – становился частью парадного костюма, был удобным в ношении, обозначал статус владельца и отражал эстетические вкусы своего времени. Как правило, клинки парадных кинжалов меньше, чем у боевых. Рукоять редуцирована, чернь рукояти по длине не позволяет сделать ее полноразмерный захват (длина черна – на три пальца, что позволяет удобно носить кинжал и не стесняет движений). Как правило, кинжалы подобного типа богато украшены серебром, позолотой, чернением. Их рукояти изготовлены из слоновой, моржовой и мамонтовой кости.

Детский кинжал является уменьшенной копией боевых и парадных кинжалов. Ими дети обучались владению оружием и носили в комплексе с детским адыгским костюмом. В этой связи их можно назвать тренировочными.

По мнению Г. Н. Прозрителева, можно выделить два основных вида черкесских кинжалов – небольшой узкий кабардинский и широкий шапсугский

(Аствацатурян, 1995. С. 36). Но, кинжалы обоих видов могли изготавливаться разных размеров, по желанию заказчиков. Кинжал – боевое оружие, он не применялся, например, при приеме пищи. Для этого использовался специальный подкинжальный ножик небольших размеров. Он хранился в углублении – карманчике, сделанном с внутренней стороны кинжальных ножен. Иногда черкесские воины носили сзади на правом боку так называемый «черкесский нож» (*адыгэсэ*). Его особенностью, кроме формы рукояти и лезвия, было то, что он, как и шашка, утапливался в ножны до двух третей рукояти.

Ружье – «фоч» (*фоч/шхонч*, от итальянского «*fusile*»). Огнестрельное оружие, вероятно, было завезено в Черкесию генуэзскими и венецианскими купцами. Широко оно распространилось на Кавказе в XVI–XVII вв. Э. Челеби (середина XVII в.) констатировал достаточно широкое распространение огнестрельного оружия в Черкесии (Челеби, 1979. С. 56–59). Более ранняя конструкция ружья – фитильное, не была приспособлена для черкесского типа ведения боя, так как необходимо было сохранять тлеющий фитиль во время сражения. После появления искрового типа замка, позволявшего длительное время держать заряженное и готовое к выстрелу ружье, происходила адаптация подобного типа ружья к черкесскому типу боевых действий с мгновенным применением огнестрельного оружия и быстрым переходом к действию холодным оружием. Со временем в Черкесии были выработаны специфические формы, тип ношения и тактика боевого применения ружья.

Ружья, изготовленные на Кавказе в первой четверти XVIII в., являются оригинальным оружием, обладающим специфическими чертами: длинные, круглые или граненые, в основном нарезные стволы. Замки относятся к средиземноморскому типу кремниевого замка. Ложа у черкесского ружья тонкая, с длинным узким прикладом, заканчивающимся костяной пятой. Прицел постоянный диоптрический. Серебряные накладки и обоймицы украшены гравировкой и чернью, растительным, иногда с геометрическими элементами, орнаментом (классический черкесский орнамент). Так как кремниевое ружье служит долго и может использоваться не менее ста лет, то происходило постепенное его накопление в стране и почти поголовное вооружение им населения.

Ружья XVII в. были тяжелыми и фитильными. Конструкция фитильного ружья и черкесской сабли не позволяли эффективно адаптировать огнестрельное оружие в элитной черкесской кавалерии. В связи с тем, что черкесская кавалерия в бою делала основную ставку на клинковое оружие, огнестрельное оружие вначале адаптировалось в среде пеших воинов (крестьян). Ружья носились в специальных чехлах. Материалами для изготовления чехлов служили войлок, козьи или барсучьи шкуры. Ружье в чехле носилось за спиной. После выстрела, если необходимо было тотчас обнажить шашку, его можно было, не вкладывая обратно в чехол, перекинуть за спину с помощью имеющегося на самом ружье ремня. Этот способ ношения ружья защищал его от сырости, а так же позволял быстро извлекать его из чехла, как шашку из ножен. Для стрельбы из ружья спешенные черкесские воины использовали присошки «запабаш» (*зэпэбаш/зэпэбэц, цэнтал*), имевшие вид циркуля, иглы которого втыкаются в землю, а наверх кладет-



Натруска (гынжъейтегъасэ)

Рог, кость, сталь, серебро; ковка, гравировка по серебру, обработка рога и кости, чернение
Черкесы. XIX в.
НМ КБР. Инв. № ИК 3359



Натруска круглой формы (гынжъейтегъасэ)

Дерево, кожа, кость
Черкесы. XIX в.
НМ КБР. Инв. № ИК 1360



Мужской пояс (бгырых)

Кожа, серебро; гравировка по серебру, чернение, позолота
Черкесы. Конец XIX – начало XX в.
НМ КБР. Инв. № ИК 5060



Шашечная портупя (сэихуэ бгырых, сэихуэ кIэрыцIэ)

Кожа, серебро; гравировка по серебру, чернение, позолота
Черкесы. Середина XIX в.
НМ КБР. Инв. № ИК 3371

ся ружье. К огнестрельному оружию полагалось специальное снаряжение. Такowymi были, прежде всего, приспособления для ношения пороха: газыри, пороховница, натруска. Газыри (*хьэзыр/хьазыр* – готовый) – патронные гильзы, представляющие собой круглые, полые внутри, деревянные или камышовые трубочки высотой 8–10 см. Газыри носились в газырницах (*хьэзырыльэ*) – специальных нагрудных кармашках, нашитых на черкеску. Их общее количество колебалось от 16 до 24 (по 8 или по 12 с каждой стороны). В газырь засыпался отмеренный заряд пороха. Мерка пороха необходимого для производства одного выстрела зависела от калибра ствола и качества пороха. Тряпочкой служащей пыжом «шакуда» (*шэкудэ*), затыкалось верхнее отверстие газыря.

При зарядении проводилась следующая операция: специальной иголочкой прочищали затравочное отверстие в казенной части ствола, газырь вынимали из нагрудного кармашка, тряпочку вытаскивали зубами, верхний конец газыря приставляли к стволу ружья и переворачивали, при этом в него высыпался порох. Затем с пыжом в ствол загонялась пуля «ша» (*шэ/щэ*) с помощью шомпола «шаехух» (*шэхух*). Весь заряд плотно прибивался так, чтобы шомпол отскакивал. Употребление газырей имело ряд преимуществ. Это были готовые, отмеренные заряды пороха, в них в любую погоду порох оставался сухим. Конструкция и их расположение на черкеске сокращало время и упрощало зарядание ружья. На полочку замка насыпался мелкий затравочный порох из натруски «гынжейтегас» (*гынжьейтегасэ, гынжьейтегьащхьэ*), закрывалась крышка, совмещенная с держателем стальной пластинки, курок ставился на предохранительный взвод. После этого ружье помещалось в чехол и носилось на ремне через плечо.

Основной походный запас пороха находился в большой пороховнице. В маленьких пороховницах-натрусках хранили высококачественный, затравочный порох, который насыпали на полку ружья или пистолета. Натруски имели форму рожка, более редкой была круглая форма. Они делались из рога, кости, дерева, в более редких случаях целиком из серебра. Натруски оправлялись в серебро, которое украшалось гравировкой и чернью. Сбоку они имели устройство, представлявшее собой рычаг, верхнее плечо которого имело пружину. Пружина надавливала на плечо рычага, заканчивавшееся крышкой, закрывавшей отверстие натруски. Натруска хранилась в одном из двух нагрудных карманов, располагавшихся ниже газырниц. Эти карманы на черкеске делались внутренними или нашивными.

Пули и пыжи хранились в специальном кожаном кисете, висевшем на поясе. Так как изготавливались ружья разных калибров, пули отливались вручную индивидуально для каждого ружья. Для этого существовали пулелейки. Некоторые из них в форме двух пластинок носили на поясе (*Аствацатурян*, 1995. С. 51). Для ухода за ружьем использовали отвертку, иголку для прочистки затравочного отверстия, шомпол, жирницу. Шомпол представлял собой деревянный прут с металлическим наконечником и вставлялся в специальное отверстие в ложе ружья. Жирница – металлическая коробочка с гусиным жиром, которую носили на поясе. Обычно они украшены серебром с чернью и гравировкой. Жир, находившийся в ней, использовался для смазки и чистки ружья. Иголку для прочистки затравочного отверстия прикрепляли на сере-



Кобура для пистолета (*хъумпIырэ*)

Кожа, сталь; теснение по коже
Черкесы. Вторая половина XIX в.
НМ КБР. Инв. № ИК 3284

бронной цепочке у казенной части и вставляли в специально сделанное для нее отверстие у основания ложи.

Пистолет «фочеш» (*фокIэщI/шхончкIэкI* – букв. короткое ружье) также был широко распространен в Черкесии, особенно у представителей аристократии. Конструкции пистолетов, по мнению специалистов, были завезены на Кавказ из стран Западной Европы. В Черкесии начали изготавливать пистолеты приблизительно в XVIII в. По длине они такие же, что и европейские кавалерийские пистолеты, но намного легче. Для них характерна тонкая деревянная ложа, оклеенная черной ослиной кожей. Тонкие рукоятки заканчиваются костяным, несколько сплюснутым сверху и снизу шариком. К рукояти прикреплялся шнур, который препятствовал утере пистолета во время боя. Он крепился на шею воина и украшался плетением золотых и серебряных нитей для щегольства. Эти шнуры изготавливались девушками. Нередко воины носили по два пистолета: один в кобуре на левом боку рукоятку вперед, а другой за спиной, заткнутый за пояс. Кобура для пистолета (*хъумпIырэ/шхончкIэкIыль*) изготавливалась девушками. Затвор у пистолетов был кремниевый, аналогичный ружейному, но меньших размеров. Пистолет считался оружием ближнего боя.

При широком распространении огнестрельного оружия и военном укладе жизни потребление пороха (*гын/гыны*) в Черкесии было масштабным, поэтому значительное число семей специализировалось на изготовлении пороха и получало от этого значительную прибыль. Сера, необходимая для производства пороха, добывалась в горах, а нитрат извлекали из местных растений (*Лапинский, 1995. С. 37; Белл, 2007. Т. 1. С. 51*). В то же время в связи с повышенным спросом на порох, его в большом количестве импортировали в Черкесию из Крыма и Османской империи (*Пейсонель, 1974. С. 194*). Свинец также добывали на месте и завозили в большом количестве.

Шашка была создана черкесскими мастерами. Слово «шашка» происходит от ее черкесского названия «сашхуа» (*сэшхуэ/сэшхо*), означающего «большой нож». Название и специфические особенности этого вида длинноклинкового оружия, свидетельствуют о том, что она принадлежит к разряду «боевых ножей». Шашка имеет ряд конструктивных особенностей, отличающих ее от своей предшественницы в качестве основного длинноклинкового оружия – черкесской сабли. Прежде всего, это меньший изгиб клинка, но, несмотря на это, шашкой неудобно колоть. Она предназначена для рубящего удара. У шашки отсутствует защитная крестовина на рукояти – гарда.

Тем самым был уменьшен вес оружия на одну шестую, одну пятую части, кроме того, что немаловажно для рубящих клинков, данное изменение передвинуло центр тяжести вперед. Шашка короче и легче сабли. Средняя длина клинка шашки – 72–76 см, средняя длина клинка черкесской сабли 95–106 см. Согласно кабардинской формуле, «шашка должна быть легкая, как перо, упругая, как лоза, острая, как бритва. Кто носит тяжелую шашку, тот не надеется на умение» (*Аствацатурян*, 1995. С. 30). Шашку носили в деревянных, обтянутых сафьяном ножнах на левом боку лезвием вверх. При этом она утапливалась в ножнах по самую головку рукояти. В нижней части ножны обматывали куском материи, пропитанной воском «шахуда» (*шэхудэ/шэфыдэ*). Подобная конструкция защищала нижнюю половину шашечных ножен, предохраняла шашку от сырости, в том числе при переправе через реки вброд. Эта материя в походе могла отматываться и использоваться для розжига костра, а также в скрученном виде использоваться как свеча «уаздыгаших» (*уэздыгъэшыхь* – каб.). Способ ношения шашки лезвием вверх способствовал эффективности ее применения за счет молниеносного обнажения и нанесения удара прямо от пояса из ножен.

Шашечная портупея имела конструкцию поясной, но благодаря большой длине, могла носиться и как плечевая. Боевым было ношение на поясной портупее, что лучше фиксировало оружие на костюме воина. В парадном варианте шашка могла носиться через плечо, так как при приеме гостя в гостевом доме, гость передавал хозяину ружье и шашку, которые развешивали на стене. В этом случае шашку было удобнее снять при ношении шашечной портупеи через плечо. То же правило действовало в Кавказско-горском полуэскадроне, где в конном строю предписывалось ношение шашки на поясной портупее, а вне строя – на плечевой (*Клочков*, 2007. С. 61). К кожаной портупее делался набор из серебряных бляшек. Серебром украшалась также рукоять шашки. Если она была деревянная, то сверху ее обкладывали серебряными пластинами, украшенными чернью и гравировкой. Если же рукоять изготавливалась из цельного куска черного рога, то серебро не применялось. Отличительной чертой украшения ножен классической черкесской шашки было обтягивание ножен красным сафьяном поверх которого натягивались элементы сафьяна черного, коричневого и т. п., с нашитыми элементами из галуна, имитировавшими кожаные шнуры, скреплявшие ножны старинных ножей. Еще одной особенностью шашки является наличие сверху на головке рукояти клинообразного выреза, который разделяет ее на две половины – уши. Это так называемый раструб. По нашему мнению, это сохранившаяся в традиции имитация кости, служившей рукоятью для древних ножей.

Боевые свойства шашки определялись, помимо конструктивных особенностей, качеством ее клинка. Клинки довольно высокого качества производились черкесскими мастерами. Они также завозились из стран Европы. Обладателем оружия высокого качества, как, например, черкесские шашки «гурда» или «волчки» в то время был довольно ограниченный круг лиц. Особенности конструкции черкесской шашки и специфическая техника владения ею способствовали превращению шашки в самое эффективное длинноклинковое оружие кавалерии и пехоты XVIII – начала XX в. Эффек-

тивность шашки привела к ее заимствованию и вытеснению менее эффективных видов длинноклинкового оружия на протяжении XVIII–XX вв. в армиях Российской империи, позднее – Советского Союза. В настоящее время шашка состоит на вооружении черкесской королевской гвардии Иорданского Хашимитского королевства. Она также является парадным и наградным оружием Российской армии, ряда армий стран СНГ.

Кроме оружия, наездники, отправлявшиеся на длительное время в походы, брали с собой и некоторые необходимые вещи: седельные топорики, подседельные ящички для соли, арканы, огниво, кремни, труты, шило, запасы ремней для починки сбруи, кожаные стаканы для воды, треноги, походные котелки, походные подносы, перевязочные бинты, марли, пропитанные воском, дезинфицированные тампоны для глубоких ран, походные фляжки, по два надувных бурдюка, переметные походные сумки, иглы, нитки, смену нижнего белья, запасную обувь, лекарственные травы для заживления ран, погребальные рубашки и др. Большая часть предметов, которые брали в поход, была приторочена к седлу, для чего в седельных луках были специальные ремешки для их крепления.

Большая часть элементов оружия и снаряжения крепилась на поясной портупее: кинжал, два пистолета, носились в специальном кожаном кисете трут, огниво и кремень, стальная жирница, отвертка, пороховница, кожаная сумочка для ношения пуль и пыжей, пулелейки в виде двух стальных пластинок с формами. Налучь и колчан также носились на отдельной поясной портупее.

Обязательными в снаряжении воинов были такие походные элементы черкесского национального мужского костюма как бурка «шакуа» (*цIакIуэ/кIакIо*) и башлык – «шхарыхон» (*цхьэрыхьуэн/шхьарыхьон*). Бурка была универсальной по своему назначению. Казачий генерал И. Д. Попко относительно бурки отметил следующее: «Способная к накидке и назад, и вперед, и на бок, она ограждала всадника, с какой бы стороны ни была на него непогода, прикрывала и предохраняла от дождевой мокроты лук, колчан со стрелами, огнестрельное оружие, сумы в тороке и руку, державшую поводья, она же, будучи войлоком, представляла упругую защиту и против сабельных ударов, и против укусов пики, стрелы; а при горячем отступлении или наступлении, когда уже не думают о препятствиях, если было нужно броситься с кручи в реку, не выходя из седла, она мгновенно накидывалась на глаза коню. Вот сколько заслуг за такой простой вещью» (Попко, 1880. С. 110, 111). Во время ночлега бурка служила одновременно подстилкой и одеялом. На привале, в непогоду из бурок, наброшенных на воткнутые в землю колья, делали палатку.

На Северном Кавказе, по свидетельству Е. Н. Студенецкой, особенно ценились кабардинские бурки – легкие и плотные (Студенецкая, 1989. С. 83, 84). Особенностью покроя башлыка были длинные лопасти, которые позволяли замотать ими шею, не защищенную ничем, кроме стоячего воротника бешмета. Этими же лопастями можно было прикрыть лицо от ветра, холода или при желании быть неузнанным.

Черкесскими мастерами было создано и своеобразное конское снаряжение, в частности седельный набор. Черкесское седло (*адыгэ уанэ*)



Седло (адыгэ уанэ)

Дерево, кожа, сталь, галун, серебро; гравировка по серебру, чернение, ковка, плетение галуна

Черкесы. XIX в.

НМ КБР. Инв. № ИК 4908/1



Стремена (лъэрыгъ)

Сталь, ковка, сварка, прорезной металл, кожа

Черкесы. Конец XIX в.

НМ КБР. Инв. № ИК 1596

на Кавказе, среди горцев и казаков, называлось «кабардинским» или «черкесским» (*Маркграф*, 1882. С. 158). Черкесское седло состоит из деревянного остова – арчака, обтянутого кожей, поверх которого укладывается седельная подушка. Она обычно набивалась оленьей или турьей шерстью, которая не слеживается, не прет и не гниет при попадании воды. Небольшое, легкое, довольно высокое черкесское седло опирается на спину коня двумя параллельными седельными полками. Узкая передняя лука с закругленным верхом располагается перпендикулярно к седлу. Задняя, более широкая лука, также имеющая закругленный верх, плавно отогнута назад. Высокая посадка, продиктованная формой седла и низкая задняя лука, позволяют всаднику легко поворачиваться в седле, а также, держась за переднюю луку, свешиваться до земли. Всадник опирается на основания стремян только носками. Устойчивость посадке всадника придают плотный контакт колен и бедер всадника с седельной подушкой, причем настолько, что «потеря стремяни», как правило, момент критический для всадника при европейском способе верховой езды, не опасен при черкесской посадке. Кроме того, при определенном навыке, традиционно высокая черкесская посадка позволяет более эффективно управлять лошадью шенкелями. Это дает возможность воину в случае необходимости бросить поводья на переднюю луку и действовать в бою обеими руками. Постановка ступней «на носках» в стремяни позволяет очень быстро спешиться или освободить ноги и не дать себя увлечь при падении лошади. Конструктивные особенности, а также легкость делают черкесское седло удобным и для лошади. Оно не касается ни ее позвоночника, ни загривка, следовательно, не причиняет ей боли.

Важной принадлежностью походного конского снаряжения были путы, без которых наездники не отправлялись в дорогу. Обычно их приторачивали за седлом, продев под подхвостник. Путы, использовавшиеся черкесскими всадниками, были треножные. Тренога состояла из двух сыромятных ремней, одного длинного и другого короткого, связанных между собой в виде латинской T; на концах этих ремней находились петли из узких ремешков, застегиваемые на костяные чеки. Петли с чеками позволяли быстро расстреножить лошадь и вскочить на нее в случае неожиданной тревоги.

ТАКТИКА И МЕТОДЫ ВЕДЕНИЯ ВОЕННЫХ ДЕЙСТВИЙ

Опыт, полученный в войнах с европейскими и азиатскими государствами, а также с кочевниками, способствовал формированию уникальной черкесской тактики боевых действий. Черкесской военной тактике было свойственно широкое применение всех видов маневра и контактного боя как основного средства поражения живой силы. Поэтому черкесские воины практиковали как фронтальные (римская, европейская тактика), так и фланговые и тыловые удары (кочевническая, азиатская тактика), проявлявшиеся в виде скоротечных стремительных атак. Сочетание качеств легкой и тяжелой кавалерии было характерно главному роду черкесских войск – универсальной коннице. Черкесскую тактику можно также классифицировать как евразийскую (*Остахов*, 2015. С. 77), но являющуюся ори-

гинальной в своей специфике сочетания уникальных приемов черкесской военной культуры и использования элементов военной культуры своих противников.

Наличие защитного вооружения в виде панцирей-кольчуг, щитов и копий позволяло черкесской кавалерии действовать в сомкнутом строю, наносить фронтальные удары по тяжелой кавалерии и пехоте противника. В тоже время относительная легкость комплекса защитного и наступательного вооружения, использование воинами стрелкового оружия дальнего боя (композитные луки, а позднее – огнестрельные ружья) и оружия рукопашного боя (специфические черкесские сабли, а позднее – шашки), высокие качества черкесских лошадей, позволяли черкесской кавалерии действовать в рассыпном строю, маневрировать и использовать все преимущества легкой кавалерии.

Многие путешественники, побывавшие в разное время на Кавказе, писали о высоких качествах черкесских воинов. В частности, Дж. Интериано отметил: «Они, постоянно воюют с татарами, которые окружают их почти со всех сторон. Ходят даже за Босфор вплоть до Херсонеса Таврического... и горсточка черкесов обращает в бегство целую толпу скифов (татар – авт.), так как черкесы гораздо проворнее и лучше вооружены, лошади у них лучше, да и (сами они) выказывают больше храбрости» (*Интериано*, 1974. С. 50). Итальянский монах Дж. Лукка (первая половина XVII в.) писал следующее: «Постоянное беспокойство, которое причиняют им татары и ногайцы, приучило их очень к войне и сделало из них лучших наездников во всех этих странах. Они мечут стрелы вперед и назад и ловко действуют шашкой» (*Лукка*, 1974. С. 71). Астраханский губернатор Артемий Волинский, побывавший в Кабарде в начале XVIII в., сообщал: «Только одно могу похвалить, что все такие воины, каких в здешних странах не обретается, ибо что татар или кумыков тысяча, тут черкесов довольно двухсот» (*Кудашев*, 1913. С. 45, 46). В. А. Потто о кабардинской кавалерии отметил следующее: «Все были известны превосходные боевые качества этой природной и, без сомнения, лучшей конницы в мире. Глядя на них можно было без колебаний сказать, что никакая кавалерия в свете не устоит против их сокрушительного удара в шашки» (*Потто*, 1994. Т. 1. С. 653).

Относительно черкесского военного быта В. А. Потто отметил: «...их боевые обычаи и вооружение были результатом векового опыта, и потому всякий, кто хотел поравняться с ними, должен был поспешить заимствовать от них все: и сбрую, и оружие, и способы управлять конем, и все сноровки и хватки этого воинственного племени. Так именно и сделали линейные казаки» (*Потто*, 1994. Т. 1. С. 515).

Воины всех адыгских политий предпочитали контактный бой с использованием клинкового оружия (сабли, шашки, кинжалы). Абадзехские воины успешно применяли огнестрельное оружие, при этом умело использовали лесную местность.

Уровень военного профессионализма, дисциплины, военного искусства в войсках черкесских феодальных объединений и княжеств был значительно выше, чем в войсках демократических обществ. Это было обусловлено наличием в княжествах многочисленного сословия дворян (профес-

сиональные воины). У основной же массы населения черкесских демократических обществ не было столь высокого уровня военной подготовки как у дворян.

У адыгов были эффективная тактика и развитое оперативное искусство. Организация и управление оперативными действиями осуществлялись феодальными и народными механизмами общественного управления (*Остахов*, 2012. С. 309–310). Боевые действия черкесских воинов против российских крепостей и кордонной линии подтверждают факт наличия у них оперативного искусства и свидетельствуют о достаточно высоком уровне развития военного дела в Черкесии. Военные действия с марта по октябрь 1779 г. с целью уничтожения крепостей Азово-Моздокской линии, взятие ряда крепостей Черноморской береговой линии зимой – весной 1840 г. и в целом действия против Кавказской кордонной линии представляли собой совокупности нескольких операций в рамках военной кампании. Такие предприятия требовали многочисленных сил, эффективной войсковой организации и системы управления, высокого уровня планирования военных действий, высокого уровня оперативного взаимодействия воинских отрядов и различных родов войск – пехоты, кавалерии и морской флотилии.

Базовыми принципами черкесского военного искусства были мобильность (маневренность), внезапность, тактический обман, оперативное взаимодействие. Черкесское оперативное искусство, в целом, следует характеризовать как маневренное (*Остахов*, 2013. С. 87; 2012б. С. 309). Мобильность выражалась в высоком темпе и скоротечности проведения операций. Она обеспечивалась рядом факторов: специальной подготовкой лошадей, отсутствием обоза и походных лагерных стоянок, применением легковесного вооружения и амуниции, средними и малыми по численности составами отрядов, упрощенной системой войскового управления. Основными формами проявления мобильности были широкий маневр войсками, стремительное проникновение в глубину вражеского расположения, нанесение мощных ударов во фланг и тыл противника, скоротечные контактные бои, ложное отступление, маневр огнем, искусное применение ландшафта и контратак (*Остахов*, 2012а. С. 68).

Тактика внезапности – неожиданных для противника действий, позволяла добиться максимальных результатов при наименьшей затрате сил, средств, усилий и времени. Внезапность достигалась за счет незаметных марш-бросков в ночное время суток и бесшумного походного движения. Внезапность значительно усиливала ударную мощь черкесской конницы, позволяя опрокинуть превосходящее по численности войско противника.

Наиболее эффективной формой проявления тактики внезапности был набег. Согласно военной теории, набег – это внезапное нападение на противника. Для его проведения чаще всего применялась конница. Набег готовился втайне, затем осуществлялся стремительным ударом в целях уничтожения живой силы врага, нарушения его коммуникаций и разрушения важных объектов, захвата в плен. Черкесские воины широко применяли тактику внезапных нападений и в оборонительных операциях. Нападения черкесских воинов на территории противника вынуждали его заниматься обороной, а не организацией походов в Черкесию, что пред-

ставляло собой вид активной обороны. При вторжении войск противника, на протяжении всего пути их следования черкесские воины систематически совершали нападения на них в набеговой форме. В итоге, измотанные вражеские силы с немалым уроном были вынуждены отступить. Набег был оптимальной тактикой ведения боевых действий, которая позволяла немногочисленными отрядам без больших людских потерь успешно бороться с крупными силами противника. Внезапные атаки малых отрядов превосходящих сил противника требовали высокого уровня подготовки воинов, когда один воин мог противостоять нескольким воинам противника (*Остахов, 2012а. С. 68*).

В черкесских княжествах руководитель военной операции мог до последнего момента не разглашать цель операции. В демократических обществах планы операций обсуждались на расширенном военном совете, на котором имели право присутствовать все воины, принимающие участие в походе. Это препятствовало обеспечению внезапности; лазутчики, присутствовавшие на нем, успевали оповестить противников о направлении и цели главного удара. Для нейтрализации данной проблемы командующие принимали ряд мер. Во время походного марша они могли объявить воинам об изменении направления удара и цели операции. Воинам было запрещено покидать войско. Для этого вокруг войска выставлялись многочисленные патрули. Использовалась также дезинформация противника, который, согласно данным лазутчиков, ожидал нападения в одном пункте, но подвергся атаке в другом (*Лапинский, 1995. С. 170–177*).

Большое значение в достижении внезапности у черкесских воинов имела бесшумность, которая позволяла незаметно приближаться к войскам и объектам противника. Бесшумность достигалась следующими способами: системой ношения оружия, исключавшей бречание при движении; темными тонами костюмов, сливавшимися с окружающей местностью; ношением кольчуги под верхней одеждой, чтобы она не блестела; кожаной обувью без каблуков, делавшей шаги бесшумными; использованием мерингов, которые не издают звуков ржания в походе; отсутствием подков у лошадей, что смягчает стук их копыт (*Остахов, 2012а. С. 67, 68*).

Тактический обман также являлся одним из базовых принципов черкесского военного искусства. Это объясняется тем, что им приходилось сталкиваться со значительно превосходящими силами противника. Одним из методов тактического обмана было ложное отступление. Притворно отступая, черкесские воины стремились расстроить ряды преследователей, а затем по команде военачальников, неожиданно контратаковать. Ложные отступления также применялись с целью наведения противника на засады, которые они заранее устраивали на пути своего отхода (*Остахов, 2006. С. 75–79*).

Оперативное массирование (сосредоточение и рассредоточение) и оперативное взаимодействие являются важными элементами черкесского военного искусства. Они проявлялись в двух формах. Если целью операции был только один объект, то полководцы разделяли свои силы на две оперативные группы, которые разными путями двигались к цели, а перед атакой соединялись в условленном месте. В случае, когда целью операции были несколько объектов, при этом один из них являлся главным, а остальные второсте-

пенными, то, они разделяли свои силы на 3-4 группы и усиливали главную ударную группировку, в связи с чем, она была многочисленнее остальных. Оперативное взаимодействие заключалось в скоординированности действий оперативных групп, обеспечивавшей разделение задач между группами: основной ударной группы, группы отвлечения, группы прикрытия. В некоторых случаях, в ходе операций воины прибегали к взаимодействию разных родов войск: конницы с пехотой или пехоты с морской флотилией (Остахов, 2012б. С. 299–310).

Организация военных походов, тактика и вопросы дисциплины имели свои особенности в черкесских политиях. Они определялись следующими факторами: социально-политическим строем (феодальный, демократический); природно-географическими условиями (горы, равнина), численностью (войско, небольшой отряд); родом войск (пешие, конные) и др.

Количество участников похода, как правило, было небольшим – от нескольких десятков до нескольких сот человек. Во время крупномасштабных войн выступали многочисленные войска – несколько тысяч человек. Как отмечалось ранее, в черкесских княжеских объединениях и княжествах при организации похода полководцев избирали из числа князей. Если поход был организован одним князем, он и являлся полководцем (*дзэтиц, дзээешэ, тхьэ-мадэ, пашэ*). Им мог стать только известный, опытный воин. Удачный поход приносил полководцу славу и влияние в общественной жизни. Неудачный поход, повлекший большие потери, означал его политическую смерть. В таких случаях предводители стремились достойно погибнуть в бою. Полководец также должен был обладать знаниями путеводаителя «гуаза» (*гьуазэ*): знать местность, уметь ориентироваться по звездам и др.

У всех князей были свои стяги (*сэнджакъ, бэракъ/быракъ, нып*) с изображенными на них родовыми знаками. Это позволяло издали узнавать, какому князю принадлежит тот или иной отряд. Также использовались знамена, которые фиксировали определенную адыгскую политику. Существовала должность знаменосца (*сэнджакъци/эт, бэракъзехьэ*). В феодальных объединениях и княжествах знаменосцами, как правило, были представители сословия незнатных дворян. В военных походах флаг регулировал продвижение войска: по тому, как знаменосец поднимал его, или наклонял, воины производили действия. Знаменосцы участвовали в атаке в первых рядах, подавая пример остальным воинам. Во время походов, в черкесских войсках также использовались литавры, звуки которых служили сигналами управления войском. Также взаимодействие могло происходить при использовании сигнальных стрел.

В походах принимали участие и народные барды – джегуако. Их задачей было воодушевление воинов во время битвы и сохранение в памяти имен героев и знаменательных событий. С распространением в черкесских политиях ислама в походах стали принимать участие и служители духовенства – муллы. В походы также отправлялись и лекари (*Изэ/лазэ*), оказывавшие помощь раненым воинам.

В месте сбора войска полководец проводил его осмотр, учет и деление на группы, проверял состояние оружия, экипировки воинов. Каждый воин должен был иметь с собой месячный запас провизии. Во время длитель-

ных походов черкесские воины брали с собой специальную походную пищу (*гъуэмылэ/гъомыл*). Один вид походной пищи, который приготавливали из просяной муки с медом, мог сохраняться длительное время.

Когда собиралось многочисленное войско, с собой гнали небольшое количество рогатого скота и везли на лошадях котлы. После осмотра полководцем воинов проводился обряд принятия присяги. Воины давали клятву хранить верность своему полководцу, выполнять его приказы. Если в войске оказывались кровные враги, их обязывали на время похода забыть о вражде. Обряд принятия присяги «запабаш» происходил следующим образом. Полководец произносил клятву, после чего все проходили по одному между двумя воинами, державшими на уровне груди ружейные присошки (*зэпэбаш/зэпэбэщ*). Воины, прошедшие между ними, считались принявшими присягу. Затем конное войско делилось на две части. Одна часть состояла из отборных наездников: дворян, князей и их оруженосцев, одетых в кольчуги. Этот вид войска в российской исторической литературе и источниках известно как «панцирники». В Кабарде и Западной Черкесии его называли «дворянское войско» (*уэркъыдзэ*). Панцирники составляли авангард войска (*шуупэ, дзэпэ*). Другая часть – проще вооруженные воины, входили в арьергард (*шуукIэ, дзэкIэ*). Полководец одновременно являлся и командиром авангарда (*шуупэгъуазэ*). Он также назначал командира арьергарда (*шуукIэкъалэ, клашэ*), который являлся его заместителем. В случае гибели полководца командир арьергарда замещал его.

В отличие от походов, требовавших скрытности (диверсионных, разведывательных), при масштабных походах черкесские войска были экипированы в свои рыцарские доспехи и использовали лучшее оружие, выделявшееся изящной отделкой. Об этом В. А. Потто писал следующее: «... рыцарские доспехи которых (черкесов. – *авт.*) – дорогие шлемы, кольчуги и налокотники – горели и сверкали под лучами ... солнца...»; «...Кольчуги их (черкесских панцирников. – *авт.*), сверкая при розовых лучах зимнего восхода, казались осыпанными рубинами и аметистами» (*Потто*, 1994. Т. 5. С. 296, 350). Черкесские князья, объявляя войну, выступали крупными войсковыми соединениями. Форму объявления войны, например великого князя Кабарды Темрюка Идарова (Кемиргоко Идаровича), Ш. Б. Ногмов описал следующим образом: «... князь Темрюко Идаров не хотел пользоваться выгодами нечаянного нападения, но всегда заранее объявлял войну своим неприятелям. Он посылал сказать им: иду на вас» (*Ногмов*, 1994. С. 143).

На время похода полководец назначал дежурных по войску «шухатий» (*шухъэтий*), которые должны были следить за сохранением порядка в войске, передавать распоряжения полководца и следить за их выполнением (*Хан-Гирей*, 2009. С. 260). В поход отправлялись, как правило, рано утром или днем. Если войско проходило по территории, контролируемой противником, то марш совершали ночью. Днем авангард и арьергард передвигались раздельно. От авангарда на несколько верст высылался конный разведывательный дозор (*шуупэхутэ*), а также лазутчики (*тIасхъэщIэх*). Кроме передовых, выделялись боковые разведывательные дозоры. Арьергард также высылал конный разведывательный дозор (*шуукIэхутэ*), который должен был поддерживать связь между авангардом и арьергардом. При совершении

марша ночью, авангард и арьергард могли соединиться, выделив только передовые и боковые разведывательные дозоры. Во время стоянки или ночлега полководец расставлял на тропинках, ведущих к ним, дозорных (*пльактуэ*). Специальные дозорные (*жыгыщхьэрыс*) оборудовали наблюдательные позиции на деревьях.

Тщательная разведка проводилась при переправе через крупные реки. На противоположном берегу иногда выделялся отряд для маскировки следов или имитации обратного движения. Применялись также «старые» следы, показывающие, что группа побывала здесь несколько дней назад. На своем берегу черкесские воины нередко оставляли небольшую группу прикрытия, в задачу которой входила огневая поддержка возвращавшихся воинов и подготовка костров, указывающих место перехода.

Для форсирования рек использовались специальные бурдюки (*фэнд/шьонт*) с двумя отверстиями. Через одно в них укладывались смена нательной одежды, обуви, еда, пистолеты, порох и оно крепко завязывалось, через другое отверстие бурдюки надувались, после чего их подвязывали под передние лопатки лошади. После этого черкесские воины в полном вооружении (ружья на изготовке в правой руке, боевые патроны, заткнутые вокруг папах, надетых на головы) садились на своих коней и начинали переправу, следуя один за другим. Нападения на противника совершали перед сумерками для того, чтобы использовать темноту для отхода. При приближении к объекту нападения полководец проводил разведку местности. Для этого он применял (ночью) разнообразные методы: передавал условные сигналы, прислушивался к появлению ответных действий или звуков. Часто производили ложные атаки в каком-нибудь месте, для отвлечения внимания, затем все силы бросали на основной объект нападения. В это время авангард сражался с неприятелем, остальная часть, входившая в арьергард, захватывала пленных, отгоняла лошадей противника. В случае отхода, об этом воинам давали знать звуками литавр и командами дежурных. При этом бывший авангард становился арьергардом и отражал натиск преследователей. Пленные находились в середине войска. Из него высылали конный разведывательный дозор. В случае необходимости могли так же выделяться и два боковых разведывательных дозора. В это время большая часть войска отступала с трофеями (*кьуентхь/кьонтхь*) (Хан-Гирей, 2009. С. 260–261).

В ходе военных действий использовались различные тактические приемы. Черкесская конница атаковала сплошным и рассредоточенным строем. В больших массах на открытых равнинах конница, как правило, стремительно атаковала и действовала клинковым оружием. Всадники атаковали с плетями в руках и только в двадцати шагах от войска противника выхватывали ружья из чехлов, стреляли, закидывали их за плечи и с шашками в руках устремлялись в контактный бой. Степень эффективности данного приема обусловлена следующим. При выстреле всадника из ружья в движении на большой дистанции, выстрел будет недостаточно точным. В строю противника место раненного либо убитого замещалось соседним солдатом. Следовательно, фронт строя не будет ослаблен и встретит всадника в изначальном боевом порядке (сомкнутым строем, защищенным штыками). Произвести выстрел из ружья с более близкого расстояния возможно только при очень быстром обнаже-

нии длинноклинкового оружия. В противном случае, после выстрела всадник окажется безоружным и будет атакован. Именно черкесский тип ношения винтовки: особенности формы приклада, замка, наличия ремня, как на ружье, так и на чехле, а также особенности конструкции ношения и обнажения шашки, позволяли произвести эффективный выстрел на близком расстоянии, что обеспечивало попадание даже при высокой скорости атаки, неровности местности и т. д. Раненный либо убитый противник создавал брешь в строю и не давал времени для ее закрытия, что ослабляло оборонную функцию сомкнутого строя. Молниеносность обнажения шашки позволяла сразу же врубиться в ослабленную часть построения. В некоторых случаях, после первых выстрелов всадники поворачивали обратно, перезаряжая ружья на полном скаку, и затем повторяли свой маневр. По свидетельствам очевидцев, атаки черкесской конницы могли повторяться с чрезвычайной настойчивостью в течение нескольких часов.

Одним из тактических приемов, наиболее часто применявшихся черкесскими воинами, был «шу чапса» (*шукIансэ*). Данный прием, упоминаемый еще в нартском эпосе, заключался в следующем. Наездники бросались в разные стороны, увлекая каждый за собой группу преследователей. Так как нет одинаково резвых и выносливых лошадей, в процессе преследования неприятельские всадники растягивались один за другим в цепочку. Затем преследуемый резко разворачивался и, орудуя шашкой, расправлялся с преследователями по одному (*Гадагатль*, 1967. С. 282).

При уходе от погони воины также использовали приемы джигитовки. Например, всадник, оставив одну ногу в стремени, свешивался через бок лошади (например, справа), имитируя, что он убит. Когда преследователь догонял его с левой стороны, он неожиданно поднимался и стрелял в него. По возвращении, если поход был удачным, отряды воинов, подъезжая к своим аулам, извещали о прибытии выстрелами, песнями и джигитовкой. Если же поход был неудачным, в селения въезжали ночью без шума. Тела погибших развозили по домам, но перед этим к их родственникам отправляли специальных гонцов (*цхьэкIуэ/шхьхакIо* – вестники горя).

При нападениях на крепости черкесские воины проводили различные виды осадных работ. В частности, они копали многочисленные траншеи, из которых вели обстрел крепостных валов. Для укрытия от неприятельского огня использовались специальные осадные подвижные щиты. Такого рода операции, связанные с большими потерями, предпринимались не часто и только при сборе большого количества воинов. Но предпочтение отдавалось небольшим отрядам от нескольких десятков до нескольких сот человек. В российской исторической литературе они обозначались термином «партия» (*зун/кун*). Обычно «гуп» – это отряд из 20–40 человек. Гуп также были маленькие – из нескольких человек и большие – из ста и более человек. Предпочтение небольшим отрядам отдавалось в связи с тем, что их сбор занимал меньше времени, организация была проще. Сбор такой партии было легче сохранить в тайне.

Подготовка и организация военного похода в Шапсугии и Абадзехии осуществлялись следующим образом. Во главе ста дворов находились двое старшин и во главе десяти дворов один командир. Эти старшины образовывали малый и расширенный военные советы. К первому допускались

только представители каждых 100 дворов, к последнему – также и старшины от каждых 10 дворов. Расширенный военный совет избирал главного полководца. При этом учитывались военный опыт и храбрость. Избранный полководец назначал еще двух младших военачальников: одного для пехоты, другого для кавалерии. В лагере на сборном пункте проводился большой военный совет. Если решение старшин встречало протест со стороны воинов, то его принятие откладывалось на другой день или в этот же день обсуждалось другое предложение. Если же решение старшин вызывало всеобщее одобрение, то оно считалось принятым, и все приступали к его выполнению. В случае если планировалась масштабная военная операция, сопряженная с большими жертвами, военный совет требовал принятия боевой присяги. По окончании этой церемонии, совет старшин распускался, и командование передавалось избранному полководцу.

Приготовления к приступу крепости или к нападению на вражеский лагерь могли производиться и ночью. После полуночи авангард образовывал небольшие отряды пехоты. Между авангардом и главными силами находились небольшие посты, которые поддерживали связь. Когда воины приближались к противнику, от авангарда отделялись несколько человек, которые производили разведку местности. Различные сигналы были заранее согласованы между ними и предводителем войска (подражание крикам птиц и зверей и т. п.). По условленному сигналу полководца начиналась атака. При штурме крепостных стен использовались лестницы и веревки. В связи с тем, что черкесские воины не использовали артиллерию и осадную технику, такие операции сопровождалась значительными потерями, в связи с чем, их проводили только после тщательного планирования и подготовки. На успех можно было рассчитывать только в случае внезапности и стремительности атаки (*Лапинский*, 1995. С. 265–170). При наступлении или отступлении пехоты, стрелковые цепи передвигались от одного «залога» к другому, прикрывая друг друга огнем. Использовалась также тактика наведения противника на засады методом ложного отступления. Для этого на путях отхода войска, заранее устраивались засады и засеки. Также применялись неожиданные контратаки «в шашки», отличавшиеся стремительностью и натиском, в результате которых, нередко, преследующему противнику наносился значительный урон. Как правило, противник не решался преследовать черкесских воинов в лесу. Как только неприятель поворачивал в сторону, откуда шел наиболее интенсивный обстрел, или произошло нападение, черкесские воины «исчезали» и начинали обстрел совершенно с другой сторон (*Спенсер*, 1994, С. 45).

Убыхские дворяне практиковали военные походы многочисленных пеших отрядов (несколько тысяч человек). Походы убыхских воинов, как правило, происходили в зимнее время. Полководцу предоставлялось право действовать по своему усмотрению и заранее не открывать никому план действий.

В Западной Черкесии существовали и особые группы разведчиков и диверсантов «псыхадзе» (*псыхьэдзэ*), которые малыми группами либо в одиночку пробирались в тыл врага, где стремились уничтожить максимальное количество живой силы (*Попко*, 1858. С. 237).

Черкесская оборонительная тактика имела свои особенности и изменялась в разные исторические эпохи. Черкесский жилищно-поселенческий ком-

плекс был адаптирован к нуждам обороны. Жители равнин еще с меотской эпохи возводили городища с земляными укреплениями, снабженные частоколом. В XII–XIII вв. в степной, равнинной местности возводились деревянные сторожевые деревянные башни (*Гадло*, 1994. С. 154). Это были наблюдательные пункты, которые позволяли заранее объявить военную тревогу и оценить масштаб угрозы. Дежурившие на них караульные в случае опасности рассылали верховых гонцов, чтобы предупредить о ней жителей ближайших населенных пунктов. В работе крымского автора Реммала Ходжи (середина XVI в.) содержится описание строительства в Черкесии рвов с воткнутыми в них кольями, которые были предназначены для сдерживания наступления конницы противника (*История Сахиб-Гирея*, 2020. С. 32, 65, 69). Укрепления, строившиеся в ставках черкесских князей, состояли из четырех рядов земляных валов и срубов из больших бревен (*Челеби*, 1979. С. 56, 66, 73).

Среди каменных фортификационных сооружений в Черкесии можно указать каменный замок князя Берзебука (около 1470 г.). Видимо, это стало возможным в силу обладания этим князем значительным материальным состоянием и военными ресурсами (*Шеуджен, Хотко*, 2019. С. 97).

Примером каменного фортификационного зодчества в Черкесии более позднего периода служит пятиэтажная военная башня, построенная кабардинским князем Темрюком Хаджи Баматовым в начале 1760-х годов на правом берегу Малого Зеленчука (*Лавров*, 2009. С. 45).

В зависимости от природно-географической среды, социально-политического устройства, геополитической ситуации, уровня внешних угроз, формировались различные типы жилищно-поселенческого комплекса и оборонительной стратегии населения черкесских политий. В связи с военно-политическим доминированием Кабарды на Центральном Кавказе, установленным в XV в., ее население не опасалось селиться на равнинной местности крупными селами, насчитывающими в среднем от 100 до 500 дворов. При этом минимальный уровень фортификационной безопасности в виде окружающих их поселения деревянного частокола, рва с кольями или оборонительных стен в виде двух рядов плетней, забитых в промежутке глиной и щебнем, имел место только в княжеских ставках (*Кобычев*, 1982. С. 40). В них проживали члены княжеской семьи, их подвластные крепостные крестьяне, телохранители князей, домашняя прислуга. Все остальные подвластные расселялись вокруг княжеской резиденции. Такие резиденции не могли служить целям обороны в равнинных условиях при наступлении больших армий. Они служили защитой от внезапного нападения во время междоусобных конфликтов и небольших столкновений.

В оборонительной стратегии кабардинских князей в войнах с главным геополитическим соперником и источником военной угрозы в XVI–XVIII вв. – Османской империей и ее вассалом Крымским ханством, прежде всего, была налажена внешняя разведка, которая достаточно точно доносила им о планах готовящейся против них военной кампании.

Во время нашествий многочисленных войск противника кабардинские князья заранее эвакуировали население и имущество в укрепленные места. Довольно часто кабардинские князья держали оборону в Баксанском ущелье. В начале XVIII в. для отражения крымских войск там в несколь-

ких местах были сооружены оборонительные укрепления в виде каменных стен. Перед такой стеной был сооружен большой заградительный ров (*бруукъуэ* – каб.) (Бгажноков, 2008. С. 31). Кабардинские князья сочетали оборону с внезапными рейдами, нападениями небольших кавалерийских отрядов на войска противника. В случаях масштабных войн они выставляли многочисленные войска.

Оборонительная стратегия и формы жилищно-поселенческого комплекса населения Северо-Западного Кавказа также формировались под влиянием природной среды (горный пересеченный рельеф, леса, труднопроходимая местность), и особенностей социально-политического устройства (демократическая форма политического устройства). Для жилищно-поселенческого комплекса населения Шапсугии, Натухая, Абадзехии и Убыхии был характерен, в основном, хуторской тип поселений. Жилища находились среди лесов в долинах рек и ущелий.

В условиях горной местности Северо-Западного Кавказа фактически было невозможным внезапное окружение и уничтожение крупного черкесского селения. Наступавшие армии противника могли двигаться сквозь густые леса только вдоль речных долин и ущелий. На подходах же к населенным пунктам возводились укрепленные сооружения, все тропы и дороги перекрывались засеками и завалами. Благодаря эффективному использованию ландшафтных условий, населению Западной Черкесии удавалось отражать нападения многочисленных войск. Дж. Лукка (первая четверть XVII в.) об использовании ландшафта для обороны своих поселений черкесами в войнах с татарами отметил следующее: «Деревни их расположены в самых густых лесах. Они окружают их сплетенными одно с другими деревьями, чтобы таким образом затруднить въезд татарской коннице... В лесу один черкес обратит в бегство 20 татар» (Лукка, 1974. С. 71).

В случаях, когда войскам противника удавалось незаметно приблизиться к населенным пунктам, объектом внезапного нападения и разорения могли стать только первые хутора, оказавшиеся на пути их следования. Жители хуторов, подвергшихся нападению, оказывали упорное сопротивление, и начавшаяся при этом перестрелка служила сигналом тревоги для всех остальных жителей ущелья. Они начинали эвакуировать свои семьи и скот в леса, а все вооруженные воины устремлялись к месту тревоги, чтобы задержать продвижение неприятеля.

В Западной Черкесии сохранение лесов являлось частью стратегической безопасности страны, поэтому там существовала строгая система лесопользования, когда вырубка деревьев в лесах, приграничных с кордонными линиями, была запрещена. Тот факт, что жители Шапсугии, Абадзехии и Натухая редко строили срубные дома, несмотря на обилие материала в густых лесах, также свидетельствует о том, что это была сознательная экологическая стратегия, обусловленная не только созданием качественных условий жизни, но и соображениями безопасности.

Частью военной традиции, с древности освоенной адыгами, жившими у побережья Черного и Азовского морей, были морские операции и походы. Многочисленные термины в адыгском, абхазском, абазинском и убыхском языках, связанные с морем и мореплаванием, свидетельствует о давности этой

традиции (Суюхова, 1982; Дзидзария, 1989). По сведениям античных источников, горцы Северо-Западного Кавказа господствовали на море, и флот черноморских греческих городов-государств, в том числе и Боспорского царства, не мог с ними справиться. Народы Северо-Западного Кавказа нередко организовывали и масштабные походы против городов и государств Черноморского бассейна (Хотко, 2001а. С. 142–159). Подобное состояние дел наблюдалось в римскую эпоху, в Средние Века и Новое время.

В источниках известны три основных вида черкесских военных судов: лодки (*кхъуафэжьей/къуашъо*), рассчитанные на экипаж в 12–18 человек, барки (*кхъуафэ/къошъошхо*) – на экипаж в 25–30 человек, корабли (*кхъухъ/къухъэ*) – на экипаж в 60–140 человек. Корабли представляли собой длинные (до 20 м), узкие (шириной около 2,5 м) плоскодонные суда. Судна были гребными и отличались большой быстроходностью. Эти суда были приспособлены для каботажного плавания и ведения военных действий. Легкие, низкие, быстрые, малозаметные на большом расстоянии они могли бесшумно подходить с разных сторон к стоящим или проходящим судам и стремительно их атаковать. Они также могли быстро отрываться от преследования и причаливать к берегу в любом месте побережья, или завести свои суда в устья ре, впадающих в Черное море. Черкесские галеры были приспособлены причаливать к берегу как носом, так и кормой. Экипаж после высадки вытаскивал их на берег и уносил в безопасные места. Корабли же неприятеля не могли подходить близко к черноморскому побережью Кавказа, где мало удобных гаваней и бухт, и была велика вероятность сесть на мель. Вероятно, что практика морской войны и связанные с ней абордаж и рукопашные бои на кораблях, привели к формированию особого типа черкесского кинжала, известного как шапсугский, – широкого, приспособленного для указанных целей. Несмотря на то, что конструкция черкесских галер была более приспособлена для каботажного плавания, они совершали на них и дальние плавания, пересекали Черное море и доходили до Малоазиатских берегов. Во время дальних плаваний на галерах устанавливались мачты и легкий квадратный или угловой парус.

После перехода де-юре по Андрианопольскому трактату (1829 г.) черноморского побережья от устья р. Кубани до укрепления Св. Николая к Российской империи, одной из мер царского командования по завоеванию Западной Черкесии стала блокада побережья военным флотом. Для противодействия царскому флоту причерноморские черкесы, наряду с другими методами, использовали и свою военную флотилию. У населения Причерноморской Черкесии не было постоянного флота, но оно создавало отряды галер (до нескольких десятков). Во время военных действий суда использовались для высадки десантов на побережье и нанесения внезапных ударов по войскам противника, для связи и координации военных действий, доставки оружия и боеприпасов, а также для разведки (Чирг, 1994. С. 156–159). При сражении с вражеским судном черкесские воины вначале вели огонь из винтовок по солдатам противника на верхней палубе, затем устремлялись с клинковым оружием на абордаж. Население Причерноморской Черкесии использовало военные суда вплоть до их массового изгнания в Османскую империю (1858–1865).

РЫЦАРСКИЙ КОДЕКС «УОРК ХАБЗЕ»

Важной составляющей черкесской военной культуры было дворянское право или рыцарский кодекс «Уорк хабзе» (*уэркъ хабзэ*, от *уэркъ* – рыцарь, дворянин, *хабзэ* – правило, норма), выработанный в течение столетий милитаризованного быта черкесского этноса на основе общенационального свода морально-правовых норм «Адыга хабзе». Черкесское военное искусство, правила ведения войны в XVIII–XIX вв. содержали в себе много рыцарских элементов. В черкесском феодальном обществе эталоном воина являлись, прежде всего, благородство и удаль (*Мафедзев*, 1991. С. 175). Некоторые европейские путешественники, описывавшие военный быт Черкесии, находили в нем много общего с военным бытом Древней Греции времен Гомера или же с рыцарской системой раннефеодальных государств Европы (*Спенсер*, 1994. С. 104, 105; *Сталь*, 1900. С. 220, 221).

Спецификой психологии и морали черкесского рыцарства во время сражений были соревнование в личной храбрости, демонстративное пренебрежение опасностью и презрительное отношение к смерти. Во время битвы воины не только соперничали между собой в проявлении удали, но и старались найти более достойных соперников. Часто перед сражениями проходили рыцарские поединки, призванные решить спор известных воинов. Такие поединки заканчивались, как правило, гибелью одного из соперников, так как победитель в любом случае мог поступить с противником как с убитым – снять с него оружие и доспехи. По черкесским правилам, отнятие у воина оружия было равносильно лишению чести, поэтому воин, проигравший поединок, предпочитал смерть.

Статус воина в черкесском обществе был высоким. При жизни он пользовался особыми правами, а после смерти удостоивался особых почестей. Следует отметить, что черкесские князья и дворяне ставили рыцарскую мораль выше религиозной. До шестидесятилетнего возраста черкесские феодалы не входили в церковь. Достигнув этого возраста, они начинали посещать богослужение (*Интериано*, 1954. С. 47). Позднее, в XIX в. рыцарская мораль стояла у черкесских феодалов выше религиозных, теперь уже мусульманских догм. В то же время многие представители духовенства вели такой же военный образ жизни, как и представители высших сословий. Они вместе с князьями и дворянами участвовали в военных действиях. В связи с тем, что представителям княжеского и дворянского сословий было предосудительно вступать в духовенство, последнее, с распространением среди черкесов ислама, пополнялось в основном из среды крестьян-вольноотпущенников.

На поведение воинов большое влияние оказывали такие особенности черкесского менталитета, как острое восприятие общественного мнения (признания) и сильно развитый индивидуализм. Желание прославиться и заслужить признание в обществе, довольно часто толкало отдельных воинов к безрассудным подвигам, стоившим им жизни. Черкесские воины относились к сражениям как к празднику, торжественному акту и готовились к ним соответственно – в день сражения, надевали свои лучшие одежды и доспехи. Перед началом сражения народные певцы-джегуако занимали места на холмах и других возвышенностях, где должна была произойти

битва. Наблюдая с высоты за ходом сражения, они отражали его затем в своих песнях.

Правила сражений, поединков, войны соответствовали благородным рыцарским традициям. Так же строились отношения черкесов с внешними врагами и политическими соперниками во время войн, в ходе которых, они старались избегать методов, противоречащих человечности. Даже во время Кавказской войны, в ущерб себе, черкесские воины стремились быть верными рыцарскому кодексу. Офицер царской армии И. Дроздов отметил, что приверженность черкесов к рыцарскому образу ведения войны ускорила их поражение в Кавказской войне (*Дроздов*, 1877. Т. 1. С. 417).

Многие из перечисленных правил ведения войны вошли в черкесское дворянское право или рыцарский кодекс «Уорк хабзе» (*уэркъ хабзэ*, от *уэркъ* – рыцарь, дворянин, *хабзэ* – правило, норма), выработанный в течение столетий милитаризованного быта на основе общенационального свода морально-правовых норм «Адыга хабзе». Представители воинского класса были обязаны соблюдать правила рыцарского кодекса. Блюстителями, гарантами соблюдения «Адыга хабзе» являлись князья, поэтому с детства при их воспитании значительное внимание уделялось усвоению ими норм «Адыга хабзе» и «Уорк хабзе». Князьям принадлежало исключительное право взимания штрафов за оскорбление достоинства, которые они могли наложить на любого подвластного, в том числе и на дворянина. При этом под оскорблением княжеского достоинства понималось любое нарушение правил «Уорк хабзе», совершенное кем-либо в присутствии князя (Материалы Я. М. Шарданова..., 1986. С. 290).

Соблюдение «Уорк хабзе» накладывало на феодалов ряд ограничений. В то же время он гарантировал феодалу защиту его чести, уважение окружающих и высокий социальный статус. Дворяне должны были служить эталоном в соблюдении «Адыга хабзе». В случае нарушения дворянином норм «Адыга хабзе», его могли лишить дворянского титула.

«Уорк хабзе» отражал правила взаимоотношений внутри воинского класса, в частности нормы, регулирующие отношения сюзерена и вассала. Он регулировал жизнь черкесского дворянина с его рождения до самой смерти. После смерти воин должен был явиться в потусторонний мир вооруженным, поэтому в захоронениях высшего класса обязательно присутствует длинноклинковое оружие. В основе кодекса находилась рыцарская честь (*уэркъ напэ*). Не было никаких моральных или материальных ценностей, которые могли бы превалировать над этим понятием. Основные девизы черкесского дворянства «Закон и война» (*Хабзэрэ зауэрэ*) и «Честь выше жизни» (*Псэм япэ напэр*) провозглашали честь и военную славу как их высшие ценности.

В «Уорк хабзе» можно выделить несколько основных правил.

Правило верности требовало от уорка-рыцаря, прежде всего, верности своему сюзерену, и своей сословной группе. Дворяне служили князьям из поколения в поколение. Смена сюзерена считалась большим позором и была редким явлением. Во время боя дворяне сражались возле своего князя, выполняя приказы, и защищали его до последней возможности. Если же князь погибал, они должны были вынести его тело с поля битвы или погибнуть вместе с ним. Правило «верность» также включало предан-

ность своим родственникам и уважение к родителям. Дворянин был обязан поддерживать фамильную честь и мстить каждому, кто покушался бы на жизнь и честь членов его клана.

«Уорк хабзе» запрещал сдаваться в плен, терять оружие, покидать поле боя. В безвыходных ситуациях черкесские воины убивали лошадей, портили оружие и упорно сражались, пока не погибнут. Продолжать сражаться надлежало, даже если силы были неравны. Капитуляция без борьбы была невозможна, если не предложен мир, договор, позволяющий сохранить честь и достоинство. В источниках XIX в. отмечается, что погибнуть достойно в бою для черкесского воина было важнее, чем бесславно сохранить свою жизнь. Российские офицеры, участвовавшие в войнах на Кавказе, отмечали, что очень редко удавалось захватывать в плен черкесских воинов. В ментальности черкесских воинов смерть в бою не являлась поражением. Они считали, что смерть – это свобода. Как и для отдельного человека, так и для всего народа жизнь без чести и свободы – не представляла ценности. Черкесские воины придавали большое значение самому моменту смерти: каждый воин стремился встретить ее достойно. Позором считалось, например, быть раненым или убитым в спину. Такая смерть не могла считаться геройской. В адыгских историко-героических песнях распространено правило – погибать, повернувшись лицом к врагу (*Марзей*, 2000. С. 270–280).

Рыцарский кодекс требовал гуманного отношения к побежденным и пленным. При этом делалось различие между пленниками благородного и неблагородного социального статуса. Для представителей несвободных сословий сдача в плен не считалась предосудительной, в отличие от дворян. В истории не известно случая, чтобы черкесский дворянин с оружием добровольно сдался в плен. Тем не менее, если благородный человек попадал в плен по независящим от него причинам (ранение, контузия и т. п.), то существовали особые правила обращения с военнопленными благородного статуса. В отличие от представителей несвободных сословий, которых могли продать в рабство, использовать на работах, при этом, не очень стесняя их свободу, дворян сразу заковывали в кандалы. Считалось, что настоящего воина может удержать в плену только железо (*Торнау*, 1999. С. 267).

По свидетельствам очевидцев, черкесские воины не осуществляли действий, которыми довольно часто сопровождаются войны: изувечение трупов, убийства невооруженных людей, насилия над женщинами (*Лапинский*, 1995. С. 32). Во время боя воины не нападали на безоружных или раненных, которые не могли оказать сопротивление (*Щоджэн*, 1995. С. 135).

Черкесские военные правила не допускали, чтобы тела погибших в сражении соратников оставались в руках противника. Если воин погибал, соратники не должны были допустить, чтобы противник завладел его доспехами. Поэтому во время военных действий часто завязывались отдельные сражения между теми, кто хотел снять доспехи с убитого воина и теми, кто старался не допустить этого (*Лонгворт*, 2002. С. 219). Во время войн черкесов с другими народами, последние нередко требовали выкуп за тела погибших, если таковые оставались в их руках. Этим занимались переговорщики, которые приезжали обсуждать сумму выкупа за погибшего, предлагая

в обмен быков, лошадей и др. (Монпёре, 1974. С. 452, 453). Во время войн внутри Черкесии (феодалных усобиц и др.) тела погибших враждующие стороны возвращали беспрепятственно.

Среди составляющих «Уорк хабзе», входящих и в «Адыга хабзе», можно указать следующие: вежливость, почтительное отношение к старшим по возрасту, уважительное отношение к женщине, уважительное отношение к любому человеку, мужество, твердость характера и хладнокровие, стойкость и выносливость, альтруизм, простота, правдивость, человечность.

В Черкесии считалось, что ораторское искусство было таким же необходимым качеством, как и храбрость. Обучение искусству красноречия и рассуждения входило в курс воспитания юных дворян. Для этого воспитатели водили своих воспитанников на сословно-представительные собрания, военные советы и третейские суды, где они получали уроки ораторского искусства и знание законов адыгского общества. Для развития ораторского искусства и усвоения норм обычного права дворянской молодежью в сезон наездничества и нахождения в военных лагерях для них практиковались специальные диспуты. В обязанности лиц дворянского сословия также входило знание истории своего народа, выдающихся родов и личностей.

Черкесское понятие «дворянская вражда» (*уэркъ зэбишкIэ* – каб.) предполагало взаимное уважение противников с соблюдением всех этикетных норм. Славу рыцарю приносила не только победа, но и поведение в бою. Мотивация поведения включала уважение к противнику, собственное достоинство, гуманность. Весь этот комплекс предполагал предоставление сопернику по возможности равных шансов. Например, если во время боя один рыцарь терял лошадь, то его соперник должен был спешиться. Жажда подвигов, желание первенствовать побуждали ревнивое отношение к славе других рыцарей, что нередко становилась источником поединков рыцарей. В ментальности черкесских князей и дворян вражда носила элитарный, сословный характер. Официально враждовать и вступать в поединки могли люди одинакового социального статуса. Дворянин не мог вызвать на поединок князя, а крестьянин дворянина. В таких случаях для защиты своей чести обиженная сторона имела право обратиться в третейский суд.

В целом, черкесский рыцарский кодекс «Уорк хабзе» и свод морально-правовых норм «Адыга хабзе», которые формировались на протяжении длительного периода времени в условиях военизированного быта Черкесии и ставшие важнейшей составляющей адыгской культуры, можно считать значительным культурным достижением мирового уровня.

ВОЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ АДЫГСКИХ ФЕОДАЛОВ

Военное воспитание детей феодальных сословий в Черкесии осуществлялось через систему или институт воспитательства (*быфадэ-нIур*), который известен в российском кавказоведении как «аталычество». Он выполнял две основные функции – военную подготовку сыновей феодалов и укрепление сюзеренно-вассальных отношений. Князья отдавали своих сыновей на воспитание семьям первостепенных дворян. Последние отдавали своих детей на воспитание незнатным дворянам – беслан-уоркам и уор-

кам-шаотлугусам. Незнатные дворяне воспитывали своих детей сами либо отдавали на воспитание свободным общинникам. Сыновья феодалов проходили у своих воспитателей комплекс нравственно-правовой и военно-физической подготовки: обучались положениям свода морально-правовых норм «Адыга хабзе» и рыцарскому кодексу «Уорк хабзе», владению оружием, правилам верховой езды и джигитовки, боевым тактическим приемам. Уже к 9–10-летнему возрасту сыновья черкесских феодалов могли управлять конем, обращаться с огнестрельным и холодным оружием.

Воспитатель (*быфадэ, быф, гэсаклуэ, атэлыкь*) также обучал воспитанника (*быфыкьуэ, нлур, гэсэн, къан*) морально-правовому кодексу «Адыга хабзе» и, прежде всего, рыцарскому кодексу «Уорк хабзе», а также ораторскому искусству и др. Со временем воспитанников брали в походы. Искусству наездничества подростки начинали обучаться под присмотром своих воспитателей. Ближе к совершеннолетию (15–16 лет) воспитатель подбирал своему воспитаннику надежных друзей, и под руководством опытных наездников тот начинал принимать участие в дальних походах. Первый поход под предводительством молодого воспитанника становился для него своеобразным экзаменом (*къангьэунэху/нлургьэунэху*) (Дубровин, 1871. С. 180–182).

До совершеннолетия воспитанникам не позволялось видеть своих родителей. По завершении обучения воспитатель дарил своему воспитаннику коня, доспехи и вооружение и в сопровождении членов семьи, родственников и друзей отвозил его к родителям. По результатам данной системы воспитания сыновья черкесских феодалов становились искусными воинами. Военно-физическое воспитание получали и дети крестьянских сословий, но в менее совершенной форме. Это было обусловлено тем, что крестьяне большую часть времени должны были посвящать производственной деятельности, от которой представители высших сословий были освобождены.

Всю полноту сословных прав (право участвовать в сословно-представительных собраниях, застольях, произносить тосты, жениться, а также уважение членов общества) черкесские юноши из феодальных сословий приобретали только после демонстрации высоких личных качеств, проявленных, как правило, в военном походе.

Внешним признаком принятия в категорию рыцарей являлось правило оставлять на макушке бритой головы длинный пучок волос «ача» (*аклэ*). Юноша отрачивал его после того, как становился воином (с 15–16 лет). По окончании воинской жизни старый воин совершал обряд «сбривания ача» (*аклэ упсыж*). Название обряда – метафора, означающая уход на покой (*аклэ упсыжыгьуэ* – пора ухода на покой). Однако лишь незначительный процент черкесских феодалов достигал старческого возраста, когда освобождался от участия в войнах. Подавляющее их большинство погибало в многочисленных войнах, не достигая почтенного возраста.

Социально-политические функции института воспитательства заключались в установлении прочных связей между представителями господствующих сословий. Князя, отдавая своих сыновей на воспитание дворянам первой степени, фактически «привязывали» их к себе. Дворяне, стремившиеся получить покровительство могущественных князей, прилагали усилия, чтобы взять на воспитание их сыновей. Таким путем между князьями и дворянами устанав-

ливалось искусственное родство, которое считалось не менее прочным, чем кровное. Сыновья князей, не знавшие в детстве своих родителей, считали семью воспитателей своими. Дети воспитателя становились братьями и сестрами воспитанника. Дворяне, взявшие на воспитание княжеских сыновей, пользовались у них особым доверием. Князья довольно часто возлагали на дворян – воспитателей своих сыновей – ответственные дипломатические миссии.

Институт воспитательства использовался черкесскими князьями и для упрочения отношений с соседними народами и государствами.

ИНСТИТУТ НАЕЗДНИЧЕСТВА

Важной составляющей военного дела и военной культуры черкесов был институт наездничества «зекуа» (*зеклуэ*). Данный термин означает поход, цели которого могли быть разными: поддержка союзников, войны с завоевателями и др. Значимость данного явления особо подчеркивается тем, что в древней адыгской культуре существовало божество, покровительствующее подобным походам – Зекуатха (*Зеклуатхьэ/Зеклуатхь*).

Зарождение института наездничества относится к эпохе классового деления (военной демократии). В ту эпоху развитие производительных сил породило естественную потребность общества в захвате новых территорий, имущества и пленных. С развитием феодальных отношений наездничество приобрело сословный характер и стало частью образа жизни аристократии. В функции черкесского наездничества входило: содержание войск в постоянной готовности; активная оборона границ; превентивные нападения на территории потенциальных противников; подготовка молодежи к военным действиям в походных условиях. Идеологической основой наездничества была аристократическая мораль – стремление приобрести репутацию храброго и щедрого воина. Молодой князь, не участвовавший в походах, не был, по мнению черкесских феодалов, достоин княжеского звания. Идеологическое обоснование наездничества, как образа жизни феодалов, обеспечивали находившиеся при дворе князей певцы «джегуако». В историко-героических песнях черкесов воспевались не только борьба за свободу и независимость своей родины, но и походы в другие страны. Отражение войск завоевателей и походы на территории противников в равной мере считались делом доблести и чести. Степень значимости похода также зависела от его расстояния. Чем длиннее был маршрут, тем он был престижнее, в связи с чем походы нередко затягивались на длительное время – от нескольких недель до нескольких лет. Этим фактором была обусловлена и широкая география походов: Днепр, Волга, Дунай, Дон, Малая и Средняя Азия, Закавказье, Черноморское побережье Малой Азии. Различным было количество участников похода: от нескольких человек до нескольких тысяч. Существовали также и рыцари, совершавшие военный поход в одиночку (*шу закъуэ* – одинокий всадник). Князья же никогда не ездили в одиночестве. Чем больше у него воинов, тем выше был его авторитет. Подобный образ жизни, связанный с военными действиями, вела и часть крестьян (*лхукъуэщакъуэ*).

Одной из важных форм функционирования наездничества, как социального института, являлись ежегодные сезонные лагерные сборы черкесской знати для совершения военных походов (*шупцылэ* – стан наездников). Благоприятными

для наездничества считались два периода в году – весна и осень. В это время князья, собрав молодых дворян, выезжали в заранее выбранное место. Там они сооружали лагерь, в котором находились в течение всей осени и всей весны. Выбор этих сезонов объясняется природно-климатическими условиями, временем появления подножного корма весной – до наступления жарких дней летом и до первых морозов осенью. Осенью и весной княжеские отряды, находившиеся в лагере, обеспечивали безопасность крестьян, трудившихся на полях. Крестьяне снабжали продовольствием князей и дворян, находившихся в лагере. Но им было запрещено подходить близко к стану наездников.

Сезонные лагерные сборы являлись школой подготовки молодежи феодалов. В них происходила социализация юношей, передача знаний от старшего поколения к младшему. Опытные воины обучали молодых тактическим приемам, перенесению тягот походной жизни, ориентированию в незнакомой местности. Во время пребывания в лагерях княжеские отряды регулярно проводили военные учения. Одним из видов учений были походы в глубь территорий враждебных государств. Захваченные трофеи являлись не целью походов, а доказательством успешных учений, приближенных к военным операциям. Военным трофеям феодалы придавали большое значение, так как это, по их мнению, способствовало выработке у молодежи воинственного духа и приобретению военных навыков. Особенно это было характерно для эпохи Средневековья, когда наездники стремились не просто захватить трофеи, но при этом еще и вступить в столкновение с преследователями и выйти из него этом победителями.

Для того, чтобы сохранить секретность проводимых операций князья и дворяне, находившиеся в лагере, скрывали свои лица башлыками и разговаривали между собой на тайном языке, непонятном другим сословиям. В источниках упоминаются несколько тайных языков черкесских феодалов: шакобзе, фаршибзе и зиковшир.

Адыгские правовые нормы предусматривали определенные механизмы и правила, ограничивавшие и регулировавшие функционирование института наездничества. Воспрещались нападения на так называемых «своих» – общины, локальные группы и другие народы, с которыми были заключены соглашения о ненападении. Действовали и общие правила, соблюдавшиеся наездниками на всей территории Черкесии. Например, нападению не могли подвергаться путники, путешественники, купцы, паломники. На дорогах Черкесии практически не было разбоев и грабежей. Под покровительством князей армянские, турецкие, еврейские и другие купцы, сопровождавшиеся только своими помощниками, разъезжая по стране с большими запасами товаров, не подвергались нападениям. В феодальных объединениях и княжествах купцы и торговцы платили пошлины князьям за ввозимый товар. В XIX в. безопасность купцов обеспечивалась и в демократических обществах Черкесии, где они получали разрешение на торговые действия и защиту от лидеров кланов (*Мариньи*, 2006. С. 62–63).

По возвращении наездников из удачного похода князья и дворяне раздавали все трофеи (за исключением трофейного оружия и пленных) своим подвластным, родственникам и знакомым, уделяя особое внимание малоимущим (инвалидам), пожилым женщинам, вдовам и сиротам. В менталь-

ности черкесских феодалов истинный наездник должен быть щедрым и раздавать все, добытое в походах, в первую очередь нуждающимся. Сам же он должен был вести скромный образ жизни (Марзей, 2000. С. 28–68).

В институте наездничества захват материальных ценностей не имел большого значения. Разумный в таких условиях аскетизм, неприятие духа накопительства и стяжательства были характерны как феодалам, так и, в целом, черкесскому народу.

Черкесская военная культура формировалась на протяжении тысячелетий в специфических условиях (географических, природных, стратегических), во взаимодействии со многими странами и народами. Являясь продуктом духовной, творческой, инженерной, технологической и селекционной деятельности, она является одной из важнейших составляющих адыгской культуры. Адыгская военная культура оказала влияние на военное дело соседних народов Кавказа и народов ряда государств. В целом, адыгская военная культура эпохи Средних веков и Нового времени является значимым вкладом адыгского народа в мировую культуру.

ОБРЯДЫ ЖИЗНЕННОГО ЦИКЛА

ОБРЯДЫ ДЕТСКОГО ЦИКЛА

ЗАПАДНО-АДЫГСКОЕ ОБЩЕСТВО

В номенклатуру семейной обрядности входит детский цикл, который реализуется родственниками по материнской и отцовской линии.

Один из важных моментов социализации новорожденного – *цIэусын* «имянаречение». Традиционно первенцу дает имя старшее поколение родственников с отцовской стороны, при этом кто-то из них может заранее запросить право на наречение младенца еще до рождения. Выбор имени аргументировался достоинствами человека, который мог служить новорожденному образцом. Наречение именем человека, достойного подражания, воспринималось как попытка предопределить его судьбу. В адыгской ментальности имя – часть сущности человека. Это отражено в этническом мышлении: как только обрывается жизнь человека, тут же имя перестает быть его символом.

В адыгском ономастиконе есть и внутрисемейные, домашние имена. Прежде всего, это – краткие формы от официального имени человека: *Калубат* –> *Бат*, *Нэфсэт* –> *Нэф* и т. д. Также бытовали *ныцIэ* – «материнские имена»: *Нану*, *Силау* и т. д.

Имена родителей, совершеннолетних близких родственников мужа для невестки были табуированы. Она обязана была наречь их величально-ласкательными именами – *нысацIэ* «невесткины имена»: *Синэф* – «Мой свет», *Дэхэнур* – «Красивый свет» и пр. – для золовок; *Дышьэшыу* – «Золотой всадник», *Дэхэкъац* – «Тот, кто женится на красавице» и проч. – для деверей.

С другой стороны, родственники мужа должны были наречь невестку именем такого же характера: *Нысэдах* – «Красивая невестка», *Нэфцыр* – «Дитя света»; свекровь называла невестку *ЦыкIо* – «Маленькая». Зачастую



Традиционная люлька. XX в.
Краснодарский край, Лазаревский район, аул Красно-Александровский
Архив отдела Кавказа ИЭА РАН

имя, полученное в замужестве, настолько приживалось, что с годами микросоциум забывал родовое имя невестки, а вторичное имя становилось единственным ее символом (Бгажноков, 1978. С. 122–125).

Еще одной разновидностью являлись дружеские имена, носившие шаржевый характер. Они были продиктованы какой-либо примечательной особенностью внешности или характера: *Нэжъ* – «Старый Глаз» на большеглазого юношу, *Пэгъаль* – «Сморщенный нос» и т. д. Подобные имена-клички даются только юношам, но остаются как их маркеры до конца жизни. Имена-клички исключались для девушек.

Для адыгской диаспоры характерно наречение новорожденного временным мусульманским именем, которое называется *хъошьэныцI* – «родильное имя». Это имя дается женщиной, которая принимает роды. Подобным именем оповещают Создателя о рождении нового человека. Позже семья дает имя по своему выбору.

По традиции, человек, который берет на себя право имянаречения, обязан одарить новорожденного *цIэусджан* – «рубашкой имянаречения» и, по возможности, на протяжении жизни опекать его, считая себя ответственным за его судьбу. В старину родители сами не нарекали собственного ребенка. Нередко близкие родственники, как правило, младшие сестры мужа, узнавали у молодых родителей имя, которым они хотели бы назвать своего ребенка, и оглашали его от лица человека, наделенного такими полномочиями.

Кушьэханхэ – обряд приобщения ребенка к традиционной адыгской колыбели *кушьэ*; совершался в течение первой недели новорожденного. Это – ритуализированная процедура. Колыбель с детскими постельными

принадлежностями, если младенец мальчик, готовят родители отца ребенка (семантика этого требования – чтобы ребенок пустил глубокие корни в семье отца). Если же девочка, то колыбель, со всем сопутствующим, присылается родителями невестки. Адыгская колыбель – деревянная кроватка с высокой дугообразной спинкой, монтируется на изогнутой подошве, обеспечивающей легкое раскачивание. В такой колыбели ребенок фиксируется статично и остается всегда сухим.

Обряд первого приобщения ребенка к колыбели – *кушьэханхэ* – совершается бабушками с обеих сторон, но главное действующее лицо – бабушка по отцу. Прежде чем положить ребенка в убранную колыбель, кладут яйцо, чтобы он был здоровым, так как для адыгов яйцо – символ жизни. Затем в колыбель помещают кота, чтобы ребенку всегда спалось в ней крепко и сладко. И наконец, бабушка по отцу, произнося благопожелания и молитву, укладывает в колыбель младенца. В честь этого события накрывается стол, к которому подаются блюда, приготовленные из мяса жертвенного годовалого барашка. Все приглашенные одаривают ребенка.

Следующий обряд связан с появлением первого зуба. Когда у малыша начинают резаться зубы, бабушка по отцу варит суп из очищенных кукурузных и пшеничных зерен, фасоли, изюма, кураги на молоке и разносит его по соседям, которые в ответ высказывают благопожелания в адрес ребенка и одаривают его (в посуду из под супа кладут подарок или деньги).

Лъэтэгъэуцу (букв.: «на ноги ставить») – обряд первого шага. Для совершения этого обряда созываются родственницы с детьми. Выпекается хлеб из крутого теста. На хлеб ставят правую ножку ребенка, очерчивают ее, затем вырезают контур ступни и отдают его ребенку. Оставшаяся часть хлеба разламывается на кусочки, которыми угощаются все присутствующие. Здесь же перед ребенком ставится круглый столик на трех ножках, на котором разложены предметы, символизирующие предпочтительные для ребенка специальности: молоток, кинжал, ножницы, книга, карандаш, зеркало и т. д. Ребенку предлагают выбрать в три приема то, что ему нравится. Предполагается, что предмет, который он взял первым, символизирует его будущий образ жизни (Смирнова, 1983. С. 71–72; Бгажноков, 2010. С. 107–109).

По адыгской традиции, к концу первого года жизни обязательным является снятие волос ребенка – *хъошъэнишъхъац* («родовые волосы»). Для этого приглашают самого покладистого по характеру и счастливого в семье мужчину из числа родственников отца ребенка. Согласно адыгской традиционной эстетике, красивыми считаются волнистые волосы. Для того, чтобы волосы после бритья выросли кудрявыми, ребенка сажали перед бритьем на веревку, сложенную кругами.

Выпадение первого зуба также обязывает взрослых не оставлять это событие без внимания: выпавший зуб вместе с кусочком древесного уголька завязываются в белый лоскут и с благопожеланием забрасываются на крышу отчего дома. Согласно любой традиции, обрядность, в данном случае и детская, призвана обезопасить ребенка на значимых этапах его жизни.

Первостепенной задачей педагогического воздействия на подрастающее поколение в традиционном обществе являлось воспитание индивида с этнически маркированной ментальностью. Основная социализирующая уста-

новка – публично не порицать воспитуемого. Уникальным является тот факт, что «публикой» считается любой третий, кроме родителей. Это значит, что мать не могла порицать собственного ребенка за незкетное поведение или за иной проступок в присутствии свекрови, золовки и других членов семьи, кого-нибудь из соседей, любого человека в статусе гостя и т. д. В случае нарушения этого табу любой, кто оказался свидетелем подобной ситуации, недовольство, выраженное в адрес ребенка, мог принять на свой счет.

Исключалось замечание родителей или других членов семьи в адрес разбаловавшегося ребенка вне дома. Данный запрет аргументируется паремией «*Уиунэ зыщыгъаши хасэм Кло*» (букв: «В своем доме воспитайся и иди на народное собрание»).

Данное табу исключало прежде всего формирование отрицательно-го мнения о воспитуемом у окружающих. Адыгская этнопедагогика рекомендует родителям, всем взрослым, дожидаться возможности остаться один на один с ребенком. Одним из достоинств этого метода является то, что промежуток времени между проступком ребенка и его порицанием снимает эмоциональное напряжение, которое, как правило, присутствует в реакции взрослых на поведение воспитуемого в момент совершения им проступка. В свою очередь, это способствует максимальной эффективности воспитательного воздействия на ребенка.

Традиционное воспитание в адыгской семье предполагает, что не каждый проступок должен быть наказуем. Эта воспитательная установка семьи обусловлена не столько желанием культивировать всепрощение, сколько необходимостью обеспечения оптимального психологического воздействия: ожидание порицания зачастую эффективнее, чем само наказание.

У адыгов нет системы наказаний, которая соответствовала бы тем или иным проступкам. Такие формы наказания, как ставить в угол, ставить на колени, физическое воздействие на воспитуемого – были неприемлемыми для адыгов.

Воспитание человека начиналось с младенчества. Адыгские колыбельные песни уникальны по своему содержанию. В них нет устрашающих сюжетов. Убаюкивая детей, им пели соответственно об идеальном образе девушки или юноши. Воспевались мужество, щедрость, благородство, изящество манер, толерантность будущего мужчины. Сказочный жанр адыгского фольклора отличается всегда добродетельностью героев.

Одной из педагогических установок является толерантность к воспитуемому. Толерантность – двусоставная категория: с одной стороны, это быть терпимым к недостаткам ближнего; с другой – уметь терпеть жизненные невзгоды. Толерантность в адыгской педагогической системе семантически связана с первым значением. Воспитание сдержанного, спокойного отношения к невзгодам жизни – одна из педагогических задач традиционного адыгского общества. Сторонние наблюдатели не раз отмечали, что адыги, особенно мужская часть, были воспитаны в духе стоической выдержки. Ф. Торнау отметил, что иногда можно было наблюдать в адыгской среде, как двое мужчин стоят на улице и, по внешним признакам, мирно беседуют. И вдруг блеснет кинжал: ни громких речей, ни резких движений, а страсти накалены до того, что дошли до оружия (Торнау, 1999. С. 326–327).

Воспитание детей шло в одном русле до определенного возраста. С подросткового периода девочки оставались под опекой бабушки и женской половины семьи, мальчики переходили под эгиду дедушки, отца и старшего брата. В адыгской семье девушки были на особом положении. Их участие в хозяйственной жизни было ограничено. Есть виды хозяйственной деятельности, которые считаются не достойными девушек. Так, дойка коров – обязанность только замужних женщин: если мать уезжала на несколько дней, она договаривалась с одной из соседок, и та непременно соглашалась взять на себя эту ответственность при условии, что в доме взрослая дочь. Девушек с подросткового возраста обучали шитью и вышиванию. Их обязанности ограничивались уборкой жилых помещений. При утренней уборке комнаты все постельные принадлежности убирались в специальную комнату с полками – *сырэ*. В процессе их перемещения дважды в сутки девушкам помогали братья, чтобы освободить их от работы, связанной с поднятием тяжестей. Одной из особенностей ведения дома в адыгской семье является ежедневное подметание двора: каждое утро по росе девушки подметали жилую часть двора от калитки к дому.

В кулинарии также придерживались ограниченной включенности девушки. Считалось, что она должна пройти школу свекрови. Существует адыгская поговорка: *Гуацэм иятIэ нысэр хашIыкIы* «Из глины свекрови лепится невестка». Однако и в замужестве невестку не сразу вводили в хозяйственную жизнь семьи. Не только в период адаптационного пребывания в «молодежной комнате», но и после свадебных торжеств невестка долгое время (пока свекровь в состоянии была вести хозяйство) выполняла роль помощницы.

Воспитание мальчиков проходило в контексте информационного пространства, которое формировалось в кунацкой – *хьакIэц* «гостевой дом». Мальчики, юноши постоянно присутствовали в кунацкой, обслуживали гостей, одновременно погружаясь во все, что происходило, говорилось, обсуждалось, решалось там. Постепенно создавалось ощущение их причастности ко всему важному в жизни социума. Постоянная включенность адыгского подростка в настоящую, а не искусственно конструируемую жизнь являлась самой эффективной образовательной системой.

В адыгской семье непререкаемым авторитетом для мальчиков был отец. Этот образ лепился, формировался матерью. Мальчикам они не читали нотаций, пространно их не порицали, просто ссылались на отца, который при необходимости может оказать соответствующее воздействие. Самое большее, чем могла пригрозить мать своим сыновьям: «Вот вернется отец, он разберется с вами!» Но эта угроза редко доводилась до отца. Как-то 18-летний юноша сказал: «Отец умер в 53 года, а я так и не узнал, что бы он сделал со мной, если бы я провинился».

Неординарной является педагогическая установка, обязывающая родителей к максимально терпеливому отношению к детям. Сущность ее формулируется слеующим образом: *«ШьуикIалэмэ шьуащыукIыт! ШьуикIалэмэ шьуашIолIыкI! ШьуикIалэмэ шьуащыщын! УзщымыукIытэрэр кьыпщыукIытэщтэп. УзшIомылIыкIрэр кьыпшIолIыкIыщтэп. Узщымыщынэрэр кьыпщыщынэщтэп»* – «Стесняйтесь своих детей! Смущайтесь перед своими детьми! Бойтесь вести себя непедагогично перед детьми. Ибо тот, кого ты

не стесняешься, не будет стесняться тебя. Тот, перед кем ты не смущаешься, не будет *смущаться* перед тобой». В этой установке есть нечто святостное. Она является сакрально маркированной установкой. В ней воспитательный императив, возвращающий человека к чему-то первоначальному. Это – педагогический архетип, который реализуется на уровне подсознания.

Традиционные социальные институты регулировали решение таких важнейших проблем социума, как создание устойчивой семьи, являющейся оптимальным механизмом самовоспроизводства народа, обеспечение социальной активности и интеллектуальной включенности женщины в реальную жизнь этноса, воспитание этнически маркированной личности через постоянно действующее информационное пространство.

КАБАРДИНСКОЕ ОБЩЕСТВО

Обряды жизненного цикла в традиционном обществе имели большое значение в онтогенезе индивидуума. Представляется, что они несли большой социальный заряд и являлись инструментом «вписания» нового человека в социальное пространство. Как в прошлом, так и в настоящее время в кабардинском обществе семья считается главным институтом воспроизводства потомства, и, видимо, не зря, как и у многих народов, забота о нем актуализируется уже в свадебном обряде. В него, как и прежде, остаются органически вплетенными элементы, направленные на деторождение. Например, и в селениях, и в городах в настоящее время сохранился обычай обсыпания молодых злаками (хотя первоначальный смысл этого обряда никто и не помнит), держание за руку невесты молодой рожавшей женщиной во время ввода ее в дом жениха (обряд *унэшиэ*) и некоторые другие. Кроме того, при вводе невесты в дом родителей жениха у порога расстилают шкуру барана, на которую наступает невеста, что в будущем «обеспечит ей богатство и плодовитость». Здесь можно также отметить многочисленные свадебные тосты молодым с пожеланием иметь детей.

Значительный обрядовый комплекс связан с периодом беременности. Известие о том, что женщина в скором времени станет матерью воспринималось со смешанными чувствами. С одной стороны, в соответствии с социальными ожиданиями, само по себе появление нового члена семьи – будущего воина или работника, а главное – продолжателя рода не могло не радовать, с другой – на пути его осуществления встречалось множество препятствий психологического, медицинского и иного характера. В связи с этим все процессы, связанные с рождением и последующим развитием ребенка, были плотно окутаны различными магическими и прагматическими обрядами.

В патриархальном кабардинском обществе наиболее желанным было рождение сыновей и им посвящались почти все обряды детского цикла. Таково было положение и у многих кавказских народов (*Смирнова*, 1968; *Мафедзев*, 1978). В Новейшее время несколько изменилось отношение к этой проблеме. Внешне в семьях одинаково радостно встречают рождение детей обоего пола. Но самым удачным и идеальным все же считается случай рождения и сына, и дочери. Отцов, не имеющих сыновей, в кругу друзей в шутку называют «бракоделами».

Традиционно во время родов в кабардинской среде использовали магические имитативные приемы для облегчения родов. Они заключались в том, что в доме открывалось и развязывалось все, что было закрыто, сомкнуто, завязано, застегнуто. В современных исследованиях, посвященных родам, отмечается наличие четких параллелей в ритуально-обрядовом и символическом плане между похоронами и родами. Абсолютное тождество смерти и родов выражено и в кабардинской поговорке «*Уцылъхуэрэ уцылъэрэ*» («Когда рожаеть и когда умирает [равносильно]») (Адыгэ псалъэжхэр..., 1967. С. 3).

Осознавая важность как вынашивания плода, так и самих родов, кабардинские женщины тщательно готовились к этому событию. В начале XX в. и вплоть до его середины беременная женщина в основном соблюдала приущие традиционному обществу традиции избегания и табу. В социальном плане избегание заключалось в изолировании женщины от всех публичных мероприятий, избегании старших мужчин, скрывании факта беременности от старших. Существовали также пищевые и зрительно-контактные табу: беременной нельзя было употреблять мясо кролика и рыбы.

Вплоть до конца 1940-х годов в каждом кабардинском селении проживали повивальные бабки. В некоторых селениях они были и в каждом квартале.

Еще одно поверье, связанное с родами, существует по сегодняшний день – когда ребенок рождается в «рубашке». Про такого говорят «приносящий счастье». «Рубашку» закапывают. Это место становится священным для ребенка, а сам ребенок оберегается богом.

Примерно с 1950-х годов происходит постепенный отход от традиций. Более быстрыми темпами это произошло в городах. В сельской местности сначала роды стали проходить при помощи акушерок на дому, а затем – в медицинских учреждениях. Скорейшему внедрению медицинского родовспоможения способствовали не только эволюция взглядов на проблему, но и принятие административных мер в виде наложения штрафа на повитуху и ее клиентку в случае родов в домашних условиях (Смирнова, 1968. С. 212).

В настоящее время жительницы городов и селений рожают в медицинских учреждениях, куда роженицу сопровождают муж, свекор, свекровь, деверь. В наши дни редко, где соблюдают бытовавшее лет 20–30 тому назад родильное избегание. Исключением являются единичные случаи подпольных родов внебрачных детей. Но и в этих случаях не обходится без участия медицинских работников, которые при этом получают соответствующее вознаграждение. Необходимо заметить, что роды в среде кабардинского населения никогда не были бесплатными. Сначала повитуха, затем приглашенный на дом медицинский работник, а в настоящее время медицинский персонал государственных родильных домов получали и получают подарки в знак признательности за успешно проведенные роды. Ранее подарки обычно носили натуральный характер. Постепенно подарки врачам и медицинскому персоналу трансформировались в почти обязательное денежное вознаграждение.

Пока мать и ребенок находятся в больнице, некоторые дедушки и бабушки или отец новорожденного режут барана, который, как и прежде, носит название «*кьуэныш*» (*кьуэ* – сын, *ныш* – убойный скот, предназначенный радостному событию), и угощают им всех, кто пришел с поздравлениями.

Чаще всего это происходит в честь первенца или родившегося продолжателя рода, коим по-прежнему является сын. Следует отметить, что такой чести иногда может быть удостоена и долгожданная девочка. По воспоминаниям старожилов, ранее не новорожденной посвящался символический баран, а ее матери. Именно ей – «бывшей одной ногой в могиле и выжившей делала праздничную трапезу – приношение богу – *тхэльэЛу*» (Архив КБИГИ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 15. Л. 18).

В селениях Малой Кабарды (совр. Терский район) до сегодняшнего дня существует обычай сразу после получения радостного известия о рождении ребенка разносить по соседям три, пять или семь пирогов, приготовленных из кислого теста, начиненного творогом или картошкой. Ритуал тоже посвящается матери, избегшей, по народным представлениям, большой опасности. Как подчеркивали информанты, главным элементом этого блюда является так называемая *хьэлыгъуанэ* – верхний пирог, напоминающий по конфигурации плоскую баранку, и без нее ритуал не имеет никакого смысла. Стопка пирогов разрезается на доли в виде треугольников, одну часть обязательно оставляют дома, а остальные разносят соседям. Соседи в ответ произносят здравицы в честь матери и ребенка. Таким своеобразным ритуалом соседи узнают о рождении нового человека, а новорожденный становится частью общины. Такой обряд замечен только в Терском районе.

К новоявленным обрядам можно отнести и церемонию выписки матери и ребенка из родильного дома. Торжества начинаются в момент выписки. Многочисленные родственники с обеих сторон на машинах, среди которых желательна хотя бы одна престижной марки для матери и новорожденного, в день выписки подъезжают к родильному дому с цветами, шампанским, сладостями. Работники родильного дома торжественно передают спеленутого ребенка его отцу, рядом находится мать. Врачу, принимавшему роды, и матери вручаются цветы. Все это снимается на видеокамеру или фотографируется. После произнесения соответствующего тоста группа направляется в дом бабушки и дедушки или изредка – в дом отдельно живущих родителей новорожденного. Здесь проходит торжество, которое можно с натяжкой идентифицировать с традиционным обычаем «*гуцэхэпхэ*» – завязыванием в люльку. В прошлом это был обязательный для всех семей чисто женский обряд, на который приглашались в основном пожилые и замужние родственницы и соседки. Мужчин на обряд не приглашали. Вплоть до начала 1970-х годов не присутствовали на нем и родители роженицы. Они лишь передавали подарки новорожденному (*гуцанIэ Iыхьэ* – детское приданое) и свекрови (*гуацэIыхьэ* – подарок свекрови). Для гостей готовилось небольшое угощение. Все они преподносили подарки новорожденному. Перед укладыванием ребенка производили магические действия: в люльку сначала сажали кошку, позднее в изголовье стали подкладывать Коран (считалось, что это будет способствовать крепкому и спокойному сну) (Архив КБИГИ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 92. Л. 5). Затем свекровь либо старшая в роду женщина, или кто-то из опытных матерей с «легкой рукой», у которой не умирали дети, впервые укладывала или, точнее сказать, завязывала ребенка в традиционную колыбель-люльку (*гуцэм хипхэрт*), комментируя способы укладывания. К люльке привязывали мелкие предметы-обереги, например морскую ракушку (*бла-*

цхьэ) или выпиленное из дерева кольцо (*пхъэшкү цыкгу*). Такое же колечко могли надеть и на руку ребенка. В качестве оберега выступало мусульманское писание – «дыуа», зашитое в кожу или материю. Его подкладывали под подушку или вешали на нитке на шею ребенка. Присутствовавшая при этом молодая мать старалась не выказывать своего интереса. Обряд заканчивался молитвой за мать и новорожденного, затем все гости расходились (Архив КБИГИ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 92. Л. 9).

По сообщениям информаторов, и после этого обряда мать долго, порой до года, сама не завязывала ребенка. За нее это могла делать свекровь, а в ее отсутствие кто-то из старших родственниц, например, сосношница (Архив КБИГИ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 92).

В настоящее время обряд «*гуцэхэлхэ*», проводившийся ранее с участием ограниченных по половозрастному признаку гостей, в большинстве случаев трансформировался в общественное торжество, где участие принимают все возрастные, гендерные и родственные категории без ограничений. Среди гостей – дедушки и бабушки с обеих сторон. Иногда количество гостей может доходить до нескольких десятков и сотен. Кем бы ни проводился этот обряд, в нем мало или вообще нет этнического: не стало центрального ритуала – собственно, самого обряда завязывания ребенка в люльку. В таком случае индикатором события являются традиционные тосты, абсолютное большинство которых посвящено новорожденному и его родителям, а также многочисленные подарки новорожденному. Особенно дорогие и разнообразные подарки преподносятся родственниками со стороны роженицы, среди которых детская коляска, детская кроватка, ходунки, несколько комплектов одежды и многое другое. Раньше, как отмечалось, родители роженицы ограничивались дарением национальной колыбели – люльки (*гуцэ*) и небольшим количеством детского приданого, а также подарком свекрови (*гуацэ* *Иыхьэ* – свекрови доля), которые обычно передавала, а в более позднее время – привозила сама мать роженицы. Тогда этой самой люльке придавали большое значение. Считалось, что в ней происходит правильное формирование и «доделывание» тела ребенка. Изготавливали ее исключительно из «хороших» и «добрых» сортов дерева. В наши дни люлькой в основном пользуются только в селениях. Старшее поколение не одобряет забвения люльки и всячески пытается повлиять на ситуацию. Если, по настоянию свекрови, сноха все-таки пользуется люлькой, то она обычно не завязывает (*хэлхэн*) ребенка голым в вытянутом положении с использованием трубочки или других приспособлений для стекания мочи, а кладет ребенка одетым и слегка привязывает (*трелхэ*). Современные молодые мамы придерживаются свободного пеленания детей. Практически в каждой сельской и городской семье есть детская коляска или кроватка.

Несмотря на то, что торжество по случаю рождения ребенка, проводимое в день выписки из родильного дома, ритуально имеет мало общего с традиционным завязыванием ребенка в люльку, все же можно смело идентифицировать их социализирующие функции.

В традиционном обществе в небольшое семейное торжество превращалось любое «первое» событие в жизни детей. Такое, например, как первое бритье так называемых *дзыгъуэ шхьэц* – «мышинных волос» (*дзыгъуэ* – мышь, *шхьэц* – волосы) с головы ребенка. Происходило это примерно после испол-

нения года ребенку. Чести впервые побрить ребенка удостаивался какой-нибудь мужчина с хорошим нравом. К сбритым волосам относились бережно. Как и у многих других народов, у кабардинцев волосы имели магическое значение, а поэтому их не бросали где попало, не сжигали, а закапывали в укромном месте или берегли (*Мафедзев*, 1991. С. 196). Интерес представляет также обычай, ранее не встреченный в литературе, по которому сбритые волосы и серебряные монеты взвешивали. Серебряные деньги раздавали бедным, а волосы хранили длительное время.

К числу отмечаемых первых действий ребенка можно отнести и посещение соседей, родственников, которые старались преподнести ребенку незначительный подарок, так как считалось, что без него ребенок вырастет лысым. И сегодня многие придерживаются этого обычая.

С выпавшими молочными зубами тоже производили определенные действия. Зуб заворачивали во что-либо вместе с солью или углем, и сам ребенок забрасывал его на крышу дома. Своеобразно отмечается сейчас появление первых зубов в Терском районе: соседям разносят сваренный по случаю обрядовый рисовый суп под названием *дзэгъэлэнкI* (*дзэ* – зуб, *гъэлэнкI* – трескаться).

Самым распространенным из разряда «первый» был обряд, посвященный первому шагу – «*лъэтеувэ*». В традиционном обществе его устраивали в каждой семье. Обряд посвящался как мальчику, так и девочке. Среди кабардинского населения было распространено представление о том, что новорожденные дети лишены способности ходить по той причине, что ножки каждого дитя связываются невидимыми путами. Об этом свидетельствуют действия, направленные на развязывание воображаемых пут: между ног ребенка пожилая женщина проводила круглой кукурузной лепешкой или ножом. Затем ребенка подводили к круглому столику с ритуальным *лъэтеувэ мэжаджэ* (*лъэ* – ноги, *теувэ* – становиться на что-либо, *мэжаджэ* – круглая кукурузная лепешка) – хлеб первого шага. Теперь вместо обрядового *мэжаджэ* используется *хъэлыуэ* – национальная сладкая халва. На поверхности хлеба лежали различные предметы, предполагавшие выбор, но ограниченный в рамках конкретных «мужских» и «женских» профессий. По тому, к чему ребенок притрагивался в первую очередь, «определяли» его будущее занятие. Этот обряд в силу своей занимательности дольше всех сохранился в народе. Его, как семейный праздник, и в наши дни изредка проводят во всех селениях и городах. При этом, естественно, предметы, располагаемые на *хъэлыуэ Iэнэ* (*хъэлыуэ* – сладкая халва, *Iэнэ* – круглый столик) трансформировались в соответствии с современными престижными профессиями.

Если предыдущий обряд посвящался и посвящается детям обоих полов, то *кхъуейпльжькIэрыцIэ* – подвязывание копченого сыра (в некоторых местах, например, в Баксанском районе, имело другое название – *мэжаджэ кIэрыцIэ* – подвязывание кукурузного хлеба) – устраивался только при рождении сыновей. Это был общинный праздник, центральным событием которого являлось доставание призов, подвязанных на перекладине, на высоте нескольких метров. Демонстрируя ловкость, а иногда и хитрость, молодые люди ради приза лезли на высоту 5 м по сильно умасленному оголенному

столбу. Самым желанным из призов был копченый сыр. В настоящее время во всех населенных пунктах Кабарды он проводится редко.

В дальнейшем, вплоть до совершеннолетия, возрастные переходы маркировались в основном незначительными изменениями в одежде и причёске мальчиков и девочек. Здесь можно упомянуть только обряд первого выхода крестьянских детей-подростков в поле, заключавшийся в угощении членов супружьи.

Совершеннолетие – важный рубеж в жизни человека, время перехода в новый социовозрастной статус. В традиционном кабардинском обществе совершеннолетие девочек наступало примерно в 13–14 лет. Оно никак не отмечалось. Зато с большим размахом отмечалось совершеннолетие юношей. К этому периоду приурочивались общественные испытания молодых людей. Юноши в присутствии большого количества людей должны были показать свои физические, нравственные, психические качества, знание этикета своеобразной общественной комиссии из почетных стариков селения. Рядом с юношей, успешно прошедшим испытания, ставили длинный шест – «кбурагъ». После этой своеобразной инициации молодой человек считался достойным жениться и продолжить свой род. После наступления совершеннолетия внешний облик девушек и юношей имел ярко окрашенные гендерные отличия: одежда, головной убор, причёска и другие половые корреляты четко акцентировались. У юношей появлялись оружие и конь. Происходило культурное признание социальной и половой идентичности.

В настоящее время никаких подобных требований к совершеннолетним юношам и девушкам общество не предъявляет. Как нет и самого обряда. День совершеннолетия отмечается всеми по-разному: дома, в ресторане, в учебном заведении или на работе. Он ненамного отличается от ежегодно проводимых обычных дней рождения. Разве только своим размахом и подарками. В этот день в зависимости от социально-экономического положения родители в качестве подарка могут преподнести своим детям автомобиль, квартиру, персональный компьютер, мобильный телефон, ювелирные изделия, одежду и т. п. Взамен от них ничего не требуется.

Характерной особенностью современных детских обрядов также является невмешательство в любой форме профессиональных служителей ислама в них. По своей сути – это светские мероприятия, хотя в их структуре обнаруживаются в синкретичной форме элементы различных культовых представлений, а также современные представления носителей данной этнической культуры о природе человека и его социальных функциях. Преобладающая часть обрядов посвящается начальному этапу жизни ребенка – периоду телесного формирования.

Наибольшую трансформацию обрядов детского цикла можно наблюдать в городе. Свекор, свекровь и муж зачастую сопровождают родильницу в роддом. Но сохраняются некоторые обычаи, связанные с рождением детей, например, одаривание вестника события (*гуфлануцлэ* – цена за радость). Среди некогда существовавших детских обрядов в настоящее время в городе изредка проводят *гуцхэхпхэ* – (первое завязывание ребенка в люльку – в прошлом чисто детско-женский праздник). Национальная люлька-*гуцэ* в городе заменена детской коляской или кроваткой. Под этим

термином теперь подразумевается торжественный увоз роженицы и ребенка из роддома и привоз их в дом родителей отца ребенка, а также проведение в тот же день застолья значительного числа родственников в честь новорожденного и роженицы. Обычаи, связанные с имянаречением, тоже постепенно исчезают. Имена детям зачастую дают сами молодые родители. Хотя старинные обряды жизненного цикла исчезают, потребность отмечать различные этапы онтогенеза сохраняется. Обслуживанию этой потребности призваны новые обряды, теперь широко распространенные в городе. Это ежегодные дни рождения, год совершеннолетия, год окончания школы или вуза. Отмечаются также серебряные и другие свадьбы, выход старшего поколения на пенсию и др.

Несмотря на то, что многие традиционные игрища, обряды, ритуалы и вербальные действия, связанные с рождением и воспитанием детей, некогда выступавшие как массовые и обязательные явления в практической жизни кабардинского населения, утрачены, в народной памяти и в быту некоторые из них еще сохранились в трансформированной и редуцированной форме. У незначительной части населения по-прежнему сохраняется вера в то, что исполнение этих обрядов способствует здоровью и благополучию матери и новорожденного, а также успеху и счастью ребенка на всем его жизненном пути.

СВАДЕБНАЯ И СЕМЕЙНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

ЗАПАДНО-АДЫГСКОЕ ОБЩЕСТВО

Создание семьи являлось предметом особой заботы среди адыгов. Существовал ряд социальных институтов, которые призваны обеспечить ей оптимальную устойчивость.

Одним из таковых был институт девичьей комнаты – «*пшьэшьэунэ*». Девичья комната – один из специфичных элементов адыгской этнической культуры. Он выполнял ряд важных социальных функций. Институт девичьей комнаты предоставлял молодым людям, как девушкам, так и юношам, почти неограниченную свободу в выборе потенциального партнера в семье. Данный институт обеспечивал интеллектуальную включенность девушки в этническое информационное пространство.

Девичья комната являлась своеобразным салоном, где девочки с подросткового периода обучались умению быть интересным собеседником, образно и логично мыслить, дипломатично, не унижая собеседника, возражать и отстаивать свое мнение, играть на музыкальных инструментах и т. д. Для девочек-подростков девичья комната была школой воспитания. Традиционный «однорядный» адыгский дом состоит из четырех изолированных комнат, с двумя входными дверьми на открытую веранду. Комната справа от центрального входа отводилась под девичий салон. Девичья комната была пространственно изолирована. Это – своеобразный салон совершеннолетней девушки, который посещался ее персональными гостями. Мужчины – гости семьи, останавливались в кунацкой, женщины-гости – в «большом хозяйском доме».

Уникальность института девичьей комнаты не только в его социальной функции, но и в характере его существования. Посетителями девичьей ком-

наты были только мужчины. Они являлись гостями девушки, в приеме которых другие члены семьи не участвовали.

Потенциальными гостями девушки могли быть три категории мужчин. Первая группа – юноши, ровесники девушки, не обремененные семьей; это – самая многочисленная и активная часть посетителей девичьего салона; их визиты преследовали многоплановые цели. Одна из них – установление дружеских отношений с девушкой, которая может стать потенциальным партнером в браке. Статус их определялся термином *исэльыхъу* – «жених» (букв.: *исэ* – «душа» + *льыхъу* «искатель» – «искатель души»).

Вторая группа – это мужчины зрелого возраста, семейные, умудренные жизненным опытом, посещавшие *пшьэшъэунэ* в поисках интересной и умной собеседницы, с которой можно было обсудить события и вопросы текущей жизни. Следует подчеркнуть, что обсуждение социально значимых вопросов шло не просто в салоне девушки и в ее присутствии. Собеседники ожидали активного интеллектуального участия девушки, и резюме оглашалось ее устами. Это обеспечивало не только включенность девушки в социальную жизнь, но и активное участие в формировании общественного мнения.

Третья группа – это убеленные сединами доблестные мужи Черкесии, которые считали своим долгом посетить салон девушки, прославившей себя своей комильфотностью, добропорядочностью, умом и красотой. Визита известного рыцаря удостаивалась не каждая девушка. Подобное событие могло составить честь любой особе.

Такой широкий круг общения предоставлял адыгской девушке возможность активного участия в общественной жизни. Из числа постоянных посетителей зачастую формировалась группа ее почитателей. Кто-то из них со временем удостаивался чести официально обрести статус «названного брата», который узаконивался приглашением девушки в семью молодого человека. В честь нее объявлялось семидневное, а иногда и двухнедельное празднество. Семья юноши тем самым официально «удочеряла» ее, одаривала и торжественно с почестями «возвращала» девушку родителям. Через механизм побратимства две семьи обретали статус субъектов института искусственного родства, контактирующих по определенным нормам и правилам.

Система социальных институтов, работающих на активное включение девушки в общественную жизнь, способствует также ее участию в различного рода социальных акциях. Так, представители девушки могли от ее имени обратиться в Хасэ (народное собрание) с определенной инициативой общезначимой или локальной значимости.

Из всех задач, которые решались институтом девичьей комнаты, первоочередной являлось создание оптимальных условий для формирования семьи. Эта функция является важнейшим фактором, как в жизни личности, так и всего общества. В этой части своего назначения институт девичьей комнаты уникален.

Условия функционирования девичьего салона – *пшьэшъэунэ* – не только предоставляли свободу общения и свободу выбора молодежи, но и время и механизмы для испытания верности достигнутого соглашения между девушкой и юношей. Этикетные нормы, которые были обязательны для всех,

обеспечивали участникам общения контролируемую свободу. Время посещения девичьей комнаты – вечер. В салон девушки, с одной стороны, нельзя было являться одному, с другой, – только с группой самых близких друзей. Обязательными условиями были: невмешательство членов семьи в ход приема девушкой гостей, но весь вечер в комнате присутствовала девочка-подросток (как правило, младшая сестра).

Посещение девичьей комнаты не было регламентировано: ни девушка не приглашала своих гостей, ни гости не предупреждали ее о предстоящем визите. Нормативно было определено только допустимое время суток для визитов: девушка психологически была готова к ежевечернему приему гостей. В силу этого за вечер салон одной девушки могли посетить несколько групп, а одна группа юношей посетить салоны нескольких девушек. Регулярное посещение салона одной девушки и вежливый прием, оказываемый девушкой тому или иному юноше, никого и ни к чему не обязывали. Это было обычным условием, обеспечивающим свободное общение и возможность лучше узнать друг друга. По своей отработанности и четкости условий общения девичья комната является самобытным социальным фактором.

Персональных гостей девушки в ее семье не угощали: ни застолье, ни увеселительные мероприятия для девичьего салона не были уместными. В девичьем салоне также не принято было танцевать, хотя непременным атрибутом его были музыкальные инструменты, и девушка должна была музицировать для своих гостей. Она также не пела: если по просьбе она играла танцевальную музыку, присутствующие должны были лишь чинно прослушать; а под мелодию песни, исполняемую девушкой на инструменте, юноши могли в полутон подпеть, затем поблагодарив хозяйку, на этом завершить вечер или же перейти к обсуждению новой темы.

Конечная цель регулярного общения молодых людей – определение симпатий. В этом отношении инициатива на стороне юноши. Молодой человек должен сделать предложение девушке обязательно в присутствии третьего лица, как правило, друга потенциального жениха. Девушка, и при условии очевидной взаимности, брала время на размышление – этого требовало приличие. Если же она была уверена в отрицательном ответе на предложение, то, по канонам адыгского этикета, девушка не могла открыто отказать жениху. Приличным считалось сослаться на слово, данное другому претенденту на ее руку.

Если же предложение было принято девушкой, следующим этапом являлся обмен памятными подарками – *Иэуж* (букв.: *Иэ* «рука» + *уж* «след»). Это – своеобразная помолвка, за которой следовал испытательный срок протяженностью от нескольких недель до нескольких месяцев. За это время каждая из сторон могла передумать, отказаться от данного слова. В подобном случае подарок возвращался одной из сторон через посредника, в присутствии которого девушка и юноша обменялись им (*Меретуков*, 1987. С. 140). При этом адресат отказа был не в праве обижаться за неверность слову. Подобный исход вполне допускался адыгской этикой.

Специфичность адыгской помолвки в том, что данная процедура проходила без участия семей с обеих сторон, как и следующий этап: назначение времени перехода невесты в дом жениха. Предложение об определении времени исходи-

ло от жениха, а время назначала невеста. Договор заключается женихом и невестой в присутствии того же посредника, друга жениха – *лыкло*, без участия родителей. Этот этап тоже носил испытательный характер, в результате чего одна из сторон, чаще невеста, могла отказаться от принятого решения.

В назначенное время жених со свитой приезжает в дом невесты (в старину только с наступлением темноты), и если девушка не отказывается от данного слова, двое из ближайших друзей молодого человека идут к родителям невесты и сообщают им, что их дочь выходит замуж. Родители жениха, по классическому сценарию, могли узнать о женитьбе сына, когда он привезет невесту в отчий дом в сопровождении друзей. Но и здесь невесте давалась возможность изменить принятое ею решение вступить в брак: через несколько часов за невестой в дом жениха приезжают двое-трое мужчин из числа ее родственников, чтобы удостовериться, действительно ли она желает остаться в этой семье. Этот ритуал был необходим, так как ни родители жениха не знакомились с невестой, ни невеста не знала семью жениха: при определенном чувстве дискомфорта адыгской этикой и традиционным правом невесте предоставлялся шанс изменить ранее принятое решение. Последнюю возможность переиграть уже предпринятую попытку создать семью молодые получали при конфессиональной регистрации брака: в христианский период – при венчании, в исламский – при написании «накях».

Только после подтверждения обеими сторонами брачующихся перед Богом о своем добровольном и обоюдном согласии, молодые могли стать мужем и женой. По пути продвижения к созданию семьи любая из сторон могла отказаться от намерения связать свою судьбу с тем или иным человеком. Отказ девушки от данного слова практически не вызывал порицания. Со стороны юноши такой поступок был допустим на первых двух этапах. Нарушить договор и не явиться в назначенное время за невестой, хотя и считалось пределом неприличия, но допускалось. После вступления в брак разводы, за редким исключением, считались недопустимыми.

В западноадыгском традиционном обществе: – семья создавалась по свободному волеизъявлению самих молодых, за одним исключением: табуировано было бракосочетание за пределами собственной сословной ниши. Нарушение данного запрета вело к нелегитимности детей; – специфика сватовства в том, что ни родители, ни другие родственники не вмешивались в процесс достижения молодыми обоюдного согласия (сватовство, смотрины и другие процедуры, субъектами которых являются родители, не культивировались); – родители включаются в свадебный цикл только с момента перехода невесты в дом жениха; – установка, согласно которой жених и невеста инкогнито проходят четыре этапа испытательного срока, заставляет молодых взять на себя ответственность друг перед другом, перед родителями и в целом перед обществом; – родители свободны от ответственности за выбор сына и за ними всегда оставалось право вето на развод.

Всем предшествующим в традиционном адыгском обществе была обусловлена редкость разводов.

Участие родителей в свадебном цикле начиналось с момента перехода невесты в дом жениха. Иногда на определенное время невесту оставляли на попечении семьи родственников или друга. Промежуточная локализация

невесты – *тецэрыпIэ* – одна из форм искусственного родства. Невеста обрела статус приемной дочери – *тецэ* (букв.: та, которую привели), и всю жизнь они поддерживали родственные отношения.

К промежуточной локализации невесты прибегали: – если две семьи через обряд *тецэрыпIэ* изначально хотят породниться; – если по какой-то причине семья жениха не была готова включиться в свадебный цикл; – если одна из сторон была против данного брака.

Через некоторое время хозяева одаривали невесту и в сопровождении музыкантов и эскорта всадников торжественно перевозили ее в дом жениха.

В любом адыгском доме есть комната с изолированным входом – *лэгъун* (комната для новобрачных). Между переездом невесты в дом жениха и свадебными торжествами существовал интервал во времени протяженностью от нескольких недель до нескольких месяцев. Это – время адаптации невесты в новой семье, которое она проводила в «молодежной комнате». Она общалась только с молодежью. На это время накладывалось визуальное табу со старшими членами семьи и родственниками жениха. К невесте были представлены две-три девушки – *нысэдис* (букв.: «с невестой сидящие») из родственниц жениха, которые ее обслуживали. Родственники жениха обхаживали, холили невесту, по очереди приходили знакомиться с ней, одаривали ее, а родителей поздравляли с женитьбой сына. Вечерами молодежь устраивала «джегу» (*джэгъу*) – танцы, веселилась, развлекала невесту.

В период адаптации невесты породнившиеся семьи жениха и невесты наносили друг другу серию обрядовых визитов, предусмотренных традиционным регламентом. Первый визит наносился, как уже было отмечено, мужчинами-родственниками невесты, через несколько часов после того, как ее привезли в дом жениха. Их задача – удостовериться в том, что невеста не передумала и остается верна принятому ею решению. После того, как девушка в очередной раз подтвердила свое согласие стать женой своего избранника, группа мужчин из числа родственников жениха через день-два наносит ответный визит родителям невесты. Они приходят к новым родственникам с символической суммой денег – *уасэ* – «цена за воспитание невесты» (в старину это могло быть выражено определенным количеством голов скота). В западноадыгском обществе не принято оспаривать сумму денег или количество голов скота, предлагаемых семьей жениха. Хотя, согласно фольклорным сюжетам и микролексике свадебных обрядов, у них ранее существовал и иной вариант этого обряда, когда представители семьи невесты делегировались к родителям жениха за *уасэ* – «ценой за воспитание». Об этом свидетельствуют термины *осэхапIэ*, *осэхьы* – «за ценой пришедшие». Следует отметить, что это не «калым», принятый в исламском мире, который обсуждается родителями молодых долго и настойчиво. В западноадыгском обществе о сумме денег, преподнесенных как символ благодарности родителям невесты, узнают только после того, как гости уйдут. Ни на каком этапе установления родства не обговаривается и приданое невесты. К материальной стороне взаимоотношений породнившиеся семьи обязаны отнестись предельно корректно.

Очередной визит в семью жениха родственницами невесты наносится до свадебных торжеств (время зависит от продолжительности адаптационного периода), которые привозят невесте ее одежду – *кIэлъыхьыжь* (букв.: «прино-

шение вослед»). Одежду невесты могут привезти жена брата с кем-то из младших двоюродных сестер по отцовской или материнской линии. День визита определяется по договоренности сторон, собираются только близкие родственницы жениха (старшее поколение), готовится торжественное застолье.

По обычаю, одежду невесты должны продемонстрировать перед родней жениха. Но чаще свекровь просит отнести невесте одежду и этим завершить ритуал.

Тем временем семья жениха готовится к главным торжествам – *нысэици джэгу* – к выводу невесты из молодежной комнаты в микросоциум. На торжества приглашались все родственники жениха, поздравившие родителей с женитьбой сына, и все девушки округи. Мужская часть населения, приходившая на свадьбу, не нуждалась в приглашении. Из родственников невесты в свадебных торжествах принимали участие 2–3 девушки, младшие сестры. В день свадьбы за ними семья жениха отправляет группу молодых людей.

Кульминацией свадебных торжеств являлся момент ввода невесты в танцевальный круг – *нысэр кырацын*. Это место, которое объединяет всех участников торжества. В танцевальном кругу невесту «одаривают» деньгами: распорядитель от имени дарителя высказывает благопожелания в адрес молодых, семьи жениха и невесты и оглашает сумму внесенных им денег. Процедура знакомства невесты со всеми участниками свадебных торжеств заканчивается публичным объявлением суммы собранных средств, которые затем передаются музыкантам.

На следующее утро невесту вводят в комнату свекрови – *унэишо*, где ее ожидает знакомство со старшим поколением женщин – родственниц жениха. Здесь все присутствующие исполняют хороводный танец с величальной песней – *нысэпчэ орэд*, посвященной невесте.

Родители и родственники невесты не присутствуют на свадьбе, поэтому на следующий день им официально в сопровождении нескольких женщин среднего возраста со стороны жениха отвозят *нысэцишхын* – разновидности всех свадебных блюд. Родители невесты накрывают торжественный стол для гостей, которых не только угощают, но и одаривают.

Следующий обрядовый визит связан с *внутрисемейными табу*. Визуальные табу между невесткой и свекровью снимаются на второй день после свадебных торжеств. Но вербальное табу между ними остается до тех пор, пока родители невесты не преподнесут свекрови подарки – *гьэгуцы/э* (букв.: «разрешающее говорить»). Для этого делегируют двух молодых женщин, как правило, невесток. Свекровь предельно радушно принимает их с торжественным застольем и подарками.

Очередной визит семье невесты наносят родители жениха (обряд *блэгьэ-фак/о* «посещение для родства»). Они едут с подарками, но без ритуальных продовольственных подношений. Хозяева в честь свекра и свекрови устраивают пиршество, одаривают новых родственников. Инициатива в этом случае исходит от родителей жениха. В свою очередь, несколько позднее семья жениха приглашает к себе родителей невестки, устраивает торжественный прием с подношениями.

Невеста обретала статус женщины не с замужеством, а после рождения первого ребенка. До этого она носила «золотую» девичью шапочку. Рожде-

ние ребенка и обретение статуса матери отмечалось *обрядом смены головного убора*. Свекор дарил невестке головной платок с другими подарками, закалывал жертвенного барашка, устраивалось женское застолье. Невестка с этих пор не надевала девичью шапочку.

Свадебный цикл заканчивается посещением невесткой отчего дома – *тыщас*. В старину это происходило после рождения первого ребенка, но не позже года после замужества. Посещение родителей сопровождалось подношением подарков родственникам невесты старшего поколения. У родителей молодая женщина оставалась около месяца. Сперва отправлялось приданное, а затем в сопровождении нескольких родственниц невестка возвращалась в семью мужа.

С рождением ребенка был связан обряд, согласно которому родители невестки присылают гостинцы и подарок свекрови, который называется *укъытанкIэ* – букв.: «плата за смущение (стыд)».

Внутрисемейные табу распространялись не только на старших женщин из семьи жениха. Табу на общение невестки со свекром и старшими мужчинами – родственниками жениха сохранялось до специального обряда. При этом инициатива исходила от мужчин: так, свекор готовил для своих друзей специальное застолье, за которым объявлял о своем решении снять визуальное табу – *лъэхэмыхъэ* и табу вербальное – *мыгуцыIэ*, одаривал невестку – *лъэхэхапкIэ* (букв.: «плату за вход»), и с этого времени они получали право на общение. Визуальное и вербальное табу также регулировало взаимоотношения между супругами и их родителями, а также между детьми, родителями и старшими членами семьи. Так, взрослые сыновья и отец не могли быть сотрапезниками; зять и теща до соответствующего обряда по снятию табу придерживались обряда избегания и т. д.

Адыгский этикет предусматривает вставанием отвечать на приветствие. Эта поведенческая норма во внутрисемейном этикете распространялась и на вербализацию имени свекра и фамилии семьи: когда таковые произносились, невестка должна была встать. Это было обусловлено, вероятно, тем, что, по представлению адыгов, имя – часть человека. Эта особенность адыгской ментальности отразилась и в языке. Посессив в адыгском языке имеет две формы выражения: 1) органическая принадлежность – через личные приставки, без огласовки *с-* или с огласовкой *сы-*: *с-псэ* «моя душа», так же, как *с-цIэ* «мое имя», *с-лъэкъуацI* «моя фамилия»; 2) предметная, имущественная принадлежность с огласовкой *си-*: *си-тхыль* «моя книга». Из этого очевидно, что имя воспринималось адыгами, как нечто эквивалентное сущности человека, его душе.

КАБАРДИНСКОЕ ОБЩЕСТВО

Вступление в брак – одно из важнейших событий в жизни человека, когда меняется его социальный статус, что позволяет отнести свадьбу к обрядам перехода. Семья у кабардинцев, несмотря на ее сильную трансформацию в настоящее время и кризис семейных ценностей, все же сохраняет свою традиционную и важнейшую функцию воспроизводства населения, трансмиссии этнической культуры, социализации личности и обеспечения витальных потребностей человека. Поэтому и в современном кабардинском

обществе большое значение придается заключению брака и свадьбе, которые институализируют семью.

При заключении брака существенное значение имеет возраст брачующихся. В разные эпохи предпочтительный брачный возраст в силу социально-экономических причин был неодинаков. В традиционном кабардинском обществе не было закона или иного регулирующего акта, устанавливающего брачный возраст, и он определялся образом жизни, нормами исповедуемой религии. Так, в начале XIX в., в период наиболее интенсивного проникновения ислама в Кабарду, Г.-Ю. Клапрот сообщал: «... раньше кабардинцы женились только в возрасте от тридцати до сорока лет, но теперь они вступают в брак в возрасте от пятнадцати до двадцати пяти лет, а женщины от двенадцати до шестнадцати лет» (*Клапрот*, 1974. С. 264). Мамбетов Г. Х., Меретуков М. А. и Мафедзев С. Х. на основе анализа многочисленных источников пришли к выводу, что в XIX в. в кабардинском обществе наиболее оптимальным для вступления в брак считался возраст 18–20 лет для девушки и 20–25 лет для мужчин (*Мамбетов*, 1968. С. 186; *Меретуков*, 1968. С. 208; *Мафедзев*, 1977. С. 48–61; 1987). На самом деле, мужчины женились в 30–40 лет, а девушки выходили замуж в 16–22 года (*Шикова*, 1959). Как видно, разница в возрасте между брачующимися была велика. Как известно, в советскую эпоху законодательством определялся нижний предел брачного возраста, но он часто нарушался, и в те годы практиковали ранний брак. Эта тенденция имеет место и в настоящее время.

В прошлом брак в кабардинском обществе был строго экзогамным. Кроме того, свободу брачного выбора могли ограничивать и некоторые обычаи, например, так называемое колыбельное (люлечное) обручение – *гуцэкъуибзэ* (*гуцэкъуибзэ* – *гуцэ* – колыбель, *къу* – ручка (стойка), *ибзэ* – делать надрез); обычай соблюдать старшинство при женитьбе и выходе замуж, кровная месть, а также квазиродство: куначество, атальчество, побратимство, по-сестримство (*Мамбетов*, 1968.; *Меретуков*, 1968. Т. VIII. С. 251–264). Наиболее строгими были ограничения, связанные с кровным родством: воспрещался брак между родственниками по восходящей и нисходящей линии до седьмого колена, как по материнской, так и по отцовской линии. Особенно строго соблюдались брачные запреты по материнской линии. Наказание за этот проступок было более суровым (*Меретуков*, 1968. С. 251).

К числу обычаев, мешавших свободному брачному выбору, кроме патриархального люлечного обручения, можно также отнести и сговор между родителями детей, достигших брачного возраста, без согласования с ними. Особых запретов *по признакам свойства* в кабардинском обществе не существовало, наоборот, вплоть до середины XIX в. практиковали левират и сорорат.

В прошлом обязательным условием заключения брака в Кабарде была уплата калыма (*уасэ*) в соответствии с установленными адатом нормами для отдельных сословий, что дает основание рассматривать его как самостоятельный институт с многочисленными социальными функциями. Известно, что еще с начала XIX в. за снижение *уасы-калыма*, а затем и его искоренение велась борьба кабардинского общества, а позже и советского государства. Положительным явлением этой истории является то, что *уасэ* под

влиянием шариата в первой половине XIX в. разделилась на две части, одна из которой – *уасэ Ыхьэ* (часть калыма) – отошла женщине и стала ее неотчуждаемой никем собственностью. Хотя эта собственность только гарантировалась жене в случае развода или смерти мужа, *уасэ Ыхьэ*, несомненно, способствовала укреплению ее положения в семье. Следует заметить, что в Кабарде издавна боролись за уменьшение (в традиционный период) или искоренение (советский период) калыма. Однако борьба до сих пор не привела к окончательному исчезновению калыма.

Как в прошлом, так и в наши дни, одним из условий совершения брака является сговор (*зэгурылуэ*). В свою очередь, каждому виду сговора соответствовали определенные специфические ритуалы.

Гуцэкъуибзэ – это древний обряд помолвки новорожденной, при котором по договоренности родителей делают надрез на стойке колыбели девочки. Сговор мог предшествовать рождению. Обряд исчез, вероятно, в начале XX в., но сохранился в памяти народа. Получив положительные сведения о девушке, родители сообщали через посредников о своем намерении сыну. Здесь могли возникнуть коллизии. Он мог согласиться с мнением родителей, и претендент на руку и сердце вместе с друзьями отправлялся на *смотрины девушки (хъыджэбзаплъэ)*. Если сватающая семья была неизвестна родственникам девушки, они, в свою очередь, могли устроить встречные *смотрины дома – унаплъэ (унэ – дом, плъэ – смотри)*. Во время *унаплъэ*, посланные 2–3 мужчин осматривали дом, огород, живность. Если молодые понравились друг другу, и при отсутствии непреодолимых сословных, имущественных или иных препятствий, приступали к церемонии сватовства (*лъыхъу*). Здесь возможен вариант употребления *псэ лъыхъу* – букв.: «искать душу».

Сватовство является первым из собственно свадебных обрядов. Он требовал соблюдения различных символических действий. В момент сватовства встречаются впервые будущие родственники. В качестве сватов традиционно выступали дяди жениха, как по отцовской, так и по материнской линии, а также другие, наиболее уважаемые родственники и друзья семьи. Если родители принимали в свой дом сватов, это считалось обнадеживающим знаком. По обычаю, сторона девушки не сразу давала положительный ответ. Несмотря на распространенное мнение о том, что согласия девушки не спрашивали, это не соответствует действительности. С. Х. Мафедзев отметил, что после многократных посещений сватов девушка через посредника давала знать о своем решении. При этом она никогда прямо не говорила об этом: выражение *Си Ыхьлыхэм, си адэ-анэм зэрацъымкIэ сыарэзыц* (Я буду довольна решением моих родителей и родственников) означало согласие девушки на брак (Мафедзев, 2000. С. 155–156). В адыгском обществе символическим выражением брачного сговора был обмен между женихом и невестой (*Іэужь – Іэ – рука, ужь – след*).

Сосватанная девушка оставалась в доме родителей, по разным данным, от нескольких месяцев до года. Все это время тратилось на подготовку к предстоящей свадьбе, а также на психологическую подготовку невесты к будущей семейной жизни. Этому периоду свойственно было *сидение* за-сватанной дома. Будучи в домашнем «заточении», она как бы исключалась

из социальной страты девушек, в то же время она не входила и в когорту женщин, т. е. ее социальный статус был в стадии неопределенности. Для нее исключались какие-либо увеселительные мероприятия вне стен родительского дома. Вместо этого каждый вечер у нее собирались молодые женщины и девушки на так называемые *жэщцыс* (*жэщ* – ночь; *цыс* – сидеть). Они учили ее премудростям семейной жизни: этикету, домашним делам, интимной стороне замужества, в том числе сексуальному поведению.

Далее, в случае достижения согласия оговаривались также и детали перевоза невесты в дом жениха – *нысашэ*, *фызышэ*. По описаниям в XIX – начале XX в. он представлял собой многолюдный, шумный и веселый, но в то же время порой таящий в себе опасность ритуал. Крытую красной материей арбу, (бричку, тачанку), в которой сидели две женщины – девушка-гармонистка и невестка из рода жениха, сопровождал кортеж всадников (*шу гьусэ*), количество которых порой доходило до 100. Так как родственники невесты буквально обдирали поезжан, они поверх одежды надевали специально сшитые к свадьбе рубашки – *нысашэ кьэптал*. До границ родного села их сопровождали односельчане.

На обратном пути их провожатыми были родственники невесты. В пути всадники пели свадебную песню *оредада* (*уэредадэ*), они также устраивали конноспортивные соревнования, стрельбу в цель, игру *унос шапки* (*пылэзыфлэхь*). Последняя игра носила упорный характер. Громкая музыка, гиканье, которые сопровождали свадебную процессию, были направлены на то, чтобы испугать и отогнать злую силу. Стреляли по мелким мишеням, в числе которых были куриные яйца, и, вполне вероятно, что стрельба по яйцам несла собственную символическую нагрузку. В кабардинской свадьбе не только яйца, но, видимо, и курица имела ритуальное значение. Это наглядно видно в обряде «кур сбивать», «кур искать» (*джэдиуд*, *джэдлэхьу*), когда молодые люди по дворам собирали кур во время свадьбы в день *унэишэ*, затем резали их, варили в общем котле и все вместе трапезничали или когда кое-кого из приехавших за невестой молодых бросали в курятник. Также обязательным блюдом на свадьбе до сегодняшнего дня является курятина.

Постепенно в 1920–1950-х годах многолюдные и шумные ритуалы препровождения невесты в дом жениха стали редким явлением. В большинстве случаев, даже если брак заключался с согласия молодых и их родителей, невесту чаще всего перевозили не в дом жениха, а в чужой (*Мамбетов, Думанов*, 1977. С. 69.).

В настоящее время сосуществуют все виды некогда существовавших вариантов перевоза невесты: 1) перевоз невесты в дом жениха методом *фигурного умыкания* – *епхьуэу кьэхьын* по договоренности самих молодых, с согласия молодых и их родителей или только родителей одной стороны; 2) невесту могут забрать у дяди (тети) невесты по отцу (матери) или другого близкого родственника (*унэкьуэци*) несколько друзей и родственников жениха, он сам тоже может участвовать в перевозе.

Примерно с 1970-х годов вновь стали возрождаться многолюдные и торжественные перевозки невесты прямо в дом жениха. Только теперь вместо живых лошадей за невестой отправлялись несколько автомобилей, украшенных различными тканями и платками, шарами, другими мелкими вещами,

а арбу с красным покрытием для невестки заменили машиной наилучшей марки – символом благополучия и мечтой каждой советской семьи. Эту машину отличало особое украшение – на ее капот сажали куклу в свадебном наряде. Изменился и половозрастной состав процессии в сторону значительного увеличения числа женщин (до половины участников) и несовершеннолетних. В их число обязательно входила и гармонистка.

В несколько модернизированном виде такой перевоз невесты прямо в дом жениха характерен для нашего времени. По-прежнему это шумный и привлекающий всеобщее внимание ритуал: звуки клаксонов авто и музыка автомагнитол оглашают окрестности. Автомобиль для молодых теперь принято украшать другим символом брака – двумя сплетенными кольцами и разноцветными лентами, натянутыми на правую сторону капота. В последнее время на капоте автомобиля стали выкладывать большую цветочную композицию в виде сердца из живых или искусственных красных цветов.

В настоящее время не все приехавшие за невестой (особенно в городе) садятся за свадебный стол, накрываемый родителями невесты в гостиной, а лишь те, которые выбраны для этой цели еще в доме жениха. Обычно родители невесты накрывают один общий стол для всех, так как теперь на *фызышэ* едут в основном молодые люди под руководством более зрелого, но не пожилого человека. После краткосрочного застолья по поручению старшего идут за невестой, которая уже одетая в европейское свадебное платье вместе с молодыми родственницами сидит в дальней комнате. Обычно вывести невесту поручают двум-трем наиболее смелым и остроумным молодым родственникам жениха или его друзьям. И это не случайно, так как их в этой комнате ждут очередные испытания – прикоснуться к рукаву невесты (*ИэцхьэубыдытцІэ*), потом – за вставание невесты (*гьэтэджытцІэ*). В словесных перепалках и сейчас часто можно услышать хвалу в честь невесты, поэтому и плата за нее должна соответственно быть высокой. Так, сейчас к традиционным словам о красоте и хозяйственности невесты, добавляют сведения об образовании. Словом, «торг» идет за мнимые и настоящие достоинства невесты. По завершении выкупа друг жениха берет на руки невесту и сажает в предназначенный для нее автомобиль. Или же две молодые женщины со стороны жениха под руки выводят ее к машине. При этом повсюду принято через порог перешагивать с правой ноги. Во дворе родителей невесты обычно устраивают небольшие танцы.

В Кабарде вплоть до начала XX в. широкое распространение имело верование, что обряд *тешанкІэ* (*гу*) *гьэкІэрахьуэ* – кружение тарантаса (арбы) с невестой вокруг двора перед ее увозом в дом жениха имеет определенное магическое действие. По мнению одних информантов, представитель той стороны – жениха или же невесты, которой удалось трижды развернуть тарантас, будет главенствовать в семье. По мнению других, вождение тарантаса вокруг двора означало, что счастье невесты не уйдет со двора, но родственники жениха говорили: невестка (*нысэ*) наша, пусть ее счастье уйдет вместе с ней (Архив КБИГИ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 46. Т. 2. Л. 6, 8, 25, 103). В настоящее время, в отсутствие этого обряда, при выезде со двора невесты поезжан ждет традиционная плата (*тцІлантІэдэнэ* – *застревание во дворе*), которая может выражаться не только в деньгах, но и в еде и питье.

Преодолев все препятствия, поезжане выезжают со двора и направляются к дому родителей жениха. К числу исчезающих атрибутов свадьбы можно отнести *пицантлэ дыхъэжыбжьэ* – плата (чаша с *махъсымэ* – бузой) за въезд свадебного кортежа во двор жениха и *уаредэдэбжьэ*» – плата (чаша с *махсыма*-бузой) за свадебную оредада, которые по традиции взыскивали с возвратившихся. Нет больше пальбы по дымоходной трубе в целях изгнания злых духов, по поверьям населявших ее. Но все же шум создается при помощи сигналов автомобилей.

По прибытии свадебной процессии, во дворе жениха принято устраивать танцы. Невесту, закрытую покрывалом (*цхъэтэпхъуэ*), либо на руках (либо под руки) заносят (заводят) в дом в специально отведенную, хорошо обставленную по случаю свадьбы комнату для молодоженов (*лэгъунэ*) и ставят в угол. Если около десяти лет назад после торжественного перевоза во дворе жениха празднование продолжалось в течение недели, а то и двух, и в это время в дом жениха несколько родственниц невесты доставляли ее одежду, тем самым совершался обряд *цыгъынхъыж*, то теперь это происходит буквально через несколько часов после торжественного перевоза невесты. В прежние времена непременным атрибутом одежды невесты были серебряные нагрудник и пояс, а также национальное платье. В XIX в., помимо калыма, именно на их приготовление шли основные расходы жениха (*цыгъыныпхъэ*). В свою очередь, вместе с одеждой дочери родители невесты отправляли подарки (*нысэ Ихъэ*) родственникам жениха – отцу, матери, брату, сестре (Архив КБИГИ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 46. Т. 2. Л. 19). В XX в. с выходом из обихода первых двух вещей центральное место в одежде занимают фабричные изделия. Под влиянием советской пропаганды национальное платье вытесняется из обязательного списка. Постепенно количество предметов одежды возрастает, но жених уже не принимает участия в его приготовлении. Если до конца 1960-х годов одежда невесты помещалась в одном чемодане, то в середине 1970-х годов одежда некоторых невест занимала несколько кожаных чемоданов.

В 1990-х годах было модным класть одежду невесты в деревянные сундуки кустарного или фабричного производства. Затем их заменили шифоньеры-шкафы. В последние годы одежду складывают в мягкие чемоданы импортного производства. Вплоть до конца 1980-х годов было принято раздавать фактически всю одежду невесты без ее разрешения родственникам жениха, и не только одежду, но и золотые украшения, косметику, парфюмерию. Правда, со стороны некоторых родственников предпринимались попытки по возмещению этих вещей другими, но не всегда равноценными. Постепенно обычай раздавать одежду исчез, и теперь вся одежда остается у невесты. Весь этот период было принято делать подарки свекрови (*гуащэ Ихъэ*). В зависимости от экономической состоятельности это могли быть: костюм, шерстяная кофта, золотые серьги или кольцо. Сегодня подарки делают и свекру.

Вслед за *цыгъынхъыж* приезжают другие родственники невесты со значительными подарками. Этот обряд в Терском районе носит название *уасэ Ихъ*, в других – *нэчыхъытх*. Вплоть до конца 1990-х годов их участниками были мужчины, чьей задачей являлось оформление брака в доме жениха.

Они с собой никаких подарков не привозили. Следует отметить, что первоначальная функция *уасэлых* была взимание уасы-калыма, *нэчыхьытх* – написание наках. Сейчас же в этом обряде участвуют и женщины, что дает нам возможность сказать, что тут же совершается и третий свадебный обряд «*кьыкГэлыкЛуэ*» – обычай посылать с ответным визитом с подарками к родственникам жениха. Но здесь произошла рокировка в порядке проведения обычая первыми посылать подарки стороне невесты со стороны жениха (*кГэлыгыгьакЛуэ*). Теперь подарки сначала привозят родственникам жениха. Сторона невесты вынуждена задавать тон в количестве и качестве дарообмена, что раньше было прерогативой родителей жениха.

Новшеством последних лет является также приезд родителей невесты в дом жениха в этот же день. Здесь произошло смещение на гораздо более ранний срок обряда *благьээзэгьэцлыху* (*благьэ* – родственник, *зэгьэцлыху* – познакомиться) – визита родителей невесты с целью знакомства с новыми родственниками. Большинство осуждает это нарушение избегания, но традиция складывается вопреки общественному мнению. При этом мать невесты чувствует себя весьма неловко и практически внешне безучастна к происходящему вокруг. Поэтому не все матери соглашаются на такую поездку и предпочитают делать *кГэлыгыгьакЛуэ* (*благьээзэгьэцлыху*) по старинке отдельно. Но тенденция проведения совместной свадьбы преобладает. Особенно неудачным вариантом, на взгляд наших информантов, является проведение совместной свадьбы в ресторане, кафе или столовой. Такая свадьба получила у народа пренебрежительное название *зэхэвээзэхэжэ* – сутолока.

И другие традиционные обряды может вместить в себя совместная свадьба – *унэшиэ* – ввод невесты в дом и снятие покрывала и *цауэ-ишыж* – примирение жениха со старшими. Потеряв всякую таинственность и растеряв свои функции, они проводятся в общественных местах как дежурные мероприятия. По мнению наших информантов старшего поколения, совместная свадьба обходится не дешевле традиционной, поэтому нет смысла поощрять это новшество.

Когда свадьба проводится в домашних условиях, стараются придерживаться традиционных канонов. Так, во время обряда *унэшиэ*, как и прежде под ноги невесте стелют свежую овечью шкуру, полагая, что жизнь новобрачной будет такой же мягкой, как шерсть. Осыпают ее деньгами, зерном, конфетами, что символизирует приумножение счастья.

Еще одним обязательным продуктом, которому придается магическое значение, является мед. Им, смешанным со сливочным маслом, обмазывают губы невесты после ее ввода в большой дом – *унэшиэ*. С этим обрядом связаны некоторые поверья. Считается, что по принципу подобия невеста будет сладкой. При этом ей не полагается облизывать губы, а не то она станет злой, по другому мнению – будет дождь. Этот обряд существует и нынче. Дети по-прежнему пытаются заполучить блюда со смесью и полакомиться – будто бы это приносит удачу. Данный обычай теперь является символическим. Новшеством в обряде *унэшиэ* является привязывание друг к другу невестки и свекрови, после чего кто-то из близких родственников выкупает свекровь за определенную «плату». Если раньше состав участников *унэшиэ* в основном был женским, то сейчас и мужчины наравне с женщинами принимают в нем участие.

Довольно вяло проходит в наши дни обряд *шауэишыж*, который прежде был насыщен большим юмором и полон импровизаций. В этом обряде мужчины не доминируют, как это бывало прежде. Женщины постепенно заняли часть этого пространства: если в 1970-х годах наиболее пожилые из них стояли вдоль стен и слушали зов стариков (Архив КБИГИ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 46. Т. 2. Л. 24), по нашим наблюдениям, сегодня любая замужняя женщина может оказаться за столом *унэишэ*.

Еще одним нововведением является совмещение со свадьбой проведения обряда *дыщасэ* – приданого невесты. Еще во второй половине XX в. это был отдельно проводимый обряд, которым, завершался свадебный цикл. В приготовлении приданого активное участие во все времена принимали и продолжают принимать родственники невесты. Но в последние 20–30 лет не наблюдается обычай *пхэужьгьафI* – приглашение к себе молодой замужней женщины, которую привезли на *дыщасэ*, с целью ее развлечения, а главное – подношения ей подарков. Состав приданого раньше и теперь никакими нормами не регулируется и зависит только от социально-экономического положения семьи, воли родителей и моды. В настоящее время кроме традиционных предметов – мебели, постельных принадлежностей, бытовой техники, оно может включать в себя даже квартиру, автомобиль, индивидуальный дом. Последнее наиболее характерно для обеспеченных семей, а также тех, у кого нет сыновей. Современный кабардинский брак является патрилокальным, и примачество, несмотря на его очевидную социально-экономическую выгоду, не популярно.

Так или иначе, в настоящее время ресторан стал местом, где происходят те ритуалы, которые необходимы для социальной адаптации жениха и невесты. Это *унэишэ* и *шауэишыж*. В отдельно выделенную комнату к старшим женщинам вводят невесту, которую, как и прежде, на пороге ставят на шкуру, осыпают монетами, пшеном, обмазывают ее губы медом с маслом, приговаривая, «чтобы жили сладко и связи были крепкими, как мед и шерсть», поднимают покрывало и смотрят на ее лицо. Женщины по очереди подходят к невесте и обнимают ее. Затем ее выводят из комнаты, и на этом заканчивается *унэишэ*. В другом помещении проводится обряд *шауэишыж* – примирение жениха с родственниками. Вплоть до середины XX в. это был чисто мужской состав. Но теперь, где бы он ни проводился, женщины присутствуют на нем. Обряд *шауэишыж* сопровождается пением *уэредада* молодыми друзьями жениха, *джэ* – зовом со стороны старших мужчин. Их суть заключается в том, что идет шуточное состязание между молодыми и старшими в остроловии. Каждая из сторон приводит различные аргументы, чтобы первые отказали в выдаче жениха, который по обычаю должен был бы находиться в чужом доме, а вторые – в его заполучении. Обряд заканчивается преподнесением подарков и примирением жениха с родственниками. Иногда при выходе жениха символически бьют по спине. Этим обрядом заканчивается свадебный цикл. Раньше устраивали обряд *унэишэ цыкIу*, функцией которого было знакомство с домом или *гуацэтэхэ* (первая встреча и разговор со свекровью). Через несколько дней организовывался первый выход на работу молодых. Для их коллег готовилось угощение. Через определенный срок родственники обменивались взаимными визитами, в ходе которых



Сценка ритуального поединка в свадебном обряде.

Дом переходного типа

Адыги-шапсуги причерноморские

Черноморская губ., Туапсинский округ, сел. Большое Псеушко. 1912 г.

РЭМ. Кол. № 3353-?

друг другу преподносились подарки. Инициатива принадлежала родителям молодожена. Существовали и другие обряды. Венцом свадебного цикла еще в XX в. был обряд *дыщасэ*, когда молодую увозили к родителям для предоставления приданого. Традиционно молодожены, соблюдая обычай избегания, могли месяцами, а то и в течение года не общаться с родителями. Теперь избегание не характерно для жителей города. Городская семья свои демократические принципы проявляет путем отказа от обычаев избегания.

К наиболее устойчивым свадебным обрядам относится *наках* – религиозное оформление брака, основанное на исламских канонах.

Эволюционный процесс сопровождал и гендерный фактор свадебных обрядов: произошла их гендерная демократизация – равное участие женщин и мужчин в обрядах, некогда считавшихся мужскими (торжественный перевоз невесты в дом жениха, *нэчыхьытх*, *щәуэишыж*) и женскими (*унэишэ*), т.е. произошло смягчение гендерной дифференциации обрядов.

Произошло также сокращение временного пространства свадьбы путем совмещения некоторых ритуалов в одно мероприятие, получившее название *хьэгъуэллыгъуэ зэхэту щын* – совместная свадьба, но с обязательным прохождением традиционных структурообразующих ритуалов, некогда составлявших свадебный цикл, протяженностью год и более.

Несмотря на трансформацию качественных признаков свадебных обрядов, их количественный состав на протяжении длительного времени демонстрирует постоянство. И в современной кабардинской свадьбе присутствуют такие архаичные атрибуты, как *щIэупцIэ* (сбор информации), *лъыхъу* (сватовство), *уасэ* (калым), *нысаишэ* (торжественный перевоз невесты), *Iэщхъэ убыдыпцIэ* (плата за трогание рукава невесты), *гъэтэджыпцIэ* (плата за вставание невесты), *куэбжэдэнэ* (плата за выезд за ворота), *нэчыхъытх* (шариатский накях), *унэишэ* (торжественный ввод невесты в большой дом), *цхъэ тепхъуэ* (покрывало для сокрытия лица невесты), *къепхъых* (осыпание), *щауэишыж* (примирение жениха с родственниками), *пхъужьыбжьэ* (плата за танец замужних женщин), *дыщасэ* (приданое) и некоторые другие. Одни из них, утратив магические и сакральные функции, сохраняют эстетические и этнические ценности бытия, другие в трансформированном виде продолжают играть свои социально-экономические и социально-психологические функции.

К числу исчезнувших обрядов можно отнести *жэщыц* (сидение ночью вместе с засватанной), *фызышэ къэптал* (свадебная рубашка), *тешанкIэ гъэкIэрахъуэ* (кружение тачанки), *мастэ пылгъэ* (стрельба по мишени), *джэд цуд*, *джэд лъыхъу* (ловля кур для свадьбы), *шэнттегуэж* (припереть [жениха] к стулу), *шынакъ гъэджэрэз* (кружение чаши) и некоторые другие. Как видно, это в основном игровые моменты свадьбы, которые, за редким



Кабардинская свадьба

Кабардино-Балкарская Республика, г. Нальчик. 2017 г.
Личный архив А. В. Кушхабиева

исключением, не содержали в себе особых социальных смыслов и функций. Но это, несомненно, повлияло на снижение торжественности и зрелищности важного события.

Вместе с тем появилась новая свадебная обрядность *хьэгъуэлыгъуэ зэхэт* или *хьэгъуэлыгъуэ зэхэту щІын* (совместная свадьба или делать свадьбу вместе), которая краткосрочна по продолжительности, но включает в себя несколько традиционных обрядов. В течение двух дней «проигрываются» *нысаишэ, щыгъынхьыж, нэчыхьытх, кІэлъыкІуэ* (или *благъэзэгъэцІыху*), *унэишэ, щауэишыж, дыщасэ*. На наш взгляд, велико влияние исчезновения из быта кабардинского населения обычая избегания и общая демократизация как семейных, так и общественных отношений.

Несмотря на сильную трансформацию свадебного обряда, его традиционные элементы все еще популярны среди кабардинского населения.

ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

ЭТНОМЕНТАЛЬНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СМЕРТИ

Фатализм отражался во внешне спокойном, «равнодушном» восприятии собственной смерти (*натІэм итхаиц* – «[судьба] написана на лбу»). С. Хан-Гирей отмечал, что адыги решительно готовы «умереть во всякую пору», «даже отчаяннейшие головорезы имеют нередко при себе готовую погребальную одежду» (*хьэдэджанэ, джэбын*) (Хан-Гирей, 1992. С. 230). Из дому выходили тщательно вымытыми и опрятно одетыми, особенно важна чистота и целостность нательного белья, так как никогда не знаешь, что с тобой может случиться (*зэи пцІэнукъым сыт къэхъунуми*). Среди кабардинского населения есть шутка по этому поводу: «Зачем меня обмывать после смерти, ведь помня о ней, я всегда хожу чистым?» (*Сыт сэ сыцІагъэпскІынур, сызэрылІэжынур сицыгъуицэкъым, фІейуи зэи къэскІухъкъым?*)

«Смерть имеет сто одну разновидность». Одну из первых попыток классифицировать характер смерти на кавказском этнографическом материале, построить своеобразную ее иерархию предпринял К. Кох (Кох, 1974. С. 622). Он отметил следующие виды смерти: а) воин, погибший на поле брани, которого хоронят только через много дней, так как для торжественной церемонии должна быть проведена соответствующая подготовка; б) умерший от ран, чья смерть, по словам Ш. Бесса, «сопровождается самыми трогательными выражениями горя, а о его кончине возвещают плач и крики находящихся в доме женщин» (Бесс, 1974. С. 344) (столь яркие проявления горя можно считать обратной стороной уважительного отношения к подобному «героическому» уходу из жизни); в) умерший от старости; г) умерший в расцвете сил; д) женщины, девушки и рабы, которых хоронят с меньшей торжественностью через несколько часов после смерти. Эта классификация отражает важную закономерность: традиционно большая пышность и продолжительность похоронного обряда (в частности, подготовительного этапа) являлась отражением престижного характера смерти, а также социального, возрастного, гендерного факторов.

Все путешественники и наблюдатели, когда-либо посещавшие Северный Кавказ, единодушно отмечали – «старость лет имела всегда большое значе-

ние между черкесами». Дж. Лукка (начало XVII в.), отметил, что «стариков весьма уважают и даже считают, что «для человека старость – украшение» (Дубровин, 1871. С. 219; Лукка, 1974. С. 72; Нарты, 1974. С. 126).

Демонстративный характер носит выбор героической смерти представителями высших сословий. Он связан с их военизированным образом жизни и состоянием перманентной войны. Среди носящих своеобразный статистический характер данных из «Дневника...» Дж. Белла можно выделить рассказ дворянина Шамуза, у которого погибли в битвах тридцать два родственника, и он считал именно такую смерть достойным завершением жизненного пути, ведь «они погибли со славой, и он надеется еще умереть также» (Бэлл, 2007. С. 106–107), чтобы о нем сказали: *е улЭнци е улЫнци* – «Быть мужчиной или умереть».

Общество использовало смерть как яркую метафору для укрепления имиджа социально необходимых добродетелей: мужество и жертвенность, готовность отдать жизнь за родину. Несмотря на художественное преувеличение и идеализацию персонажей героической оды, схема рыцарского отношения к чужой и собственной смерти имела значение для формирования этнической ментальности. Достойным уходом из жизни для представителей феодальной элиты даже в старости была смерть в бою.

Крестьянин, жизнь которого проходила в вечном труде, перемежающемся с войной, основывал на народно-философском осознании проблем жизни и смерти свою повседневную практику. Корни его готовности к смерти – в многогранности статусных ролей: мужчины-воина и крестьянина. Для простого народа целью являлась долгая жизнь и естественная смерть от старости.

Среди трагических случайностей, влекущих за собой смерть, особое значение придавалось гибели от удара молнии. Тела погибших подобным образом подвергались сакрализации. Их имена надолго оставались в памяти потомков: например, структура адыгских обрядовых песен вызова дождя содержит перечисление имен последних из погибших в данном населенном пункте от удара молнии. В круговом танце моздокских кабардинцев вокруг убитого молнией упоминается и *Елэр Сондакьыриц...* (Ела – Илья-громовержец, [поразивший] Сондака) и *Елэр ФатИмэц!* (Ела, [поразивший] Фатиму) (Народные песни и инструментальные наигрыши, 1980. С. 84).

Традиция почитания убитого молнией идет из глубокой древности. Автор начала XV в. И. Шильтбергер описывал поминки по этому поводу: черкесы «начинают плясать и веселиться, режут быков и баранов и раздают большую часть бедным» (Шильтбергер, 1974. С. 37). Источники подтверждают бытование этих обычаев вплоть до начала XX в.: «Если молния убивает кого-нибудь из них, они хоронят его с почестями и считают святым, признавая такую смерть милостью бога» (Тавернье, 1974. С. 78–79) и «оплакивая погибшего, его родственники в тоже время поздравляют себя с той почетной честью, которая выпала на долю их семьи» (Мариньи, 1974. С. 303).

В отношении гибели вследствие других несчастных случаев сведений мало. Экстремальные военно-спортивные игры предполагали высокий риск травм, иногда с летальным исходом.

Косвенным доказательством высокой степени вероятности несчастного случая в результате утопления может служить ритуальный флейтовый

наигрыш, приуроченный к обряду поиска тела утопленника (*психэггэ*). Мелодию эту играл исполнитель на бжами (род прямой флейты), который шествовал вдоль реки во главе процессии из родных и односельчан утопленника, разыскивавших его тело. Существовало поверье, будто на том месте, где лежало тело утопленника, камыль переставал звучать и ритуальная мелодия обрывалась (*Налоев*, 1986. Т. I. С. 14).

Момент смерти имел значение и в других ситуациях. В частности, раненый, невзирая на физические страдания, обязан был вести себя достойно. В Дневнике Дж. Белла содержится повествование о мужественном уорке Керим-Гери, спутники которого по пути домой после прорыва из окружения «заметили, что Керим серьезно ранен пулей в грудь, о чем не проронил ни слова. Он умер в Адагуме (менее чем на полпути к своему дому) и был там похоронен» (*Белл*, 1974. С. 263). Отношение раненого к боли, по свидетельству Т. Лапинского, даже когда «тело разрублено или прострелено» (*Лапинский*, 1995. С. 100), было почти равнодушным. В черкесской песне-плаче о Дере Лохе поется, что «когда из его плеча пулю вынимали, он шутить и веселиться не переставал» (Народные песни и инструментальные..., 1990. Т. 3, ч. 2. С. 112–113). В устном народном творчестве содержится множество поэтических свидетельств стойкого перенесения физических страданий, пример: «Семь ран получил он, и от них бросает в озноб. Скрыв свои раны, едет он к отцовскому дому. Привезли его мертвого...» (Кабардинский фольклор, 1936. С. 420).

«Примеров убийств преднамеренных, совершенных хладнокровно, с целью обобрать труп, или вообще разбойничества, в прямом значении этого слова почти не встречалось между народами Северного Кавказа» (*Белл*, 1974. С. 479). Род наказания преступника и его выполнение по обычаю предоставлялись на выбор обиженного лица, которое может, если захочет, *поразить кинжалом* того, кто убил его родственника или друга (*Мотпе*, 1974. С. 144–145).

Преступника могли привязать к дереву и убить из огнестрельного оружия. В годы Кавказской войны, по свидетельству Дж. Белла, изменников, задержанных с поличным, «было решено... предать немедленному расстрелу» (*Белл*, 1974. С. 188). Одним из самых известных случаев такой казни стал расстрел махшевского князя Магомечерия Богорсокова по приказу наиба Шамиля Мухаммед-Амина.

По свидетельствам современников, смертью карались преступления против чести и нравственности: прелюбодеяние, нарушение родственной экзогамии, измена своему народу. В этом случае в Абдзахии сбрасывали связанного преступника со скалистого берега Хаджезиб в реку или топили в море, привязав к нему камни потяжелее (*Сиюхов*, 1997. С. 278; *Белл*, 1974. С. 484; *Лонгворт*, 1974. С. 569). Этот способ казни получил название *пси-хядзь/психадзе* (*психэдзэ* – букв.: «брошенный в воду») (*Дубровин*, 1871; не путать с *психэдзэ* – воинами-диверсантами – см.: Военная культура..., – *Ред.*). С. Хан-Гирей сообщал, что «...украсть у ближнего или у соседа почитается у них за величайший стыд... а в прежние же времена изгоняли из родины совершившего там воровство или со связанными руками бросали в воду и топили (чему неоднократно были примеры), и пото-

му таких изгнанников обыкновенно называли *псыхадзе* в том смысле, что их должно было бросить в воду и утопить как презренных преступников» (Хан-Гирей, 1992. С. 334).

Вариацией этого вида казни можно считать «ассистированный суицид». С. Сиухов отметил: «... воров обрекали на самоубийства. Около теперешней Каменноостской станицы река Белая протекает по узкому и глубокому ущелью. Ущелье в одном месте суживается, но, конечно, не до того, чтобы перепрыгнуть его человеку. А воров заставляли перепрыгивать эту пропасть, называвшуюся *тоипчъ* (Сиухов, 1997. С. 278).

Отношение к процедуре повешения отчетливо зафиксировано в этнографическом очерке А.-Г. Кешева «Абреки». Во время побега «... один товарищ чуть-чуть не лишился жизни *самым позорным образом*. Ехал, ехал да повис на раздвоенном суку. Не успей он взвизгнуть, как живо бы затянуло горло», то есть смерть через повешение воспринималась позорной. Г.-Ю. Клапрот сообщил о поступке Шамахо Наурузи, который велел одного абадзеха «обезглавить и затем повесить на дереве» (Клапрот, 2008. С. 237). В этом случае первое действие – обезглавить – это и есть сама казнь, второе действие – повесить – это позор, придание публичного характера смерти.

Казнь, за редким исключением, не носила публичного характера торжественного жертвоприношения, исполняющего компенсаторные функции. Она осуществлялась без лишних свидетелей, чтобы не выставлять напоказ позор и не нарушать приватность смерти. Поэтому не случайно в 1920-х годах в тюрьмах Кабардино-Балкарии скопилось большое количество приговоренных преступников – не было согласных исполнить работу палача.

Смерть как разрыв социальных связей: гражданская смерть. Провозглашенная еще в нартских сказаниях установка – «Для чего нам вечная жизнь и бесславье? Лучше смерть и вечная слава!» (Нарты, 1974. С. 137) – оставалась актуальной на протяжении всего традиционного периода истории черкесов. Поэтому наиболее суровым наказанием для мужчины были смерти, подобные бойкоту или остракизму. Психологически отчуждение от родины и родных переносилось в адыгском обществе тяжело. С. Хан-Гирей отметил: «...они сильно привязаны к отечеству, им кажется весьма ужасным решиться, оставив родных и родину, удалиться в чужую землю» (Хан-Гирей, 1992. С. 135).

Мощным предохраняющим от самоубийства фактором можно считать традиции большесемейного проживания (*бынунагъуэишхуэ, унэзэишэхэс*), формировавшие приоритет ценностей родства над выгодами индивида. Северокавказские воины даже в случае реальной опасности попасть в плен, что считалось большим позором, не прибегали к самоубийству, ведь тогда их тела не разрешалось хоронить на общем кладбище. В годы массового выселения адыгов в Османскую империю после окончания «Кавказской войны», доведенные до отчаяния изгнанники, иногда добровольно расставались с жизнью. В тексте «Плача об изгнании» (*Хэку икӀыжъым игъыбз*) нашли выражение боль и страдания всего народа: «Не в силах расстаться, с Родиной в сердце, Многие молодые прыгают в огромное море» (Бэрзэддж, 1996. С. 40–41; Адыгские песни времен Кавказской войны, 2005. С. 14).

Выбор мужчинами в качестве более приемлемой замены самоубийства достойной гибели на поле боя подтверждает хрестоматийный пример бжедугской истории – гибель дворянина Бияркаха, в раздражении убившего свою жену. Раскайвшись в этом, он решил покончить с собой. Сделал он это следующим образом: принял участие в нападении на казачье поселение. По сообщению С. Хан-Гирея, «...вся одежда на нем была как снег белая: панцирь, против своего обыкновения, он не надел в этот раз, из чего все догадывались об его цели – умереть... Биярках бросился с развевающимся в руках знаменем в середину отряда казаков – и там его закололи пиками» (Хан-Гирей, 1989. С. 254).

Подобный случай «символического суицида» описан Т. Лапинским: «Некоторые всадники и пехотинцы врзались в части неприятельской пехоты и находили смерть в отчаянной схватке. Это были всегда те, кто потерял либо свое имущество, либо кого-нибудь из своей семьи» (Лапинский, 1995. С. 382). Появившееся в результате потери близких желание расстаться с жизнью, этнические стереотипы позволяли реализовать только на поле боя, сохранив репутацию «настоящего мужчины» и оставив доброе имя потомкам.

В народной памяти отложились немногочисленные примеры женского суицида, связанные с любовными и жизненными переживаниями (Кабардинский фольклор..., 2000. С. 175, 299, 357; Кох, 1974. С. 611; Кешев, 1987. С. 112; Адыгские песни времен..., 2014. С. 106; Текуева, Битокова, 2015. С. 481–482).

Коллективистский социум ограничивал свободу не только в выборе модели жизни, но и смерти человека, который всецело принадлежал обществу, роду, семье.

Исследователи и путешественники, которым случалось наблюдать похороны в Черкесии, писали, что «с того момента, как душа покидает тело, подымается страшный шум», знаменующий начало ритуального оплакивания, и «члены семьи покойного не заняты ничем, кроме как его оплакиванием» (Кох, 1974. С. 622). И хотя известно, что «мертвых плачем не разбудишь!» (Нарты. 2002. С. 403), но по архаическим представлениям неоплаканный покойник не может перейти в другой мир (*хьэдрыхэ*) и превращается в привидение (*хьэдэджадэ*).

Известны разные виды ритуального плача. В первую очередь, это оплакивание тотчас после смерти человека как непосредственное выражение его близкими горя по поводу утраты; оно сопровождалось горестными возгласами и импровизированными (но в рамках традиционных форм) причитаниями, то есть налицо вербализация страдания. Н. Витсен отметил: «Если человек умирает в доме, то его друзья поднимают неистовый шум, подобно язычникам» (Витсен, 1974. С. 90), точнее «... как только они убедятся, что умирающий испустил последний вздох, мужчины и женщины затягивают протяжные и пронзительные причитания, которые продолжаются почти час» (Лапинский, 1995. С. 133). А. Фонвиль был впечатлен обрядовым плачем: «Страшные крики, которые я слышал на Кавказе... эти концерты дошли до невыразимых размеров...» (Фонвиль, 1927). Степень горя выражали в песнях-плачах (*гьыбзэ*) так: «Ваш мрачный дом рухнет под плач старух»; «Плач женщин из селений услышим, в лесу умирая от ран» (Кабардинский фольклор..., 2000. С. 381).

Указание на принципиальное значение процедуры оплакивания в событиях похоронно-поминального цикла содержится в самом названии похорон – *хьадэгъэ* (*хьэдэ/хьадэ* – труп, покойник, *гъеин/гъэен* – оплакивать), то есть «оплакивание покойного». Оно могло быть долгим: например, кемиргоевского князя Мисоуста Болотокова «оплакивали девять дней» (*Дубровин*, 1871. С. 166). Но обычно обрядовый плач исполнялся не менее трех дней. Женщины, участвовавшие в нем, складывали и исполняли причитания (*бжэ*), тексты которых, каждый раз импровизируемые плакальщицами, не были сколько-нибудь стабильны, хотя в них и повторялись одни и те же поэтические клише обращений и сетований (*Налоев*, 1980. Т. 1. С. 21). Особо популярны фрагменты – *мыгъу* и *гуцэ*, – выражающие скорбь и сожаление. Это не только экспрессивно-ритмизирующие, но и смыслоносущие слова, имеющие значения «несчастье», «несчастный», «недобрый». Существует поверье, согласно которому их не следует произносить всуе: «мугуа не призывай» (*мыгъуэм уемыджэ*), «мугуа не наговаривай» (*мыгъуэ томыгуэ*) (*Налоев*, 1986. Т. 3, ч. 1. С. 9).

Ритуальное оплакивание имело мужскую и женскую специфику и выражалось в существовании двух видов похоронно-обрядовой песни – женских причитаниях (*бжэ*) и мужских плачевых песен (*сагыш*). Вычленив *сагыш* и особенно *гыбза*, С. Хан-Гирей не упоминал *бже*, которые в силу импровизационного своего характера и отсутствия у создателей навыков сочинительства значительно уступали первым по художественным достоинствам и экспрессивному воздействию (*Хан-Гирей*, 1989. С. 112). Шапсугский герой Коджабердуко Мхамат, прославившийся борьбой с царскими войсками, воспевается в двух плачевных песнях – женской и мужской. Одна из них поется от имени невесты героя, другая, видимо, сложенная джегуако, – от имени соратников героя. Если ритуальные женские причитания носили характер импровизаций, мужские плачи могли создаваться на заказ.

Следующий вид ритуального оплакивания – оплакивание у могилы. В начале XIX в. об этом свидетельствовали Тебу де Мариньи и Карл Кох: родственники и друзья покойного время от времени посещают могилу, и там «должны рыдать и бить себя в грудь» (*Мариньи*, 1974. С. 302); «вдова не пропускает ни одного дня, чтобы не посетить могилу, громко выражая свою скорбь, бичуя и вырывая свои волосы» (*Кох*, 1974. С. 624). Некоторое время после принятия ислама традиция посещения кладбищ женщинами сохранялась. Об этом в своем «Дневнике...» Дж. Бэлл зафиксировал: «... я насчитал сорок только женщин и девушек, которые шли в процессии..., чтобы вместе с мужчинами... присутствовать на могиле умершего при совершении молитв муллоу» (*Бэлл*, 1974. С. 511–512). Эту информацию подтвердил Дж. Лонгворт, отметивший, что мать убитого собрала на кладбище женщин, чтобы вместе попричитать над могилой (*Лонгворт*, 1974. С. 568–569). Но уже в середине XIX в. оплакивание мужа женой на могиле могло вызвать неодобрение или даже осуждение со стороны односельчан, как неэтикетное поведение, нарушающее некоторые дистанционные табу для женщин. Так поется в плаче о Бухуре Хасане, *Жылэр къызэигеуэрэ, уэ уихьэдэ тIэкур мацэ бжэпэми шафIэзгъеижа мыгъуи!* («Под ропот всего села твое тело

бедное у края могилы я оплакала, о горе») (Народные песни и инструментальные..., 1990. С. 146–147).

Еще один вид ритуального оплакивания – при встрече с каждой из вновь прибывающих с соболезнованиями женщин – сохранился и по сегодняшний день. «Вдова и дочери в течение первых 14 дней или 4 недель» не покидали жилище, «... чтобы всегда быть на месте, если явится какой-нибудь дальний родственник для выражения своего соболезнования» (Кох, 1974. С. 624).

О времени и степени интенсивности риторики скорби сохранилась противоречивая информация, но общая линия поведения в последние два столетия характеризуется самоконтролем, сдерживанием эмоций, следованием правилам, связанным с усилением позиций ислама. Н. Дубровин отметил: «Обычай оплакивания существовал прежде и между черкесами-магометанами, но в последнее время духовенство запретило громкие изъятия горести» (Дубровин, 1871. С. 158).

Длительность траура зависит от степени родства; обычно вдовец или вдова дольше всех принадлежат к этому особому миру, из которого они выходят, совершив соответствующие обряды. Характер смерти являлся еще одним дополнительным фактором, увеличивающим срок траура, на который, «влияет в большей мере не то, насколько его [покойного] любили, а то, какой смертью он умер. Так, например, вдова и дети... гораздо дольше скорбят о нем, если он погиб от рук врага» (Кох, 1974. С. 625).

Дополнительным маркером траурного состояния в доисламский период служили следы от нанесенных во время похоронных мероприятий ран.

Во время похорон и период траура близкие отличали не только внешние определители траурного состояния, но и модели поведения, определенные рядом правил. В первую очередь, наибольший интерес у путешественников вызывало поведение отца, потерявшего сына. В подобной ситуации «Адыга хабзе» требует сдержанности чувств, приватности переживаний. Аскетичное отношение родителей к детям при их жизни не изменялось и при смерти, ибо в противном случае суровость в отношениях при жизни выглядела бы фикцией. Стереотип о «прохладности» отцовских чувств отражен в наблюдении Дж. Бэлла (1837): «Во время нашего пути по холмам два старца из нашего многочисленного эскорта получили известие о смерти своих сыновей... Я пытался, не сумев преуспеть в том, признать по выражению лица старцев из нашей группы, до какой степени ранил их этот удар» (Бэлл, 2007. С. 140). С. Хан-Гирей сообщил: «Таковы понятия черкесов о приличиях при печали отца, потерявшего сына, мужа, лишившегося жены, – он не должен показывать своей горести в присутствии посторонних людей» (Хан-Гирей, 1989. С. 56).

В фольклоре описана встреча отца и умирающего сына. Свидание было недолгим: «Я не посмотрелся на своего несчастного сына, но все же я принужден уйти, ибо стоять ему тяжело, а лечь при мне он не смеет» (Кабардинский фольклор, 1936. С. 350).

Особо оговаривались случаи поведения родителей в случае смерти малолетнего ребенка, когда проявления скорби запрещались даже матери. Свое горе родители сдерживали по нескольким причинам: (1) из-за обычаев избегания между родителями и детьми; (2) из-за боязни навлечь гнев бога, кото-

рый может наказать еще больше; (3) из-за деликатности перед обществом, так как они не единственные, потерявшие своего ребенка (*Мафедзев*, 1991. С. 20, 256). И все же в некоторых ситуациях эти запреты не действовали. Например, в балкаро-карачаевской песне «Большой Хож», о расправе над жителями черкесского аула на реке Ходзь, поется о «рыданиях и плаче бедных матерей», что «глядят волосы своих мертвых детей» (Адыгские песни времен..., 2014. С. 382).

Мать имела право оплакать своих детей, если они погибали взрослыми и достойно: «От раны в бедре душа вылетает. Хатхан, красавица мать моя, на могильнике – горе! – заплачет» (Кабардинский фольклор, 1936. С. 377). И не просто плакать: «Громко плачут в семье Касаевых, *всех громче* плачет Гуашамахо» (Кабардинский фольклор, 1936. С. 426).. В песне-плаче (*гыбза*) о Балатоко Бекмурзе поется, что «Наши матери старые, нас родившие, волчица подобно в степи воют» (Народные песни и инструментальные..., 1990. Т. 3, ч. 2. С. 210–211).

Больше эмоциональной свободы в проявлении печали о смерти воспитанника (*пГур, быфыкъуэ*) проявлял воспитатель. Скорбным переживанием воспитателя свойственна аффектация (*Потоцкий*, 1974. С. 224; *Белл*, 1974. С. 517). В «Черкесских преданиях» С. Хан-Гирея описывается приход воспитателя на поминальные мероприятия по воспитаннику: «Вся одежда на нем была черна, как уголь... Кончики ушей у него были отрезаны, по обычаям черкесов, до наших дней сохранившимся: воспитатели князя оставляют на себе таким образом на всю жизнь неизгладимые знаки своей глубокой горести» (*Хан-Гирей*, 1989. С. 57).

Особая сценарная линия предписывалась женщине, потерявшей мужа. О предначертанности жене судьбой всегда быть возле мужа свидетельствуют некоторые древние ритуалы, отмечавшиеся в похоронной практике, в частности, шапсугов, которые до принятия ислама хоронили супругов вместе. Если жена умирала раньше, то при похоронах мужа ее останки откапывали и размещали возле тела покойного. В некоторых средневековых кабардинских курганах найдены парные погребения: покойники находились или в одном широком гробу, перегороженном досками, или содержали по два разных гроба, поставленных рядом на расстоянии 20–25 сантиметров друг от друга (*Нагоев*, 1981. С. 20). В мифологическом эпосе есть указание на жертвенное приношение мужу вдовьей косы: «Нарты, чтя обряд старинный, – говорят преданья наши, – в гроб умершего мужчины клали прядь волос гуаши» (Нарты, 2002. С. 411). Археологические находки в Шапсугии подтверждают этот обычай.

Хотя семиотический контекст подобных обрядов не сводим только к восстановлению союза супругов на том свете, национальная ментальность адыгского народа явный смысл подобных обрядов усматривает именно в святости брачных уз.

Фольклорные источники содержат свидетельства и нарочитой демонстрации женщинами своего горя, и вдовьей сдержанности. Подтверждением существования различных путей моделирования горестного поведения вдовы служит свидетельство Дж. Интериано (XV в.) о демонстрируемой вдовой сдержанности: «А лицом к мертвецу сидит на особом возвышении

первая из жен и не отрываясь глядит на мертвого мужа, но не плачет, потому что плакать считается постыдным» (*Интерьяно*, 1974. С. 52). А в начале XVII в. Дж. Лукка писал о том, что родственники покойника «бичуют себя, а жены царапают себе лицо» (*Лукка*, 1974. С. 72). С этого времени источники фиксируют реакции вдовы, которая «показывает знаки самого безутешного горя» (*Мариньи*, 1974. С. 302–303), «вырывает на себе волосы и расцарапывает лицо» (*Бесс*, 1974. С. 345), ее называют «вопленица первая» (*хьэдагьэпашэ*) (Народные песни и инструментальные..., 1990. С. 268–269), жена в течение года носит траур, не ложится на мягкой постели, наносит себе на лицо и грудь раны, и «кровь смешивает со слезами» (*Хан-Гирей*, 1989. С. 56).

К обычаям скорби относится сорокадневное «надмогильное сидение» – *кхьэдэс* (*кхьэ* – кладбище, *дэсын* – сидеть): «Вдова не пропустит ни одного дня, чтобы не посетить могилу, громко выражая всю скорбь, бичуя и вырывая свои волосы» (*Кох*, 1974. С. 624). Обычай этот уже в 1830-х годах не выполнялся (*Кох*, 1974. С. 610), женщинам стало неприлично ходить на кладбище (*Шенкао*, 2005). Со времени утверждения ислама традиционный способ культивирования памяти об умершем (хождение на могилу и уход за ней) был полностью вытеснен другим способом – поддержание культа мертвых дома.

Существовал в вопросах изъявления скорби и возрастной подход. Старейшины демонстрировали ту линию сдержанного поведения, которая обязательна для всех мужчин. С. Хан-Гирей об этом писал: «... старые люди обычно вместо того, чтобы издать жалобный крик, произносят несколько фраз утешения или призыва к бодрости и смирению... Пожилые женщины то же делают в отношении женщин» (*Хан-Гирей*, 1989. С. 178).

Описания ритуалов похоронно-поминального цикла на протяжении всего известного по письменным источникам временного промежутка совпадают в констатации многолюдности похорон. Т. Лапинский отметил: «Характерно, что все без различия, даже те, которые никогда не знали умершего или даже при жизни были его жесточайшими врагами, во время официального путешествия от ворот до ложа умершего страшно рыдают и высказывают свое глубокое горе» (*Лапинский*, 1995. С. 135).

И в современной жизни каждый человек, проходящий мимо открытых во время проведения похоронных мероприятий ворот, должен зайти и помолиться за умершего.

Письменные описания похорон отмечают обычай передачи соболезнования через посредников, если «обстоятельства мешали приехать для личного изъявления печали» (*Дубровин*, 1871. С. 161).

МАТЕРИАЛЬНЫЕ ЗНАКИ ПРОСТРАНСТВА СМЕРТИ

В адыгском фольклоре и исторических источниках зафиксированы различные существовавшие виды захоронений: воздушный – на ветвях дерева, наземный – под деревом, в гробу – под землей. Есть указание на то, что могила должна быть помечена памятником «с письменами».

Самым ранним письменным источником об осуществлении захоронения «надземным» (воздушным, открытым) способом является свидетель-

ство XV в.: «У них есть обычай класть убитых молнией в гроб, который потом вешают на высокое дерево» (*Шильтбергер*, 1974. С. 39–40). По свидетельству А. Ламберти (XVII в.), процедура погребения на деревьях выглядела следующим образом: «...они не погребают, не жгут тела покойника, а кладут труп в выдолбленный ствол дерева..., который служит гробом. Последний с молитвой привязывают виноградной лозой к высочайшей ветви какого-нибудь большого дерева. Они привешивают также оружие и одежду усопшего...» (*Ламберти*, 1877. С. 212). Сведение о подобном захоронении тела содержится и в работе французского автора XVIII в. Феррана: «Они (черкесы) оказывают большое почтение к телам умерших отцов и других родственников, которых ставят в деревянных гробах на высокие деревья» (*Ферран*, 1974. С. 112).

Этот способ обычно называют «оставлением». Единичное описание его принадлежит академику И.-А. Гюльденштедту, который «нашел в одном из сводов шесть покойников... Эта традиция погребения неразложившихся тел не сохранилась со времени сооружения этой гробницы..., способ погребения отличается от обычного» (*Клапрот*, 1974. С. 279). Наземные гробницы могут быть исторически связаны с дольменами III тыс. до н.э., имеющими отношение к прото-абхазо-адыгской этнической культуре Причерноморья и низовьев Кубани. В дольменах содержались вторичные погребения, кости хоронились после истления плоти.

Самый распространенный вид захоронения – подземный. Тело умершего укладывали в каменный ящик (кобанская культура I тыс. до н.э.), деревянную колоду/гроб (Средние века) или заворачивали в саван (или в бычью шкуру) и помещали в могильную яму. Такой способ погребения воспринимался как обеспечивающий наибольшую сохранность покойного. В археологических материалах Белореченских курганов Адыгеи встречаются также металлические гробы, склепанные из кусков листовой меди (*Левашева*, 1953. С. 166). В средневековых адыгских захоронениях чаще «скелет лежал в выдолбленной колоде» или гробу (*Нагоев*, 1987. С. 172). Захоронения в деревянных колодах фиксируются и письменными источниками, начиная с XV в. Дж. Интериано подробно описал способ изготовления зихами гробов (*бэн*): «...берут очень большое дерево и от самой толстой его части отрубают в длину сколько следует, затем раскалывают надвое, очищают и вынимают из середины столько, чтобы поместилось тело вместе с частью принесенных даров» (*Интериано*, 1974. С. 52). Традиция погребения в гробах у некоторых адыгских локальных групп сохранялась вплоть до XIX в. Г.-Ю. Клапрот отмечал, что «мертвых кладут в гроб, сделанный из досок, таким образом, чтобы тело было обращено головой к Мекке» (*Клапрот*, 1974. С. 264).

Захоронения в саване представляет собой оборачивание тела в белое полотно, которое «после песнопений в честь умершего и своего рода надгробного слова...» (*Дюбуа де Монпере*, 1974. С. 451) «опускают без гроба в могилу; иногда устраивается нечто вроде свода из ветвей деревьев, который затем засыпают землей» (*Бларамберг*, 1974. С. 389). Подобный способ погребения с укреплением позиций ислама вытеснил остальные и на сегодняшний день является доминирующим. За два столетия он настолько укор-

нился в народном сознании, что вызывает полное отторжение всех остальных способов, фиксируемых фольклорными источниками, письменными свидетельствами и археологическими материалами.

Надгробные сооружения и памятные знаки на могиле можно рассматривать начиная с *дольменов* середины III тыс. до н. э. Встречаясь в Прикубанье в качестве пережиточных форм и в более позднее время, дольменообразные погребальные сооружения доказывают устойчивость глубокой древней традиции в местной культуре всего Северо-Западного Кавказа.

Другим памятным знаком на могиле является курган – специально построенное сооружение над могилой. Отличительной их особенностью является каменный кромлех в основании или каменная выкладка на вершине (*кхъэсей* – надмогильный холм герою, поярусно обложенный камнями). Археологические памятники Черкесии, датируемые XIV–XVI вв., также представляют собой многочисленные могильники, состоящие из нескольких десятков небольших круглых или овальных в плане курганов (диаметром до 10 метров, высотой не более 1–1,2 м) (*Алексеева*, 1960. С. 36). «Чем важнее был умерший, тем выше и больше насыпается этот холм...» (*Интерьяно*, 1974. С. 52). Данное наблюдение Дж. Интерьяно было подтверждено в начале XVII в. Джованни да Луккой (*Лукка*, 1974. С. 72) и в XIX в. – К. Кохом (*Кох*, 1974. С. 623). Хан-Гирей отметил о месте захоронения своих родите-



Надмогильный памятник. XIX в.
Кабардино-Балкарская Республика,
Баксанский район
Фото Д. Р. Лакуновой, 2021 г.

лей буквально следующее: «... равнина, среди которой находится курган, на котором возвышается гробница (из белого камня)... отца и матери сочинителя этих записок. На большой дороге, мимо кургана проложенной, стоит и каменный памятник покоящихся в сей гробнице» (*Хан-Гирей*, 1992. С. 77–78). В адыгском мусульманском захоронении можно наблюдать совмещение сразу всех возможных памятных знаков: курган, гробница, надгробие. Одно из последних упоминаний о соблюдении обычая подкурганых погребений знати в Кабарде встречается в русской исторической хронике. В 1746 г. великий князь Кабарды Асланбек Кайтукин, будучи в поле, упал с лошади и умер. Его похоронили на месте гибели и насыпали большой курган (*Марзей*, 2004. С. 251).

Еще одним способом внешнего оформления могилы можно считать мавзолеем (гробницу, склеп), часто сооружаемый на возвышенном месте или кургане. «Для могил знатных людей выбирают возвышенные места или насыпают курганы, на коих строят надгробные памятники из дикого камня продолговатыми и совершенными 4-х, 5-ти, 6-ти, 7-ми, 8-угольниками» (*Броневский С.*, 1991. С. 87). Мавзолеи приходят на смену курганным захоронениям, некоторое время сосуществуя с ними. Много мавзолеев кабардинских князей наблюдали на западной стороне Баксана И.-А. Гюльденштедт и Г.-Ю. Клапрот. Эпиграфические надписи на мавзолеях свидетельствуют,



Надмогильный памятник. XIX в.
Кабардино-Балкарская Республика,
Баксанский район
Фото Д. Р. Лакуновой, 2021 г.

что подобные памятные знаки имели сословный характер (*Гюльденштедт*, 1974. С. 204; *Клапрот*, 1974. С. 279–280).

Наиболее распространенным материалом надгробий (*мывэ сын*) был в силу его долговечности камень, часто использовалось и дерево. Самый простой способ оформления могилы – камень в изголовье. Могила бедняка была нередко обозначена необработанным камнем, валуном, иногда несколькими. В оформлении надгробных памятников существуют региональные отличия. Среди них выделяются два типа надгробных сооружений: первый, актуальный до нашего времени в Кабарде и Черкесии. Второй тип наблюдается на шапсугских кладбищах в Северном Причерноморье и в шапсугских и абадзехских кладбищах Израиля. Для восточно-черкесских надгробных памятников характерен небольшой могильный холм, оформленный у изголовья каменным монументом высотой в человеческий рост. Представители крестьянского сословия зачастую довольствовались их деревянным аналогом. Типичные формы надгробий – арочные и антропоморфные – известны по меньшей мере с XVIII в. Антропоморфные формы мужских надгробий в нередко приобретают сходство с холодным оружием – мечом или кинжалом.

Женские памятники определяются их орнаментацией элементами женской одежды – изображениями серебряного нагрудника, традиционного женского костюма. Женское надгробие может быть маркировано предметами женской сферы – ножницами, катушкой ниток с иголкой. Изображения на надгробиях изменяются очень медленно в зависимости от новых бытовых занятий или гендерных атрибутов. С конца XIX в. на памятниках появляются национальная гармошка и даже швейная машинка. На новейших памятниках встречаются единичные изображения зонтика, книги, вазочки с цветами.

Мужское надгробие обозначается изображением газырей или мужской черкески и холодным оружием. В XIX в. набор «мужских» атрибутов дополняется огнестрельным оружием, эскизом карманных часов на цепочке, кошелька. Среди изображений на памятнике встречается и папаха, как непрменный аксессуар мужского костюма (*Текуева*, 2006. С. 21–24). Иногда сами надгробия, вырезанные из дерева, имеют наверху, повторяющие форму традиционного мужского головного убора. Деревянные монументы антропоморфной формы высотой 1,5–1,8 м изготавливались из цельного куска ствола, квадратными в основании (0,25 × 0,25 м). Навершия в виде папачи посажены на «шею». Гендерную маркировку усиливают соседствующие с ними женские надгробия, идентичные во всем первым, но с круглым навершием-головой.

Облик шапсугских могил и надгробных памятников отличается локальными особенностями. Форма могильного холма напоминает лодку: могила обрамляется двумя рядами тесанного или речного камня высотой примерно 30–40 см, заполняется доверху землей и обозначается двумя невысокими плоскими камнями: у изголовья – плита повыше с надписью и гендерно-маркированными изображениями, в ногах – столбик пониже.

Этот способ оформления могилы сохранился в двух черкесских селах Израиля – шапсугской Кфар-Каме и абадзехской Рихании. Старые могилы на их сельских кладбищах разрушаются от времени и специально не вос-

Надмогильный памятник. XIX в.
Кабардино-Балкарская Республика,
Баксанский район
Фото Д. Р. Лакуновой, 2021 г.



Кладбище

Республика Адыгея, Шовгеновский район,
аул Хакуринохабль
Фото Л. Т. Соловьевой, 2007 г.

становливаются. Местные жители ссылаются на неписанный закон предков: *хэГуэдэжын хуейщ* («когда-нибудь могилы должны сравняться с землей»). Все могилы, даже современные, выглядят единообразно, и большинство из них не отмечено эпитафическими надписями и орнаментикой. Кладбища посещаются для коллективных молений за усопших, но только мужчинами в праздники. Отношение к надгробию как временной метке на могиле, которая должна исчезнуть под воздействием времени и природы, проявлялось и у адыгского населения России: упавшие надгробия не восстанавливались. Уход за могилами близких родственников стал правилом лишь в последние 25–30 лет. Допускается оформление памятника фотографией умершего, кладбища «открываются» для посещений женщинами.

Почитание сельских захоронений до недавнего времени выражалось в обязательном возвращении покойного в родовое село, где бы ни наступила его смерть. В последние два-три десятилетия эта традиция угасает, так как в городах Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии и Адыгеи живет уже второе-третье поколение выходцев из сел. Но часто именно кладбище становится главным выражением связей с родовым «гнездом», абстрактным местом памяти. Происходит постепенная историческая смена представлений об оформлении места погребения и обозначении места памяти. Эти перемены, незаметные в повседневном существовании этнического сообщества, видны только в исторической ретроспективе. Материальные элементы погребального обряда видоизменились от монументальных сооружений (дольменов, курганов, мавзолеев) до лаконичных каменных (деревянных) антропоморфных и арочных изваяний. С XVIII в. на них вырезают эпитафические надписи на арабском алфавите, а с распространением грамотности в 1920-х годах – арабский стих из Корана становится номинальным оформлением и вытесняется на периферию памятника надписью с именем и годами жизни покойного. Памятные надгробия сложно вписать в принятую классификацию по форме его верхней части, так как выбор стал произвольным в соответствии с религиозными и эстетическими предпочтениями заказчика.

Заметные новации в погребальной культуре относятся к военному и послевоенному времени (1940–1950 гг.): материальные знаки на могилах трансформируются в сторону уменьшения «орнаментальных излишеств» и формализации исламской символики. Традиционная архитектура надгробий сменяется на форму обелиска с пятиконечной звездой на могилах советских и партийных работников. Памятники советского времени теряют этническую орнаментику. Но сельские могилы все еще оформляются схематичными изображениями приборов для омовения и молитвы.

Археологические данные позволяют утверждать, что адыги с эпохи глубокой древности помещали в могилу напутственную пищу (*Носкова*, 1989. С. 119–139; *Галанина*, 1989. С. 74–102). Об этом говорят керамические сосуды (корчаги, горшки, черпаки, банки и др.), которые обязательно сопровождали покойного, даже при отсутствии другого погребального инвентаря (*Артамонов*, 1974).

Поминальная жертва могла быть бескровной или кровавой. Заметным событием были жертвы с «пусканием крови» (*лъыпэ кыгъэкIын*), когда забивается домашний скот. К действию допускается ограниченный круг лиц: общинные или родовые старейшины, служители культа. Кровавое жертвоприношение совершают исключительно мужчины. Забой должен производиться в специально отведенном месте в соответствии с установившимся ритуалом. Так, например, сохранились иностранные свидетельства конца XV – начала XIX в. о том, как разделяются туши козы, барана или быка для поминального приношения (*Интериано*, 1974. С. 43–52): «...когда умирает знатный человек, собираются мужчины и женщины в поле, приносят в жертву козу ... снимается шкура, растягивается и насаживается на длинный шест. Перед ним приносят жертвы, варят и жарят, и друг с другом съедают мясо. Затем выступают несколько мужчин и молятся перед шкурой один за другим. Когда молитва закончена, женщины уходят. Мужчины же

остаются, садятся вновь и сильно напиваются брагою и водкою... Шкура остается на шесте до тех пор, пока ее не сменит новая жертва... вместе с головой и рогами она натянута на черный крест, в середине четыре раза прорезана и водружена на длинном шесте... Шест охранялся невысоким плетнем, чтобы собаки или что-либо нечистое не могли подойти и загадить святыню» (Олеарий, 1974. С. 82–85).

В современной похоронной практике обряд ритуального заклания сохранил некоторые архаичные черты. Перед процедурой мулла или другой сведущий мужчина читает молитву. Заколов животное, его подвешивают на крюк или на ветку дерева и дают стечь крови. Затем снимают шкуру и расстилают под тушей. Мясо разделяется по сложившемуся обычаю приблизительно на равные части и по весу, и по значимости. Позже его раздают родственникам, соседям, бедным. Часть мяса варится для поминального стола. Внутренности животного измельчаются до фарша с добавлением специй (соли, перца) и набиваются в тщательно промытые кишки. Приготовленная колбаса также варится и подается на стол с чесночной приправой. Угощение вареным мясом всех прибывших на поминки приобщает их к ограниченному кругу близких, объединяя перед лицом смерти и общим горем. Похоронно-поминальная практика позволяет коллективу продемонстрировать свою солидарность: родовую, соседскую, этническую, конфессиональную.

Другой вид поминального жертвоприношения носит бескровный характер и относится к мучным блюдам. Работа с тестом, растительными ингредиентами осуществляется исключительно женщинами. Главным мучным (зерновым) блюдом в различных вариантах приготовления, объединяющим поминальные столы всех адыгских локальных групп, является халва из просяной, пшеничной, кукурузной или ячменной муки, приготовленная на топленом масле с добавлением меда или сахара. Халва относится к категории десертных сладких блюд. Ее приготовление – процесс длительный и трудоемкий, подразумевающий совместные усилия женского родственного коллектива. Вклад каждой участницы обусловлен поверьем, что «умерший видит ту, что размешивает халву» (Текуева, 2019. С. 26–37). Следующий обязательный компонент поминального набора – лепешки (пышки). Они могут быть жареными на сухой сковородке или во фритюре. Знаковым для поминального меню стали *лакумы*. Раскатанное и разделенное на круглые лепешки тесто жарится в кипящем масле. Слово «лакум» ассоциируется с названием восточного лакомства, но в поминальном словаре оно обозначается особым термином «жарыма» (*жъэрымэ* – запах жарящегося). Каждый вкусивший жарыму, произносит сакральную формулу *Тхэм инсэм лыгъэс* – «Пусть Бог донесет [эту жертву] до его [усопшего] души!» *Жарыма* разносится по соседям ежедневно в течение 7–40 дней после похорон. Обязательным компонентом адыгского траурного застолья является «паста» (*пIастэ*) – круто сваренная пшенная каша, утрамбованная, в остывшем виде разрезаемая на ломти и заменяющая хлеб в повседневном быту. В ритуальной практике она варится в больших котлах на открытом огне и размешивается большой деревянной лопаткой, специально изготавливаемой для этого случая (Текуева, 2019. С. 26–37).

К бескровным жертвоприношениям относят и ритуальное брызганье воды на могилу. С этим коррелирует значение некоторых напитков поминального стола. По источникам первой половины XIX в., обычай употребления хмельных напитков еще был, но по полевым материалам на протяжении всего XX в. спиртное на поминках у мусульман уже не допускалось. В качестве напитков предлагались только вода, айран и черный или калмыцкий чай.

Поминальные мероприятия требуют больших материальных и физических усилий. Изобилие жертвенных приношений, угощение всех соблазнующих, раздача поминальной пищи соседям, родственникам, нуждающимся предполагает взаимопомощь членов общины. В первую очередь, помощь семье умершего выражается в оказании моральной поддержки – эмоциональном сопереживании горю, совместном оплакивании, сидении у тела до похорон (от 1 до 3 дней) и после (до 7–9 дней). Первые три дня после похорон семья освобождается ото всех работ по домохозяйству и приготовлению пищи. В эти дни в доме не разжигается огонь, и соседи берут на себя кормление членов семьи и приезжих соблазнующих. С. Хан-Гирей писал, что черкесские «поминки, или тризна... начинаются тем, что когда приближился назначенный день, готовят чрезвычайно много яств и напитков. Близкие и даже посторонние лица по принятому обыкновению, привозят готовые кушанья и напитки и пригоняют скот, назначенный на зарез. За несколько дней до наступления дня торжественных поминок посылают в соседний аул приглашать народ... Гостям, которые располагаются на обеде в ауле в своих квартирах, разносят столы с яствами и напитки в больших сосудах» (*Хан-Гирей*, 1989).

Публичная помощь во время кульминационных событий похорон продолжалась в частном порядке в отношении вдовы и ее несовершеннолетних детей. Ф. Ф. Торнау назвал эту помощь подарком: «Каждый гость обязан сделать при этом случае какой-нибудь подарок вдове, без чего подобные поминки, продолжающиеся трое суток, в течение которых поминающие обязаны кормить всех посетителей, могут совершенно разорить небогатое семейство. Гости приносят в подарок, кто чем богат – оружие, сукно, холст, материи, лошадей, скотину, баранов, даже домашнюю птицу и зерно» (*Торнау*, 2000). Смерть главы семейства запускала механизмы традиционной взаимопомощи, когда все село в той или иной степени участвовало в помощи вдове и ее детям. Соседи не садились за стол, пока не будет выделена доля семье, потерявшей кормильца.

Кроме ритуального «кормления умершего» и закрепления памяти о нем, поминки включали благотворительный аспект (*Текуева, Нальчикова*, 2019. С. 150–155). Сама поминальная тризна собирала детей и бедняков со всей округи «на открытом воздухе, на дворе, под навесами и около строений толпами. Напитки и столы с яствами разносят народу, но чтобы никто не оставался не накормленным, прочие сухие яства раздают и разносят в бурках и всем без изъятия» (*Хан-Гирей*, 1989; *Белл*, 1974. С. 512).

Со второй половины XX в. раздача поминальной еды и сладостей детям, бедным и постельно больным трансформировалась в раздачу всем присутствовавшим на поминках пакетов с набором продуктов (рис, сахар, пшено, мясо жертвенного животного, сладости и пр.). В современной ситуации бла-

готворительное содержание поминальных обрядов выражается в том, что родственники умершего предназначают продуктовые пакеты для раздачи нуждающимся адресно, через мечеть или социальные службы. Эти пакеты могут заменяться денежной компенсацией.

В ритуальной практике адыгских народов поминание умерших предполагает несколько компонентов, актуальных и в настоящее время: 1) участие всех родственников, соседей, сослуживцев покойного и членов его семьи в оплакивании и похоронах; 2) забота соседей о питании членов семьи покойного и прибывших издалека соболезнующих; 3) проведение многолюдных, поэтапных поминок с раздачей мяса жертвенного животного всем присутствующим и нуждающимся; 4) участие близких родственников и соседей в материальных тратах по устройству поминок.

Со времени утверждения ислама порядок подготовки тела покойного к погребению состоит в его омовении и оборачивании в саван – 5–7-метровое белое полотно. Со стороны головы и ног оставляют по полметра ткани, которые после последнего прощания собираются в узел, полностью скрывая тело. Женщинам под саван надевается несшитое платье, скроенное из белого полотна специально к похоронам, и платок на голову. Возможно надевание подобного аналога рубахи до колена мужчин. Сверху тело покрывается отрезом нарядной ткани (*хьэдэтепхуэ*). Саван называется *джэбын*, платье и рубашка под саван – *ахьрэт джанэ*.

В течение последних двух веков обряд посмертного облачения изменился. В доисламский период и некоторое время после принятия ислама похоронные ритуалы сохранялись в архаическом состоянии. По древним обычаям покойника одевали в платье. Вплоть до XVIII–XIX вв. после обмывания одевали тело умершего «во все совершенно новое» (Бесс, 1974. С. 344) или лучшее из носимого им при жизни. Это подтверждается и материалами средневековых адыгских захоронений (например, Белореченских курганов), в которых сохранились фрагменты одежда покойников из дорогих тканей: шелка, золотых тканей восточного происхождения, итальянского бархата. Г.-Ю. Клапрот во время путешествия по Кавказу (1807–1808) замечал: «Раньше мертвому клали в гроб все его имущество, теперь его кладут в гроб только в *обычной* одежде» (Клапрот, 1974. С. 264) Шарль де Бесс (1829–1830) описывал посмертное облачение: «Труп сейчас же обмывают, сбривают всю растительность, одевают во все совершенно новое и укладывают на землю на циновку; на другую циновку рядом с телом складывают одежду покойного; оружие покойного выставляется у входа во двор как символ семейного горя, и проходя мимо оружия, посетители начинают издавать рыдания» (Бесс, 1974. С. 344).

Момент перемен в традиционном укладе горцев зафиксировал Ж.-В.-Э. Тебу де Мариньи (1818, 1823, 1824 гг.): «Тело умершего полностью обворачивается в белое полотно и опускается в могилу» (Мариньи, 1974. С. 301–302). Ф. Дюбуа де Монпере (1830-е годы) уточнил: «Ритуал похорон у черкесов меняется в зависимости от местности и от степени зажиточности умершего» и фиксирует утверждение исламских требований к подготовке тела к погребению: «У натухаев тело, обернутое в белое полотно, после песнопений в честь умершего и своего рода надгробного сло-

ва опускают в могилу; тело укладывают головой к востоку и на бок – как у мусульман. В церемонии принимает участие мулла, если таковой имеется» (*Дюбуа де Монпере*, 1974. С. 451).

Обычай захоронения в одежде сохранялся еще длительное время применительно к категории умерших, принявших смерть на поле боя (*Хан-Гирей*, 1992). Эта установка выработалась в связи с возможностью гибели в битве: «Если это убитый в бою, но не в набеге ради добычи, его хоронят в одежде, в которой он был убит, и не подвергают омовению, так как предполагается, что он без промедления будет принят в рай, как павший, защищая свою родину», в то же время «если кто-либо умирает своей смертью дома, его тело сейчас же моют, завертывают в новую белую бумажную или льняную простыню и хоронят...» (*Бэлл*, 1974. С. 488). Некоторое время (конец XVIII – начало XIX в.) традиция «одевания» покойника сосуществовала с «заворачиванием» в саван, отступление от этнокультурных канонов было медленным и постепенным.

В отношении одежды покойника долго сохранялись и другие архаические обычаи. В течение определенного времени (до 40 дней, до года) – вещи умершего члена семьи раскладывались на его постели и оплакивались, словно это он сам: «В течение года постель покойного и его оружие сохраняются в священной неприкосновенности, на том самом месте, что и при жизни покойного» (*Дюбуа де Монпере*, 1974. С. 451).

Забота об одежде умершего не исчерпывается его «одеванием» для захоронения. Одежду покойного, носимую им при жизни, следует раздать родственникам, духовным лицам, нищим, тем, кто копает могилу, обмывает тело и т.п. Судьба вещей покойного отражается в народных песнях-плачах. Например, вдова Кушука Аджигиреева просит: «...доспехи, прежде чем раздадут, положите сюда и оплакать мне дайте». «Тем, кто мою могилу выроет, мои доспехи отдайте», – завещает Матут Гукетль своим родным. «С Ханифы снятую одежду ее тело обмывшим раздают» – сообщается в песне-плаче о гармонистке Ханифе Хамуковой (*Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов*, 1980. Т. 3, ч. 2. С. 123). В начале XIX в. очевидец похорон свидетельствовал, как всю одежду умершего «кладут на циновку вместе с другими вещами и постепенно отдают соседнему мулле или тем, кто участвовал в церемониях. Семья ничего не может взять себе, кроме оружия, которое умерший носил, и коня, на котором он ездил» (*Бэлл*, 1974. С. 488).

До наших дней сохранились особенности в обращении с одеждой покойника: с одной стороны – то, что было на нем в момент смерти, обычно закапывают в конце огорода, где не ходят люди, туда же сливают воду после омовения; с другой – вещи, носимые покойником при жизни, продолжают носиться теми, кто ее наследовал. В среде черкесской диаспоры в Иордании одежду приводят в порядок и через некоторое время после смерти развешивают в помещении при мечетях или общественных центрах – *хасэ* – и ею могут воспользоваться нуждающиеся. Так через раздавание, одаривание и обязательное ношение одежды умершего человека его жизнь в социуме (а значит – память о нем) продолжается.

На древние традиции ношения черного траура указывают адыгские фольклорные источники. В сказании о Малечипх, получившей известие

о гибели жениха, глубина ее горя подчеркивается метафорой: «Малечипх, отвергнув платье с золотым шитьем узорным, в черном из дому выходит» (Нарты, 1974). Детали исторических песен времен Кавказской войны подтверждают долгую сохранность этой традиции: «Ханифа-красавица меняет свою сверкающую под солнцем [от золототканной вышивки и украшений] одежду на траурную» (Адыгские песни времен..., 2005). Г. Ю. Клапрот заявлял, что «черкесы носят целый год черную одежду в знак траура» (Клапрот, 1974. С. 264). Джеймс Бэлл в 1838 г. писал: «...среди черкесов принято, если кто-либо умрет в семье, чтобы женщины некоторое время носили черное» (Бэлл, 1974. С. 496). К. Кох подтверждает: «...вдова и дети, закутанные в черные одежды...» (Кох, 1974. С. 624). Указание на «черные одежды» фиксирует характерное для многих народов выражение траура посредством специального наряда.

Учитывая высокую семиотичность традиционной одежды (особенно женской), траурное состояние маркировалось нарушением привычного порядка ношения отдельных элементов одежды. Например, наглядным свидетельством женского горя служило отсутствие «стальных ножниц», обычно носимых на поясе: «Кто их снимает, – о мертвом тужит» (Кабардинский фольклор, 2000). Женщины-аристократки, носившие деревянные башмаки на высокой подошве, снимали их также в знак траура: *Чэщей гуцэугуэрэ си пхэ вакъитІмэ цхъэкІуае гуцэм срегъэпсых мыгъуэт!* – букв.: «С самшитовых моих башмаков высоких горя вестник меня сойти заставляет, о горе!» (Кабардинский фольклор, 2000).

Знаком вдовства считался некий головной убор, который виделся современникам как бычий пузырь, прикрепленный к затылку и покрытый легким покрывалом или платком. Впервые он описан Адамом Олеарием в 1630-е годы и в последующем отмечен и другими авторами: «...у вдов же сзади у головы большие надутые бычачьи пузыри, обвитые пестрым флером или белой бумажной материей, издали получается впечатление, точно у них по две головы» (Олеарий, 1974. С. 84).

Знаком мужской скорби по умершему был отказ от пояса, обязательного в одежде для мужчины с момента его вступления во взрослое мужское сообщество. Неподпоясанная черкеска, без кинжала, символизировала глубокий траур. После окончания срока траура осуществлялся переход к нормальной жизни и обычной форме одежды, что отмечалось специальным ритуалом – *цыгъуэ джанэ цыхыж*. Срок ношения траура варьировался в соответствии с регионом, историческим временем и конфессиональной ситуацией.

В новейшее время происходит заметная нивелировка траурных маркеров в одежде. В современной траурной практике цвет одежды существенной роли не играет. В абадзехских и шапсугских селениях в Израиле на похороны ходят в обычной одежде (длинная юбка, белый платок на голове), а вдовий траур обозначается не столько цветом одежды, сколько ограничением посещения развлекательных мероприятий и полным полугодовым затворничеством в доме. В черкесской диаспоре Иордании говорят, что в соответствии с родительскими установками вид радикального черного траура заставляет испытывать дискомфорт, кажется неправильным, пугающим (*уегъэмэхъашэ*).

Современная «траурная» мода едина в соблюдении главного обязательного требования – наличие головного убора. Его форма у мужчин зависит только от личных предпочтений – кепки, бейсболки, шляпы, папахи. Женский головной убор – платок или шарф любой расцветки, но приглушенных тонов, завязанный в зависимости от возраста и степени приверженности традиции в данной местности. Скорбящие и соболезнающие женщины должны носить платье с рукавами и чулки.

ЭТИКА И ЭТИКЕТ

ЭТИКА

Адыгская этика – сложная и разветвленная система общепризнанных моральных принципов, понятий и норм, известная под названием *адыгагъэ* – адыгство. Наиболее отчетливо выделяются пять принципов: человечность, почтительность, разумность, мужество, честь. Они выступают в роли нравственных опор и ориентиров социального и этнического бытия адыгов, обеспечивают слаженное действие и мобилизацию многовекового морального опыта народа.

Существует убеждение в том, что усвоив моральные качества, которые выдвигает традиционная этика, человек сможет выявить свою личность в облагороженной форме, завоевать признание и любовь окружающих, добиться успехов в личной и общественной жизни. Вместе с тем все понимают, что далеко не каждый и не в равной степени отвечает высокому идеалу моральности. Отсюда спектр положительных и отрицательных характеристик личности, отображающих неравномерное распределение адыгской этики: *Адыгагъэ хэлышь* – «В нем есть адыгство», *Адыгагъэ шлагъуэ хэлыкъым* – «В нем мало адыгства». *Адыгагъэ лъэпкъ хэлыкъым* – «В нем нет и малой доли адыгства».

Так высказывают мнение о том, насколько в поступках и образе жизни человека проявляются такие черты как человечность, почтительность, разумность, мужество, честь, и, по существу, речь идет не только о моральной, но и социальной надежности человека. Адыгство оценивают и рассматривают в тесной связи со структурой характера, со свойственными конкретному человеку особенностями морального мышления и поведения. Знать заповеди и все нюансы адыгской этики, конечно, полезно и необходимо, но главное – превратить соответствующие этим заповедям моральные качества в черты характера, в ведущие мотивы деятельности. В конечном итоге критерием адыгства является социальная деятельность человека, его дела, поступки, образ жизни.

Особое значение придают тесному взаимодействию и слаженной работе всех пяти заповедей, с учетом того обстоятельства, что помехи в одной из них приводят неизбежно к ошибкам в нравственном мышлении и поведении. К примеру, недостаток мужества может спровоцировать действия, противоречащие чести, неразумность – открыть доступ проявлениям самонадеянности, грубости, эгоизма. В силу таких – системных связей каждый моральный принцип несет большую смысловую нагрузку, представляя

на данный момент всю этику. Вот почему в быту, в повседневном общении ограничиваются чаще всего упоминанием одного, двух или трех компонентов адыгства. Например, говорят: «Адыгство – это мужество» или «Адыгство – это человечность и почтительность». При этом всегда в виде смыслового целого, образа и идеала моральности возникает мысль о всех других, не названных принципах и категориях адыгской этики, о всем многообразии морального опыта народа.

Принципы адыгской этики носят характер постоянно действующих и универсальных ценностей. В то же время это исторически сложившиеся и своеобразные представления.

Судя по всему, адыгская этика сформировалась в период раннего Средневековья (VI–IX вв.), когда интенсифицировались процессы этнической консолидации зихских и касожских племен и народностей, в условиях, когда единая и четко выраженная система моральных ценностей могла явиться одним из действенных механизмов такой консолидации. Не зря для обозначения общенародной этики было избрано слово, в основе которого лежит самоназвание адыгов: *адыгагъэ* (адыгство) – термин, производный от этнонима *адыгэ* (адыг). Этика стала символом духовного единства народа и доминирующей темой адыгской цивилизации и превратилась тем самым в механизм самоузнавания и самопризнания народа, в способ выделения из других сообществ. Истинным черкесом – *адыгэ шьыпкъэ* и по сей день считают человека лишь в том случае, если он усвоил в достаточной мере принципы и установки адыгства.

Бытописатели Черкесии с удивлением и восхищением вспоминали о порядке и умиротворенности, царившем в адыгском обществе, где большая часть мужского населения была вооружена, что называется, с головы до ног. К примеру, англичанин Джеймс Бэлл подчеркивал: «Общественное мнение и установленные обычаи – вот что, кажется, является высшим законом в этой стране; в общем, я могу только поражаться тем порядком, который может проистекать из такого положения дел... Немногие страны с их установленными законами и всем сложным механизмом правосудия могут похвалиться той нравственностью, согласием, спокойствием, воспитанностью – всем тем, что отличает этот народ в его повседневных взаимных сношениях» (Бэлл, 1974. С. 479).

Вне всякого сомнения, такой порядок поддерживался благодаря этически грамотной и обоснованной организации социальных связей и отношений.

Но адыгство – это универсальная моральная система, которая при умелом ее использовании, может функционировать с ощутимой пользой и отдачей во все времена и во всех сферах деятельности. Она способна впитывать и осваивать любую новую информацию, предлагая рациональные ответы на все старые и новые вопросы, которые ставит жизнь перед человеком и в целом – перед обществом. Хорошо сознавая это, умудренные опытом старшие постоянно подчеркивают, что быть человечным, почтительным, разумным, мужественным, честным необходимо и полезно в любом обществе, независимо от условий места, времени, конкретной жизненной ситуации. И добавляют: *Адыгагъэм хэплъхъэ зэпытми хэфэшът* – «Адыгство способно вместить в себя и освоить все, что приносит жизнь».

Традиционная адыгская этика при всей очевидности ее «историзма» не только и не столько элемент феодального прошлого, сколько постоянно действующий способ преобразования прошедшего в настоящее – механизм культурной самоорганизации личности и общества. Будучи системой логически связанных моральных ценностей и императивов, она нацелена на регуляцию как внутренних, так и внешних связей адыгского общества. В то же время для каждой отдельной личности это возможность познания идеала моральности, формирования соответствующих этому идеалу свойств.

Человечность – *цыфыгъ* (адыг.), *цыхуыгъэ* (каб.). Человечность – единство позитивных, объединяющих чувств и реакций. Во всем мире она ассоциируется с любовью, состраданием, пониманием, но прежде всего с любовью, как наиболее точным выражением полноценной внутренней связи между людьми.

В адыгском языке «любить человека» означает «видеть его хорошим» – *фыуэ лъагъуын*. Так передается нравственно акцентированная избирательность восприятий и отношений, когда в другом человеке видят хорошее, не придавая самодовлеющего значения плохому. Это своего рода «сочувственная объективность», противостоящая мизантропии и предполагающая осмысленное желание и готовность действовать в интересах ближнего.

Специальным обозначением такой готовности является слово *хъэтыр*, ассоциирующееся с такими понятиями, как «услуга», «уступка», «одолжение», «выручка», «понимание», «помощь». Говорят: «Необходимо видеть хатир человека» – *Цыхуым йыхъэтыр лъагъуын хуейшь*. Так выражается обязанность войти в положение страждущего, «увидеть» чувства, доводы, желания другого человека, а также действовать с учетом его интересов, жертвуя своим временем, силами, средствами.

С почтением и благодарностью отзываются о людях, которые «имеют хатир» (*хъэтыр йыІэц*) и осуждают тех, кому не свойственно идти на какие-либо жертвы ради других. На этой почве возникает потребность и привычка уступать другим, оказывать им помощь, услуги, создавать в обществе атмосферу социальной защищенности и уверенности в том, что в трудную минуту человек может рассчитывать на сочувствие и поддержку. *Хъэтыр* – это, кроме всего прочего, ожидание любви и понимания, и отсюда почти императивное обращение: *Си хъэтыр къэлъагъу*, означающая «Войди в мое положение», «Пойди мне навстречу», «Сделай это ради меня».

В обосновании и в самом процессе исполнения долга человеколюбия важное место занимает моральная категория под названием *псапэ*, имеющая двойное значение: 1) жажда или стремление души; 2) опора, надежда души. Благодаря такому соединению короткое слово *псапэ* выражает две основополагающие мировые идеи – благотворение и спасение. Вот почему в повседневном общении одинаково употребительны выражения *псапэ цІэн* – «совершать псапэ» и *псапэ къэхьын* – «приобретать псапэ». Но разделение этих действий чисто условное, они слабы в едином «душеспасительном акте, в котором совершаемое, отдаваемое предполагает приобретаемое, а приобретаемое не существует без совершаемого. Не даром говорят: «Совершающий *псапэ* приобретает *псапэ*» – *Псапэ зыцІэм псапэ къехь*. Сложив

лось мнение, что совершая добрые дела, доставляя людям радость, человек, хотя и теряет на это время, силы, средства, в то же время и тотчас приобретает для себя – как бы взамен нечто гораздо большее, полезное и ценное – он очищает, успокаивает, спасает собственную душу.

Псапэ – воспринимается как моральная заслуга и ценность, прямо противоположная греху – *гуэныхь*, что в немалой степени способствует стремлению постоянно, каждодневно совершать добрые дела. Чем больше благодеяний, тем лучше – тем, как говорят, больше шансов заслужить благосклонность Бога.

Психотехника *псапэ* напоминает буддистскую практику просветления через чистое, свободное от корысти благодеяние. Если помогая людям, человек преследует только корыстные цели или, к примеру, сожалеет о том, что потратил на это свое время, силы, средства, то такая помощь считается не вполне полноценной в нравственном отношении: *Уигум лей йьльу блэжъя луэхуыр псапэ хьуыркьым* – «Благодеяние, которое исходит не от чистого сердца, не станет истинным псапэ»; *Пишам уыхушлегуэжым (уышлэ-фыгуэжым) псапэ хьуркьым* – букв.: «Сожаление о благодеянии уничтожает псапэ».

Обычно в таких случаях человек сам ощущает омрачающую сознание ущербность совершенного им действия, в то время как нравственно полноценное благодеяние вызывает прилив сил и чувство удовлетворения.

Еще большее, даже решающее значение придают чувствам объекта благодеяния. Если он испытывает облегчение, радость, благодарность, значит, действие достигло цели – механизм благодеяния сработал и потому обычно говорят: *Псапэр – зыхуэпишлэм йьпсэм флэфьыршь* – «*Псапэ* – действие, улаждающее, успокаивающее душу страждущего». Это обязательное условие, помощь или услуга, не вызывающая у человека позитивного ответного чувства, не считается полноценным актом благодеяния. *Псапэ* – духовная искра, которую высекает добро в сердцах людей, вызывая эффект обоюдного просветления и очищения.

Высшей инстанцией, определяющей, какие действия человека подпадают под понятие *псапэ*, а какие не подпадают, является Бог. К нему обращаются с просьбой соответствующим образом оценить эти действия: *Псапэ тхьэм йьшл* – «Да воспримет Бог как псапэ». Так говорит про себя и для себя не только субъект благодеяния, но и третьи лица – свидетели человеколюбивого поступка. Чтобы поблагодарить за ту или иную помощь или услугу используют аналогичное пожелание: *Псапэу тхьэм кьуйтыж* – «В виде *псапэ* Бог тебе да воздаст за это».

Выражая соболезнование родственникам покойного, часто говорят: *Псапэу йьшлар тхьэм lux* – букв.: «Совершенные умершим благодеяния (*псапэ*) да примет (зачтет ему) Бог». Это пожелание относится к числу наиболее изысканных в системе адыгской этики, и особый интерес представляет его внутренняя форма: указание на то, что, быть может, и не все, что сделано человеком в расчете на благодеяние и воздаяние, будет именно таким образом воспринято Создателем. Какими станут его решения, не знает никто. Есть только уверенность, что они будут справедливыми, что человеку воздастся сполна за все его деяния на земле – добрые и злые.

Как видим, *псапэ* стоит у истоков и в центре древней религиозной системы адыгов. Эта ценность, прямо противоположная греху (*гуэныхь*) и подерживающая тем самым постоянное желание приобретать *псапэ*. Каждый человек уверен в том, что чем больше добрых дел он совершит, тем лучше для его души. *Псапэ куэд хьуыркъым* – «Не бывает и не может быть излишка псапэ», – говорят в таких случаях.

Известно, что в европейской культурной традиции добропорядочным считают человека уже в силу того обстоятельства, что он не причиняет вреда другим людям. Отсюда понятие «минималистской этики», или «морального минимализма», которое сводится к формуле: «Действие, каким бы образом оно ни исполнялось, может считаться нравственным до тех пор, пока оно не причиняет зла другому». По адыгским понятиям, это пассивная и нравственно неполноценная позиция. Адыгство – философия каждодневных и бескорыстных действий в интересах ближнего, совершаемых не только при случае, – когда об этом просят или напоминают, – но и по собственной воле и инициативе. Поэтому вместе с общей готовностью к добрым, человеколюбивым поступкам вырабатывается (через механизм *псапэ*) склонность к поиску ситуаций, в которых можно оказать помощь людям, как бы учитывая их желания, чаяния, мечты.

Способы такого действия разнообразны и зависят не только от личностных свойств субъекта благодеяния, но и от конкретных условий и обстоятельств, в которых он находится. Однако всегда были регламентированные формы. Так, в прошлом адыгский князь раз в год освобождал без всякой платы несколько крепостных. Отсюда наличие в социальной структуре феодального общества целого слоя вольноотпущенников – *азэнт*. По сей день сохраняется обряд раздачи личных вещей покойника нуждающимся родственникам, обычай раздавать бедным десятую часть урожая – *сэджыт* и т. д.

Можно вспомнить также систему взаимопомощи: во время полевых работ, стрижки овец, строительства дома, заготовки на зиму дров и т. п. Или бытующий в сельской местности обычай так называемой «пятничной раздачи молока и яиц» – *мэрем джэдыкIэ, мэрем гъэи*.

В последние годы стало традицией посещать со всевозможными подарками приюты, тюрьмы, детские дома, дома престарелых. Обычно такие посещения приурочивают к религиозным праздникам: курман, мулид и др.

Однако нельзя сводить *псапэ* к подобию индульгенции, это был бы упрощенный взгляд на сущность столь сложной идеи. Благодеяние должно совершаться бескорыстно, и одно из самых строгих правил адыгской этики гласит: *Псапэ шIэи псым хэдзэ* – букв.: «Сделай добро (*псапэ*) и брось в воду». В идеале *псапэ* – такая форма добрых дел, которая не требует взамен благодарности или наград, признания заслуг или прощения за какие-либо прегрешения. Это даже не столько служение Богу, сколько служение самому себе, своей душе. Говорят: *ФIы пшIэмэ зыхуэпшIэр уишъхъэишъ, уипсэишъ* – «Совершая добро, ты делаешь это для себя, для своей души», то есть в целях самоочищения, самосогласия и самоусовершенствования. В конечном итоге это деятельность по самоспасению, осуществляемая человеком в течение всей жизни и благодаря этому постоянно оберегающая его от несчастий, тревог, неудач.

Питательной внутренней «средой» человеколюбия является, как известно, эмпатия, то есть соучастие, сострадание, сопереживание. В адыгской этике в этом значении используется слово *гуклэгъу* (адыг.), *гуйшлэгъу* (каб.), состоящее из двух элементов: *гуй* – «сердце», *клэгъу*, *шлэгъу* – букв.: «прибавить», «дополнить». В итоге получаем ряд однородных значений: «сердечное участие», «сердечная участливость», «сердечная связь», «сердечный отклик», и все они хорошо передают не только сущность, но и различные оттенки данного понятия.

В полном соответствии с идеей и общей направленностью человечности «участливость» оценивают как моральную обязанность и важное нравственное качество личности. Об участливом человеке всегда и с большим уважением говорят: *гуйшлэгъушхуэ хэльшь* – «большой способностью участия обладает», *цыху гуйшлэгъулышь* – «сердечный, участливый, жалостливый человек». Если же данное качество выражено слабо, в отзывах звучат оттенки сожаления, досады, осуждения: *гуйшлэгъу хэлькъым*, *гуйшлэгъуншэшъ* – «бессердечный, черствый, жестокосердный».

Иногда развитую восприимчивость к переживаниям людей расценивают как врожденное качество, как особый, почти божественный дар. Действительно, не всем дано проникнуть во внутренний мир другого человека, понять и, главное, принять близко к сердцу его радость и боль. У каждого в этом смысле свой, присущий только ему, порог чувствительности. В то же время такая чувствительность воспитывается, меняется с возрастом или под влиянием каких-либо конкретных событий, условий и обстоятельств жизни. Есть, следовательно, все основания говорить о естественных и культурных детерминантах эмпатии. Обычно детей уже с 2–3-летнего возраста приучают распознавать и чувствовать чужую боль, радость или страдание, поэтому одно из самых простых правил адыгской этики гласит: *Псэ зыхэту хуам гуйшлэгъу хуэшыл хуейшь* – «Необходимо сочувствовать всем существам, в которых есть душа». Это означает, что в своих высших проявлениях эмпатия включает в себя не только врожденную, рефлекторную чувствительность, но и вполне осознанное, доброе, благоговейное отношение ко всему живому, в том числе и к растительному миру.

Анализ человечности под этим углом зрения поражает обилием понятий, передающих сложную палитру процессов сопереживания, но наибольшую значимость имеют такие категории, как «нравственное внимание» – *гуйльытэ*, «нравственная память» – *гуйкъэкI*, «нравственное понимание» – *зэхэшлыкI*. Они, собственно, и образуют структуру эмпатии – ее различные звенья, слитые в едином процессе «теплого вхождения» во внутренний мир другого человека.

В отличие от внимания в обычном смысле слова, нравственное внимание предполагает стремление выявить переживания другого человека, чтобы этически грамотно отреагировать на них. Это особое отношение к людям – не только пытлиное, расчетливое, но и заботливое, сочувствующее и термин, используемый для обозначения такого отношения, вполне отвечает данному содержанию: *гуйльытэ* – букв. «сердечный расчет или учет».

Так передается процесс или акт нравственно мотивированного сосредоточения сознания на переживаниях другого человека, способность не толь-

ко увидеть, распознать его боль или страдание, но и принять эту боль близко к сердцу. И здесь нужна особого рода зоркость – «сердечная» или «душевная», подчиненная искреннему чувству любви, уважения, сострадания. Недаром же говорится, что глаза смотрят и видят, но по-настоящему распознает и выделяет радость или печаль другого человека именно сердце или душа, ср.: *Нэр маплъэ, гуым ельагъу* – букв.: «Глаз смотрит, сердце видит (распознает)»; *Нэ нэфым уыфэкълынт, гуынэфырац Иейр* – букв.: «Не так страшна слепота глаз, как слепота сердца». Адыгская этика рекомендует жить и общаться с людьми, проявляя не холодный, не праздный, а «теплый» интерес к людям.

То же самое следует сказать и о нравственном воспоминании – *гукъэкъл*. Важнейшее свойство памяти – ее избирательность. Что же касается нравственного воспоминания, то оно избирательно в том смысле, что обязывает отбирать и воспроизводить материал, который служит интересам другого человека. На первый план выдвигается здесь нравственная сторона памяти, и отсюда дословное значение термина *гукъэкъл* – «сердечное воспоминание», то есть теплое, доброе, сочувствующее.

Когда говорят о ком-либо: *гукъэкъл йылэшъ* – «обладает нравственной памятью», под этим подразумевают, что он добр, чуток, и в то же время находчив, предупредителен. Такой человек готов откликнуться на чужую радость, боль или беду каким-либо неожиданным, неординарным жестом участия, опираясь на забытую или игнорируемую другими информацию.

Гукъэкъл – этически значимая форма соотнесения прошлого с возникшей ситуацией, нравственный отклик былого на настоящее, и чем дальше вглубь прошлого проникает нравственная память, тем больше ценится базирующаяся на этом активность.

Обязанность хранить память о добром отношении других людей выступает здесь особенно отчетливо, усиливая социальную значимость благодарности – *шлуышлэ, флышлэ*. Обычно она обнаруживает себя как внешнее выражение признательности, свидетельствующее о том, что участие и помощь других замечены, приняты, по достоинству оценены, и такие реакции относятся всегда к проявлениям внимательности, чуткости, благородства, к симптомам человечности; общее мнение таково, что ни одно сколько-нибудь значимое доброе дело или слово, не должно оставаться без внимания, без нравственного отклика. Заслуживает благодарности сама готовность помочь или оказать услугу, сам импульс участия.

Благодарность не просто «достраивает» здание человечности, она раздвигает горизонты человеколюбия, выполняет роль «пружины», которая, накапливая духовно-нравственную энергию личности или группы, приводит в действие механизм новых благодеяний. Парадокс заключается, однако, в том, что адыгство обязывает совершать добрые дела, не рассчитывая на благодарность, – чтобы не снизить, не уничтожить этим нравственную ценность поступка. Даже в разговоре с третьими лицами нужно избегать сообщений о своих благодеяниях. Возникает, одним словом, нравственная коллизия – своего рода антиномия благородного самопожертвования и ожидания благодарности.

Такое противоречие затрагивает основы внутреннего мира личности и требует своего разрешения, и отсюда стратегия распределения и пере-

распределения объема и содержания нравственной памяти: рекомендуется вытеснять информацию о собственных благодеяниях и не забывать о добрых делах других людей, и прежде всего об услугах, оказанных вам лично. В конечном итоге все сводится к тому, чтобы каждый знал, помнил и соответствующим образом исполнял свой долг человечности и благодарности, по возможности сконцентрировался на добром благожелательном отношении к нему окружающих, а не на том, в какой мере и форме находят признание его собственные дела.

Этим объясняется традиционная скромность, неприязнательность и уравновешенность простых тружеников жизни. Обычно порядочный и верующий человек не боится, что не будет замечен или отмечен. Он уверен, что рано или поздно его доброта и отзывчивость ему зачтутся и откликнутся. *Фы зышлэм йыфлышлэ клуэдыркъым* – «Благодарность благодетеля не обойдет», – гласит народная мудрость.

Почтительность – *нэмыс*. Термин *нэмыс* восходит к греческому «*nomos*» – «закон» и к производному от греческого арабскому «*намус*» со значением «честь», «доброе имя», «репутация», «совесть». В системе адыгской этики категория *нэмыс* занимает подобающее ей почетное место. Это обозначение одной из пяти заповедей адыгства – почительности и сумма соответствующих данной заповеди свойств: вежливости, деликатности, скромности, послушания. Представления об идеале отношений в семье, на работе, в общественных местах связаны прежде всего именно с этим понятием. Чтобы подчеркнуть, что в той или иной группе царят порядок и любовь, взаимопонимание и уважение, обычно говорят: *Нэмыс яку дэльщ* – «В основе их отношений лежит нэмыс». И напротив, о группах, в которых нет согласия, порядка, взаимного уважения, отзываются с сожалением и осуждением: *Нэмыс яку дэлькъым* – «В их отношениях отсутствует намус».

Категория *нэмыс* является выражением не только субъективной, но также интересубъективной реальности. С одной стороны, она служит обозначением важных моральных свойств отдельной личности (почтительности, скромности, деликатности), а с другой – характеристикой сложившихся в отношениях между людьми отношений взаимного признания, уважения, согласия.

О многом свидетельствует и тот факт, что слово «*намус*» используют для обозначения адыгской этики и морали в целом. Отсюда, термин *адыгэ нэмыс*, под которым понимают, с одной стороны, адыгский этикет, а с другой – характерную для народа воспитанность.

И все же категория *адыгэ нэмыс* – это, прежде всего, обозначение адыгского этикета как соционормативного института, который способствует формированию и постоянному воспроизводству в отношениях между людьми высокого уровня или по крайней мере необходимого этически выверенного минимума отношения и признания. Существует твердое убеждение, что этого заслуживает каждый человек. Отсюда понятие *цыхум и нэмыс* – «*намус человека*». Так отображается его внутренняя ценность и безусловное право на признание и уважение независимо от возраста, пола, социальной или расовой принадлежности.

Устанавливается, иначе говоря, этический иммунитет или персональное морально-правовое поле личности, в которое не должен вторгаться ни-

кто. Говорят: *Цыхуым йынэмысыр хъуымэ* – «Береги намус человека» или *Цыхуым йынэмысыр уымыкъуытэ* – «Не разрушай намус человека».

Таково золотое правило адыгской этики, способствующее сохранению относительного равенства прав на элементарное уважение и признание каждого человека, будь то высокопоставленный чиновник, ребенок, кровный враг или нищий бродяга.

В то же время почтительность не отвергает, а напротив, поддерживает и укрепляет дифференцированный подход к людям, ставит степень уважения личности в зависимость от ее места в структуре общества. Вводятся имеющие четкое обоснование понятия типа: *нэхъыжъым йынэмыс* – «честь старшего», *адэ-анэм янэмыс* – честь родителей, *хъэццлэм йынэмыс* – «честь гостя», *президентым йынэмыс* – «честь президента». Понятие чести используется здесь для обозначения сравнительно высокого положения в обществе, а также в целях защиты определенной категории лиц от неуважительного отношения.

Этический иммунитет является гарантом вполне оправданных ожиданий на то, что с человеком вообще, но в особенности со старшими, женщинами, гостями, детьми будут все и всегда вежливы, предупредительны, тактичны, внимательны.

Но не следует думать, что степень уважения и почета, которую отпускает общество отдельным категориям лиц, жестко, раз и навсегда задана. Такое отношение нужно заслужить своими деяниями, образом жизни, адыгством, поэтому на уважение не вправе рассчитывать в полной мере даже очень старый, но порочный, злой, неразумный человек, приносивший людям несчастье и беды.

Кроме того, осуждаются, как несовместимые с адыгством, назойливые притязания на честь, славу, награды, авторитет. Просить или требовать, чтобы высоко оценили твою персону, – значит вести себя самым негодным образом, не по-адыгски. Если же дело доходит до скандальных претензий, упреков, обид, то человек становится предметом осуждения, справедливых нареканий и насмешек и вместо желаемого признания роняет остатки своего авторитета. *Нэмысыр лъэлуклэ къахъыркъым* – «Честь и признание не достигаются просьбами», – говорят адыги.

Как совокупность личностных свойств, почтительность санкционирует поведение и поступки, символизирующие уважение, послушание, признание и тормозит либо отменяет действия, способные принизить людей, задеть их достоинство и честь. В основе такого контроля и регуляции лежит чувство стыда – *укълтэ*. Почтительный человек – *нэмысыфлэ* стыдится вмешиваться в чей-либо разговор, громко смеяться, превозносить себя и своих близких, говорить на повышенных тонах, сидеть развалившись, похлопывать собеседника по плечу и т. д. Исключая все, что может огорчить, оскорбить, унижить человека, почтительность создает благоприятную атмосферу общения, своего рода психологический уют и комфорт, она внушает людям, что их чтут, ценят, что их достоинство надежно защищено.

Нэмыс – это по преимуществу сдерживающая сила, которая отменяет не этикетные реакции и направляет поведение в этикетное русло.

Человека, в котором нет уважительного отношения к людям, осуждают и называют нэмысыншэ, воспринимая это как большой недостаток лично-

сти, способный привести к большим разочарованиям и бедам. *Нэмысын-шэр нэсыпыншэцц*, – говорят в данной связи, что почти буквально означает: «Лишенный почтительности лишается счастья». По общему мнению, только благодаря изысканной вежливости, скромности, почтительности в повседневных контактах с людьми можно «завоевать» их сердца, заслужить признание и авторитет, реализовать в полной мере свой личностный потенциал. Отсюда другой очень распространенный афоризм: *Нэмыс зилэм насып илэцц* – «Тот, кто почителен, тот и счастлив».

Воспитание в таком духе давало ощутимые результаты. О «природной» скромности, деликатности, учтивости адыгов с восхищением отзывались представители других народов. Сложилось мнение, что изысканная вежливость, воспитанность и забота о своей чести и репутации являются неотъемлемыми чертами истинно адыгского характера наряду с человечностью, мужеством, рассудительностью. Поэтому говорят: «Черкеса невозможно утратить, но легко устыдить» – *Адыгэр умыгъэшынэзэ бгъэукъытэшьт*.

Главное в таких случаях подобрать нужные слова и соответствующий тон обращения – взыскательный, но деликатный, не унижающий достоинства личности.

Разум – *акъыл*. Термин *акъыл* является одним из многих обозначений ума или разума с присущим только данному слову значением. В системе адыгской этики это не просто разум как таковой, а нравственный, социальный разум, позволяющий отличать добро от зла, моральное от аморального, приличное от неприличного. Поэтому решающим фактором, стержнем социально-ориентированного ума становится «понимание» – *зэхэшлык*.

В буквальном, механическом переводе на русский язык слово *зэхэшлык* означает «различение», «разграничение», однако его смысл выходит за пределы данного содержания и соотносится в первую очередь с представлениями о сочувственном понимании и способностью отличать добро от зла. Человеку, пытающемуся разобраться в каком-либо спорном, запутанном деле, не зря советуют: *Ери флыри зэхэгъэкл* – «Разберись, где добро и где зло».

Показательно, что с пробудившейся способностью отличать добро от зла связывают первые проблески нравственного ума. Распространено устойчивое высказывание: *Емрэ флымрэ зэрызэхэшыкълъандэрэ* – «С тех пор как стал отличать добро от зла», то есть с раннего детства, с 3–4 лет. Так обозначается рубеж, за которым человек начинает воспринимать фрагменты жизненного мира с пониманием, давая им этическую оценку. Когда же говорят, что человек «обладает высокой способностью понимания» под этим подразумевают, что он умен, проницателен и одновременно добр, готов протянуть руку помощи, проявить чуткость, деликатность, доброжелательность.

Отсюда образ человека с пониманием: *зэхэшлык зилэ цлыху* – интеллигентного и добропорядочного, надежного и предсказуемого. В то же время отсутствие или недостаток нравственного понимания расценивают как серьезный дефект личности; говорят, что на такого человека нельзя положиться в каком-либо серьезном деле, с ним трудно жить, работать, поддерживать контакт.

Это естественные человеческие реакции. Ведь непонимание воздвигает непреодолимые психологические барьеры, а понимание, напротив, психо-

логически сближает людей, создает и поддерживает у человека уверенность в том, что он находится в социальной среде, готовой с вниманием и сочувствием отнестись к его запросам, чаяниям.

Очевидно, что нравственный, социальный ум является необходимым дополнением к теоретическому уму, к систематическим знаниям в той или иной области. Ум, игнорирующий моральный опыт, ограничен, неспособен отделить доброе от злого, приличное от неприличного, правильное от ошибочного, поэтому поведение неразумных – *акъылынишэ* – дезорганизует групповую деятельность. В отличие от этого, разумность – *акъылыфлагъэ* – сплочивает людей, создает психологическую базу для понимания и доверия, согласия и признания, взаимной выручки и поддержки. В таких случаях говорят: *Я акъыл зэтехуащ* – «Их взгляды (ментальности) совпали», а группе, приступающей к какой-либо сложной и длительной совместной деятельности, высказывают пожелание: *Фиакъыл зы тхэм йышл* – «Единомышленниками Бог вас да сделает».

Конечно, речь идет в данном случае не о тождестве способностей, навыков или знаний, но об их удачном, рациональном распределении и совмещении, а главное – о желаемом сходстве во взглядах на фундаментальные моральные ценности, на такие, как добро и зло, благородство и подлость, мужество и трусость, благодарность и неблагодарность. Даже при большом совпадении целей, задач, знаний, различия в структуре нравственного разума, например, различия в представлении о средствах достижения цели, становятся серьезной помехой для взаимопонимания и сотрудничества.

В системе адыгской этики отображением таких способностей является категория *цыху хэтыклэ* – «искусство находиться среди людей». Если о ком-либо говорят, что он обладает искусством находиться среди людей, это звучит как похвала, указание на разумность, социальную надежность и состоятельность личности. И здесь опять все зависит от способности понимания – внутренней силы, призванной устранить помехи, встающие на пути правильной ориентировки в мире. С одной стороны, она выступает как самопонимание – умение хорошо ориентироваться в своем ментальном пространстве и на этой почве строить Я-образы с оптимальной духовно-нравственной перспективой, а с другой – как готовность понять и принять жизненный мир другого человека, действовать с учетом его интересов, позволяя смягчить, уравновесить, исправить отношения. Это своего рода идеал коммуникации. «Искусство находиться среди людей» обогащает человека, раздвигает границы его возможностей, способствует наилучшей самореализации.

В том же направлении действует так называемое «искусство войти в контакт и выйти из него» – *хыхъэ хэк!*. Это еще одно выражение социального ума, с еще большим акцентом на практической значимости и коэффициенте полезного действия общения, на умении найти подход к людям и действовать с максимальной пользой, выгодой, отдачей. Человека, обладающего таким искусством, отличают активность, проницательность, изобретательность, хорошие манеры.

Дополняет общую картину навыков этической рационализации отношений способность, получившая название *цыху йыгъыклэ* – букв.: «искусство держать людей». Так передается умение поддерживать, сохранять ровные,

добрые отношения. О людях этого типа отзываются с особым почтением: *Акъыл гъэтЫльа йыIэшъ, цIыху зэтетшь уидзыхъ ебгъэз хъунушь* – «Обладает устоявшимся разумом, ровный, надежный, заслуживающий доверия человек». В то же время негативно оценивают людей, отличающихся неоправданной переменной настроений и отношений: *гурьфI-гурей* – «то сердечный, то бессердечный»; *цIыху техъ-текл* – «человек настроения». Категория *цIыху IыгъыкIэ* – этическая реакция на хрупкость человеческих связей, предрасполагающая к тому, чтобы не обидеть, не оттолкнуть, не разочаровать других, не допустить развития отношений по деструктивному сценарию.

Решающее значение имеют в подобных случаях правильная самооценка и чувство меры – *мардэ*. Являясь важной составной частью самосознания, самооценка включается в процесс этической рационализации жизненного мира личности и предстает в виде социальной обязанности или долга благоразумия. Благодаря этому развиваются такие свойства ума, как здравый смысл, чувство меры, самокритичность. Долг благоразумия обязывает знать масштаб и пределы своих возможностей, активизировать процессы самопознания и самоконтроля. Хорошо известны отвечающие условиям этой задачи императивы: *Уишхъэ йыпIалъэ зэгъаушэ* – «Познай себя»; *Уикъарум епIыи уихъэлъэ шътэ* – «Оценив свои силы, за дело берись»; *Зэклэлъыплъыж* – «Контролируй себя»; *Сакъ* – «Будь бдителен»; *Уымыбэлэрыгъ* – «Не расслабляйся»; *Уинапшэ темылъ тумылъхъэ* – «Не зазнавайся» и др.

Речь идет о культурной самоорганизации личности, предполагающей осмотрительность, внутреннюю собранность, расчетливость. Отсюда понятие социальной зоркости и проницательности – *хэлъэ*, как способности рассмотреть в жизненной ситуации ее суть. Если, не обладая этим даром, человек мнит себя умнее других, говорят: *ЗыфIэгъуыбзыгъэ шъхъэкIэ хэлъэшхуэ иIэркъым* – «Мнит себя умным, но необходимой зоркостью не обладает».

Социальная зоркость оберегает человека от опрометчивых поступков, от дурных мыслей, выполняя роль своего рода умственной гигиены. Недаром в систему адыгской этики вводится понятие «чистого сердца» – *гукъабзэ*, как отображения чистоты помыслов человека и этически выверенных представлений о своем месте в жизни. *Йышхъэ йыпIалъэ йышIэжу цIыху зэтетшь* – говорят о таком типе личности, что означает: «Знающий себя, ровный, добропорядочный человек». Иное, вполне понятно, негативное отношение к тем, кто неправильно оценивает себя и отличается излишним самомнением. При этом обычно указывают на сдвиги или нарушения в процессах самоконтроля и самоидентификации, ср.: *йышхъэ йыпIалъэ йышIэжыркъым* – «не знает (забыл), кто он такой»; *йысэфэт йытыжкъым* – «не в себе»; *йыцIэ езэгъыжыркъым* – букв.: «не в ладу даже с собственным именем»; *шъыкIашъ* – «зазнался»; *уыдэфашъ* – «распоясался» и т. д.

Людям свойственно забываться и больше всего, когда они окружены славой и почетом. В таких случаях рекомендуется быть особенно бдительным и самокритичным.

По адыгским понятиям, человек не вправе довольствоваться какой-либо красивой иллюзией относительно собственного Я. На первый план выдвигается плюралистическая оценка себя и своего бытия в мире, основанная на том, что никто не может знать в полной мере, что такое мир и кем яв-

ляется он сам в этом мире. Можно лишь строить более или менее удачные, наивно-рационалистические гипотезы. Не зря говорят: *Зызылэж шыламэ зызылэж къахэкълынт* – «Если бы люди могли увидеть себя в истинном свете, нашлись бы такие, кто, ужаснувшись, покончил счеты с жизнью».

Многое связано здесь с представлениями о чувстве меры – *мардэ*. По адыгским понятиям, в характере человека нежелателен как избыток того или иного качества, так и недостаток. Чувство меры необходимо даже в проявлении положительных свойств. К примеру, избыток мужества может обернуться безрассудством, щедрость – расточительством, вежливость – лестью и угодничеством. Обобщая опыт такого рода, подчеркивают: *Хъуышьхъуэри ебгъэлеймэ шъхъуыхъшь* – «В дозах, превышающих меру, и лекарство яд».

Тема негативных последствий чрезмерности разрабатывается и в целом ряде специальных суждений, ср.: *Бгъэр куэдрэ уэмэ и дамэр мэкъуытэ* – «Драчливый орел ломает крыло»; *Уышьымытхъуышэ, пхуэуыбыжынкъым* – «Не перехваливай, закроешь путь для критики».

Естественным образом возникает здесь некоторое ощущение страха – нарушение меры предстает в сознании как реальная угроза устоям бытия и с этим связано отображение хаоса и деструкции: *Марди шыапхъи йылэкъым* – «Не имеет ни примера, ни меры». Гармония социальной жизни и мира в целом прямо связана с соразмерностью. *Est modus in rebus* – говорили в этой связи древние римляне. *Мардэ зымылэ шылэркъым* («Нет ничего, что не имело бы меры»), – говорят по этому поводу адыги.

Популярна связанная с чувством меры идея срединного пути, закрепленная в целом ряде устойчивых выражений: «Не рвись вперед и позади не оставайся»; «Не стремись быть первым наездником и последним не оставайся». Неразумным считают стремление быть на виду, желание любой ценой превзойти, опередить других, постоянно подчеркивают, что нужно спокойно заниматься своим делом, исполнять свой долг, не требуя внимания, признания, наград. Это общее правило. Когда же возникает сложная, опасная, экстремальная ситуация, необходимо быть в первых рядах группы, проявляя мужество, стойкость, принципиальность. Но и в этом случае не нужно зазнаваться, уважения заслуживает лишь тот, кто остается самим собой при любых обстоятельствах.

Осуждают поспешность, нетерпеливость, стремление опередить события, превзойти других и себя самого. Говорят: *Чэзу зымылэ шылэкъым* – «Всему свой черед». Так отображается необходимость этической рационализации времени, заявка на свободу от суетности бытия.

Адыгская этика дает ответы и на вопрос о том, как возникает разумность, что является ее источником, движущей силой, питательной средой, создавая тем самым картину достаточно продуманной и развернутой концепции. Отправная точка данной концепции – самопроизводство разума. Отсюда известное высказывание: *Акъылыр яшьэркъым. къашъэхуыркъым – зыхалъхэ* – «Разум не продают, не покупают, его внедряют в себя». Тем самым предлагается принцип самостроительства личности: человек должен сам позаботиться о себе – о том, чтобы его ум был достаточно глубоким, гибким, нравственно полноценным.

И первое, что для этого нужно, – овладеть знаниями, в которых запечатлен нравственно-интеллектуальный опыт многих поколений. Рекомендуются добывать их в ходе встреч и контактов с людьми, в гуще общественных связей; «находиться среди людей», внимательно отслеживая и перенимая опыт разумного поведения, – уже само по себе разумно. Рассуждая на эту тему, говорят: *Цыхуым хыхьэн хуейшь. Ар акъылишь. Акъылыр псалъэ зэрыз-тлурьтлуишь зэрызэхухахьэсыр* – «Надо выходить в общество. Это источник разумности. Разум “собирают”, осваивая по крупицам одно суждение за другим».

Можно считать эти процессы подключением и приобщением к коллективному разуму или к надиндивидуальному интеллекту, то есть к культуре, благодаря чему человек становится частью мыслящего целого, живым воплощением культуры. Общению принадлежит здесь решающая роль; утверждают, что ограничение социальных контактов притупляет ум, в то время как у общительного человека он развивается, становится более острым, пронизательным, живым, ср.: *Уынэрысыр мэусэны, хасэ кlorэр мэкIэжьы* (адыг.) «Домосед покрывается пылью, посещающий собрания возрождается, молодеет»; *Зы цIыфым зы цIыфыр йышьхэпс* (адыг.) – «Человек для человека что бальзам»; *Цыху цIыху шIыжшь* – «Человек творит (воссоздает) другого человека».

Нужен, следовательно, сознательный поиск контактов, в которых можно развить свой ум, выработать правильный взгляд на жизнь. В числе самых ценных черт личности не зря называют любознательность, умение общаться и привычку советоваться с мудрыми. «Основа разума – совет» (*Акъылым йыльапсэр чэнджэшьшь*), – говорят обычно по этому поводу. В то же время самое страшное проклятие звучит так: «Дай Бог, чтобы, не зная, как тебе быть, ты не нашел возможным с кем-либо посоветоваться».

В крайнем случае человек должен найти в себе силы посоветоваться с самим собой – прислушаться к голосу своего разума и своей совести. С такой постановкой вопроса связано известное высказывание: *Узэчэнджэщын умыгъуэтмэ, уи пыIэ гьэтIылыи ечэнджэщ* – «Если не с кем посоветоваться, посади перед собой свою шапку и с ней посоветуйся». Это призыв к активизации мыслительной деятельности, к конструктивному самоанализу, в ходе которого шаг за шагом развиваются, совершенствуются способы этической рационализации мира, позволяя человеку в наибольшей степени реализовать свои потенциальные возможности.

Мужество – *лыгъэ*. В представлении адыгов мужество это большая воля и необходимое моральное качество, ассоциирующееся с силой нравственных позиций и устремлений личности, со «стойкостью в исполнении должного». Происходит, иначе говоря, взаимный обмен значениями. Волевые свойства, такие как храбрость, решительность, стойкость, оказываются в ореоле высокой нравственности, и, напротив, общеизвестные нравственные качества – щедрость, человечность, справедливость, деликатность, снисходительность предстают как проявления истинного мужества. Не зря в толковом словаре адыгейского языка мужество включается в число ведущих признаков человечности. Когда говорят о ком-либо: *лыгъэ хэльшь* – «обладает мужеством», обычно имеют в виду, что он честен, добр, внимателен, скромен.

В целом это способствует взаимному усилению волевых и нравственных побуждений и свойств: воля укрепляется и облагораживается нравственностью, нравственность повышает свою весомость и значимость за счет воли. Мужество – это сплав волевых и моральных качеств.

И этим объясняется тот факт, что многие весьма решительные и, несомненно, рискованные действия воспринимаются как несовместимые с мужеством, если они лишены нравственного обоснования и оправдания. В таких случаях говорят: *Ар лыгъэкъым* – «Это не признак мужества», подчеркивая тем самым, что здесь налицо проявление совсем иных – несовместимых с истинным мужеством свойств: жестокости, распущенности, безрассудства, бесстыдства.

По традиции, идущей из глубины веков, силу духа относят к числу врожденных свойств, о чем свидетельствуют устойчивые определения и характеристики: *Янэ лыуэ къильхуашь* – «Мужем (мужественным) из утробы матери вышел»; *Дыгуыжьыгу клуэцЫльшь* – «В его груди сердце волка»; *Дыгъужыгу шихашь* – «Сердце волка съел»; *Гуы клуэцЫльшь* – «С мощным сердцем в груди»; *Гуышхуэ клуэцЫльшь* – «Большое сердце в груди». Сложилось мнение, что материальный носитель мужества формируется еще в утробе матери, и в этом качестве выступает сердце.

Решающее значение придают специфическим свойствам данного органа. Большое и широкое сердце – *гушхуэ* – делает человека мужественным, храбрым, отважным, даже благородным. Человек с маленьким или, как говорят обычно, – узким сердцем (*гузэв*) становится боязливым, пугливым, малодушным – *гуызэвэх*. Состояние отчаяния, растерянности, смятения передается через известное сочетание *гуы клуэд* – букв.: «потеря сердца». Это, говоря иначе, парализующий страх, и отсюда устойчивые выражения типа: *Гуыр клуэдым лъэр шлэкыркъым* – «У потерявшего сердце (присутствие духа) ноги не идут»; *Гуыр клуэдым шыр жэркъым* – «У потерявшего сердце всадника конь спотыкается (не идет)».

С идеей природного мужества связан афоризм *Лыым йыклуэцИ лы йытшь* – букв.: «Внутри мужчины – мужчина». Из этого следует, что об истинно мужских качествах нужно судить не по внешнему облику, а по внутренним, скрытым от глаз качествам органа мужества – сердца.

Разумеется, идеальным считается гармония внешних признаков мужской силы, и внутренних, подлинно мужских свойств – храбрости, отваги, самообладания. Отдавая должное могучему телосложению, большой физической силе, адыги с уважением, даже с восхищением говорят: *шъэджашьэ* – «богатырь», *лы бланэ* – «силач», *лы бжьыфИэ* – «статный». Однако в конечном итоге не внешние признаки, а внутренняя энергия или сила духа считается высшей инстанцией мужества. Только она и определяет характер действий человека в минуту опасности. Говорят: *Шухэр зэдилъмэ шхъэж йыгу иль ешIэж* – букв.: «После того, как всадники ринутся в бой, каждый из них совершает лишь то, что заложено в его сердце». Это означает, что в экстремальных условиях каждый человек действует индивидуально, соответственно свойственной ему силе духа, хотя перед боем кажется, что все воины одинаковы – по облику, по решимости действовать храбро, не на жизнь, а на смерть.

В таких случаях актуальна и дает о себе знать не только природная решительность и смелость, но и храбрость, основанная на понятиях о чести и бесчестии. Она дополняет, порой многократно усиливает «врожденное» мужество. На первый план выступает здесь этический страх – *шынэ-уыкытэ*, боязнь прослыть трусом, покрыть себя позором. В отличие от обычных эмоций страха, парализующих или дезорганизирующих деятельность, этический страх организует и мобилизует волю. В стремлении избежать бесчестия человек демонстрирует иногда необыкновенное мужество. Вдохновляет сама мысль о том, что, подавляя страх и проявляя мужество, можно приобрести честь и славу, уважение и признание.

Отсюда высокая значимость публичной идентичности и необычайная чувствительность к общественному мнению. На этой почве, как мы знаем, вырос кодекс чести адыгского рыцарства *уэркъ хабзэ*, сильно напоминающий кодекс чести японских самураев – *бусидо*. По сей день *бусидо* оказывает воздействие на самоидентификацию японцев, на их поведение, что напоминает ситуацию адыгского общества, в котором наблюдается известный конформизм, основанный на желании быть и слыть мужественным, чтобы удовлетворить ожидания группы, добиться признания и авторитета.

Конечно, нельзя сводить все к простому честолюбию. В социокультурном обосновании мужества принимает участие вся система известных этических принципов и установок. Например, существенное значение имеет управляющий волей разум, как дополнительная сила, которая дается человеку сверх природных сил и возможностей, ср.: *Цыфым клуэчлэ лыеу хэлыр акъылы* (адыг.) – «В резерве человека сила разума».

Истинными считаются лишь такие формы и проявления мужества, которые остаются под контролем разума, сопряжены с глубоким анализом и правильной оценкой ситуации, а также с самоанализом – с учетом имеющихся в распоряжении человека знаний, навыков, средств. При всех обстоятельствах необходимо приступать к делу, имея определенный замысел, в надежде на успех. Отсюда образ взаимной связи веры, надежды, мужества: *Лыгъэм гуыгъэр йыгъусэиш* – «Мужества спутник (проводник) – надежда». Нельзя действовать безрассудно, особенно в сложных ситуациях, чреватых тяжелыми последствиями.

Многое зависит не только от суммы всевозможных внешних фактов и отношений, но и от фокуса самовосприятия. Важно, чтобы человек ощутил себя достаточно сильным и независимым, хозяином своей судьбы. Мужество и адыгство в целом относятся к числу ценностей, способствующих формированию такого самовосприятия. Во взаимодействии жизненных сил человека с наличными социальными условиями они раздвигают границы или масштабы возможного.

Мужество проявляется по-разному в зависимости от условий и целей, от содержания и обоснования выполняемой деятельности. Эта классификация сама по себе очень поучительна; она хорошо показывает насколько сложна и противоречива идея мужества. В самом деле, значимость первых двух видов мужества очень высока и правомерность их выделения очевидна. Остальные виды вызывают целый ряд негативных ассоциаций, так как внутренним основанием их проявления является либо дефицит информации,

либо та или иная форма невежества и помутнения сознания. Поступки, совершаемые по этим причинам, отличаются, как указывал сам Аристотель, сравнительно низким социальным и нравственным качеством (*Аристотель*, 1983).

Специфика адыгской этики состоит в том, что она отвергает связь таких проявлений активности с мужеством. Требуется отменить любое побуждение или действие, возникающее под влиянием гнева, самонадеянности или невежества, несмотря на то, что по своим внешним признакам эти действия часто трудно отличить от проявлений мужества.

Отсюда известное предостережение Жабаги Казанок: *Губжъ къыспкъырошасэ жыпӀэу луэху йыумыхъэжъэ* – «Охваченный гневом к делу не приступай». В том же направлении действуют изречения типа: *Лыгъэм йипэ акъыл* – «Разум ставь впереди мужества»; *Лым фэ теткъым жыпӀэу йыумуку* – «Не храбрись, когда противник невзрачный»; *Маулэц жыпӀэу уытемыгуышхуэ* – «Не храбрись, когда враг мал числом» и т. д.

Тем самым отстаивается взвешенное отношение к мужеству, характерное для общества с развитой моральной рефлексией. Адыгская этика предлагает концепцию нравственно наполненных и обоснованных видов мужества, которая подчиняется целиком и полностью идеям справедливости, человечности, добра. Наиболее отчетливо выделяются при этом: 1) доблесть – *хахуагъэ*; 2) стойкость – *къэмыланджэ*; 3) выносливость – *бэшэч*; 4) выдержка – *шыӀэ*; 5) сдержанность в гневе – *тэмакъ кӀыхъагъэ*; 6) толерантность – *дэчых*; 7) мужество-благородство – *ЛыфӀыгъэ*.

Каждый из этих видов мужества выполняет относительно самостоятельные функции. Доблесть побеждает угрожающий нравственности животный страх. Стойкость обеспечивает верность моральным принципам и идеалам и тем самым противостоит искушению предать эти идеалы ради каких-либо выгод или преимуществ. Выносливость позволяет переносить большие и длительные физические и психологические нагрузки. Выдержка ассоциируется с умением подавлять реакции, свидетельствующие о нетерпении, импульсивности, слабости. Благодаря сдержанности и толерантности человек сохраняет спокойствие и приличие в конфликтных ситуациях, воздерживается от импульсивных реакций, проявляет в отношениях с людьми терпимость и снисходительность. Наконец, мужество-благородство является источником великодушия, справедливости, самоотверженного служения людям.

Доблесть – это активность, способность действовать, побеждая робость и страх. Сложилось мнение, что именно доблесть выводит человека из состояния аморального покоя, оцепенения, ступора. В прямой связи с таким ходом мыслей находится известное выражение *Пабжъэм хэсыр лыгъэм къыхеху* – «Мужество (доблесть) гонит человека из укрытия».

Однако идея доблести еще сложнее. Помимо воинского мужества, храбрости и отваги, она включает в себя представления о гражданском мужестве и интеллектуальной смелости. С этим обстоятельством связана возможность индивидуальных проявлений и специфического отражения доблести, когда, к примеру, человек обладает ярко выраженной воинской доблестью и в гораздо меньшей степени – гражданским мужеством.

Своеобразна логика доблестных поступков. Обычно это острая, кратковременная активность, актуальная в моменты опасности, неопределенности, когда достижение нравственной цели связано с известным риском и невозможно без преодоления серьезных внешних и внутренних препятствий, без борьбы мотивов и психологической мобилизации. *Хахуагъэ* – победа человека над обстоятельствами и над самим собой.

Известно, что представления о возможных негативных следствиях поступка (физический, материальный или «моральный» ущерб) способны парализовать активность человека как раз в тот момент, когда долг обязывает действовать быстро, решительно, хладнокровно. В такие моменты и включается механизм мужества-доблести, он призван подавить инстинкт самосохранения, открыть дорогу нравственно-оправданным действиям. Говорят: *Уисынуми еЛуб* – «Зная, что обожжешься, все равно хлебни»; *Жыжъэ плъэм и адэ иль ишГэжыркъым* – «Смотрящий далеко вперед не отомстит за кровь отца». Подчеркивается, что есть ситуации, в которых не рекомендуется долго размышлять, взвешивать все «за» и «против» поступка, предписанного этикой. Но это не значит, что нужно действовать безрассудно. Мужественный человек рискует благополучием, здоровьем или жизнью осознанно, чтобы исполнить свой долг, сохранить доброе имя.

В острой, драматичной форме отображается все это в императивах: *Псэр тыи напэр къашътэ* – «Жизнь отдай и возьми честь». *Нэр тыи напэр шъэху* – букв.: «Глаза отдай и оставь честь». Они побуждают к нравственным действиям в условиях опасности, когда в борьбу между собой вступают страх смерти и страх бесчестья. Очень ярко такая коллизия представлена в одной из адыгских героических песен:

Дылуохъэри – дауык!

Дылуоклри – дауыб.

Вступим в бой – погибнем.

Отступим – покроем себя позором.

В таких случаях мужество-доблесть выбирает первое – гибель и честь и отвергает второе – жизнь и бесчестье. Воинское мужество поддерживается силой общественного мнения, сознанием позора, который ожидает человека, дрогнувшего в бою. Поэтому нравственной пружиной доблести является, как сказано ранее, страх, но не животный, инстинктивный, а этический – страх «потерять лицо», лишиться уважения и самоуважения.

То же самое в равной степени относится и к другой форме доблести, именуемой гражданским мужеством. Оно связано главным образом со сферой социального общения, с открытым, смелым и эффективным воздействием на людей, с умением высказать свою точку зрения на важные проблемы, стоящие перед группой или обществом, предложить свои пути их разрешения. Это большая ответственность, которую не каждый сможет и вправе на себя взять. Но тот, кто успешно справляется с такой задачей, вызывает уважение как доблестный человек – *хахуэ*. Доблесть тесно связана с мужеством социальной активности, с умением быть впереди, решительно и смело вмешиваться в ход общественных дел. В этом качестве слово *хахуэ* применяется часто и к женщинам. Обычно доблестной – *цыхубз хахуэ* – называют

инициативную, предприимчивую женщину, с успехом исполняющую какие-либо общественные роли.

Мужественным считают человека не только за отвагу, смелость, решительность, но также за непоколебимость и упорство в достижении нравственно оправданных целей, за способность преодолевать возникающие на этом пути препятствия, подавляя в себе малодушие, желание отказаться от намеченных задач. Благодаря стойкости человек остается верным своим моральным идеалам и принципам, несмотря на тяготы и лишения, вопреки давлению и противодействию враждебной среды, большого числа скрытых и открытых, мелких и могущественных врагов и недоброжелателей.

Наличие этих свойств знаменует победу духовного и высокого начала в человеке над витальным и низким. О таких людях говорят: *Цыху къэмыланджэшъ* – «стойкий, непоколебимый человек».

Как видим, стойкость является важным дополнением к доблести, но она не только побуждает к действиям, но часто отменяет или приостанавливает их, и всегда по этическим соображениям, когда опасность исходит не извне, а изнутри, в виде импульсов страсти, страха, малодушия, отчаяния и т. д. *Псэм фыдэмылажэ* – «Не потворствуйте прихотям души», – предостерегал Жабаги Казаноко. Не все, о чем просит, на чем настаивает душа, может быть исполнено без ущерба для нравственности; желаниям и прихотям необходимо противопоставить волю, разум, долг.

Девизом истинного мужества стал в силу названных причин известный афоризм: *Силыгэм къимыхьыр синасып къыремышъ* – «Пусть не дарует мне судьба (удача) того, что я не заслужил своим мужеством». Это вызов, который бросает мужество судьбе, и потому стоицизм сродни храбрости и воинскому мужеству; с образом настоящего мужчины несовместимы страх, робость, паническое отступление. Стойкость не зря сравнивают с непоколебимостью земной тверди: *Шыр къэмышьтэу къэшътэнукъым* – букв.: «Не дрогнет, пока земля не содрогнется».

Дополнением к стойкости является физическая выносливость – *бэшэч*. В этом слове первый компонент – *бэ* имеет такие значения, как «обилие», «множество», а второй – *шэч* – соответствует целиком русскому слову «терпение». В итоге формируется термин со значением «долготерпение», «многотерпение». Он используется очень широко и разнообразно для обозначения как физической, так, в известной мере, и психической выносливости. Традиционно этот вид мужества рассматривается как важное подспорье стойкости. Поэтому необходимым считалось уже с детства тренировать тело, вырабатывая способность переносить большие и длительные физические и психологические нагрузки. Детей, в особенности будущих воинов, приучали преодолевать усталость, стойко переносить боль, холод, голод, жару, жажду, недосыпание.

Высокий уровень физической подготовки адыгов общеизвестен. Русский историк начала XIX в. Семен Броневский отмечал, что в походах черкесский воин питался две-три недели таким количеством пищи, которое воинам других народов едва хватало на три дня (*Броневский*, 1823. С. 139). Царский офицер Ф. Торнау, адыгский историк Хан-Гирей и многие другие бытописатели с восхищением отзывались о том, с каким спокойствием, без

жалоб и стонов переносят адыги боль и физические страдания. Известен пример абадзехского воина Кербеча. Смертельно раненный, испытывая невероятную боль в перебитых ногах, он попросил привязать его тело к балкам на потолке, чтобы встретить своего отца, пожелавшего с ним проститься, стоя, как подобает мужчине и почтительному сыну.

Нацеливая на идеал выносливости и долготерпения, а в известном смысле и в качестве констатации факта, часто говорят: *адыгэлрэ лы бэшэчрэ* – «адыгский мужчина – выносливый». Тем самым подчеркивается, что выносливость должна быть и является неотъемлемым свойством истинно адыгского характера. В том же направлении действует широко распространенное сравнение стойкости и выносливости мужчины с признанной выносливостью и благородством чистокровного кабардинского скакуна: *адыгэширэ лы бэшэчрэ*. Это и указание на взаимное соответствие достоинств всадника и коня, которое имело первостепенное значение для черкесского воинства и было составной частью спартанского воспитания.

Кроме того, с раннего детства приучали подавлять сиюминутные побуждения и реакции, диктуемые простейшими (витальными) потребностями, – в еде, отдыхе, сне, смене обстановки и т. д. Это по преимуществу психо-физиологическая способность, получившая название *шылэ* – выдержка, но она тем не менее очень важна для поддержания высших форм мужества – терпимости, снисходительства, такта. Человек, обладающий таким мужеством, переносит тяготы жизни и всякого рода удары судьбы с достоинством, без суеты, не жалуясь, не прося о снисхождении, не унижаясь перед сильным, воздерживаясь от мелочных обид, упреков, разбирательств, интриг. И очевидно, что такое свойство находится в прямой связи со стойкостью и выносливостью, является их продолжением, дополнением, развитием.

Однако в этом случае акцент делается на культуре переживания. Социальную и психологическую базу выдержки составляют представления о приличиях и этикетном поведении. Бестактным считается всерьез и подолгу жаловаться на болезни, бедность, усталость, жажду, недосыпание, голод, холод, жару, плохое настроение, длительное ожидание чего-либо или кого-либо и т. д. Обычно обо всем этом, если и говорят, то в полусутоливой форме, как бы извиняясь за некоторую слабость и в то же время давая понять, что на самом деле не придадут такого рода обстоятельствам большого значения, что в принципе готовы без жалоб, обид и излишней суеты перенести жизненные невзгоды и неудобства, с честью справиться с возникшими проблемами. В контактах с людьми необходимо быть бодрым, подтянутым, внушая людям спокойную уверенность в своих силах и возможностях, передавая другим как эстафету хорошее настроение и оптимистический взгляд на жизнь.

Такая установка помогает человеку держаться с достоинством, не ослабляясь, не повинуюсь слепо диктату витальных нужд и потребностей, не отдаваясь во власть негативных чувств и переживаний. С образом истинного мужчины, утвердившимся в общественном мнении, несовместимы растерянность и уныние, панические или упаднические настроения.

Разновидностью выдержки и самообладания является сдержанность и терпеливость – *тэмакь клыхагъэ*, ассоциирующаяся главным образом со способностью человека не раздражаясь, не гневаясь, не теряя контроля

над своими действиями, оценивать и переносить неприятные, недружелюбные, даже оскорбительные воздействия других людей. Это обозначение моральных требований и качеств, прямо противоположных известным отрицательным свойствам, таким как вспыльчивость, горячность, реактивность.

Термин *тэмакь кльхь* – букв. «длинное горло», по своей внутренней форме как нельзя лучше отвечает содержанию данного вида мужества. Принято думать, – и это соответствует реальным ощущениям человека, – что сильные негативные эмоции, возникая в животе, в груди, подступают постепенно к горлу, как нечто тяжелое, давящее, распирающее. Затем эти эмоции проникают через горло в мозг, провоцируя ту или иную степень помутнения сознания и, наконец, в самую последнюю очередь находят себе выход в виде плохо контролируемых бурных агрессивных реакций: человек приходит в ярость, кричит, бранится, сжимает кулаки, бьет своего обидчика и т. д. Но так бывает обычно лишь в том случае, если человек несдержан, невоспитан, вспыльчив, если у него, как принято говорить, – «короткое горло» – *«тэмакь кльшл»*. Подчеркивается, что в отличие от этого путь прохождения эмоций через «длинное горло» долгий и потому они успевают затихнуть, не подавляя сознание, не обнаруживая себя в деструктивных реакциях.

«Длинное горло» ассоциируется с самообладанием, сдержанностью, воспитанностью, терпимостью, а короткое, напротив – с горячностью, вспыльчивостью, раздражительностью, иногда с грубостью, хамством. Впрочем, само по себе это чисто символическое противопоставление, которое никак не связано со строением данной части тела.

Сдержанность в гневе является торможением более высокого нравственного качества, которое в наибольшей степени ассоциируется с толерантностью, способностью воспрепятствовать проявлению враждебных чувств и эмоций. В отличие от элементарной выдержки (*шылэ*), *тэмакь кльхьагэ* противостоит не импульсам витальных потребностей, а бурным, разрушительным реакциям субъекта на возмущающие, раздражающие действия и поступки других людей, напоминая о том, что в таких случаях следует быть снисходительным и прощать людей за их ошибки, заблуждения, неточности, за неосторожные или неуместные действия или слова. Даже в ситуациях, когда человека незаслуженно оскорбляют, унижают, ему необходимо сохранять определенный минимум доброго и уважительного отношения к обидчикам, врагам, недоброжелателям.

При этом решающее значение имеют представления об этическом имунитете личности – *цыхуым йынэмьс*. Переступив обозначенные данной категорией границы, человек может выйти из равновесия, потерять самообладание, сказать или сделать что-либо несовместимое с нормами морали. Часто в таких случаях человеку приходится стыдиться своих поступков и горько сожалеть о своей самонадеянности и несдержанности и потому адыги как заклинание повторяют: «Из всех добродетелей самая лучшая и счастливая – сдержанность в гневе» – *Утэмакь кльхьын нэхьрэ нэхь нэсын дунейм теткьым*.

Рассказывают, что Жабаги Казаноко, проходя мимо кладбища, остановился и задумался. Кто-то из прохожих подошел к нему и спросил: «Почему так пристально смотришь ты в сторону кладбища?» – «Я смотрю и думаю:

как много людей оказалось здесь из-за несдержанности в словах», – ответил Жабаги. Затем немного подумал и добавил: «Плохо, когда есть язык, но к нему нет головы. Сколько людей погибают из-за слов, от которых следовало воздержаться. От болезней умирает гораздо меньше, чем от ненужных слов. Трудно жить в этом большом и сложном мире, если язык велик, а ум мал, очень трудно!»

Воспитание в этом духе положительно сказывалось на духовной атмосфере традиционного общества. На сдержанность, невозмутимость, спокойствие – и особенно в конфликтных ситуациях – как на примечательное и во многом неожиданное качество адыгского характера, указывали многие бытописатели Черкесии. Их удивляло, что черкесы, заслужившие славу едва ли не самых лучших и храбрых в мире воинов, в быту очень скромны, уступчивы, немногословны, а ссоры, стычки или кровавые столкновения являются большой редкостью. На самом деле, это вполне укладывалось в традиционные представления о мужестве. Считалось, что воин должен показывать свою храбрость не на словах, а на поле боя. И отсюда суждения типа: *Лы хахуэр уытыкуым шьошьабэри, лы шьабэр уытыкуым шьоклуй* – «Храбрый мужчина в обществе кроток, кроткий (трусливый) мужчина на людях криклив».

Можно вспомнить в данной связи различные формы конвенциональной толерантности, широко применявшиеся еще в феодальной Черкесии, и, в частности, правила, которым подчинялись отношения враждующих сторон. Так, в общественном месте даже кровные враги обязаны были вести себя спокойно, не показывая признаков ненависти или нетерпения. По свидетельству Хан-Гирея, в таких случаях совершенно исключались брань или рукоприкладство. Даже разговор на повышенных тонах считался предосудительным. Чаще всего враги держались так, словно между ними не произошло ничего, что могло бы омрачить их отношения; в отдельных случаях они даже оказывали друг другу различные знаки внимания, поддерживая тем самым свою приверженность идеалам терпимого отношения к своим противникам.

В известных со времен Средневековья традициях «честного состязания» и «благородной игры» были выдержаны правила сражений, поединков, войн. Дуэлянты воздерживались от оскорблений, более того – обменивались всевозможными любезностями, к примеру, предлагали противнику нанести удар первым, приводя доводы типа: «Ты старше, и потому право первого удара за тобой»; «Ты гость в наших краях, бей первым»; «Я первым вызвал тебя на дуэль, поэтому теперь твой черед, начинай».

Особое место в иерархии различных видов мужества занимают у адыгов представления о такте, обходительности, о готовности простить, понять, пойти на уступки, не заостряя внимания на разногласиях и не осуждая людей слишком строго за их промахи или ошибки. Наиболее точным и полным выражением этой идеи является слово *дэчых(ын)*. В адыгском языковом сознании данное слово стоит в одном ряду со скромностью, деликатностью, мудростью, но в то же время и с мужеством. Когда возникает спорная, конфликтная и в известном смысле тупиковая ситуация, участникам этого конфликта обычно советуют: *Дэфчыхын хуейщ. Анхуэдэу узэпэщлэувэкIэ*

мышьэнэ кыиКкыым, лыгъи хэльккыым, уи напэри текЫнкIэ мэхъу – «Нужно уступить, пойти на сближение позиций. Нельзя упрямо стоять на своем, в этом нет мужества и так можно лишь потерять лицо». Для каждого носителя традиционной культуры – это очень сильные аргументы, тем более, что здесь предупреждают еще и о возможности испортить свою репутацию, потерять лицо.

Так, внушается мысль о настоятельной необходимости ценить добрые отношения, взаимно приспособляясь друг к другу, подавляя тщеславие, гордыню, излишнюю строгость и категоричность и культивируя благородную сдержанность, избегая во всех, даже самых сложных и драматичных ситуациях обидных упреков, оскорблений, бессмысленной вражды. «Если бы люди, не проявляли этих качеств, то в отношениях между ними стала бы непреодолимая стена отчуждения и воцарился бы хаос», – любят повторять адыги.

Термин *дэчых* является концентрированным выражением воли к взаимному признанию и уважению, к социальной и психологической адаптации. Но одновременно это слово используется и в значении «свернуть с прямой дороги», «пойти или поехать другим, обходным путем, и благодаря такому удвоению, сущность такта или толерантности предстает особенно зримо, отчетливо. Конечно, это большое искусство, но оно требует, как было сказано, и определенных волевых усилий, преодоления разного рода внешних и внутренних препятствий. Порой очень трудно избавиться от искушения действовать в отношениях с людьми прямолинейно и просто, не утруждая себя поисками обходных путей и компромиссов, не заботясь об этических и других следствиях такой прямолинейности, о том, как отразится она на окружающих; не принимая даже во внимание интересы и чувства других людей. Не только толерантность, но и эмпатия, как целостное выражение сочувственного отношения к миру, являются в своих высших проявлениях актом доброй воли и самопожертвования.

В системе адыгской этики есть еще одна очень важная категория, особенно ясно и четко отображающая данную закономерность и известная под названием *дэКлуэтэн* (*дэКлуатэ*). Само это слово почти буквально передает следующее содержание: «Двигаться вспять, в том направлении, в каком движется с определенной целью другой человек или оппонент». Тем самым как нельзя лучше отражается гуманистический смысл и весь драматизм такого сложного поворота сознания. Возникает отчетливо даже зрительный образ самого «движения вспять», как представление о готовности или необходимости пройти определенный путь вместе и в согласии с противной стороной, несмотря на то, что исходные жизненные интересы личности или социума диктуют и указывают ему другой диаметрально противоположный маршрут.

Речь идет о соглашении с какими-то условиями, обстоятельствами или действиями, которые противоречат некоторым важным замыслам, целям или задачам индивидуального или коллективного субъекта. И в идеале он открыто, с достоинством и легким сердцем идет на такой шаг или компромисс – из уважения или сочувствия к оппоненту, во имя утверждения или сохранения с ним отношений дружбы, согласия, сотрудничества, во избежание конфликта и т. д.

Дэжлуатэ – способ преодоления сложившихся противоречий и механизм культуры, ассоциирующийся с представлениями о дипломатических уступках. Поэтому очень часто этот термин используется в значении встречной, мирной и ненавязчивой инициативы, с которой выступает одна из сторон социального взаимодействия. Но в то же время он ассоциируется и с той деликатностью, которую проявляет, реагируя на данную инициативу, другая, противоположная сторона. Одним словом, речь идет о перемене ролей и готовности к взаимному пониманию, к взаимным уступкам и взаимной признательности. Как видим, это довольно сложное понятие, соотносимое во многом с политической толерантностью, и шире – с политической культурой, а также с культурой мира, получившей в традиционном адыгском обществе большое распространение и развитие. Достаточно вспомнить в данной связи историю сложных, но в целом конгениальных и взаимовыгодных отношений адыгов с балкарцами, карачаевцами, ингушами, чеченцами, ногайцами, осетинами и другими соседними народами, находившимися в разное время в политической и экономической зависимости от кабардинских князей.

Довершает представление адыгов о мужестве, придавая данной идее еще более возвышенный и законченный вид, мужество-благородство – *лыфлыгъэ*. В основе данного вида мужества лежит убеждение в том, что обычно гораздо легче навредить людям, чем помочь, что благодеяние, даже по своим внешним характеристикам, больше соответствует истинному мужеству. Поэтому говорят: *Бзаджэ пшэныр лыгъэкъым, лыгъэр флы пшэныршь* – «В злодеянии нет мужества, мужество в благодеянии». *Лыфлыгъэ* – мужество добрых деяний, способность совершать поступки, требующие не только внушительных сил и средств, но также и в еще большей степени большого и благородного сердца. Ясно, что даже при большом желании не все и не в равной степени обладают такими качествами. Поэтому говорят: *Гуыр зыдакlorэм клуэшъурэр лышлу* (адыг.) – букв.: «Способный сделать то, к чему призывает сердце, – благородный муж».

Своеобразна внутренняя логика поступков, диктуемых благородным мужеством. Обычно они совершаются в условиях, которые внешне никак не предрасполагают к человеколюбию, самопожертвованию. Поэтому в любой относительно здоровой нравственной среде такие реакции получают большой общественный резонанс. Вызывая у окружающих приятное удивление, порой восхищение, они надолго запоминаются, становятся готовыми образцами мужества; на этой почве возникают этические рассказы и притчи, строится прецедентная этика. Героям этих рассказов присваивают звание благородных мужей – *лыфл* или благородных, «доблестных» женщин. Иное, негативное отношение к людям, «лишенным благородства» – *лыфлкъым, цыхуыфлкъым*. Так отзываются о тех, кому чужды высокие идеалы морали, кто приносит окружающим только вред.

Оппозиция *лыфл* – *лыфлкъым* (*цыхуыфл* – *цыхуыфлкъым*) соотносится с противопоставлением порядочности и непорядочности, благородного мужества и злодейства, самопожертвования и эгоизма.

В системе традиционных ценностей категории *лыфл*, *цыхуыфл* занимают одно из ведущих мест, – как способы признания высокой и неоспоримой социальной значимости и значительности человека, ассоциирующие-

ся с наилучшим самоосуществлением личности. Называться благородным престижно, все желают удостоиться такой чести. Но не всем и не в равной степени это удается, что ведет иногда к соперничеству, к скрытой или открытой борьбе за первенство. Можно услышать высказывание: *Лыфлыгъэ зэригъахуэркъым* – букв.: «Не желают уступить друг другу в мужестве-благородстве». Так отзываются об известных лицах, оспаривающих друг у друга «титул» благородного мужа. Однако состязательность такого рода приобретает зачастую формы, несовместимые с принципами адыгства, и потому считается разрушительной, нерациональной – этически несостоятельной.

Адыгская этика отвергает стремление к превосходству, дух и суету безоглядного соперничества; предосудительным считается само желание слыть лучшим всех. Сила характера в том, чтобы, не завидуя другим, спокойно и добросовестно выполнять свой долг и свое дело – то, к которому человек более всего предрасположен. Поэтому постоянно подчеркивается, что путь к благородному мужеству открыт для всех, независимо от происхождения, материального положения, способностей, рода занятий, так как любое полезное дело является по-своему важным, большим, благородным. Все зависит только от страсти, энергии и изобретательности человека, от того, насколько вкладывает он в дело свою душу.

Известны афоризмы Жабаги Казаного, в которых с предельной точностью выражаются эти идеи: *Иуэху цыкылу шылэкъым, лы цыкылу мыхъумэ* – букв.: «Не существует малых дел, есть только малые мужи»; *Иуэхуым зэрыпхуэшI йыйынагъшь* – «Дело велико настолько, насколько его возвысишь».

Это означает, что мужество проявляется и проверяется в отношении к делам и поэтому люди, которые ценят дело, способны успешно с ним справиться, включаются в число благородных, «больших» мужей – *лышхуэ*. Напротив, пренебрегающие делами, не способные как следует их исполнять, считаются «малыми», неблагородными мужами – *лы цыкылу*. Такое восприятие мужества выдержано в лучших традициях этической рационализации мира, является свидетельством демократизма и больших мобилизационных возможностей адыгской этики.

Честь – *напэ*. Существует несколько терминов, отображающих различные нюансы чести: *шыхъ* – честь в значениях близком к почету, славе; *нулэ* – честь в значении «авторитет»; *нэмыс* – честь с указанием на достоинство, наконец, *напэ* (букв. «лицо») – честь с акцентом на понятиях о совести и репутации.

Наибольшую регулятивную силу имеет, несомненно, категория лица. По адыгским понятиям, это «орган» чести и совести, который, во-первых, обязывает действовать в соответствии с принципами и установками адыгства, а во-вторых, отслеживает поведение человека на предмет такого соответствия. Лицо представляют как тонкую, чувствительную материю, чутко реагирующую на любые отклонения от принципов этики, ср.: *Си напэр мэс* – букв. «Мое лицо горит от стыда»; *Си напэр теклашь* – «Мое лицо потеряно» (букв. «Мое лицо сошло»).

Не менее показательны и выразительны устойчивые выражения, в которых лицо представляют как автономную внутреннюю силу, отторгающую все, что противоречит адыгству: *Синэгу схуигъахуэркъым* – букв. «В мое

лицо не могу вместить»; *Синэгу дауэ йызгэхуэн?* – «Как вместить мне это в мое лицо».

Логика этих связей и отношений проста: несовместимое с моралью, с честью и достоинством человека несовместимо с его лицом. Практически каждая человеческая реакция – будь то мысль, эмоция, поступок – рассматривается с точки зрения возможности или невозможности такого совмещения. Честь (совесть) – особая форма конструктивного самопознания и самоконтроля, важная характеристика общей направленности личности или группы. Если лицо, как сказано ранее, является «органом» совести, то, в свою очередь, совесть или честь является основой смысла и назначения индивидуального и коллективного бытия.

Этим объясняется характерное для всех народов представление об исключительной ценности чести и достоинства. По адыгским понятиям, потеря лица равносильна уничтожению социальной и моральной идентичности и отсюда императивы типа: *Псэр тыи, напэр къашьтэ* – «Отдай жизнь и возьми честь».

Осуждают сдержанную похвалу вместо наиболее уместного указания на большие и неоспоримые заслуги человека, ср.: *Шьытхьу машлэр уыбым пашлашь* – «Неоправданно сдержанная похвала все равно, что хула».

Также оценивают попытки скомпрометировать (лишить лица) другого человека. Говорят: *Цыхуым йынапэр тесхынишь жызылэм напэ йылэкьым* – букв: «Желающий принизить, опозорить честного человека бесчестен». Такое намерение или действие воспринимают как посягательство на честь, достоинство или внутреннюю ценность другой личности, которая фиксирована в этическом иммунитете – *цыхуым йынэмыс*. Поэтому выражение «лишить человека лица» является аналогом уже известного выражения «разрушить намус человека». В свете высказывавшихся ранее суждений о социальной смерти действия, направленные на дискредитацию другой личности (диффамация), рассматриваются традиционно как покушение на ее жизнь.

Подчеркивается, кроме того, что честь необычайно хрупкая ценность, с которой необходимо обращаться бережно, осторожно, так как «потерять лицо» можно мгновенно, а восстанавливать приходится мучительно долго. *Телуык теклыжыркьым*, – говорят в связи с этим, что означает: «Прослышешь бесчестным – не очистишься». Забота о чести и репутации является для адыгов составной частью актуальной во все времена стратегии самовоспитания, самостроительства, самоусовершенствования.

Благодаря ассоциациям чести с лицом в системе адыгской этики наилучшим образом отображаются идеи нравственного контроля, моральной самодисциплины и «культуры себя». Когда о ком-либо говорят: *Напэ йылэишь* – «имеет лицо», под этим подразумевают, что человек справедлив, благороден, совестлив, строго следует в своем поведении долгу чести. В прямо противоположном значении используется выражение *напэ йылэкьым* – «не имеет лица». По этому принципу противопоставлены и оценки типа: *напэ хуыжъ* – «белое лицо», *напэ флыцлэ* – «черное лицо». В зависимости от состояния и надежной работы «органа» чести судят о нравственной чистоте и социальной надежности человека. В большем ходу выражения *йынапэм къэнжал тебзашь* – «его лицо жестью покрыто»; *йынапэм хьэфэ тебзашь* –

«его лицо собачьей шкурой покрыто». Тем самым подчеркивается, что «орган» чести «испорчен», плохо функционирует, снизил или утратил свою чувствительность.

В значении «опозорил», «скомпрометировал» используется выражение *Динапэр тырихашь* – «Нашу честь (лицо) запятнал». Если же человек восстанавливает доброе имя группы или народа, о нем отзываются о похвалой: *Динапэр кьитхьэшилыжашиь* – букв.: «Наше лицо отмыл».

Известны суждения, в которых моральное содержание действий прямо связывают с качеством лица, с представлениями о том, насколько развит у человека долг чести, ср.: *Напэм техуэр жьэм желэр* – букв.: «Высказывают все, что допустит (позволит) лицо»; *Абы йынэгу куэд кьыригьэтлэсэншиь* – «Он может вместишь в свое лицо что угодно». Это означает, что человек может позволить себе действовать самым худшим образом.

С другой стороны, если есть сомнения относительно нравственного содержания и уместности того или иного поступка и возникает вопрос, нужно его совершать или не стоит, то субъекту действия могут, иногда даже с сарказмом, сказать: *Уинапэм кьызэребгьэклушь* или *Уинапэм кьызэребгьээзэгьшиь*, что означает: «Смотря по тому, сочтешь ли ты это действие уместным (приемлемым) для своего лица».

Чтобы пристыдить человека за ту или иную провинность, обычно говорят: *Уыкьытэ, уинапэм тлэкьу еплъыж* – букв.: «Стыдись, посмотри в свое лицо»; или *Уинапэр зытумыхыж* – «Не лишай себя лица»; *Уинапэр хьуымэ* – «Береги (сохраняй) свое» лицо». Постучать по своей щеке указательным пальцем – значит урезонить собеседника, все равно, что сказать: «Одумайся, позаботься о своей чести и репутации».

Особый, вполне понятно, негативный смысл приобретает в этом контексте выражение *напэмтл йылэц* – букв.: «имеет два лица», то есть двуличный, лицемерный. Наличие двух «органов» чести, по-разному оценивающих и реагирующих, считается аномалией, свидетельством моральной деградации и распада личности.

Иногда термин *напэ* заменяют словом *нэгу*. Вообще говоря, это синонимы, но неполные; термин *нэгу* акцентирует внимание на той области лица, где расположены глаза, и соотносится с такими значениями, как «выражение лица», «взор», «взгляд». Иными словами, *нэгу* наиболее информативная и важная составляющая лица, своего рода средоточие совести и стыда. По особенностям взгляда можно судить не только о настроении, но также и о нравственных качествах личности, ср.: *Зи нэгу мыфьым йыгури фьыкьым* – «Плохой взгляд – плохое сердце»; *Зи нэгу кьабзэм йыгур кьабзэшиь* – «Чистый взгляд – чистое сердце»; *Уыкьытэ и нэгу шлэлькьым* – «Во взоре нет стыда»; *Уыкьытэ йынэгу шлэльшиь* – «Во взоре есть стыд».

Когда хотят сказать, что уже при первом знакомстве человек вызывает недоверие, антипатию, сомнение, о нем говорят: *И нэгу фьыкьым* – «У него плохой взгляд».

В том, что лицо было признано символом чести, совести, стыда, решающее значение имел, по-видимому, тот факт, что это наиболее открытая и выразительная часть человеческого тела, сообщающая наибольшую информацию о характерологических свойствах личности, о состояниях и реакциях

в каждый данный момент. Будучи «органом», выделяющим человека из животного мира, лицо ассоциируется с его самой важной личностной характеристикой.

Столь же показательна традиция клеймения лица. Когда кабардинского рыцаря Андемыркана обступают князья, чтобы убить его, первое, что он делает, обороняясь, клеймит Биту, своего ближайшего друга и сподвижника, предавшего его:

ЗыгъридзэкIри Битум йыжъакIэр пигъэшъишь.

Сытшыгыгъуцэци, жери йыIэпхъуамбишьыр дигъаклуэишь.

УкърашIэжынишь, жери йынэклуым дамыгъэр къридзэишь.

«Обернулся и отсек кинжалом бороду Биту.

Чтоб не забыл меня, – сказав, отсек ему три пальца руки.

Чтоб каждый видел, кто ты есть, – сказав, на лице сделал отметину».

Андемыркан мог просто заколоть Биту. Но в народном сознании такая кара была бы недостаточной для человека, изменившего высоким идеалам мужской дружбы. Поэтому в действие вступают позорящие наказания: сначала отсечение бороды, затем – чтобы на теле предателя осталась бросающаяся в глаза и неизгладимая печать позора – отсечение трех пальцев и, наконец, как самая большая и суровая кара – клеймение лица.

Существенно дополняет представления о чести и бесчестии понятие о пристойном и непристойном – *еклу*, *емыклу*. Термин *еклу* охватывает все многообразие нравственно полноценных действий, служит отображением правильной ориентировки в условиях ситуации и правильного, нравственно оправданного выбора средств и приемов поведения. В паре со словом *езэгъ* – «подходящий», «приемлемый» термин *еклу* образует дуплетную форму: *еклурэ–езэгъу*. Таким выражением пользуются, когда хотят подчеркнуть, что действие исполнено идеально.

Противоположное значение имеет термин *емыклу*. Это общее выражение непристойного, неприличного, неуместного в поведении. Так оценивают бранные слова, громкий смех, развязную позу или походку, неопрятность или безвкусицу в одежде, прожорливость, жадность, болтливость, назойливость, бестактность и т. д.

Антитеза *еклу – емыклу* охватывает всю сферу, всю многоцветную палитру приличного и неприличного, морального и аморального. Однако на деле нужен большой жизненный опыт, позволяющий определить, что именно в реальной жизни и в конкретной ситуации подпадает под эти понятия. Поэтому советуют: *Еклуымрэ емыклуымрэ зэвгъашIэ* – «Стремитесь узнать, что прилично и что неприлично»; *Еклуымрэ емыклуымрэ зэхэфцыхуклыу зэвгъасэ* – «Овладейте умением отличать приличное (пристойное) от неприличного (непристойного)».

В таких случаях правильная ориентировка предполагает кроме интеллекта и определенное эстетическое чутье – ощущение гармонии с самим собой и с окружением. Нужно знать, насколько органично вписываешься ты в ситуацию, насколько уместны твои слова, жесты, позы, взгляд, улыбка, смех, интонация, детали одежды, прическа, походка. Все это должно отвечать представлениям о пристойном, а, следовательно, о красивом, уместном,

гармоничном – *еклу*. В адыгской культурной традиции эстетика поведения прямо связана с понятиями о приличии.

Значение данной категории еще шире. Это выражение универсальных представлений о красоте и гармонии. Отсюда производный от слова *еклу* термин *зэклуыж*, используемый для обозначения этико-эстетической полноценности и законченности. Он уместен и в применении к человеку – для указания на его совершенство, на взаимное соответствие приятного внешнего облика, приличного поведения и богатого духовно-нравственного содержания, ср.: *цыху зэклуыж* – «гармоничная личность».

Человек призван соответствовать красоте и гармонии окружающего мира. Даже в тех случаях, когда он не нарушает каких-либо важных моральных правил, а всего лишь невпопад или некстати говорит, смеется, жестикулирует, встает, садится и т.д. – это вызывает негативные реакции. Поэтому вводится смягченная оценка подобных отклонений, с акцентом на их эстетической ущербности – *еклукъым*, *къезэгъкъым*. Такие реплики используются в значении «не к лицу», «не гармонируют», «не украшают», «не отвечают условиям ситуации».

В антитезе *еклу* – *емыклу* центром тяжести, своего рода этико-эстетической доминантой, является категория *емыклу*. В самом деле, понятие о пристойном охватывает главным образом обычные формы поведения, не выпадающие из привычного хода или течения социальной жизни и составляющие своего рода общую картину повседневности. На этом фоне резко выделяются бестактные, неуместные действия – *емыклу*, *емызэгъ*. Задача личности не допустить или свести к минимуму такого рода ошибки, не случайно, прежде чем совершить то или иное действие, часто советуются: *Мыпхуэдэу сшылым емыклу хэль?* – «Прилично ли будет поступить таким образом?»

В большом ходу просьба: *Емыклу сыкъумыш!* – «Не посчитай за бестактность». Это куртуазный жест, реакция человека воспитанного, который уважает собеседника и сам знает себе цену.

Нечто подобное наблюдается в ситуациях, когда в ответ на извинения человека говорят: *Умыгызавэ емыклу лъэпкъ сшыркъым* – «Не беспокойся, я не вижу в этом ничего предосудительного». Тем самым дают знать, что хорошо понимают ситуацию, входят в положение человека, не осуждают или прощают его.

Все это свидетельствует еще и о том, что представления о приличном и неприличном являются важным компонентом глубинных структур сознания и самосознания. Если в ходе рефлексии человек отмечает с тревогой или с досадой: *Емыклу къэсхъашь* – «Навлек на себя позор (*емыклу*)», это не что иное, как голос совести, реакция на испытываемый человеком стыд.

Суд совести внушает еще больше опасений, вселяет тревогу, вызывает смутнение, чувство вины. В системе адыгской этики такой страх соединяют со стыдом и представляют как особую нравственную категорию – *шынэукытэ* (букв., «страх-стыд»), как свойство, которым должен обладать всякий порядочный человек.

На прочную связь стыда и страха указывают моральные суждения типа: *Шынэ зилэм уыкытэ илэшъ. укытэ зилэм напэ йылэшъ* – «Знающий страх знает стыд, знающий стыд имеет честь». Когда же хотят подчеркнуть, что

у человека притупились нравственные чувства, в первую очередь ссылаются на отсутствие страха: *Шыни, уыкЪыти, напи йыГэкЪым* – «Лишен и страха, и стыда, и чести». Страх включается в систему механизмов морального контроля и самоконтроля, но это, как было сказано, вторичный, образно говоря, культурный, этико-эстетический страх, наиболее полным и точным обозначением которого и является у адыгов термин *шынеукЪытэ*. Если говорят: *шынеукЪытэ хэльшь* – букв., «обладает страхом-стыдом», имеют в виду честного, справедливого, совестливого, даже мужественного человека, который страшится «потерять лицо» и потому действует решительно, смело или проявляя большую выдержку.

ШынеукЪытэ – сложное, одухотворенное чувство, манифестирующее достойное отношение к жизни, позволяющее правильно оценивать настоящее и будущее, исключить возможность совершения этически неполноценных действий. В отличие от страха вообще или первичного, животного страха, который парализует и деморализует человека, он конструктивен, заставляет оставаться в рамках приличий в самых сложных ситуациях. Но генетически он связан все же с первичным страхом. Сплав инстинктивного страха со стыдом и дает в итоге этический страх.

Своеобразно предстает концепция совести-лица в контексте представлений о личной и групповой идентичности. У многих народов мира она вовлекается в процессы личностной и публичной самоидентификации и самопрезентации, служит своего рода эмблемой моральной идентичности. К примеру, у англичан, так же точно, как у адыгов или у русских, действовать, не считаясь с лицом, – значит грубо нарушить правила морали, бросить вызов обществу, испортить репутацию семьи, фамилии или всей нации. В частности, в адыгской среде в качестве резко негативной оценки какого-либо поступка человека можно услышать: *Адыгэ напэр тырех* – «Наносит ущерб чести (репутации, лицу) адыгов». Это свидетельствует еще и о том, что в адыгской культурной традиции практикуется разделение моральной идентичности на интраидентичность – «мое лицо» (*си напэ*) и интеридентичность – «наше лицо» (*ди напэ*), т. е. «лицо» референтной группы или общности.

Интраидентичность фиксирует индивидуальный аспект образа Я. Она связана в первую очередь с самоконтролем, с внутренним взглядом на себя, на свое место и предназначение. Лицо выступает здесь как наиболее полное выражение совести, ее, так сказать, визуализация и материализация, выполняющая роль «датчика», фиксирующего нравственные параметры и ориентиры собственных поступков, действий, образа жизни в целом. «Зашкаливание» датчика – сигнал тревоги, несовместимости того или иного действия с лицом, с совестью. Отсюда признания типа: *Синэгу схуигъахуэркъым* – «В мое лицо не могу вместить». Они указывают на факт или реальную опасность разрушения индивидуально своеобразных и хорошо устоявшихся нравственных опор личности – личностной моральной идентичности или личностного морального кода.

Однако не может быть и речи о вполне свободной идентичности, размывающей границы Я-концепции. Стабилизирующим, сдерживающим фактором выступает наряду с совестью стыд. В системе адыгской этики это,

прежде всего, социальное чувство, являющееся проекцией коллективного мнения – социального морального кода. Поэтому адыгская духовно-нравственная культура тяготеет к коллективистским культурам, базирующимся на *Мы*-идентичности.

Можно добавить к этому, что, так же как у многих других народов Востока, у адыгов моральная идентичность человека ассоциируется во многом с его этнической идентичностью. Иными словами, моральное *Я* личности выступает и осознается в тесной связи с ее этническим *Я*, то есть с «лицом», честью и совестью нации – *адыгэ напэ*.

ЭТИКЕТ

Адыгский этикет, широко известный под общим названием *адыгэ хабзэ*, представляет собой систему сложившихся в традиционном адыгском обществе принципов и норм общения, символизирующих взаимное признание, уважение, понимание.

В исторической Черкесии термин *Адыгэ хабзэ* служил обозначением феодального обычного права в целом, включая сюда и этикет. Слово *хабзэ* в этом контексте соответствует таким значениям, как «норма», «обычай», «закон». *Адыгэ хабзэ* – это нормативная система или кодекс, в рамках которого этикетные принципы и правила соединялись органически с правовыми и во многих случаях были даже признаны правовыми, что заметно усиливало социальную значимость этикета. Не исключено, что морально-правовой синкретизм и некоторые другие особенности *адыгэ хабзэ* являются наследием майкопской и хатто-хеттской культур. Но в своих основных, дошедших почти до XX в., чертах этот кодекс оформился в X–XV вв., как выражение идентичных для всех черкесских земель форм правления и единой в основе своей соционормативной культуры.

Нечто подобное имело место в истории всех и в особенности восточных стран, где обряды и ритуалы этикетного свойства были важной составной частью правовой системы, государственного строя и государственной политики. В феодальной Черкесии соответствующие функции выполняло законодательное собрание – *хасэ*. На повестку дня этого собрания выносились, кроме множества других вопросов, и пункты этикета. Например, на одном из собраний середины XIX в. обсуждался вопрос о правилах поведения оруженосца – *гъусэ* – по отношению к дворянину или князю, и в частности вопрос о том, как должен поступить оруженосец после остановки и отдыха в пути: седлать сначала коня господина или своего собственного коня? В конце концов, сошлись в том мнении, что оруженосцу необходимо седлать в первую очередь своего коня, чтобы рыцарь, готовый продолжить путь, не ожидал, пока будет готов его слуга.

Законодательно закреплялись и другие нормы, которые в современном обществе ассоциируются только с нормами морали: правила бытового поведения враждующих сторон, исполнения свадебных и похоронных обрядов и церемоний, некоторые нормы гостеприимства и застольного этикета и т. д. К примеру, обычное право кабардинцев включало пункт, согласно которому дворянам третьей степени (беслен-уоркам) запрещалось садиться за один

стол с князьями, в то время как дворяне четвертой степени (уорк-шаотлигусы) могли быть удостоены этой чести.

Решения законодательных собраний пользовались всеобщим авторитетом, обычно они быстро распространялись и осваивались. По сей день говорят: *Хасэм ыЛорэр хабзэ, хабзэм ыЛорэр бзыпхъ* – «Предписанное хасой – хабзэ, предписанное хабзэ – руководство к действию». Но на самом деле приживались только те хабзэ, которые в наибольшей степени отвечали условиям жизни и быта народа, его вкусам, потребностям, запросам. Отсюда другое и столь же распространенное суждение: *Хабзэр шлумэ бзыпхъэр тырахы* – «Если хабзэ хорош, он становится руководством к действию (моделью поведения)».

Понятно, что в период феодализма содержание и полномочия института *адыгэ хабзэ* были гораздо богаче и шире. Факты свидетельствуют, что он охватывал по крайней мере три различных типа социальных норм, то есть три типа хабзэ: 1) коммуникативно-бытовые (этикетные); 2) обрядово-церемониальные; 3) юридические.

В основе адыгского этикета были и остаются по сей день общепризнанные коммуникативно-бытовые поведенческие нормы, которые ассоциируются с нормами приличий, с необходимыми способами установления контакта и выражения почтительного, отношения. Они поддерживаются силой привычки и общественного мнения, а также санкциями, которые обычно не выходят за рамки порицания. К этикетным примыкает по своему внутреннему содержанию определенная часть обрядово-церемониальных хабзэ, а именно: свадебные, похоронные, связанные с рождением ребенка, с гостеприимством и застольем, с разного рода визитами вежливости и т. п. Это модели взаимодействия, которые наиболее ярко и недвусмысленно выражают почтительное и благожелательное отношение к людям и стоят особняком от многих собственно-религиозных и религиозно-магических обрядов и ритуалов, в которых такое отношение отсутствует или сведено к минимуму.

В феодальном прошлом у адыгов, как и у других народов, значительная часть этикетной культуры была своеобразной формой публичной власти князей и дворян, способом установления, закрепления и поддержания этой власти. Например, простолюдинам запрещалось носить обувь красного цвета – знак отличия князей и высшего дворянства. И все же в первую очередь этикет связан не с политикой, а с этикой, как исходной базой всякой политики. В адыгском обществе этикетное поведение ассоциируется с проявлениями в быту, в ходе повседневных встреч и контактов лучших моральных качеств, которые выдвигает адыгство: человечности, почтительности, разумности, мужества, чести. Поэтому наиболее точным обозначением адыгского этикета, выделяющим этот институт из общей системы *Адыгэ хабзэ*, следует признать термин *Адыгэ цэнхабзэ* – букв. «адыгские правила нравственного поведения». В народе этикет широко известен и под названием *Адыгэ нэмыс* – букв. «адыгская почтительность», что свидетельствует еще и о том, что, с точки зрения практической морали, доминантой этикета, его смыслом и социальным предназначением является прежде всего почтительность, то есть признание и уважение человека.

Не только этикетные, но и собственно-правовые нормы *Адыгэ хабзэ* рассматриваются и предстают как механизмы перенесения принципов адыгства из теоретической плоскости в практическую – в сферу морального и правового поведения и общения. В принципах, правилах, нормах *Адыгэ хабзэ* нашли отражение представления о красоте и гармонии социальных связей и отношений, это кодекс, внутренне очень тесно связанный с системой исторически сложившихся способов этической рационализации мира.

Этика, право и этикет образуют слаженную ценностно-нормативную систему, которая является ядром всей традиционной социорегулятивной культуры адыгов. Показательно, что не только в Черкесии, но под ее влиянием и на всем Кавказе ценностно-нормативная, духовно-нравственная культура получила развитие, заметно опережавшее развитие других сфер культуры. В этом одна из самых главных особенностей адыгской цивилизации, в которой главной, доминирующей темой или «первичным рефлексом» оставалась в течение многих веков этическая рационализация мира. Во всех областях социальной жизни ощущалось стремление к красоте и гармонии, что создавало в обществе особую – синергическую и эмпатическую духовную атмосферу. Аналогичные высказывания и отзывы можно найти у многих других бытописателей Черкесии. К примеру, польский офицер Теофил Лапинский, около четырех лет сражавшийся в рядах черкесской армии в середине XIX в., называл адыгов «одним из прекраснейших и от природы интеллигентнейших народов», связывая эти качества с необычайным развитием правил хорошего тона (*Лапинский*, 1995. С. 87). В таком же духе отзываются об адыгском этикете современные исследователи, применяя к нему эпитет «комильфотный», то есть благопристойный, тонкий, соответствующий правилам светского приличия (*Абаев*, 1949а. С. 88), «куртуазный» – изысканно-вежливый, учтивый (*Налоев*, 1978. С. 69).

Почтительность – ведущий принцип этикета. Кроме того, есть некоторое множество частных, инструментальных принципов, которые разделяются в свою очередь на стратификационные и фатические.

К стратификационным принципам относятся: почитание старших – *нэхъ-ыжсьым и нэмыс*, почитание женщины – *бзылъхугъэм йынэмыс*, почитание гостя – *хэшиIэм йынэмыс*, почитание детей – *сабийм йынэмыс*, самоуважение – *щхьэлъытэж*. Так выражается необходимость уделять особое внимание и с особым почтением относиться к определенным категориям лиц – к тем, кто заведомо больше других этого заслуживает или больше других в этом нуждается.

В отличие от этого фатические принципы, среди которых наиболее отчетливо выделяются благожелательность, скромность и артистизм, определяют общий настрой, стиль или тон этикетного поведения, акцентируя внимание на необходимости радовать и приятно удивлять друг друга хорошими манерами, блестящим знанием и исполнением всех пунктов этикета. Благожелательность настраивает на выбор средств и приемов общения, сигнализирующих о добром расположении и сердечном, дружеском участии. Скромность обеспечивает необходимую в контактах сдержанность, деликатность,

тактичность. Артистизм предусматривает использование каких-либо оригинальных, красочных средств и приемов и сообщает поведению живость, яркость, изысканность.

Дополняя и усиливая друг друга, устанавливая не только общие ориентиры, но и конкретные способы реализации почтительного отношения к людям, принципы этикета создают сложную мозаичную картину взаимного уважения и самоуважения, порождают широкую сеть норм или правил почтительного поведения в типовых жизненных ситуациях. Общее число таких правил очень велико. Недаром адыгский этикет относят к числу самых сложных и детально разработанных, наряду с китайским или японским этикетом. Обращая на это внимание, Адиль-Гирей Кешев писал, что рыцарский адыгский этикет не уступал «десяти тысячам китайских церемоний» (Кешев, 1980. С. 125). К каждому сколько-нибудь значимому событию, к каждой конкретной жизненной ситуации были приурочены конкретные правила поведения, выражающие уважение, признание, дружеское расположение.

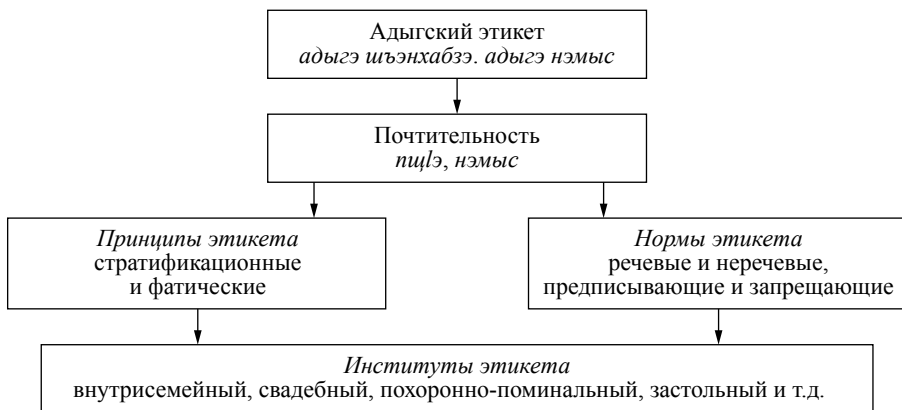
Например, когда рядом идут два человека, младший занимает позицию слева от старшего, уступая последнему правую почетную сторону. Встретив где-нибудь в обществе группу из мужчин и женщин, мужчина обязан приветствовать сначала женщин – в знак уважения к женскому полу. После всякой трапезы и особенно в гостях, необходимо в самых изысканных выражениях поблагодарить за угощение, используя одно или два благопожелания из числа приспособленных для этого устойчивых выражений: *Бейтхъэж Тхъэм фишл* – «Богатыми, благоденствующими Бог пусть вас сделает», *Фиерыскъыр уыбагъуэ* – «Ваша пища да умножится», *Къызыхэфхар уыбагъуэ* – «Запасы, из которых вы это угощение взяли, да умножатся» и т. д.

Чтобы поблагодарить младшего за оказанную услугу, можно ограничиться кратким высказыванием *Уыпсэу* – букв. «Живи». Для выражения благодарности старшему, и особенно пожилому человеку, используются другие – подчеркнуто вежливые высказывания типа: *Жъышъхъэ махуэ уыхъу* – «Старцем счастливым будь», *Жъышъхъэ махуэ тхъэж Тхъэм уишл* – «Старцем счастливым, благоденствующим Бог тебя да сделает».

Являясь аналитическими единицами морального опыта общения, нормы или правила этикета распадаются на множество классов или групп. К примеру, четко выделяются речевые и неречевые нормы общения, предписывающие и запрещающие и т. д. К числу неречевых относятся объятия в составе приветствий и прощаний, разного рода жесты, позы и т. д. Важное значение имеют запреты и ограничения общения, которые порой еще более ярко выражают почтительное отношение к человеку.

Выделяются, кроме того, подсистемы этикета, обслуживающие определенную сферу постоянно повторяющейся совместной деятельности: внутрисемейный этикет, свадебный этикет, танцевальный этикет, похоронно-поминальный этикет, всаднический этикет, застольный этикет и т. д. Это, можно сказать, относительно самостоятельные институты общения, в которых соединяются и обретают смысл соответствующие принципы и нормы этикета.

В основе системной организации адыгского этикета лежит внутреннее единство и слаженное действие принципов, норм и институтов общения, и все это можно представить наглядно следующим образом:



Смысловой доминантой адыгского этикета является почтительность или уважение – *пцлэ, нэмыс*. Но это лишь общая идея, которая нуждается в конкретизации, и потому выдвигается набор частных принципов реализации почтительности: уважение старших, почитание женщины и т. д. Следующий уровень конкретизации – множество разнообразных речевых и неречевых норм – средств и правил общения, с помощью которых принципы этикета воплощаются в жизнь. Что же касается институтов этикета, то они соединяют принципы и нормы социально одобренного общения, приспособлявая их к ситуациям большой социальной значимости, к различным сферам и задачам совместной деятельности людей. Ситуация застолья порождает застольный этикет, семейная жизнь – внутрисемейный этикет, брачный союз – свадебный этикет, смерть человека – похоронно-поминальный этикет и т. д.

В институтах этикета обретают определенность свое функциональное «Я» принципы, нормы и средства этически выверенного общения, образуя в итоге готовые модели социального действия. Поэтому здесь четко заданы и определены социальные роли участников взаимодействия. Например, в свадебном этикете оговаривается, как должны вести себя сваты, родители невесты и жениха, сам жених, его дружка, невеста и т. д. Детально расписаны ритуал бракосочетания, церемония ввода невесты в дом жениха, обряд возвращения жениха в родительский дом, церемония его знакомства с родственниками невесты и т. д. Устанавливаются сроки, место, порядок проведения различных свадебных и послесвадебных торжеств, размер калыма, набор традиционных даров и т. д.

В состав институтов этикета входят культурные комплексы, известные под названием обычаев, ритуалов, обрядов. Например, в составе традиционного застольного этикета адыгов четко выделяется ритуал питья вкруговую – *кьефэкI*, ритуалы приема опоздавших и возвращающихся к столу, ритуал исполнения застольных песен, ритуалы взаимопосещения представителей старшего, младшего и женского столов и т. д.

К числу этикетно маркированных можно отнести ритуал выбора королевы красоты в составе игрища, обычаи избегания, действовавшие внутри семейно-родственного коллектива, обычай первого укладывания новорожденного в люльку – *гушэхэпхэ*, обряд первого шага ребенка – *лэтеуывэ* и др.

Большое развитие и распространение получил у адыгов всаднический этикет, регламентировавший поведение всадника в различных социальных ситуациях. Сложным и разветвленным институтом был и остается танцевальный этикет. В соответствии с хорошо отработанными в этикетном отношении сценарием совершались разного рода визиты.

Преимущество в возрасте обеспечивало человека четко установленным морально-правовым иммунитетом. Обращая на это внимание, немецкий естествоиспытатель К. Кох писал: «В то время как у нас, к сожалению, государство очень редко берет под защиту стариков и они полностью зависят от молодого поколения, у черкесов они пользуются всеобщим почтением. Тот, кто оскорбил старика или пожилую женщину, подвергается не только всеобщему презрению, но его поступок обсуждается народным собранием, и он несет кару в зависимости от величины проступка». Действительно, человек, непочтительно обращающийся со старшим, мог быть строго наказан – вплоть до остракизма.

В семье и шире – в составе фамилии, сельской общины, рода старший мужчина пользовался непререкаемым авторитетом. Без его участия и совета не решался ни один важный вопрос: свадьба, похороны, поминки и т. п. На собраниях он восседал на почетном месте, по правую сторону от очага. Если состояние здоровья старшего не позволяло ему принять участие в том или ином мероприятии, его тем не менее держали в курсе дел. После праздничного пира или поминального обеда ему приносили самые лучшие кушанья и в том числе отборные, специально выделенные куски жертвенного животного.

Естественным продолжением почитания старших был культ предков. Каждый обязан был с большими почестями предать земле прах своих родителей и близких, бережно хранить память о жизни и деяниях отцов, а также знать имена своих предков (по отцовской линии) как минимум до седьмого колена – *адэцлибл*, *лэтехэгъуибл*. Человека, который не мог проследить свою родословную, считали «безродным», его не допускали даже к исполнению роли присяжного свидетеля на суде – *тхьэрылуэ шьыхьэт*.

Действовали и действуют по сей день разнообразны нормы и ограничения, призванные отобразить подчеркнуто уважительное отношение к старшим. Младший обязан встать, когда в комнату входит старший, в пути он уступает ему правую почетную сторону, за накрытым столом – удобное место, наиболее отдаленное от входной двери. Не полагается пересекать старшему дорогу, а также вторгаться в его «личное пространство» – *пацхьэ*, равное расстоянию вытянутой вперед руки. В присутствии старших неприлично стоять или сидеть в расслабленной позе, развалившись, широко расставив ноги, скрестив на груди руки, уперев их в бока или держа в карманах, повернувшись спиной, категорически запрещается курить.

Запрещается окликать старшего. Рекомендуется подойти или, поравнявшись с ним, почтительно обратиться. Отсюда две формулы, по-разному отображающие данное правило: *Нэхьжъым кӀэльыджэркъым*, *кӀэльокӀуэ* –

«Старшего не окликают, его догоняют»; *Къоджэр нэхъыжъшь* – «Тот, кто тебя окликает, тот (стало быть) старше». В дополнение к этому запрещается подходить к старшим, которые, уединившись, беседуют. Не разрешается вторгаться в разговор старших, обрывать их на полуслове, перебивать. Обычно, если младший хочет что-то сказать, подключившись к беседе старших, он предварительно извиняется в самых изысканных выражениях.

Неприлично называть старшего стариком (старухой). В ответ на просьбу или обращение старшего нельзя говорить «сейчас», «некогда», «подожди», «не могу», «не хочу» и т. д. Просьбы уважаемых старших следует выполнять беспрекословно, не вступая в дискуссии и пререкания. Как правило, никто не может сказать им в прямой, откровенной или грубой форме, что они неправы, лгут, плохо соображают и т. п.

Многие стандарты речи имеют вариант или несколько вариантов, символизирующих особое, сверхпочтительное отношение к старшим. Например, обычная форма выражения благодарности – *Унсэу* – «Здравствуй» не может быть использована по отношению к пожилому человеку. Для этого существуют специальные вежливо-почтительные формы: *Жъышьхъэ махуэ уыхъу* – «Старцем счастливым будь», *Жъышьхъэ махуэ тхъэж Тхэм уишI* – «Старцем счастливым, благоденствующим Бог тебя да сделает».

Обращаясь к пожилым людям, используют предназначенные для этого вежливо-почтительные вокативы: *Уа, тхъэмадэ* – «Тамада», или *Уа, нэхъыжъ* – «Старший». К пожилым мужчинам и женщинам обращаются часто как к отцам и матерям: *Дядэ* – «Наш отец»; *Дянэ* – «Наша мать». Если старший мужчина еще не стар, используют вокатив: *Уа, шы нэхъыжъ* – «Наш старший брат». Категорически запрещается, как сказано, употребление обращений типа «старик» – *лвыжъ*, «старый» – *жъы*, что совпадает с аналогичными правилами китайского этикета.

Неприлично обременять старших какими-то поручениями. Запрещается даже сказать, чтобы старший передал кому-либо традиционный мусульманский привет (*Сэлам схухежъ*). Говорят, что тем самым младший создает для него лишние хлопоты. Поэтому приличней в таких случаях использовать менее обязывающее выражение: *СхуышIэупишIэж* – букв. «От моего имени справься о нем» или *СызэрышIэуыпишIар схуыжелэж* – «Передай ему, что я о нем справлялся».

С почитанием старших и высокой значимостью общемусульманской приветственной формулы (*Сэлам алейкум*) связано еще одно ограничение: молодым людям запрещается использовать данную формулу для приветствия пожилых. Взамен этого рекомендуется применять приветственные формулы типа: *Дауэ ушьыт* – «Как поживаете?», *Уимахуэ флуэ* – «Добрый день».

Некоторые правила этикета демонстрируют своего рода сверхпочтительность и сверхвоспитанность. Проявлением изысканной вежливости считается встать, когда уважаемый старший пьет воду или в том случае, если в разговоре называют имя какого-либо почтенного старца или предка. Невестка вставала или приподнималась со своего места при одном упоминании имени свекра и даже при виде его в окно.

В селах Восточной Кабарды общее правило, гласящее, что в пути правая почетная сторона остается за старшим, дополнялось нормой, согласно кото-

рой одинокий путник держался левой обочины дороги, символически уступая правую почетную сторону здравствующему отцу. По тем же причинам, то есть, отдавая дань уважения отцу, глава застолья (*тхамата*) отказывался исполнить почетный для него ритуал дележа бараньей головы.

Почитание старших имеет глубокие и прочные гуманистические основания и в этом качестве на первый план выступают благодарность и сострадание.

Обычно в этой связи постоянно подчеркивается, что каждый человек обязан старшим своим физическим и духовным бытием и развитием. Отсюда принцип сыновнего уважения, почитания и послушания, который распространяется не только на родителей, но и на все старшее поколение. Не зря у адыгов, как и повсюду на Кавказе, ко всем пожилым, даже незнакомым людям применяют обращения *дядэ* – «наш отец» и *дянэ* – «наша мать». С большим пиететом ссылаются на авторитет отцов и дедов, используя выражение *дядэжъхэр* – «наши праотцы».

Все это воспринимается как дань уважения, которую отдают новые поколения старым, как нравственный отклик младших на труд, старания и деяния тех, кто их взрастил.

Вполне понятен в данном контексте этический смысл знаков внимания, оказываемых пожилым людям. Они напоминают им о том, что их старания не пропали даром, что люди готовы воздать им должное за их труд: услужить, поддержать, помочь. Далее благодарность переходит естественным образом в эмпатию, т. е. в сочувствие, сопереживание, сострадание. Вспомним, что мы испытываем, когда старшие люди (особенно близкие друзья, родственники, родители) стареют, теряют здоровье, силы. К чувству благодарности присоединяется и становится особенно острым в подобных случаях – сострадание. Возникает потребность и готовность скрасить жизнь пожилого, часто беспомощного и неумолимо приближающегося к смерти, человека; совершаются действия, призванные его порадовать, успокоить, создать максимально возможный психологический комфорт и уют.

Есть, правда, некоторое различие между представлением о старшем и старом человеке и, соответственно, – между отношением к каждой из этих позиций или ролей. В первом случае на первый план выдвигается послушание, подчинение, почтение, а во втором – сочувствие, хотя порой очень трудно разделить эти отношения: они соединяются в одном культурном комплексе, который мы называем по традиции почитанием или уважением старших. И это целая философия, без которой невозможно представить не только прошлое или настоящее, но и будущее человечества, способность культурной самоорганизации общества.

В воспоминаниях иностранцев, посетивших Черкессию в XV–XIX вв. и хорошо знакомых с бытом и культурой ее жителей, постоянно подчеркивается, что женщины в этой стране окружены множеством таких знаков внимания, которые превосходят иногда те, что приняты в цивилизованной Европе. «Перед очень старыми людьми и девушками встают», – пишет, к примеру, поляк Т. Лапинский. Казалось бы, – незначительная деталь, но она говорит о многом: только в условиях упрочившегося рыцарского отношения к слабо-

му полу знаки внимания, оказываемые девушке, могли совпасть со знаками внимания, которых, по традиции, удостоивались лишь почтенные старцы.

Даже в наше время это все еще живая традиция и можно наблюдать, как восьмидесятилетние старики, сидящие на скамейках перед домами, чинно встают или приподнимаются, когда мимо них проходят по улице 16–17-летние девушки. И это не единичный пример, а часть общей, развернутой системы правил почтительного отношения к женщине. По адыгским понятиям, в этикетном отношении она в целом «старше», чем мужчина и отсюда известное изречение: *Бзыльфыгъэм жыгъгъэ раты* – «Женщин почитают как старших». Такая расстановка акцентов свидетельствует еще и о том, что в культурной традиции адыгов сложились устойчивые представления о «старшинстве» женщин по отношению к мужчинам. Они оказывали существенное влияние на социальную организацию адыгского общества и в том числе на этикет, на специфику норм взаимного обхождения и общения между полами.

К примеру, если женщина находится в сопровождении мужчины, за ней закрепляется почетное место справа (только с мужем она занимает позицию слева – для демонстрации отношений супружества). Правая почетная сторона отводится девушкам и во время круговых танцев (*удж*), и при движении навстречу друг другу, и даже при размещении перед объективом фотоаппарата. На одной из фотографий второй половины XIX в. мы видим перед домом в кабардинском ауле около десятка людей, причем группа женщин стоит справа и отдельно, в нескольких шагах от группы мужчин, что, конечно, не случайно.

При встрече с женщиной на улице мужчина, как было сказано, проходил мимо, оставляя ее по правую руку от себя, – в знак уважения. Сверх того всадник заблаговременно (за 20–30 м) спешивался и пропускал женщину, держа коня под уздцы левой рукой. Обычно он медленно вместе со своим конем поворачивался к ней лицом, по мере того как она приближалась к нему и пока не удалится на расстояние 20–30 м. Затем вскочив в седло и, развернувшись налево (то есть правым плечом к женщине), продолжал свой путь.

Встретив женщин в пути, в поле, мужчина обязан был предложить им помощь спутника, помощника, защитника. На это обратил внимание Ж.-Ш. де Бесс, посетивший Кабарду в 1829 г. в составе экспедиции, совершившей восхождение на вершину Эльбруса. «Если всадник встречает на дороге женщину, – пишет Бесс, – он спешивается, предлагает свою лошадь женщине и если та отказывается, он идет рядом с ней до ее жилища» (Бесс, 1976. С. 330).

При встрече с группой лиц обоего пола мужчина, отдавая дань уважения женщинам, обязан был приветствовать их в первую очередь. К. Кох, посетивший Западную Черкессию в 1836–1838 гг., не без удивления отмечает в своих записях, что натухайский князь Индароко, выйдя с сыном к гостям, «приветствовал как галантный черкес, сначала женщин (Кох, 1974. С. 518).

Неприлично, как сказано, сидеть, если женщина стоит. Если в комнату входит женщина, то необходимо, по крайней мере привстать, а еще лучше встать и предложить женщине сесть. Такое правило распространялось

даже на самых знатных гостей, которых с большими почестями принимали в кунацких.

Во время застолья, когда произносят тост в честь какой-либо женщины, все кроме тхамеды почтительно встают. Обычно мужчины такой чести не удостоиваются, что придает данному действию особую выразительность. Другое правило, связанное с застольным этикетом, состоит в том, что за женщин пьют до дна, тогда как в других ситуациях положено отпить из бокала лишь часть содержащегося в нем напитка (принцип, известный под названием *гуаклуэрафэ*). Во время пиров хозяйку дома, каких-либо почитаемых старушек или известных красавиц специально приглашали к столу, чтобы произнести в их честь тост. Если одной из них, вручив чашу с напитком, предоставляли слово для тоста, то высказав пирующим свои пожелания и не отпивая из чаши, женщина передавала ее кому-либо из мужчин. Это считалось для него большой честью; поднявшись со своего места, он принимал протянутую чашу и, поблагодарив женщину в самых изысканных выражениях, выпивал содержимое до дна. Добавим, что мужчинам полагается подавать женщинам бокал с напитком, поднявшись со своего места и обязательно двумя руками – держа бокал в правой руке и поддерживая его снизу левой. Принимают протянутый женщиной бокал точно также: двумя руками и непременно стоя. Традиция такого одаривания легла в основу известного наставления: *Цыхубз пшэрыхь хушьанэ* – букв.: «Женщине добычу оставляют». В разных вариантах данная формула бытует во всех областях проживания адыгов, утратив свой первоначальный смысл и превратившись в концентрированное выражение почтительного, рыцарского отношения к женщинам.

В спорных или конфликтных ситуациях само появление женщины оказывало на мужчин дисциплинирующее воздействие. Она могла выступить в качестве третейского судьи, предотвратить кровопролитие или убийство. Обычно в таких случаях женщина подкрепляла свою просьбу прикосновением к платку, а в экстремальных ситуациях, не мешкая, срывала платок и бросала его между соперниками – обычай, распространенный у всех народов Кавказа. Большой вес имело мнение знаменитых красавиц, и они часто пользовались своим влиянием на мужчин. В 1830-х годов известная шапсугская красавица Ханифа в качестве условия выйти замуж за воина Куаджебердуко Махамата предложила ему отбить у противника пушку. Махамат исполнил это пожелание: в бою за крепость Туапсе он захватил большую пушку и доставил ее своей избраннице.

Элементы изысканно-вежливого отношения к женщинам можно обнаружить в традиционных игрищах, в составе которых неизменно устраивались всевозможные состязания и поединки наездников. Побудившие устаивались дорогих призов, и, согласно установившейся традиции, тотчас вручали их пожилым уважаемым женщинам или признанным красавицам – как «дань их красоте» (*Бесс*, 1974. С. 345). В целом ряде случаев инициаторами таких состязаний или поединков были сами девушки, а призом могли служить, как пишет Дж. Лонгворт, вещи специально изготовленные ими для этого случая, например, «разукрашенная кобура для пистолета» (*Лонгворт*, 1974. С. 574).

Однако в Черкесии почитание женщины было наиболее осязаемо в общественном быту. Согласно установившейся традиции, за пределами семьи

она считается «старшей» по отношению к мужчине, а в семье – «младшей». По этому поводу обычно говорят: *Цыхубзыр ниИантIэм дэсым нэхъышIэишъ, ниИантIэм удэкIамэ – ар сыв хуэдэ ирехъу – нэхъыжъу шъытын хуейшъ* – «Женщина в доме младше мужчины, за пределами семьи, кем бы она ему не приходилась, должна быть старшей».

Обосновывая некоторые нормы взаимного обхождения, иногда прямо ссылаются на этот принцип. Например, подчеркивается, что при входе в чей-либо дом сначала нужно поздороваться с мужем, а затем с женой. За пределами семьи, как отмечалось ранее, действует обратный порядок: сначала здороваются с женщиной (женой), а вслед за этим с мужчиной (мужем).

Большое значение имел сам факт патриархального, авторитарного устройства семьи. Во главе такой семьи стоял старший по возрасту мужчина – *унэ тхэмадэ* – и ему беспрекословно подчинялись все другие члены семьи и в том числе жена. Но фактически она пользовалась в семье таким же уважением, как и муж, и ее права поддерживались не только морально, но и материально с учетом внушительного приданого – *дышъырыкI*, считавшегося ее неотъемлемой собственностью. В среде феодальной знати такое приданое включало кроме всего прочего большой штат крепостных и домашних рабов – самый дорогой в Черкесии товар.

Сознание достаточно высокого положения не мешало и не мешает женщине оказывать мужу, как главе семьи, предусмотренные внутрисемейным этикетом знаки внимания и покорности. Она помогает ему одеть верхнюю одежду и обувь, провожает за дверь квартиры или за ворота усадьбы, не ложится спать, пока муж не вернется домой, откликается и тотчас появляется, если он ее позовет, демонстрируя всем своим видом готовность исполнить любое его указание. В то же время фактически делами семьи управляет жена, поэтому все, в том числе и муж, называют ее уважительно «княгиней дома» – *унэ гуашъэ*. Главенство мужчины в семейном быту адыгов является не столько свидетельством или следствием приниженного положения жены, сколько фактом рационального распределения ролей внутри семейно-родственного коллектива.

Исключались побои жены и отсюда моральные суждения типа: *Шъуз езауэрэр лIэп* – «С женой (женщиной) дерущийся – не мужчина»; *Лыхъур физдэубзэишъи лыбзыр физдэуейшъ* – «Истинный муж с женой обходителен, муж-баба с женой драчлив». Допуская рукоприкладство, муж взламывал базовые нормы, предусмотренные для исполнения данной роли: «Когда муж ударит или осыплет бранными словами жену, – писал в данной связи С. Хан-Гирей, – он делается предметом посмеяния, точно так, как когда бы он, имея способы, не одевает ее соответственно его состоянию» (*Тепцов*, 1892. С. 293–294). Однако такое случалось редко; обычно «обхождение мужа с женой скромно и деликатно», – свидетельствует К. Ф. Сталь (*Сталь*, 1900. С. 128).

Когда в доме собираются гости, обязательным считается тост за хозяйку, в котором специально подчеркивается, что на ней держится дом и благополучие семьи, что успехи и достижения хозяина были бы невозможны без поддержки и усилий «спутницы его души» (*псэгъу*) и «княгини дома». *Лыр зыгъэллыр физышъ* – «Достойный муж – заслуга жены», – говорят

обычно по этому поводу. По общему мнению, авторитет мужчины зависит во многом от жены и в целом – от женщин, которые его окружают и существует твердое убеждение о том, что женщина способна и поднять, и уронить, и восстановить честь мужчины. Отсюда известное изречение: *Фызым игъэпуда лыр жылэм кыдахыжыфыркъым, жылэм ягъэпуда лыр фызым кыдехыж* – «Женщиной подорванный авторитет мужчины не восстановит и целое общество, обществом подорванный авторитет мужчины способна восстановить женщина». В большом ходу и другой вариант данной формулы: *Ныбжъэгъум ягъэпуда лыр фызыфлым кыдехыж* – «Друзьями подорванный авторитет мужчины восстанавливает хорошая жена».

У адыгов женщина всегда была средоточием общественного сознания и бытия. Не зря говорят: *Цыхуыбзым йыдеж кышымыыхъей Луэху шы-ыЛэкъым* – «Нет в мире ничего, что не начиналось бы с женщины»; *Фыз Луэхуым нэхрэ нэхъ йын дунейм теткъым* – «Нет в мире вопроса выше (важней), чем женский вопрос». Обычно к женщине относятся не только с почтением, но даже с некоторой опаской; не рекомендуется спорить или враждовать с ней. Особенно важно наладить отношения с женой и потому предупреждают: *Дунейр уибийм нэхъыфлшь, уи фызыр уибий нэхрэ* – «Лучше со всем миром враждовать, чем с женой».

Напоминают также о необходимости быть с женщинами справедливыми, внимательными, снисходительными, ср.: *Уи къуэ уемыубзэ, уибзи уемыгу-ауэ* – «Перед сыном не заискивай, женщин не третируй»; *Уызыхэфыжы-ну псым хъэ хыумыуклэ, уифызым дзы хумыгус* – «В своем водоеме собаку не топи, о своей жене не злословь»; *Фыз хей йыумыгэклыж* – «С безвинной женой не разводишься»; *Йыбгэклыжа фыз уымыуб* – «Жену, с которой развелся, не хули». Для всякого мужчины правильно построенные отношения с женщинами и особенно – с женой, считаются проявлением с его стороны не только мудрости, но и большого мужества, – залогом его личных успехов, успехов и процветания семьи.

Почитание женщины – это культурный комплекс, в котором принимаются в расчет и под этическим углом зрения рассматриваются и некоторые биологические особенности женского пола, которые делают женщину более слабой, уязвимой, ранимой. Общее мнение таково, что в силу данного обстоятельства она нуждается в заботе, поддержке, снисхождении, в особом, прежде всего, нравственном внимании со стороны общества.

Отображением этих требований стала уже известная нам формула: *Цыхубз пиэрыхъ хушъанэ*. Она охватывает все принципы и нормы, которыми должен руководствоваться мужчина в его отношениях с женщиной: щадить ее силы и самолюбие, помогать во всех ее делах и исполнять по возможности все ее просьбы, решительно защищать ее честь и достоинство и т. д. Величайший позор – бранные выражения в присутствии женщины, злословие в ее адрес. Вообще, враждовать с женщиной непозволительно, несовместимо со статусом мужчины. Даже в период военных действий считалось предосудительным убить, ранить или чем-то унижить женщину.

Учитывая слабость и хрупкость женщины, ее освобождали от тяжелого физического труда, в том числе от полевых работ, от поездок или хождений на базар и т. д., считая это унижением для жены и позором для мужа. Оди-

нокой женщине помогали все мужчины округи и выполняли за нее все традиционно мужские дела по дому. Если женщина бралась колоть дрова или плести плетень, то первый прохожий обязан был вежливо, но настойчиво отстранив ее, заняться этим делом сам. Пожилой и немощный человек в этих случаях дожидался или созывал молодых людей, способных исполнить этот долг вместо него.

Представления о слабости, хрупкости и ранимости женщины порождают множество других норм, призванных компенсировать такую уязвимость за счет сочувственного внимания, реальной помощи и поддержки со стороны мужчины, и это одно из важных гуманистических оснований адыгского этикета. В то же время не зря говорят, что сила женщины в ее слабости. У адыгов, как и всех других народов, существует вполне оправданное в психологическом отношении убеждение в том, что природная чувствительность женщин делает их более тонкими, пронизательными и эмпатичными, способными лучше, чем мужчина понять и принять близко к сердцу боль и страдания людей, распознать в той или иной жизненной ситуации все ее нюансы. Ярким отображением такого преимущества женского пола является в адыгском фольклоре образ Малечипху. Во всех сколько-нибудь сложных, проблемных ситуациях она находит оригинальное и точное решение, о котором не догадываются мужчины.

С преимуществами женской психологии связывают характерную для данного пола эмоциональную отзывчивость, и этим обусловлено специфическое распределение ролей между братом и сестрой, отцом и матерью. Считается, что в случае болезни или смерти человека с наибольшим и неподдельным чувством его будет оплакивать сестра и потому, если у кого-нибудь есть братья, но нет сестры, о чем с сожалением говорят, что нет у него человека, который смог бы ему по-настоящему посочувствовать пока он болен и по-настоящему оплакать, когда он умрет. Отсюда известное высказывание: *Шыпхъуыниэ нэхърэ шыпху нэф* – «Лучше иметь слепую сестру, чем не иметь никакой».

Аналогичным образом представляют роли отца и матери. Говорят: *Анэр нэм хуэдэшъи, адэр дэм хуэдэшъ* – букв. «Мать подобна глазу, а отец – ореху». Это означает, что отец обычно более суров, тверд в отношениях с детьми, в то время как мать нежна, добра, отзывчива, способна уловить малейшие изменения в их настроении.

Еще одним очень важным основанием почитания женщины является прочная связь образа женщины с представлениями о красоте, чистоте, целомудрии. Культ женщины был неотделим от культа прекрасного.

Вспомним о том значении, какое имела пышно обставленная церемония выбора королевы красоты – *пшьэшъэдах*. Во время каждого сколько-нибудь значительного праздника или игрища несколько девушек выводили в круг и комиссия из почтенных мужчин, посоветовавшись, выбирала одну из них – самую красивую. Ее объявляли королевой красоты и вручали специальный жезл – символ ее красоты и высокого положения. В конце игрища королева красоты удостоивалась чести открыть заключительный хороводный танец в паре с самым почетным участником игрища, вожакom кругового танца – *удж пац* (Бгажноков, 1991. С. 154–155). Девушки, однажды удостоившиеся

звания *пшъашъэдах*, затем в течение всей своей жизни пользовались неизменным уважением, а слава их была ничуть не меньше, чем слава великих воинов, защитников отечества.

Внутреннюю связь между культом женщины и культом прекрасного подерживала в немалой степени и природная красота черкешенок, о которой ходили легенды. «Черкешенок, – писал И. Гердер, – все знают и превозносят за их красоту, за черный шелк тонких бровей, за черные глаза, в которых горит огонь, за гладкий лоб, маленький рот, округлость лица... Счастье, что Европа была не очень удалена от этого средоточия красивых форм, что многие из населявших Европу народов в разное время или жили в областях между Черным и Каспийским морями или же медленно прошли по этим землям» (Гердер, 1977. С. 150).

Природную красоту черкешенок подчеркивало великолепие национального женского костюма: искусно украшенная золотыми или серебряными нитями и галунами (часто конусообразная) шапочка, длинное бархатное платье, также украшенное галунами, тонкой ювелирной работы массивный серебряный или золотой нагрудник и такой же пояс, футляр для волос (*шъхъэцылъэ*), украшенный золотым шитьем и бахромой из золотых ниток, золотые наплечники (*дамэтель*), напоминающие эполеты с аксельбантами, длинный расшитый золотом нарукавник (*Ишъхъэ бэлагъ, Ишъхъэ тхъэмпэ*), золотые цепочки (*блэрыис*), серебряные колокольчики по краям нагрудника, издававшие при ходьбе и во время танцев легкий чарующий звон (*лъэныкъуэ шЫлу*) и т. д.

Эти колокольчики, кроме всего прочего, выполняли охранительную функцию. Считалось, что их звон отвлекает и оберегает девушку от сглаза. Красивых девушек стремились уберечь от встреч с людьми завистливыми, с дурным глазом. Чтобы подчеркнуть, насколько девушка прекрасна, говорили: *АпхуэдизкIэ дахэщи. нэ фыгъуэ зилэ трагъапльэркъым* – «Она до того красива, что ее стараются уберечь от людей с дурным глазом». По сей день девочек оберегают от всего, что может хоть в малейшей степени навредить их красоте и здоровью. Делом чести каждой семьи считается вырастить их без каких-либо изъянов, в соответствии с традиционными представлениями об идеальном телосложении.

Чтобы добиться необходимой стройности, детей укладывали на жестких постелях и без подушек – для удлинения шеи; во избежание полноты держали на молочной, овощной и фруктовой диете. На девочек знатных фамилий с десяти лет одевали корсет из деревянных пластинок, предотвращая чрезмерное развитие груди и талии. «Черкесская девушка имеет, как правило, красивую фигуру, которой с особой гордостью любителю каждая черкесская мать» (Кох, 1974. С. 611). Подчеркивается, что красота девушек была во многом рукотворной – итогом неустанной заботы матери о правильном физическом развитии дочерей.

Большое значение придавали манерам и общему стилю поведения девушек: красноречию, изяществу поз, движений, костюма. Девушек приучали красиво и правильно говорить, танцевать, ходить, сидеть, одеваться, кушать. Даже ее работа по дому должна была отвечать определенным эстетическим требованиям. Я уже не говорю о том внимании, которое уделяли

тому, как девушка появляется на улице, на публике. Им полагалось ходить, не сутулясь, не размахивая руками, не задерживая свой взгляд на прохожих, не оглядываясь по сторонам, не проявляя излишнего любопытства. Не могло быть и речи о том, чтобы, находясь в обществе, громко говорить, смеяться, что-либо жевать, стоять и разговаривать подолгу с мужчинами, интенсивно жестикулировать и т. д. Такой повышенный интерес к мельчайшим деталям, подчеркивающим или усиливающим красоту и целомудрие женщины, говорит о многом. В образе черкешенки нашли отражение эстетические представления и предпочтения адыгов. Красота женщины, совершенство ее форм и манер ассоциировались с красотой мира и радостью бытия в мире; почитание женщины по эстетическим соображениям стало необходимым дополнением к другим преимущественно этическим основаниям данной традиции.

Подчеркнутая вежливость, услужливость и даже кротость адыгов, казалось бы, не оставляют места для самоуважения. Но в действительности перед нами лишь две стороны одной и той же нравственной идеи; почтительное отношение к другим является иным выражением или превращенной формой самоуважения – *шьхэлььытэж*.

Эту черту адыгских нравов подметил и великолепно отобразил Дж. Лонгворт, которого поначалу сильно удивила мягкость, уступчивость и вежливость жителей Черкесии. «Смирность, как я вскоре обнаружил, сочеталась у них с полнейшей независимостью характера, – пишет он, – и основывалась, как у всех наций, склонных к церемонностям, на уважении к самому себе, когда другим тщательно отмеривается та степень уважения, которую требуют для себя» (Лонгворт, 1974. С. 531). Совсем по-другому и тотчас давал о себе знать характер черкесов в случаях, когда чье-либо поведение задевало их достоинство, выходило за рамки, предусмотренные обычаем. Отмечая, что в быту они отличались «необыкновенной скромностью, говорили тихо, готовы были уступить место и замолчать в споре», Н. Дубровин счел необходимым добавить: «Зато на действительное оскорбление отвечали с быстротою молнии», только «без угроз и брани» (Дубровин, 1927. С. 54).

Чувство собственного достоинства было развито у всех социальных групп, в том числе у крепостных крестьян и домашних рабов. Даже при наличии сложной и многоступенчатой феодальной иерархии и связанной с этим строгой субординации сервизм, свойственный низшим сословиям народов Востока, в Черкесии не получил заметного распространения и развития. Отвешивание князю или дворянину поклонов, подобострастные обращения, угодливость в мимике и в общем выражении лица считались несовместимыми с достоинством человека.

Вообще, заискивать, унижаться перед кем бы то ни было – перед богатыми, высоким начальством, влиятельными знакомыми или родственниками – считается неприличным, противоречащим духу адыгства и адыгского этикета. Напоминая о необходимости сохранять в контактах с высокопоставленными людьми чувство меры и собственного достоинства, обычно говорят: *Хъанхэ яшьышьшь жыпIэу хуэмыфашъэ пшIэ хуумыщI* – «Человека, будь даже он из сословия ханов, незаслуженным почетом не окружай».

Такие установки накладывали определенный отпечаток на мышление всех слоев населения, в том числе и на поведение крестьян, о чем свидетельствуют наблюдения адыгских писателей XIX в., великолепно знавших быт и психологию народа. «В характере простого адыгского крестьянина, – пишет, к примеру, А. Кешев, – нет малейших признаков раболепства. Он также свободно говорит со своим господином, как с ровней, и никогда не позволит ему возложить десницу на свою физиономию (впрочем, это унижительное проявление гнева неизвестно еще между адыгами). Он не терпит также разных кличек, вроде «Эй человек, эй чурбан» и откликается только на свое настоящее имя. Когда говорю со своими крестьянами, я беру обыкновенно тоном ниже против того, как говорю, живя в России, со своим денщиком (Кешев, 1977. С. 218).

Хотя в этих суждениях много спорного и тенденциозного, нельзя отрицать, что этический иммунитет человека и его личное достоинство занимали одно из центральных мест в системе адыгских ценностей. Этому способствовала в немалой степени и аргументация представлений о личном достоинстве: акцент был сделан на принципиальном единстве уважения и самоуважения. Отсюда известная формула: *Цыхум хуэпшI пшIэр зыхуэпшIыр уишхьэшъ* – «Уважение, которое ты оказываешь другому человеку, суть уважение, которое ты оказываешь самому себе». Есть и другие аналогичные суждения, ср.: *«Цыхуыр бгъэлъэпIэху уишхьэр лъапIэ мэхъу* – «Чем больше ты ценишь и уважаешь людей, тем выше поднимаешь авторитет и цену собственной личности»; *«Цыхуыр гъэлъапIу, уишхьэр лъапIэ хъунишъ* – «Почитай людей и сам будешь почитаем». Это означает, что самоуважение, т. е. забота о своей чести, репутации, о своем внешнем облике и поведении является одновременно и заботой об окружающих, свидетельством внимательного почтительного отношения к ним.

Если человек аккуратен одет, вежлив, предупредителен, скромен, деликатен, то с одной стороны, он демонстрирует высокое самовнимание или самоуважение, говорят, что так он «назначает» себе определенную достаточно высокую цену – цену воспитанного, почтительного, достойного человека. С другой стороны, и в не меньшей степени, – такое поведение воспринимают как проявление уважения к другим людям, как заботу о том, чтобы создать для них необходимый психологический комфорт.

В отличие от этого, человек грубый, назойливый, лживый, неопрятный, пьяный создает этически и эстетически ущербную и агрессивную среду. Он не считается с людьми, портит им настроение, разрушает их этический иммунитет. И тем самым назначает себе низкую цену – цену человека невоспитанного, недостойного, не заслуживающего уважения. В таком поведении усматривают не только отсутствие необходимой заботы об окружающих, об их самочувствии, но и заботы о себе, о своей чести и репутации. *Зышхьэ уасэ фзымышIыжьырэм уасэ йыIэп* – «Невелика цена человека, который сам себя не ценит», – говорят по этому поводу.

Принцип самоуважения во многом способствует этому, чтобы, почитая других, каждый заботился также и о том, чтобы и с ним обходились в соответствии с его местом в обществе. Например, старший стремится, чтобы младшие относились к нему с должным почтением. Девушке полагается ве-

сти себя с сознанием своего высокого положения: скромно, но с достоинством. Оказавший кому-либо важную услугу или помощь должен увидеть и определить, в какой мере эта помощь была оценена. В итоге каждый человек корректирует поведение окружающих, задает ему определенные рамки и определенный тон, отвечающий духу и букве этикета. Так осуществляется контроль за состоянием социальной ситуации и среды. Самоуважение – не только забота о себе самом, о своем личном достоинстве; это, кроме того, забота о другом человеке, о том, чтобы он не ошибся в его отношениях с людьми и не сбился с нравственного пути, не нарушил принципы этикетного мышления и поведения.

По адыгским понятиям благожелательность – первоэлемент почительности. Этикет обязывает проявлять теплое, заинтересованное участие в делах других, выражая свое отношение к ним в определенных словах, жестах, мимических движениях. Общее число стандартов и атрибутов благожелательности очень велико и особенно многочисленны речевые формулы, построенные с использованием форм, так называемой, оптативной и императивной речи. Приуроченные к типовым ситуациям взаимодействия, они разделяются на ряд классов: приветственные, напутственные, поздравительные, сочувственные, благодарственные и т. д.

Такое разнообразие форм свидетельствует о большой социальной значимости данного слоя культуры: без использования благопожеланий не обходится практически ни одна встреча, ни одна беседа. Сеющим надо пожелать высоких урожаев, построившим дом – жить в нем долго, родственникам вступившим в брак и молодоженам – счастья, купившему автомобиль – ездить в нем долго, издавшему книгу – написать множество таких и еще более интересных книг, заболевшему – скорейшего выздоровления, подавшему воды – быть желанным, как желанна вода для жаждущего, строящему планы – претворения в жизнь этих планов, девушке, оказавшей услугу, – хорошего жениха, потерявшему что-либо – найти пропажу, отправляющемуся домой – встретить домашних в полном здравии и т. д.

Под действием тех или иных нюансов внутри одной и той же типовой ситуации вводятся целые пучки благопожеланий. Например, формулы поздравления родителей с рождением ребенка могут быть универсальными и дифференцированными в зависимости от того, мальчик это или девочка, первенец или нет.

К числу универсальных относятся пожелания типа: *Алыхьым къыфхуигъэхъу* – «Аллах для вас пусть даст ему вырасти»; *Псэ быдэ Тхэм йышI* – букв. «Крепкой его душу Бог да сделает». По случаю рождения мальчика обычно говорят: *Къуыдамэ быдэ Тхэм йышI* – «Ветвью крепкой (вашего рода) Бог да сделает»; *Лъапсэ быдэ тхэм йышI* – «Корни его крепкими Бог пусть сделает». Рождение девочки ознаменовывается благопожеланиями типа: *ЛуырышIэ, жыIэшIэ Тхэм фхуишI* – «Послушной, исполнительницей Бог для вас ее пусть сделает»; *УынэкIафIэ Тхэм йышI* – «Счастливой в семейной жизни Бог ее пусть сделает». Если первенец мальчик, то обычно говорят: *Шъэуэ фхуигъэбагъуэ* – «Сотней да размножится», если же девочка, то могут сказать: *Уыгъурлы уыхъу. Йыужьыр шIалэ цIыкIу тхэм йышI* – «Счастье вам пусть принесет. Вслед за ней мальчика Бог вам да пошлет».

Ко всем сколько-нибудь значимым действиям или событиям приурочивается серия стандартов благожелательности, отражающая всевозможные стороны или грани этих событий. Забывающему в землю колья для будущего плетня говорили: «Колья счастливые вбей» – *Бжэгъуыльэ махуэ хьусэ*; если же дело доходило до операций плетения, к нему обращались с пожеланием «Прутья счастливые вплети» – *Чы махуэ дуудзэ*; наконец, если заставляли работу законченной, в действие вступал новый вариант той же формулы: «Плетнем счастливым Бог да сделает» – *Бжыхь махуэ Тхьэм пхуишI*.

Общее число благопожеланий многократно увеличивалось за счет синонимичных формул. Например, для выражения благодарности за угощение приспособлена серия благопожеланий: *Бей тхъэж Тхьэм фишI* – «Богатыми, благоденствующими Бог пусть вас сделает»; *Фиерыскъыр Тхьэм зэпимычкIэ* – букв. «Вашей пищи Бог да не прервет»; *Фиерыскъыр уыбагъуэ* – «Ваша пища да умножится»; *Къызыхэфхар уыбагъуэ* – «Те (запасы), из которых (угощение) взяли, да умножатся». Покидая дом, необходимо вновь высказать хозяевам свою благодарность: *Фиуынагъуэр уыбагъуэ, фиегъу уыкIуэд* – «Да умножится (разбогатеет) ваша семья, да сгинут ваши недоброжелатели»; *Бэвымрэ берычэтымрэ Тхьэм фышьимыгъашIэкIэ* – «Изобилия и богатости Бог вас да не лишит».

Обмен благопожеланиями предполагает многократную перемену ролей каждой из сторон. Один цикл такого взаимодействия может включать три самостоятельных акта «благожелательности» – два со стороны инициатора взаимодействия и один со стороны адресанта. Например, прибывший на ток приветствует работающих там людей стереотипной формулой: «Гумно обильное да будет» – *Хьэмбов апишьий*. Те, в свою очередь, отвечают: «Изобилие великое Бог пусть тебе даст» – *Бэвышхуэ Тхьэм къуит*, на что прибывший реагирует новым благопожеланием, выражающим благодарность: «Бог благосклонен к вам да будет» – *Тхьэр арэзы къыфхуыхуэ*. Даже самое заурядное приветствие требует аналогичной реакции. К примеру, если говорят: *Уипшьыхьэишьхьэ фIуэ* – «Добрый вечер», то отвечают: *ПишьыхьэишьхьэфI Тхьэм къуит* – «Добрый твой вечер Бог да сделает».

Это свидетельствует о большом распространении благодарственных благопожеланий. Их используют по каждому удобному случаю, чтобы порадовать другого человека, показать ему, что его отзывчивость по достоинству оценена и как бы поощряя такое поведение, укрепляя базу дальнейших позитивных отношений и реакций.

Общей чертой благопожеланий является их эмпатическая направленность – ориентация на создание для других психологического комфорта и уюта. Но особенно отчетливо дает о себе знать такая интенция в специально для этого выделенных сочувственных благопожеланиях. Например, существуют десятки благопожеланий для выражения соболезнования. Отдельные формулы используются для выражения сочувствия больному, получившему какое-либо увечье, попавшему в беду, потерявшему что-либо и т. д. Полны глубокого смысла и универсальные сочувственные благопожелания, ср.: *Тхьэм уигъэIуэтэж* – «Бог это горе с легким сердцем пусть даст тебе вспоминать»; *Абы нэхърэ нэхъ гуыкъеуэ Тхьэм къуимыткIэ* – «Большого горя

(беды, огорчения), чем это, Бог тебе да не даст». Если трудная полоса в жизни человека миновала, то обычно ему говорят: *Гуыгъу уызэрехъар псанэу Тхъэм къуитыж* – «За все испытания, через которые ты прошел, да воздаст тебе Бог благодеянием и спасением твоей души».

Фонд традиционных благопожеланий настолько велик и разнообразен, каждый человек может выбрать в нем такие формулы, которые больше всего отвечают его вкусам и специфике конкретной жизненной ситуации. Высока сама по себе и частотность употребления таких стандартов речи. Поводом для мгновенной благожелательной реакции могут послужить самые простые и, казалось бы, совершенно незначительные детали или нюансы ситуации. Особенно показательны в этом отношении сопроводительные благопожелания; они дополняют основное высказывание, являясь почти спонтанной реакцией на те или иные фрагменты потока речи. Например, человек, которому нанесли визит, говорит с благодарностью: *Уигу къэкълу уыкъызэрыкълуамкълэ тхъэрарэзы къыпхуыхъу* – «За то, что, вспомнив обо мне, пришел, Бог да будет к тебе благосклонен». Затем, реагируя на свои же слова, добавляет сопроводительное благопожелание: *Алыхъым фълкълэ йыгу уыкъыгъэкъл* – «Аллах с добрым намерением тебя да вспомнит».

Затронув вопрос о профессии собеседника, могут сказать: «Хорошую профессию ты приобрел» и тут же добавить: *Йыхъер тхъэм уыгъэлыагъу* – «Пользу от нее пусть даст тебе Бог увидеть». Если кто-нибудь рассказывает о своих планах и мечтах, то собеседник может откликнуться словами: *Уимурадыр Тхъэм къуыгъэхъуыллэ* – «Бог пусть даст твоей мечте сбыться». Испытывающему большую тревогу говорят: *Тхъэм дахэ нышшил* – «Да обернет Бог все к лучшему». Аналогичные благопожелания вплетаются часто непосредственно в ткань сообщения, ср.: *Сэ ныбжъыфл силэшъ, фълкълэ абы уыныгъэс*. – «У меня возраст преклонный, в полном здравии пусть даст тебе Бог его достигнуть»; *Темыр Нашъхъуэ жары, йыхъэдырыхэ флы уыхъу, къысхуэзашъ* – «Некто Темиров Нашхо, да будет для него хорошей загробная жизнь, мне встретился»; *Сарет, къуырымэн сызыхуэхъун, мьдэ къаклуэ* – «Сарет, для кого я стану жертвой, иди сюда». Такие фигуры используются почти автоматически, в силу привычки. В то же время они являются строчными единицами культуры эмпатии и несут определенную этическую информацию, выступая в качестве сигналов и символов доброго, теплого или нежного отношения к человеку.

Скромность и сдержанность, как характерные для адыгов, эти свойства часто упоминаются в историко-этнографической литературе. О «врожденной скромности черкесов», об отсутствии у них «хвастовства и самохвальства» с восхищением писали Ф. Торнау, К. Ф. Сталь, Тебу де Мариньи. Но мы понимаем, что скромность могла быть лишь итогом определенной системы воспитания, следствием ее высокой общественной значимости. Скромность, деликатность и сдержанность считались социальной обязанностью личности и первым украшением человека. С другой стороны, эти качества составляют психологическую базу почтительности и разумности. Смещено в силу данного обстоятельства представление о гордости. Эпитет «гордый» – *пагэ* воспринимается как отрицательная характеристика

личности, как указание на высокомерие, тщеславие, заносчивость, претенциозность, глупость. Подчеркивается, что чрезмерная гордость разрушает, подавляет, ослабляет разум: *Пагагъым акъылыр еЛуб*. Положительным свойством считается только чувство собственного достоинства – *шъхъэлътэж, шъхъэм и нилэ*; лишь бы оно не переходило определенную грань, не превращалось в гордыню.

Как величайший порок воспринимают хвастовство. Сложилось мнение, что человек, открыто и демонстративно заявляющий о своих достоинствах и заслугах, вольно или невольно умаляет или ставит под сомнение заслуги и честь окружающих и одновременно теряет свой собственный авторитет. Говорят: *Уи псалъэ гъэЛэси уи нэмыс гъэбыдэ* – «Ограничь свою речь и укрепи намыс». Идеальный черкес скромнен и немногословен.

Эти образы и представления нашли прямое отражение в этикете. Предпочтение отдается некоторому, пусть даже показному, умалению собственной значимости, на фоне которого особенную яркость и выразительность приобретают отзывы других людей о выдающихся качествах и славных делах данного человека. Обычно, если человека хвалят за что-либо в его присутствии, он считает необходимым вежливо, но достаточно настойчиво отметить, что это неуместное преувеличение. В то же время рекомендуется спокойно и терпимо относиться к тому, что ваши достоинства и заслуги не замечены или недостаточно отмечены. Высказывать в данной связи недовольство, требовать к себе внимания, уважения, домогаться званий, чинов, наград, лестных отзывов неприлично. Общее мнение таково, что человек не должен жаловаться на судьбу.

Строго следовали этим принципам в среде адыгского рыцарства. Боясь прослыть нескромными, воины даже самые яркие и драматичные страницы жизни пытались представить кратко, без аффектации. Когда знаменитого воина Магомета Атажукина спросили, привел ли он в исполнение приговор хасэ о смертной казни братьев Шовгуровых, предательство которых послужило причиной гибели большого кабардинского аула на реке Лабэ, Магомет ответил так: *Ержыбыжъыр гъуэхъуашъ, Шъогъуыр йыкъуэжъитЛыр гъуэгаишъ* – «Ержиб прогремел, сыновья Шовгура взревели». Тем самым даже употребление таких слов как «я», «застрелил» «убил» и т. п. удалось избежать скромному воину. И это не единичный случай, таким было общее правило, в соответствии с которым о победах над противником следовало сообщать, используя специально для этого созданные вежливо-скромные выражения. Вместо того, чтобы сказать: «Я выстрелил из ружья и противник упал», говорили: «Ружье, что было в моей руке, выстрелило, и человек упал» – *Си Лэм ЛэшЛэль фочыр уэри Лыр джэлашъ*. Неприличным считалось сказать о подвергнутом сопернике: «Я выхватил кинжал и поразил (убил, ранил) его». Взамен таких выражений этикет предлагал эвфемистические и куртуазные высказывания здесь типа: «Кинжал, что был в моей руке, опустился и ранил человека» – *Си Лэм ЛэшЛэль къамэр ехуэхри, Лыр улэгъэ хъуашъ*. Когда речь заходит о соперниках, адыги особенно деликатны. Хан-Гирей приводит в данной связи пример князя Бекмурзы Бгажиноко, потребовавшего выбросить из песни, сложенной в его честь, слова, унижающие достоинство одного из поверженных им противников. Этих традиций

придерживаются часто и в современном быту. Однажды я встретил знаменитого в 1950–1960-х годах борца-тяжеловеса Анатолия Кодзокова и напомнил ему о его славных победах, о той популярности, которой он пользовался во всей Кабарде. Упомянул в разговоре и о его победах над любимцем публики, ныне покойным Сефом Кардановым. Мой собеседник, смущенно улыбнувшись, сказал на это: «Что ты, разве я победил этого богатыря, просто я оказался более удачлив». Выражение «Я оказался более удачлив» – *Си нэсын теклуашь* – очень распространено и используется во всех случаях, когда человек из скромности не хочет сказать «Я его победил», «Я оказался сильнее», «Я оказался умнее». Всякий намек на превосходство перед другим человеком коробит адыгов.

Общее мнение таково, что все люди равны перед Богом, но одни более, а другие менее удачливы. Это своего рода философская база адыгской скромности и учтивости. Отсюда своеобразное отношение к похвале. Выслушивать похвалу в свой адрес или в адрес близких считается нескромным. В таких случаях рекомендуется вежливо, но решительно прервать говорящего. К примеру, если заходит речь о способностях или достоинствах даже взрослого сына, присутствующий при этом отец говорит: «Вы имеете в виду этого мальчишку? Оставьте, пожалуйста, он не дорос до того, чтобы о нем так отзывались». Однажды на свадебном пиру зашел разговор о столетнем старце Карашае Макоеве, сидевшем во главе стола. Говорили о его мудрости, богатом жизненном опыте, об отличном знании Кабарды и кабардинцев, а также Осетии, Чечни, Балкарии. Но тхамада положил конец этому, и весьма своеобразно, в духе традиционного красноречия: «Я познал Кабарду не более, чем муравей, оставьте эти разговоры». Родителям вообще запрещалось вести какие-либо разговоры о своих детях и особенно с посторонними людьми, не являющимися членами семейно-родственного коллектива. Если же обстоятельства заставляли упомянуть о детях, то обычно сначала извинялись перед собеседником: *Уинэмыс нэхъ лъагэ уыхъу* – «Твоя честь да будет еще выше». Так поступает и по сей день каждый, кто претендует на высокое воспитание и хорошее знание правил адыгской вежливости. Проявлять на людях свои чувства по отношению к детям считается не вполне удобным, противоречащим принципу скромности и сдержанности. Еще в начале XIX в., обращая внимание на этот странный и суровый запрет, французский ученый Тебу де Мариньи с удивлением писал: «Создается такое впечатление, что черкесы избегают всего, что напоминает им об их привязанностях и удовольствиях... у них даже считается неучтивым говорить о детях, особенно маленьких» (*Мариньи*, 1974. С. 314).

С необходимой в повседневном общении скромностью, сдержанностью и терпимостью связаны многие другие нормы и ограничения, о которых мы частично уже упоминали. Например, запрещается очень громко и подолгу говорить, смеяться, спорить. Неприлично жаловаться на голод, холод, жару, недосыпание, длительное ожидание кого-либо или чего-либо. Спокойное перенесение неудобств и всякого рода лишений, отсутствие суеты, спешки, излишней озабоченности в любых, даже самых экстремальных ситуациях, было одной из первых заповедей рыцарского этикета.

«По черкесским понятиям, – писал Ф. Ф. Торнау, – опрометчивость и нетерпеливость прощительны только детям и женщинам (*Торнау*, 1999. С. 392). По возможности стремились сдерживать или скрывать даже проявление таких чувств, как удивление и любопытство. К примеру, запрещалось расспрашивать гостя о том, кто он, откуда и куда держит путь, в связи с чем Л. Я. Люлье счел нужным подчеркнуть: «Горцы также любопытны, как и все вообще люди, но они почитают нарушением прав гостеприимства всякий вопрос, на который было бы или трудно или неприятно отвечать» (*Люлье*, 1927. С. 33). Это общее правило, обусловленное «боязнью излишним любопытством уронить себя в глазах незнакомых людей» и необходимостью поддерживать в контактах высокий уровень тактичности и деликатности, взаимного уважения и признания.

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА



НАРОДНЫЕ ЗНАНИЯ

ТРАДИЦИОННАЯ ЭКОЛОГИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА

Северо-Западный и Центральный Кавказ – территория проживания адыгов – является не только историко-географической, но и природной границей между Европой и Азией, где сосредоточено значительное видовое разнообразие флоры и фауны. Тысячелетнее освоение данной экологической ниши позволило адыгам выработать экологическую культуру, отличающуюся сбалансированностью и гармоничностью отношений «человек-общество-природа».

Территория региона, помимо ярко выраженной географической зональности, имеет и высотную поясность с достаточно ярко выраженными вертикальными географическими поясами. Своеобразие природно-климатических условий, связанных с резким переходом высоких летних температур к резким зимним холодам, особенности геологических пород, придающих своеобразие микромиру, воздушному и водному бассейнам края, требовали особого экокультурного подхода к освоению природных ландшафтов.

ОХОТНИЧЬИ ТРАДИЦИИ

Охотничий промысел – один из древнейших, который давал человеку пищу и одежду, занимал определенное место в адыгской культуре. Археологические памятники позволяют понять значимость дикой фауны для жизнедеятельности человека. В Майкопском кургане в погребении эпохи ранней бронзы были найдены 68 штампованных пластинок в виде 19 фигурок львов и таких же пластинок с изображением быков. На горлышке одного сосуда изображен горный ландшафт, состоящий из трех горных цепей, среди которых выделяются две особенно высокие горы с двуглавыми вершинами. Между гор изображены два дерева и стоящий на задних лапах медведь. Все туловище заполнено изображениями животных, расположенных фризообразно в два ряда. В первом ряду лошадь, лев и два быка, симметрично поставленные друг против друга, в нижнем ряду горный козел, дикий кабан, львица и дикий ба-

ран. В устье реки изображена плавающая птица, другая птица находится над львом. На другом сосуде были изображены два козерога, бык, два барса и три птицы (Хутыз, 2001. С. 31). Анализируя изображения на найденных артефактах, ученые приходят к выводу о наличии «символических» элементов в изображениях. Так, Е. В. Антонова и Д. С. Раевский отмечали, что «здесь достаточно четко соотнесены между собой элементы различных кодов: верх сосуда представлен в „географическом” коде горами, низ – морем, а реки выступают медиаторами между этими мирами. Представленный этими реками средний мир отмечен одновременно знаками зоологического кода, будучи изображен как зона обитания животных, число которых в каждом ряде к тому же выражает представление о четырех сторонах света. Трудно представить себе более четкую космограмму в ее разнокодовом воплощении» (Антонова, Раевский, 1981. С. 10, 11). Однако исследователи сдержанно относятся к таким интерпретациям в связи с ограниченностью данных для анализа. Найденные археологические материалы свидетельствуют «о духовной значимости дикого животного мира для местного населения, о сложении майкопского звериного стиля, который нашел продолжение в более поздних археологических культурах – скифских и меотских. Также богат и разнообразен животный мир, отображенный в памятниках последующей меотской культуры, который представлен изображениями головок баранов, грифонов на принадлежностях конской сбруи, керамика украшена рисунками животных – козла, барана, зубра, собаки, медведя. Значительный интерес представляют две крупные золотые пластины, на которых изображены шагающие олени. Голова животного, посаженная на могучей шее, увенчана ветвистыми рогами. Пропорциональное тело зверя на длинных стройных ногах устремлено вперед. Изображения оленей, являющихся олицетворением бога природы и покровителя охотников Мезитха – адыгского языческого пантеона – преемников меотской культуры, считается одним из лучших образцов меотского звериного стиля. При этом, по мнению специалистов, отличительной чертой меотского звериного стиля является относительная статичность образов, меньшая насыщенность динамикой и экспрессивной агрессивностью (Кук, 2013).

В то же время исследования костных останков поселений Майкопской культуры свидетельствуют о незначительном проценте в них костей диких животных по сравнению с домашними, исходя из чего археолог Р. М. Мунчаев сделал заключение о незначительной роли охоты в хозяйстве Майкопской культуры (Мунчаев, 1975. С. 383).

В последующие исторические эпохи расширение хозяйственной деятельности, совершенствование орудий труда, расширение торговых связей, способствовали совершенствованию и развитию охотничьего промысла.

Ценные свидетельства об охотничьем промысле встречаются в нартском эпосе. Герои нартского эпоса – прекрасные охотники. Выстрелив в одну и ту же лису, Саусэрыко попадает в левый глаз, а Шабатыныко – в правый глаз животного. Орудия охоты у нартов самые разнообразные. Это лук и стрелы с вильчатыми наконечниками, двуглавые копыя и пики, мечи и кинжалы, конопляный аркан. В эпосе отражены различные способы и методы охоты: охота с собаками, охота с орлом или ястребом, охота загонном, индивидуальная охота на коне, охота скрадом и другие виды охоты.

В XVII–XIX вв. продукты охотничьей деятельности становятся одной из статей экспорта в Черкесии: «...ведется торговля волчьими, лисьими и куньими мехами, причем каждый вид доходит ежегодно до ста тысяч. На Кавказе же они дешевы, и каждую штуку можно купить за несколько грошей. Медвежьи шкуры продаются реже; они исчисляются тысячами штук, так как медвежья охота опасна и не особенно выгодна. Немалое распространение имеет торговля оленьими и другими рогами с турками и русскими» (АБКИЕА, 1974. С. 620).

В адыгской культуре сложились определенные охотничьи традиции. В зависимости от условий местности и обстоятельств адыгские охотники применяли чаще коллективный способ охоты, но были и любители одиночной охоты. Наиболее распространенной была коллективная, так называемая гаевая охота. Активная форма охоты с гончими собаками была известна народам Северного Кавказа с древних времен. Гончие – смелые, сильные, с хорошим верховым чутьем, находили зверя всюду и подгоняли к охотнику. Жители разных регионов Черкесии умели выращивать и воспитывать охотничьих собак, сохранять хорошую породу. Гончие отличались спокойным нравом, проворностью и выносливостью. Часть собак погибла в XIX в. в период войны, часть одичала, что привело к утрате породы. Иностранцы путешественники, посещавшие Черкесию, часто наблюдали охоту с ловчими птицами. Примечательно, что этим видом охоты занимались и женщины. В охоте использовались соколы и ястребы, в помощь которым брали небольших дворовых собак с длинной шерстью и висячими ушами. Охота на куропаток и фазанов, весьма распространенных в лесах Черкесии, осуществлялась с помощью ястреба. Вплоть до XVIII в. основным орудием охоты в Черкесии были лук, копьё и дротики. Охотники использовали не только метательное оружие, но и огнестрельное. Иногда охотники, собираясь партиями по 7–8 человек, упражнялись в загонной охоте.

Несмотря на развитость и активность охотничьего промысла, население Черкесии проявляло заботу о сохранении природных богатств, о поддержании равновесия в среде обитания. Охотники почитали Мезитха – покровителя охоты и не нарушали правила и запреты. До охоты и после нее собирались молебны, гадания и проводились жертвоприношения. В лес охотники шли с добрыми помыслами и не должны были ссориться друг с другом. Перед охотой необходимо было вымыться и одеться в чистое белье. Охотник должен был принести в жертву первого убитого зверя. Чтобы умиловить бога леса адыгские охотники на привале первый кусок съестного (*япэрей* *Лульхэ/апэрэ Лульхэ*) откладывали для зверя, а для бога – круглую лепешку (*цэламэ*). Лучшую часть добытого зверя – голову – оставляли в лесу; уходя из леса, каждый охотник сплетал из семи дубовых желудей ветвь и вешал у края леса для увеличения богатства животного мира. Правила требовали, чтобы охота велась во время сезона – с октября текущего года по февраль следующего. Весной и летом охота запрещалась, так как именно в это время появляется новое потомство животных и их нельзя трогать, тем самым учитывалась необходимость воспроизводства дикой фауны. Разрешалась только круглогодичная охота на волка. Нарушивший запрет лишался права на охоту в течение одного сезона. Правила охотников требовали не убивать

стоящего зверя. Нельзя было охотиться на молодых, не достигших зрелости особей. Запрещалось убивать необычайно крупных самцов, к примеру, обожествленного оленя с ветвистыми рогами. Сохранение необычно крупных зверей должно было способствовать качественному и сильному потомству.

Соблюдался один из важных принципов сохранения природного равновесия – это принцип общедолевой собственности. Так, при сборе урожая следовало не менее одной третьей части оставить для диких животных. Нельзя было собирать плоды леса, не достигшие зрелости или весь урожай под деревом. Эти правила способствовали сохранению лесов, плодовых деревьев, животных и являлись естественной подпиткой почвы. К древней природоохранной традиции относился и обычай – с каждой тысячи выращенных овец и коз сто отпускалось в лес для поддержания естественного баланса животного мира.

О существовании у адыгского населения представлений о единстве мира человека и животных, о равенстве их перед природой и богом свидетельствует существование поверий превращения человека за грехи в животное или наоборот. Легенда очеловечивания медведя гласит о привязанности его к людям, вплоть до того, что он может утащить у людей маленьких грудных детей в целях воспитания у себя в берлоге – это делала самка. Встреча с медведем считалась приметой начала доброго и счастливого пути. При встрече с медведем охотники или путешественники не стреляли в него, а говорили, если самка: «Проходи, проходи, сестра», а если самец: «Проходи, проходи, брат». В среде адыгского населения не было принято есть медвежье мясо, говорили *Мышьэлли цыфылли зэфэдэ* – «Медвежье мясо, что человеческое». Отстрел медведя осуществлялся в целях самообороны. При этом снимали шкуру с головой, брали лапы, клыки и правую лопатку, а тело хоронили. Другая легенда гласит, что птица филин когда-то была человеком, убивать ее – грех. В древности две сестры полюбили одного и того же юношу и, посчитав это непристойным для себя, обратились к Богу, чтобы их превратили в птиц, и Бог превратил их в филинов. Считалось, что многие животные освящены Богом и поэтому могут предсказывать судьбу и разные события. В адыгском фольклоре было много религиозных поверий, связанных с такими животными и птицами, как олень, корова, бык, лошадь, голуби, ласточки, серые орлы, лебеди, индейки и др. Например, если змея заползала в дом, это рассматривалось как счастье, так как это якобы предвещало прибавление в семье людей мужского пола и большую прибыль. Поэтому ее не убивали, а, соблюдая определенные обрядовые действия, выпроваживали из помещения (*Азаматова*, 1997. С. 78–86).

Территория проживания адыгов богата еще одним ценнейшим природным ресурсом – водой. Водный бассейн территории представлен поверхностными водами бурных горных рек, Азовского и Черного морей и подземными водами с разным уровнем минерализации и температуры. Речная вода использовалась только в хозяйственных целях. Высокие требования предъявлялись к питьевой воде, она должна была быть только родниковой и иметь хорошие вкусовые качества. Колодцы с питьевой водой огораживались срубам, содержались в чистоте, вблизи не должно было быть никаких хозяйственных построек, туалета. Практический опыт и наблюдения позво-

лили выявить лечебную ценность минеральных вод (*псыфабэ*), места источников огораживались, очищались и использовались для лечения различных заболеваний.

В зависимости от природно-экологических условий на определенных территориальных пространствах формируются так называемые эндемические болезни. Одним из факторов риска окружающей среды для здоровья на Северо-Западном Кавказе было наличие природных очагов малярии в пойме реки Кубань, а также по заболоченным местам ее притоков. Несмотря на отсутствие у адыгского населения конкретных знаний об этиологии и эпидемиологии этого заболевания, наблюдение и опыт позволили выработать профилактические мероприятия, позволяющие поддерживать на достаточно низком уровне заболеваемость и смертность. Среди культурных традиций народа, носящих профилактический характер по отношению к распространению малярии, можно отметить особенности расселения. Для поселения старались выбирать солнечные горные долины как более безопасные места. Одной из таких долин была, например, Даховская, самая плодородная и самая красивая, в которой насчитывалось до 30 селений. Другой благодатной долиной считалось Псекупская. Ее называли Массир (Египет) за свое плодородие. По замечанию естествоиспытателя К. Н. Россикова, «адыгские аулы располагаются по возвышенным площадям и больше в восточной части, чем в западной, как более сухой и возвышенной». Профилактическими можно считать и соблюдение режима труда. Если обрабатываемые поля находились вблизи комариных мест, с поля уходили сразу по заходу солнца и возвращались в аул, находящийся в отдалении. Важное место занимали традиции хозяйствования. Разведение большого количества мелкого рогатого скота, использующего в качестве корма кустарники подлеска, способствовало очищению леса, лучшему проникновению солнечного света, усилению вентиляции, уменьшению влаги, а значит, оздоровлению окружающей среды и уменьшению комариных мест. Использование камыша и куги в хозяйстве способствовало очищению заболоченных мест (*Тхагансова, 2006*).

Жители Черкесии, воспринимая окружающий мир своим домом, считали необходимым содержать его в чистоте и порядке. Они брали из окружающей среды ресурсы, необходимые для своего существования. Через некоторые обряды выражали природе свою признательность и благодарность.

ЭТНОМЕДИЦИНА

Адыгская этномедицина, в соответствии с общепринятой в настоящее время классификацией разновидностей медицины, может быть отнесена к традиционной, с характерной для нее устной передачей знаний. Уровень развития медицины всегда находился в тесной связи с уровнем развития общества в целом, с мировоззрением, религией, культурой, уровнем знания о природе, хозяйственным укладом. Этномедицина в Черкесии длительное время, вплоть до начала XX в., соответствовала уровню общественного развития и сохраняла архаические формы организации медицинской помощи, такие как пользование больных на дому, передача медицинских знаний

по наследству, узкая специализация лекарей по лечению только одной болезни. Врачевание остается семейной привилегией и до настоящего времени. Медицинские знания передаются из поколения в поколение, от отца к сыну, от матери к дочери или сыну, от свекрови к невестке, от мужа к жене. Обучение чужих за определенную плату или на других условиях было табуировано поверьем, что при разглашении семейной тайны о лекарстве оно теряет лечебную силу. *Нэбгриц зэдашлэрэ уц лазэгъум илазэгъу мэкЮоды* – «Если о лекарстве знают трое, то оно теряет свою лечебную силу». О бытовании этой традиции в медицинской культуре народа писал и С. Хан-Гирей: «...лекари со тщанием скрывают способы своего лечения и в их роду переходят эти способы от предков к потомкам, почему и есть растения, которые получили свои названия от фамилии первоначально их употребившего человека» (Хан-Гирей, 1978. С. 197). Процесс подготовки профессионального лекаря в Черкесии имел некоторые интересные особенности. Искусству врачевания начинали обучать уже в зрелом возрасте по достижении психического, физического и духовного становления. Подросткам, юношам не разрешалось лечить, готовить и давать больным лекарство, девушкам – присутствовать во время родов. Хотя некоторые работы, не требовавшие непосредственного контакта с больным, они выполняли, например, сбор и сушка лекарственных растений. Правила эти были продиктованы представлением о том, что лекарь в процессе лечения берет на себя часть болезни и в конце концов сам остается лечимым: *лазэрэм елээнхэу къанэ* – «лечащий сам остается лечимым», а также связаны с трудностями профессии лекаря с ее физической и психической нагрузкой, умением наладить контакт с больным и соблюсти весь ритуал лечения: *лээныр къин, зэклэми афэгъэтэрээрэн* – «лечебное искусство трудно, оно не всем под силу».

Лекарей называли *лэзэ/лазэ*, что значит ловкие, поворотливые руки. Для адыгской народной медицины была характерна узкая специализация лекарей, к числу которых относили: костоправов, занимающихся лечением внутренних болезней (*клоцл узмэ ялазэхэрэр*), лечащих ожоги (*мэшлостыгъэм елазэхэрэр*), лечащих головную боль, смещение грудной клетки и выпадение пупка (*шъхъэуз, бгъэээкъоклыгъ, ныбыдж изыгъэм елазэхэрэр*), лечащих желтуху (*гъожь узым елазэхэрэр*), лечащих болезнь бусинки (*цыгъ зыубытырэ узым елазэхэрэр*), лечащих пиявками (*дыхэмклэ лэзэхэрэр*), повитух (*мамыку*) (Тхагансова, 1996. С. 35–40).

Одна из особенностей организации медицинской помощи у адыгского населения – это выделение военных врачей, следовавших за войсками для оказания помощи раненым. О существовании института военных лекарей в традиционно-бытовой культуре народа говорит и сохранившийся в лингвистике специфический термин *шынхъаблэ*, которым обозначался особый вид транспортировки раненых и погибших с поля боя, а также героические песни, в которых упоминаются имена военных лекарей и воспеваются их удачные приемы лечения. О традиции назначения лекарей при черкесских войсках писали и европейские авторы. Так, Дж. Бэлл отмечал в своем дневнике: «Передав в их распоряжение моего коня, шубу и мои револьверы, я расстался с ними (выразив надежду встретиться с ними по ту или иную сторону) и отправился искать пристанище на ночь в сопровождении главно-

го хирурга, которому вожди отсоветовали следовать за войсками вследствие его болезни и выразили желание оставить его на несколько дней на моем попечении» (Бэлл, 2007. Л. 459–460).

Характер заболеваемости и выбор способов их лечения был обусловлен природными особенностями края, а также мировоззренческими представлениями народа. В основе народных воззрений о причинах болезни лежали как рациональные, так и иррациональные представления о ее происхождении. В соответствии с указанными представлениями можно выделить группы болезней, причиной которых являются физические или рациональные факторы и живое начало, а также те, причиной которых является дурной глаз или действия сверхъестественных (демонических) сил.

Представление о живом начале болезни, в историческом плане, имеет древние корни и претерпело трансформацию от антропоморфных духов-болезней, представленных в ранних мифологических сюжетах, до маленьких живых червячков, поражающих ткани и органы. Среди антропоморфных духов-болезней мы можем встретить старушку – малярию, которая приходит летом и уходит осенью. В свидетельствах о ней говорится, что когда малярия-старушка приходит летом, она цепляется мертвой хваткой за кого-нибудь, и того начинает трясти. Чтобы избавиться от нее, нужно неожиданно для нее нырнуть в холодную воду и пробыть там как можно дольше, малярия – старушка утонет, и ты избавишься от нее. Есть еще одно средство от старушки-малярии – растение, которое произрастает на болотах. В ней находилась душа старушки. Надо выкопать это растение и высушить, тогда высохнет и душа старушки-малярии, и она умрет, а ты избавишься от нее и выздоровеешь. К духам болезней, имеющих антропоморфные черты, относится и дух оспы, которому в комнате больного стелили на полу циновку и клали подушку, дабы ему удобно было отдыхать. Причина другого особо опасного инфекционного заболевания – *емынэ/емын*, которое в одних адыгских локальных группах трактуется как холера, а в других – как чума, по-видимому, надо переводить как мор, моровую болезнь, куда можно отнести и холеру, и чуму. *Емын* представлялся в виде злого всадника, разносящего мор среди людей. По свидетельству информатора, поговорка, когда о нежеланном госте говорят: *Емынэм къыхьыгъа* – «холера его принесла» связана с тем, что был такой всадник Емын, который разносил все болезни. Перед тем как болезнь в ауле начинала косить людей, люди видели, как с западной стороны к аулу быстро приближался всадник на сивом коне. Конь летел в воздухе, не касаясь ни земли, ни неба. В руках всадника было длинное ружье, из которого он стрелял в крышу дома человека, который должен заболеть первым. Затем болезнь постепенно переходила из дома в дом, унося много жизней. Когда же болезнь покидала аул, люди опять видели всадника, теперь уже медленно уходящего на восток. К хвосту коня были привязаны головы тех, кого он погубил. Но болезнь, принесенная всадником Емын, не всегда уносит все жизни, поэтому говорят: *Емынэр зэрыхьэрэ унэми зыгорэ кьенэ* – «даже в доме, где побывал мор, что-то остается».

В более поздний период представления о живом начале болезни претерпели изменения и приняли более рациональные черты. Это уже маленькие живые червячки, высыпаящиеся из выздоравливающих, воспаленных

тканей. В частности, при болезнях: воспаление зуба, *ней/нае* – трахомы, и, конечно же, *шхы* – так называемого *волоса* или *костоеда*, когда заводятся маленькие червячки, разъедающие не только мышечную ткань, но и превращающие кость в сито. Почти в каждом ауле есть лекари, занимающиеся лечением этих болезней. Терапия направлена на умерщвление червячков, разъедающих ткани, при этом используются разные припарки, содержащие отвары токсичных лекарственных растений, приготавливаемые на воде и сыворотке (Тхагансова, 1996).

Причиной достаточно многих болезней считается дурной глаз. Это чаще всего болезни, связанные с нервно-психическими расстройствами, заболевания общего характера с неясной этиологией, большинство детских болезней, так как дети очень чувствительны к дурному глазу. Эти болезни чаще всего лечатся знахарями – людьми, обладающими особыми способностями, а также лекарями, знавшими соответствующие заговоры и заклинания, называемые *напцэ* – снятие, сдувание сглаза. Как говорят лекари, если болезнь действительно вызвана дурным глазом, то когда ты произносишь *напцэ* и дуешь, то даже ощущаешь, как «сдувается», уходит сглаз и больному становится легче.

Вполне рациональными являются представления о причинах возникновения внутренних болезней, которые связывались с плохой пищей (*къемызэгъын ишхащ/къемыкун ышхыгъ*), особенно если они сопровождались также появлением таких симптомов, как острые боли в животе, рвота, диарея. Одной из причин заболеваний внутренних органов было их смещение (*зэкьокыгъ*) относительно оси симметрии, вызванное тяжелой работой и непосильным грузом. Причиной простудных заболеваний, сопровождавшихся кашлем, насморком, высокой температурой, мышечными, суставными болями считали *жьбы къеокыгъ(-ац)*, *жьбы къеуагъ(-ац)* – удар воздуха. Очевидной была и причина травм, ожогов и ранений. Но, несмотря на это, и при внутренних болезнях, и даже при очевидных повреждениях всегда имелась в виду и другая причина – сверхъестественная, по которой именно этому человеку, именно в данное время, именно в этом месте пришлось находиться и получить ранение, ожог, перелом. И эта причина приводит к тому, что даже самый, казалось бы, рациональный метод лечения с помощью ритуальных приемов возводится к сфере сакрального. Всегда имеется в виду существование двух причин, в возникновении болезней: «видимой» рациональной и «невидимой» иррациональной (Тхагансова, 1996. С. 72–74).

Анализ методов и приемов лечения показывает, что генезис адыгской этномедицины восходит к древнейшим эпохам. Так, в нартском эпосе отражены приемы трепанации черепа. В сказаниях о нарте Чилыхсате (Гиляхстане) имеет место эпизод, когда нарт Саусырыко в ссоре с Чилыхсатом сильно разбил ему голову. Приглашенный лекарь сказал, что кость разбита на мелкие осколки и не подлежит лечению и, что он может только посоветовать обратиться к великому Тлепшу (покровителю кузнецов), который заменит их сделанными из меди в сплаве с золотом заплатами (Нарты, 1970. Т. 4. С. 206). Более поздние фольклорные и этнографические материалы также подтверждают бытование сложных трансплантационных хирургических техник в адыгской культуре. Этнографическая экспедиция Московского универ-

ситета в Шапсугию в 1939 г. зафиксировала информацию о том, что адыгские *Иазэ* (лекари) заменяют кости человека костями животных (*Жардецкая*, 1940. С. 59). О практике замены раздробленной кости человека жеребьячьей костью сообщает и И. Х. Калмыков, который отмечает, что подобную операцию в конце XIX в. провел известный адыгский костоправ Тирихиков (*Калмыков*, 1987. С. 133).

Информацию о знании способов лечения сложных заболеваний глаз мы также находим в нартском эпосе. В частности, в приключениях нарта Колесежико есть такой эпизод: нарт Лэу, чтобы вернуть зрение слепому отцу, должен был принести лекарю глаза кабана, но это могло дать положительный эффект только в том случае, если они бы были взяты у еще живого кабана с сохранением жизненного тепла. Так Лэу и сделал. Еще теплые глаза он завернул в провощенную ткань (*шэхудэ/шэфыдэ*) и, проскакав обратный путь в два раза быстрее, доставил их отцу. Сохранившие жизненное тепло глаза кабана потеряли о больные глаза отца Лэу и он прозрел (Нарты, 1970. Т. 4. С. 309). Рассматривая символику эпического сюжета, можно выделить следы рациональных знаний и мысли. Выдвигаемые для успешного лечения требования, когда живые, еще теплые глаза заворачиваются в провощенную ткань для предохранения от загрязнения и порчи и быстро доставляются к месту проведения лечения – мероприятия вполне рациональные и логически обоснованные в условиях мифологического мироощущения. И только сама лечебная манипуляция погружается в сказочную символику оживления мертвого незрячего глаза через потирание его о живой глаз. Рациональные действия, проскальзывающие в художественном тексте, дают основание думать о наличии знаний довольно сложной терапии глаз. Этнографические исследования адыгской народной медицины позволяют подтвердить знание хирургических и терапевтических методов лечения глаз. Для лечения конъюнктивитов лекари использовали терапевтические методы лечения, часто применяемым лечебным средством при таких поражениях считалось промывание больных глаз грудным молоком. При этом наиболее эффективным считалось грудное молоко женщины, родившей мальчика. Техника предусматривала закапывание молока непосредственно из молочной железы в больной глаз, что способствовало сохранению стерильности и всех других ценных свойств грудного молока. Терапевтическими методами лечили также трахому – *ней/нае*. Для этого широко использовались ингаляции (*шIэгъэуэн/кIэгъэон*): паровые – отвары лекарственных растений, или дымовые – сжигание лекарственных растений и минералов, а также смазывание век яичным белком с пережженными квасцами. И, как отмечают очевидцы, после такого лечения лопались трахомные пузырьки, из них якобы высыпались маленькие червячки, и наступало выздоровление. Использование хирургических методов наряду с терапевтическими используется для лечения бельма (*нэщIыIуху, нэщIыху/нэкIыIуф*). Оперативное вмешательство осуществлялось с использованием конского волоса, при консервативном лечении в глаза закапывали сок листьев растения *тхъапэхъурай* (кружлолистник) (*Тхагансова*, 1996. С. 15–17).

Одним из достижений лекарского искусства в Черкесии являлось лечение так называемой болезни *адэуз*. Полевой этнографический матери-

ал позволил прояснить ситуацию. Лекари, занимающиеся лечением *адэуз*, лечили зоб – увеличение, опухоль щитовидной железы. При этом они различали две ее формы: *адэхъу* – мужскую, протекающую без выраженных клинических симптомов, и *адэбзы* – женскую, клинически более выраженную, протекающую с сильным сердцебиением, похудением и трудно поддающаяся лечению. Для диагностики использовались специальные камешки, которые прикладывали к больному месту. В зависимости от того, прилипает камешек или нет, определялась форма *адэуз* и подбиралось лечение (Тхагансова, 1996. С. 29–30). Надо отметить, что Северо-Западный Кавказ относится к районам эндемического распространения заболеваний щитовидной железы, и заболевание *адэуз* известно здесь с глубокой древности. Доктор В. С. Нестеров, участник экспедиции 1928 г. Северо-Кавказского отделения Российского общества Красного Креста по обследованию состояния здоровья адыгского населения, в своем отчете отмечал, что выявлены несколько клинических форм заболеваний щитовидной железы. Наличие такого положения он связывал с конституциональными особенностями горцев и с неизвестными внешними причинами, нарушающими равновесие в системе эндокринных желез (Нестеров, 1930). Следует также отметить, что на протяжении столетий жители Кабарды вывозили йодированную соль с побережья Каспийского моря, в связи с чем до пореформенного периода, когда соль стала поступать из других регионов, не испытывали проблем с зобом.

Значительных успехов в адыгской народной медицине достигли лекари, занимавшиеся лечением ран и переломов. В исторической литературе мы находим достаточно свидетельств высокой оценки этих знаний. Так, известный русский хирург Н. И. Пирогов дал высокую оценку народной хирургии на Кавказе. Во время экспедиции на театр военных действий в 1847 г. с целью инспекции военных госпиталей Екатеринодара, Пятигорска, Прочно-го Окопа, Владикавказа его крайне удивило, что в кавказских лазаретах он не обнаружил ни одного ампутированного. Оказалось, что в медицине народов Северного Кавказа не применяли ампутацию и даже переломы больших костей лечили консервативным путем, получая удивительные результаты. Часто раненые русские солдаты, боясь ампутации, сбегали к горским врачам и получали от них необходимую помощь. Адыгские лекари крайне редко прибегали к ампутации и использовали в основном консервативный метод лечения. Традиционно в адыгской этномедицине использовались два способа наложения фиксирующей повязки. Первый заключался в том, что взбитым до пены яичным белком смачивали специально нарезанную ткань и после совмещения костных отломков бинтовали. Затем накладывали лубки и снова повязку. Повязку снимали еженедельно, проводили ревизию перелома и снова накладывали. Продолжительность лечения зависела от возраста: сколько лет больному, столько дней и держали фиксирующую повязку. Считалось, что косые переломы срастаются быстрее, чем прямые. Второй способ иммобилизации заключался в следующем: в концентрированный раствор мыла опускалась специально нарезанная плотная ткань, или она просто густо смазывалась мылом. В качестве основы на поврежденное место накладывали войлок *уццлэ/уцклэ*, затем накладывали повязку. Она не должна была

быть слишком твердой, травмирующей или слишком слабой (Тхагансова, 1996. С. 52–56).

Значительных успехов адыгские лекари добились и в лечении ран. Методы лечения ран на Кавказе, которые наблюдал Н. И. Пирогов, также заставили его пересмотреть и раскритиковать общепринятую в медицине того времени тактику наложения первичных глубоких швов на раны (Пирогов, 1849. С. 220). В адыгской этномедицине использовался метод открытого лечения ран с очищением раневого отверстия от омертвевших тканей, сукровицы и гноя. Согласно этнографическим материалам, мы имеем свидетельства такого метода лечения. По сообщению информанта, известный в ауле лекарь Кучмезов Учужук лечил ему пулевое ранение на спине, которое отказались лечить в больнице. Одна пуля вросла, другую он удалил. Рану лекарь чистил следующим образом; застругал тонко палочку, обернул бараньей шерстью, немного опалил, обмакнул в топленое масло и этим фитилем начал чистить рану. Другое сообщение свидетельствует об использовании щетины кабана, которую смазывали мазью, приготовленной на травах, и протягивали через рану. Об искусстве горских лекарей в лечении переломов и ран писал и русский военврач П. Попов, который отмечал, что они владеют тайнами, неизвестными даже образованным европейским врачам, и что многие «раненные наши, даже офицеры, в приятной надежде на верное излечение прибегают к их помощи» (Попов, 1885). Лекарское искусство лечения ран, ожогов, значительных повреждений мышечной ткани, без грубого рубцевания порой обрастало легендой. В архивных материалах Юсуфа Нагуча из Турции находится случай, когда у преподавателя военной школы Стамбула Топал Сахида Паши заболела нога и он обратился к врачам, те предложили ему ампутацию. Тогда он обратился к черкесским *Иазэ*. Черкесский лекарь по прозвищу Пшы (князь) взялся лечить ногу. Лекарь вырыл яму, поставил туда ногу больного, укутал ее и сделал часовую ванну. После ванны все омертвевшие ткани сошли вплоть до кости. После чего он стал лечить мазями, способствующими нарастанию на кости мяса (Архив АРИГИ. Ф. 2. Оп. 1. Л. 176–178). Следует отметить, что основой тактики успешного лечения ран и ожогов без грубого рубцевания у адыгского населения являлось умелое сочетание и чередование лекарственных растений, способствующих отторжению омертвевших тканей (*лыжъыр тезгъэкIырэ уцхэр*) и способствующих заживлению ран (*лыкIэуцхэр*). Надо также отметить, что зачастую все растения, независимо от их ботанического названия, используемые для лечения ран, назывались *уIэгъэгын* или по имени лекаря, применявшего его в своей практике. И сегодня в адыгской среде есть лекари, владеющие этими лечебными тайнами. Арсенал лекарственных трав, который широко используется, не являясь информационной тайной, представлен следующими растениями: портулак огородный (*уIэгъэгын*), цикорий обыкновенный (*фафIэ гын*, *Агъэржэнокъуэхэ я уIэгъэ удз*, трава Агержанокowych от ран), лапчатка лежащая (*Къэрдэн гын*, лекарство Карданова), подорожник большой (*хъэбзэгъу*, *фарий тхъэпэ*, *уIэгъэ тхъэпэ*, листья от ран) и др. Наиболее часто используемой лекарственной формой для лечения ран считалось *уц дагъэ* – настой на топленом масле высушенного и свежего растительного или другого сырья. Для этого сырье заливали свежим топленым маслом и ставили на мед-

ленный огонь до окрашивания масла в зеленый, красный или в другой цвет сырья (Хабекирова, 2006. С. 115–123). В полученное масло обмакивалась корпия и накладывалась на рану. В практике лечения ран и переломов широко использовались мыло и соль, как для обработки ран, так и для лечения.

Общественных лечебниц в Черкесии не было. Лечение раненых, а также больных организовывалось на дому, где их посещал лекарь и его помощник. Лечебные мероприятия сопровождалось определенными обрядами. Так, широко в литературе известен обряд «чапщ» (*щIапщэ/кIапщ*), который сопровождал лечение хирургических больных. Каждый вечер у постели тяжелораненого собиралась молодежь, танцевала, пела, устраивала игры, не давая спать больному в течение ночи. Обряд оказывал симптоматическое воздействие, в частности, отвлекал внимание больного от ощущения острой боли. Параллельно лекарем проводилось рациональное лечение, которое заключалось в сопоставлении костных отломков, накладывании, лечебных мазей (*пхэпх/пхъэщIэпхэ*, твердая повязка). Постоянно у постели больного дежурила помощница лекаря *дае* (медсестра). Она выполняла назначенные процедуры, наблюдала за соблюдением больным режима (Тхагансова, 1996. С. 43–50).

Лекарственные средства, используемые в адыгской народной медицине, были природного происхождения. Это растения, продукты животного происхождения и минералы. В основе формирования арсенала лечебных средств лежали религиозно-магические представления, а также интуиция и наблюдение. На первом месте стояла фитотерапия – лечение средствами растительного происхождения. Богатство и разнообразие флоры давали широкие возможности для формирования номенклатуры фитопрепаратов. По представлению адыгов нет болезней, против которых нет лекарств: *азэгъу зимыIэ уз щыIэн/Iээгъуэ зимыIэ щыIэкъым*. Все растения обладают лечебными свойствами, только надо знать при каких болезнях они могут быть использованы.

Сбор и заготовка лекарственного растительного сырья осуществлялись с ранней весны до поздней осени. Считалось, что многие двух- и многолетние растения, которые к осени выбрасывают прикорневую розетку листьев и сохраняют свежесть и зеленый цвет зимой под снегом, обладают выраженным лечебным эффектом. Многие травницы вообще не заготавливали лекарственные растения впрок, а собирали их по мере необходимости даже зимой. Травницы же, занимавшиеся заготовкой лекарственных трав впрок, соблюдали ряд правил. Во-первых, сбор осуществлялся в период цветения или созревания плодов, когда растения имеют наибольшую лечебную силу. При сборе лекарственных растений соблюдался магический ритуал: в лунку, из которой взято растение, надо было бросить несколько крупинок соли в знак благодарности. Заготавливались как растения в целом, так и отдельные его части: листья, цветки, коренья, семена, собирать их нужно было в ясный солнечный день, лучше всего в среду рано утром. Например, у таких растений, как волчегодник, бетель используют листья. Их следует собирать тогда, когда они, достигнув полного развития, не начнут еще менять своей окраски. Что касается семян, например, коровьяка, блеката, гвоздики, их следует собирать, когда они созреют, и в них не останется влаги. А если это корни, то их надо собирать тогда, когда начнут опадать листья. Собранные растения сушат в хорошо проветриваемом помещении в тени.

Название растениям давали исходя из полезности, а также заболеваний, для лечения которой их используют. Например, *ныбэ уз уц* (растение, используемое для лечения болезней живота). Растения называют также по какому-то характерному признаку. Например, чистотел называют *лвы кызырэык* / *тырэ уз* (растение пускающее кровь) – по оранжевому соку растения. Или его еще называют *уц тхъанитф*, и в данном случае в основе названия лежит особенность строения листа чистотела. Чистотел – одно из растений, широко используемых в адыгской народной медицине. В то время как научная медицина относит это растение к фармакопейным средствам, содержащим сильнодействующее вещество и рекомендует применять только наружно, адыгские фитотерапевты назначают сок чистотела внутрь при лечении гепатита. Растения систематизируются по полу. Из растений одного и того же вида выделяют мужские и женские, причем лечебными являются женские. Например, различают два вида спорыша (*къазудз/къазыцуц*): с более крупными листьями и цветками, растет более приподнято от земли – мужской, не лечебный; с более мелкими листьями, стелящееся по земле – женское, с выраженным лечебным эффектом (Тхагансова, 1996. С. 76–91).

Кроме чистотела наиболее излюбленными лекарственными средствами у адыгских лекарей является корень чернокорня (*гынпльыжь/уцпльыжь*), универсальное и широко применяемое средство при самых разных заболеваниях. Почти у каждого лекаря всегда есть красное масло чернокорня (*уц дагъэ пльыжь*). Для использования корень измельчают, заливают теплым маслом, настаивают на слабом огне, помешивая до окрашивания масла в красный цвет. Процеживают, помещают в стеклянную банку и используют внутрь для лечения язвы желудка, сердечно-сосудистых заболеваний, наружно при ожогах, ранах, отморожениях, язвах, фурункулах, укусах змей и других заболеваниях. Семена и цветки коровяка пустоцветного (*андзыш, Тырахъум и гын*) высоко ценилось и широко использовалось целителями. Применяют цветы, семена и корень растения при кашле, поносах, при болезни печени, почек, мочевого пузыря, наружно при воспалительных заболеваниях кожи для лечения ран и язв, делают припарки при ногтееде. Он обладает очищающими и антитоксичными свойствами. Листья и трава дурнишника обыкновенного (*кхъуэбанэ/къопанэ*), а точнее, свежесжатый сок из листьев, употребляется против золотухи, лишая, опухолей горла, затруднительном глотании, а семена и корни, а зола сгоревших коробочек употребляется внутрь при кровавом поносе и при болях мочевого пузыря, корень кладут на больной зуб для утолнения боли. Трава полыни горькой (*хъунгъалэ, хъунмыгъаих, уцдыдж*) – одно из распространенных средств, широко применяемых при самых различных заболеваниях. Отвары травы назначают внутрь при воспалениях с болями, поносах, глистах. Считается, что отвар полыни очищает внутренности. Средство применяется наружно для лечения ран, промывания гнойных воспалительных процессов, припарки помогают рассасыванию кровоизлияний. Помимо этого, применяется согласно названию («уничтожающая моль») в быту, для отпугивания моли – если произвести окуривание, то насекомые покинут дом. Адыгские целители издавна ценили высокие лечебные свойства травы тысячелистника обыкновенного (*бэджкыш/бэджкышц, тхъэгурмыгъу*). Наряду с тем, что отвары и настои

растения имеют применение при расстройствах кишечника, порошок из сушеных листьев и цветков тысячелистника используется при лечении ран в качестве присыпки. На раны накладывали и свежую траву, как кровоостанавливающее и противовоспалительное средство. Растение это известно своими лечебными свойствами человечеству уже несколько тысячелетий. Его родовое название от греческого *Achilleios* – «Ахиллово». Травя выюнка полевого (*удздэжэй*) применяется как ранозаживляющее. На неглубокие, а также гноящиеся раны накладывают свежие листья, используют также выжатый из травы и цветов сок. Отвары травы применяют внутрь самостоятельно, а также в смеси с другими травами для лечения желтухи и закупорки печени. Используют при головной, ушной и зубной боли. Кроме того, используются бересклет обыкновенный (*чыцЫпей*), календула (*ныуэжьГэбжъан*), чеснок (*бжъыныху/бжъыныф*) и др. (*Хабекирова, 2006. С. 49–109*).

Широкое применение в адыгской народной медицине имели и продукты животного происхождения. При этом, в качестве целебных средств использовались различные продукты жизнедеятельности животных, их органы и ткани, а также и сами живые существа.

Молоко и молочные продукты использовались не только для лечения заболеваний желудочно-кишечного тракта, но и наружно. Например, при зубной боли рекомендуют полоскать рот молоком буйвола. При лечении конъюнктивитов практикуется закапывание в глаза грудного молока. Кисломолочные продукты применяются в качестве противовоспалительных средств при ожогах.

Значительное место среди лечебных снадобий занимали животные жиры. Все мази (*щыхуэ/щыфэ*) для лечения ран, ожогов, а также многих кожных заболеваний приготавливались исключительно на несоленом топленом масле. Козий, медвежий, барсучий жир использовался при простудных и легочных заболеваниях внутрь с горячим молоком и наружно в компрессах. Известны были и лечебные свойства свежей желчи домашней птицы. Применялись также различные ткани животных. Так, например, использовалась внутренняя пленка желудка домашней птицы (кутикула). Она снималась, тщательно мылась, высушивалась, растиралась в порошок. Столовая ложка такого порошка заливалась кипяченой водой и настаивалась сутки. Полученный настой назначался внутрь при старческом недержании мочи.

Кроме тканей животных, использовались и сами животные. Особой лечебной силой обладали мифологизированные животные, олицетворявшие «низ» мироздания – землю и земные воды, это лягушка и черепаха. Так, лягушка использовалась в одном из методов лечения головной боли. Для лечения необходимо было поймать маленькую зеленую лягушку, называемую *шыблэ хъанТаркъу* – «лягушка грома», завернуть ее плотно в ткань и наложить как повязку на лоб. Считалось, что если лягушка сдохнет в том положении, в каком ее положили, то головная боль пройдет. Или, например, мелких белых червей, которые заводятся под высохшим кизяком, использовали для лечения ран. Их собирали, высыпали в горячий соленый раствор, после того как они всплывут, их снова собирали и слегка отжав накладывали на рану. Рана заживала без грубого рубцевания (*Тхагансова, 2001. С. 106–113*). Интересно использование черного жука с рогами (вероятнее всего – жук-

олень) для лечения бешенства. Лекари говорят: *Хьэщхьурылуэ гынкIэ еджэу цIыв фIыцIэжь ин шыIэщ, бжьакъуэ тету* – «Есть черный большой жук с рогами, который называют лекарством от бешенства». Знающие люди, увидев такого жука, ловили, надевали на нитку, сушили, и хранили. Для лечения растертого в порошок жука высыпали в воду и давали больному пить.

Значительное место в системе лечебных мероприятий занимала гирудотерапия – пиявкотерапия – *псыдыуэ егъэуэн / дыо егъэшъон*. Северный Кавказ является зоной широкого распространения медицинской пиявки. Пиявки в большом количестве водятся и сейчас в тихих болотистых местах, где растет камыш и куга, широко использовавшиеся до недавнего времени в хозяйственной деятельности адыгского населения. Во время сбора куги пиявки присасывались к ногам сборщиков. Пытливый и наблюдательный ум людей обратил внимание на облегчение, которое давали они больным, что позволило в дальнейшем использовать их в лечебной практике. Пиявки ставили при самых разнообразных болезнях: при головной боли, при отеках, опухолях, заболеваниях десен. Применяется этот метод и сегодня, и не только как лечебное, но и как профилактическое средство. Считается, что кровотечение при лечении пиявками останавливается после выхода всей «больной» крови. Если ее мало, то кровотечение остановится быстро, если ее много, то оно будет продолжаться долго (Тхагансова, 2001).

Особую магическую и целебную силу придавали минералам, амулетам и талисманам. Путешественник Л. Мороховец писал: «На Кавказе и в Закавказском крае вы встретите сплошь и рядом всадника, увешанного не оружием с ног до головы, а ладанками, талисманами – конь и всадник одинаково увешаны мешочками» (Мороховец, 1903. С. 252). Наиболее широко употребляемым амулетом в среде адыгского населения и, в целом, у народов Кавказа является раковина каури (*Супраеа*). Как сообщает Чурсин, раковины эти попадают на Кавказ из Персии и Турции. Раковины каури можно встретить в амулетах чуть ли не у всех народов Кавказа (Чурсин, 1929. С. 17–20). Во многих адыгских семьях хранятся эти обереги. Раковина каури (*блащхьэ/блашхьэ*) применялась для лечения *жьэгъубэз/жэгъубэз* (предположительно паротита или ангины). Для предохранения детей от болезни амулет привязывали к детской люльке (*гуцэ/кушьэ*). В качестве лечебного амулета использовали также альчик – кость из коленного сустава волка (*тыгъужь кIэн*). Такой альчик подвязывали на тесемке к пояснице для уменьшения болей.

О вере в магическую силу камней, имеющих необычайную форму и происхождение, говорят следующие рекомендации: если ребенок плаксив и беспокоен, то нужно из стенки гнезда ласточки извлечь три камешка, завязать в тряпочку и привязать к люльке. Если же у ребенка болит низ живота (*кIанцIэ*), то подвязывали черную бусинку с белыми точками. Верили, что такие бусинки падают с неба (*уафэщыгъэ*). Голубые бусинки или камешки считались оберегами от дурного глаза. Целебные свойства приписывались и змеиной шкурке: «Если в среду утром натошак найдешь змеиную шкурку, то она целебна». В качестве оберега использовались и кусочки дерева в которое ударила молния (Тамбиев, 1899. С. 74).

Особым вниманием и обрядностью сопровождалось лечение укушенных змеей – *блэ зэуа*. Отнесение змеи к культовым животным связано, по всей видимости, с ее хтонической природой и народным представлениями о ее связи с земным и небесным огнем. Змее присущи апотропейные и в тоже время вредоносные свойства: она ядовита и целебна. Змеиная кожа считалась оберегом. С целью защиты ребенка от злой силы, под его подушку или матрасик клали кусочек кожи змеи. Лечебными признавались предметы, которых коснулась кровь змеи. Так, палку, которой убили змею, и испачканную ее кровью, мыли в воде и в ней купали больного, страдающего лихорадкой. В лечении больного, укушенного змеей, были рациональные и иррациональные приемы. Лечение сопровождалось заговорами, которые произносились семь раз. Проводился вербальный магический сеанс, заключающийся в том, что укушенный змеей и здоровый человек затевали своеобразный диалог, произнося по очереди трижды или семь раз следующую фразу: *Уэ блэ кьоуа. Сэ бэдж кьызэуа* – «Тебя укусила змея. Меня укусил паук». Возможно, используя магический прием передачи болезни другому лицу. Существовало поверье: «Если змея ужалит и раньше тебя выпьет воды, то ты умрешь». Верили также, что если змею не удалось убить сразу, то она обязательно приползет к своей жертве, чтобы «облизнуть» ее, после чего больной умрет. Чтобы змея не достала больного, его лежак (циновку, топчан) высоко поднимали и подвешивали к потолку. У постели больного организовывали круглосуточное дежурство. Иногда в комнате или вблизи от нее помещали петуха, который громким кукареканьем должен был оповестить о появлении змеи. Если обнаруживали змею, то ее убивали, мясо жарили и жиром смазывали место укуса или же сжигали змею и пеплом присыпали ранку (*Хабекирова*, 2006. С. 128–130). Использовали и лекарственные растения. Н. Н. Гревенс сообщает об использовании Melissa лекарственной (*бэгзудзы* – паучья трава), считавшейся противоядием при укусах змей и пауков. Траву крошили, смешивали с водой и этой смесью смазывали место укуса. Также к месту укуса прикладывали траву гипемератрум курчавый (*блэгьудзы*) (*Гревенс*, 1962. С. 391). И. Х. Калмыков пишет о практиковании такого способа лечения: «...к балке подвешивали ремнями мельничный жернов и к нему привязывали больного, а затем их быстро вращали направо и налево. Возможно, что здесь содержалось рациональное зерно: от вращения из раны сочилась кровь, и удалялся яд» (*Калмыков*, 1987. С. 132).

Как у многих других народов, в адыгской этномедицине использовались знахарство и колдовство. Знахарей называли *жэщяплъэ/плъэхэрэр*, а также *цъышху*, колдунов (*уд/уды*). Эти люди обладали необычайными способностями видеть и слышать больше, чем обычные люди, работать в другом, недоступном для обычных людей информационном поле. Это позволило им использовать самые разнообразные приемы лечения и самые необыкновенные средства. Колдовство считалось болезнью, которую выявляли и лечили знахари *цъышху*. Они могли отличать колдуна в толпе и лечить его. Для этого убивают черную собаку и извлекают легкие. Разжигают три костра, между которыми сажают колдуна. Кусок легкого надевается на шампур и заталкивается в горло колдуна, это вызывает рвоту, колдовство проходит, человек выздоравливает (*Тхагансова*, 1997. С. 59–62).

Несмотря на то, что причина инфекционных болезней в народной медицине не была до конца ясна тем не менее ее начало связывали с живым организмом, способным переходить от человека к человеку, перелетать, цепляться. Это и было рациональное зерно, вокруг которого строилась вся система лечения. Инфекционные или заразные болезни в адыгской среде назывались *уз зэрыцIалэ*, *уз кызытыкI* (передающиеся). К ним относили моровые болезни: чуму (*емынэ*) и холеру (*тало*), а также оспу (*фэрэкI/шьорэкI*), тиф (*хуабэуз*), желтуху (*гъуэжъуз*), корь (*фэгъазэ*), ветрянку (*бжэнтенкIэ*). Высокая смертность, связанная с этими заболеваниями, вызывала страх перед этими болезнями. Чтобы умилостивить духов этих болезней, лечение сопровождалось разными обрядовыми действиями. В способах врачевании тесно переплетаются иррациональные и рациональные приемы лечения.

По сведениям Н. Жардецкой и Ф. Раскиной, при эпидемических заболеваниях проводился групповой магический обряд *дэельэпсэкIэкI* – «прохождение под корнем орехового дерева». Под корнем орехового дерева прорывался ход, чтобы люди могли пройти под ним. В назначенный для этого день все население аула проходило по этому своего рода тоннелю. Затем яма засыпалась землей. Считалось, что болезнь осталась в яме и захоронена. После этого совершали жертвоприношение, и мясо раздавали всем собравшимся. Обряд проводили как в профилактических целях, для предотвращения болезни, так и в случае эпидемии (*Жардецкая*, 1940. С. 91–108). По данным Л. И. Лаврова, шапсуги ежегодно устраивали обряд прохождения под корнем орехового дерева именно с профилактической целью. Он проводился в определенный месяц, каждую среду (день считавшийся в среде адыгского населения благоприятным, счастливым) и в нем принимали участие все жители аула. Затем ход закрывали до следующего года. Ореховое дерево, по народным представлениям, является символом жизненных сил и плодородия (*Лавров*, 1959. С. 207). К профилактическим мероприятиям также относятся коллективные шествия вокруг аула с надочажной цепью, которой очерчивался магический круг, за который, по народным представлениям, болезнь не могла проникнуть. Использовались также вполне рациональные способы, в частности, обеззараживающее свойство огня и дыма, карантинные мероприятия. Для окуливания применялись и некоторые растения. Так, сжигались веточки можжевельника (*къуэрэдэрэ*), которые обладали дезинфицирующими и ароматическими свойствами. Ими окуливали людей, зараженные помещения, вещи (*Хабекирова*, 2006. С. 168–182).

О лечении оспы в адыгской народной медицине написано много. Именно черкесский метод инокуляции оспы проник в Европу и впоследствии положил основу разработки вакцины. По мнению доктора Миллера, «старухи-черкешенки для сохранения красоты юных женщин Кавказа при религиозных церемониях производили девочкам, уже на первом полугодии жизни прививки оспенного гноя посредством укалывания в трех местах тела: вблизи пупка, на правой ладони и на левой подошве между пальцевыми складками». Особенностью метода обусловившего его эффективность, было то, что «они умели локализовать процесс и умерять его силу, с той целью они завертывали всю нижнюю половину тела инокулированных в свежую козью шкуру, под влиянием теплоты которой оспенные прыщи

высыпали почти только на нижней части тела, щадя верхние части и лицо» (Миллер, 1887. С. 2).

В XVIII в. способ оспопрививания черкесских женщин проник в Константинополь, где с ним впервые удалось познакомиться двум итальянским врачам Тимони и Пилорини, которые сообщили о нем Лондонскому королевскому медицинскому обществу. Этот же способ сделался известен шведскому королю Карлу XII во время его пребывания в Бендерах (1874 г.), и он послал о нем сообщение в Стокгольм. Одной из первых, воспользовавшихся черкесским методом инокуляции в 1717 г., была жена британского посланника в Константинополе, леди Maria Montau. После инокуляции у нее и ее 6-летнего сына оспа прошла в более легкой форме, причем у ребенка высыпало не более сотни оспенных прыщей, и болезнь окончилась счастливо.

После ряда проверок на преступниках была произведена инокуляция детям английского короля Георга I в 1721 г. и всему королевскому семейству. Метод стал быстро распространяться по Европе. На 8000 инокулированных не было ни одного случая смерти. Однако вскоре метод перешел в руки шарлатанов и неучей, нарушивших правила и режим прививок, все чаще повторялись случаи печального исхода, что дискредитировало метод. Усилиями ряда врачей метод был улучшен, и снова стал практиковаться (Миллер, 1887. С. 5–7). И только в 1796 г. Дженнер нашел новые подходы в оспопрививании и ввел свой метод вариоляции, который закрепился в медицинской практике. Имеется также ряд свидетельств других авторов, европейских путешественников начала XVIII в., давших описание разнообразным и эффективным способам оспопрививания у черкесов. Именно черкесский способ оспопрививания стал спасительным для Европы, значительно смягчив тяжелые последствия эпидемии, и положил начало дальнейшим научным работкам вакцины. «Как много мы обязаны той черкешенке, которая, желая сохранить свою красоту или красоту своих дочерей, первая в мире решилась привить себе оспу! Сколько детей оспопрививание вырвало из когтей смерти! Нет ни одной основательницы монашеского ордена, которая оказала бы миру столь же великое благодеяние и тем самым заслужила бы его благодарности» (Гельвеций, 1975. Т. 1. С. 254).

Лечение оспы сопровождал обряд умилоствления духа оспы, господина – *Зиусхъан*. В комнате, где лежал больной, накрывался столик (*Ианэ*) с различными яствами для *Зиусхана*. Исполнялись обрядовые песни в честь «господина» оспы. Несмотря на разнообразие текстов песен, смысл их сводился к одному, смягчить крутой нрав оспы ласковой песней и вырвать из ее объятий больного. Песни пронизаны символическим описанием оспенных высыпаний. Они сравниваются с серебряными бусинками, с бутонами, с распускающимся цветком, с солнцем. Но, несмотря на такую красоту оспенных высыпаний, их не желают иметь больше трех. Все песни заканчиваются благопожеланиями и надеждой на лучший исход болезни.

Представления о живом начале характерно и для других инфекционных болезней. В частности, малярии (*техъэгъуэ*), которая представлялась старушкой, приходящей летом и уходящей осенью, *емын* – в виде злого всадника, разносящего болезнь (Тхагансова, 1996. С. 48–54).

Часто само название болезни раскрывает его причины и характер. Возьмем, например, такое опасное заболевание, как бешенство (*хьэцхьэрыЛуэ/хьэшхьурэЛу*), в этимологии термина которого заложены рациональные представления об этиологии болезни. Этимологически в слове *хьэшхьурэЛу* можно выделить три компонента: *хьэ*, *ихьу*, *рэЛу*. Компонент *хьэ* – собака – является самостоятельным термином и может выступать как терминологический элемент в сложных словах. Второй компонент *ихьу* – репейник, используется не только как название растения, но и в значении «цепляющийся как репейник». Третий компонент *рэЛу* состоит из связывающего и неизменяемого *рэ*, а также *Лу* – ротовая щель. Этимология термина *хьэшхьурэЛу* (бешенство) раскрывает нам механизм передачи инфекции и ее источник: цепляющаяся от собаки через ротовую щель (через рот).

Рациональный подход выявляется и при анализе проводимых лечебных и профилактических мероприятий. Во время эпидемий проводили облавы на бешеных волков и собак, а заболевших людей изолировали. Больных людей помещали в отдельную саклю, и они сами делали друг другу перевязки и усердно пили микстуру, состоявшую из высушенного и превращенного в порошок сердца убитого волка, смешанного с водой. Самым надежным средством считалось наиболее раннее смазывание раны только что вынутым из убитого бешеного волка еще теплым сердцем. Приведенный рецепт представляет собой медико-культурный текст, прочтение которого требует расшифровки семиотических знаков и медицинского анализа. Использование сердца волка в качестве лечебного средства связано с сакрализацией этого животного, считается, что волк является покровителем мужских союзов. Также надо отметить, что в основе народного врачевания лежит принцип имитативной магии, сущность которой состоит в воздействии на подобное подобным. Прочтение рецепта как медицинского текста позволяет выявить вполне рациональный подход в лечении болезни. Это ранняя изоляция больного, это инокуляция – введение живых микроорганизмов, инфицированного материала в ткани человека, которая заключается в ранней обработке раны только что вынутым из убитого бешеного волка еще теплым сердцем. В крови убитого больного животного содержится не только вирус бешенства, но и антитела, выработанные на этот вирус. Обработка раны укушенного человека такой кровью сродни искусственной пассивной иммунизации (*Тхагансова*, 1998. С. 51–53).

Лечебная магия в адыгской народной медицине применялась при самых различных заболеваниях, но особое место ей отводилось в лечении инфекционных болезней. Так, например, в лечении *гьуэжьбуз/гьожьбуз* – «желтой» болезни, желтухи, гепатита, во всем, начиная со сбора трав, куда входят растения с желтыми цветами, желтая древесина, и заканчивая обязательным обрядом, в котором жертвенная курица должна быть с желтыми ногами, соблюдался принцип «подобное подобным». Для проведения обряда необходимо зарезать черную или рябую курицу с желтыми ногами – *чэт огу лъэкьо гьожь*, разделить аккуратно над тазом, так чтобы где-то не оставить, не растерять внутренности, не развеять по ветру перья. Все отходы нужно собрать и закопать. Курицу сварить (но не жарить) и кормить больного. В обряде в качестве вспомогательного используется вербальная магия, выражающая

яся в произнесении молитвы из Корана. Весь процесс лечения представляет собой тесное переплетение рационального и магического. Перед глазами больного в течении всего периода лечения должно быть что-то желтое. Для этого на спинку стула и кровати вешают желтую ткань, чтобы больной, как только проснется и откроет глаза, сразу увидел желтое. В сбор лекарственных трав для лечения желтухи в самых разных сочетаниях входят: желтые цветки бессмертника, чистотел с желтыми цветками и соком, желтый корень барбариса, кукурузные рыльца. Лечебным считается и омела (*кугъу*), и именно паразитирующая на груше (*кхъужьей кугъу*), которую считают «счастливым» деревом (*Хабекирова, 2006. С. 178–182*).

Существовал комплекс приемов лечения особых патологических процессов, называемых в адыгской народной медицине *зэкьокIыгъ* – «смещение, сдвижение, расхождение». Различают три вида этого рода нарушений здоровья *шъхъэ зэкьокIыгъ* – «сдвижение, расхождение костей черепа», *бгъэ зэкьокIыгъ*, *бгъапэ цыгъэ* – «смещение мечевидного отростка», *ныбыдж изыгъ* – «выпадение пупка». Рассмотрим лечение *шъхъэ зэкьокIыгъ*, проявляющегося сильными головными болями. Надо отметить, что адыгские лекари очень ответственно относились к лечению головных болей, считая, что они бывают разного рода, и неправильное лечение может нанести вред больному. Наиболее распространенным методом лечения являлось кровопускание, которое заключалось в нанесении на лбу или висках насечки специальным ланцетом (*лъауэ/лъао*). Для постановки диагноза в случае *шъхъэ зэкьокIыгъ* важно было точное измерение окружности головы и сравнение длин полуокружностей. Для этого берется длинная нитка или шнур, и где-то на ее середине фиксируется точка путем привязывания спички или палочки. Больного сажают на стул, палочку фиксируют на лбу в области переносицы, концы шнура проводят над ушами к затылку и соединяют в области затылочной ямки. После обмера нужно совместить измеренные полуокружности, приняв за середину палочку, и если одна полуокружность окажется больше другой хотя бы на миллиметр (поэтому требуется тщательное измерение), то ставят диагноз смещение. Суть лечения заключается в сдавливании головы (*цхъэр хузын/шъхъэ фызын*), что, по представлениям лекарей, приводит к совмещению смещенных костей. Для этого моют голову в специальном теплом отваре с добавлением чеснока, перьев курицы и кусочка топленого масла, после распаренную голову массируют по ходу роста волос, вверх к макушке и, собрав волосы в пучок, слегка потягивают их, затем на лоб накладывают тугую повязку. В случае *бгъэ зэкьокIыгъ*, *бгъэ цыгъэ* – «смещение, скручивание мечевидного отростка» больной жалуется на общее плохое самочувствие, боль и тяжесть в подложечной области, быструю утомляемость. Диагностируется следующим образом: больного укладывают на твердую ровную постель и ощупывают грудную клетку спереди по краю ребер. При этом отмечается болезненность и оттопыренность ребер. Затем нащупывают мечевидный отросток, и если он отклонен глубоко внутрь, вправо или влево, а между реберными дугами в области мечевидного отростка можно вставить четыре пальца руки, то говорят о смещении. Лечение начинается с ингаляции грудной клетки с целью распаривания специально приготовленным отваром. Для этого берут немного осыпи от сена (*мэкъуцIэцI*/

мэкъу кІэтэкъугъ), добавляют столько же овса, заваривают и ингалируют грудную клетку больного. Далее, для выправления или вытягивания мечевидного отростка накидывают или ставят банки (горшки) – *кхъуэщынтедзэ/къошынтедзэ*. После снятия банки на грудную клетку накладывают тугую повязку, назначают щадящий режим в отношении физической работы. Смещение или скручивание мечевидного отростка тесно связано с выпадением пупка (*ныбыдж изыгъ*). По адыгским представлениям, пупок имеет как бы четыре «ручки-держателя» (*ныбыджым къопсил I и I*), которые удерживают внутренние органы в определенном месте и порядке. При неравномерном резком частом поднятии непосильных тяжестей «ручки-держатели» ослабевают и пупок выпадает. Происходит смещение внутренних органов: селезенки (*чэр кІэкІы*), сердца (*гур кІэкІы*), что приводит к появлению болезненных симптомов колик, болей при ходьбе или беге, дискомфортное состояние с ощущением стягивания живота, потеря аппетита. Диагностика проводится следующим образом. В среду утром, натощак, больного надо уложить на твердую ровную поверхность лицом вверх. Поставить подушечку большого пальца правой руки на пупок и сделать вращательное движение по ходу часовой стрелки, если пупок как бы уходит из-под пальца и палец проваливается внутрь, засасывается, то говорят о выпадении пупка. Если же пупок не уходит из-под пальца и палец не прокручивается, а как бы схватывается и останавливается, то это уже какое-то другое заболевание. Лечение также начинается с ингаляции, затем накидывают горшок, затем накладывается тугая повязка и назначается режим покоя и ограничения физической нагрузки в течении месяца. Народные целители отмечают сложность и ответственность накидывания горшка (постановка банки), требующей высокого профессионализма, так как возможны тяжелые осложнения. Опасаясь осложнений, многие целители обходятся массажем и тугой повязкой. Считается также, что основной причиной бесплодия женщины является ослабление «ручек-держателей», удерживающих органы, расположенные в тазу ниже пупка. Поэтому лечебные мероприятия, проводимые при бесплодии, направлены на возвращение органов на место и укрепление мышц брюшного пояса (массаж, тугое подвязывание в положении высоко поднятых ног).

Концептуальный подход к рассмотренной группе заболеваний, в которых каузальностью патологических процессов является смещение внутренних органов относительно центра – пупка, а также смещение относительно оси симметрии костей черепа и мечевидного отростка и названных как *зэкъокІыгъ* – смещение, опирается на древнейшие представления о макро- и микрокосме. В религиозно-мифологической картине мира самых разных народов из всех частей человеческого тела особую роль приписывают пупку. С одной стороны, это связано с тем, что через пуповину ребенок связан с матерью, с другой он располагается посередине человеческого тела. Понятие «центра» чрезвычайно значимо и священно, что нашло отражение почти во всех культурах народов мира. Метод лечения накидыванием горшков и рожков при опущении органов брюшной полости практиковался в этномедицине многих народов (*Тхагансова*, 1998. С. 104–120).

Вся адыгская система обычаев и норм брачно-семейных отношений была направлена на поддержание репродуктивного здоровья. Например, со-

хранение целомудрия и невинности девушки, вступившей в брак – это забота о здоровье будущего поколения. Ведь распущенность, бесконтрольные половые связи могут привести к заболеваниям, нарушающим репродуктивную функцию. Сюда же можно отнести строгий запрет на кровнородственные браки. Минимальная дистанция кровнородственных связей определялась представлением *лэужьыр бжьиблкIэ мауэ / лэужьыр бжиблэу мао* (наследственность бьет через семь поколений). Уровень кровного родства брачных партнеров не может быть ближе сибсов седьмой степени седьмого восходящего поколения. При этом отсчет велся равно как по отцовской, так и по материнской линии. Аборты строго запрещались, бабок-знахарок, занимающихся этим ремеслом, не было.

Несмотря на то, что ранние браки допускались, тем не менее в адыгском обществе оптимальным возрастом вступления в брак девушки считали 19 лет. Говорили так: *ИдэКлогьунIэшъу, хэбгэхъони, хэбгэхъыни илэп* – «Самое время замужества: не убавить, не прибавить». Для мужчины вступление в брак определялось большей частью в третьем десятилетии жизни.

Особый статус в адыгском обществе имела женщина-мать. Материнство, как важнейшая функция женщины, охранялась системой культурных традиций.

Беременность – особый период жизни женщины, когда ее оберегали особо. Старались освободить от тяжелой работы, от психоэмоциональных нагрузок. Запрещалось ходить на похороны и на кладбище. Будущая мать соблюдала пищевые запреты, которые чаще всего носили иррациональный характер. В то же время если беременной женщине хотелось что-то съесть, то это желание, как очень важное, старались исполнить. К родам относились очень ответственно. Говорили, что женщина в родах стоит одной ногой в могиле: *хъушъэным ихъаггэ бзыльфыггэр зы лъакъокIэ бэным дэт*. Родоразрешение проходило дома. Звали повитуху – *мамыку*. Существовал ряд магических приемов, к которым прибегали для облегчения родов. В то же время они имели рациональное значение, оказывая рефлекторное воздействие на родовую деятельность. Так, считалось, что испуг роженицы способствует быстрому разрешению от бремени, поэтому устраивали стрельбу. Распускали женщине волосы, раскрывали ножницы, сундуки, шкафы. Родоразрешение происходило в позе сидя на корточках, к потолку подвешивалась веревка, за которую она держалась. При нормальных родах роженица во время последних схваток становилась на корточки, а затем садилась на маленькую табуретку и в таком положении рожала ребенка.

Уход за новорожденным ребенком начинается с обрезания пуповины и обмывания. Младенческий период детства является важным и ответственным этапом в жизни ребенка, характеризующийся хрупкостью и ранимостью физического и психического тела. Детей выхаживали в специальной люльке (*гуцэ/кушэ*). Идеальной считалась колыбель из боярышника – счастливого дерева. Верили, будто в такой колыбели дети вырастают здоровыми, крепкими и красивыми. Укладывание ребенка в колыбель сопровождалось обрядовыми действиями. Устройство люльки было достаточно функционально и гигиенично. Особенностью ее устройства было круглое отверстие на дне сантиметров десять в диаметре. Такое же отверстие было в матрасике

и в простынке, в это отверстие вставлялась полая трубка с раструбом, изготовленная из камыша или кости, которое плотно приставлялась к половым органам ребенка, зажималась между ножек, а ножки плотно привязывались к люльке специальными ремешками *кушьэс*. Выделения ребенка через трубочку попадали в емкость, закрепленную к днищу люльки. На протяжении периода пребывания ребенка в люльке он был сухой и чистый. Можно также отметить ряд гигиенических характеристик матрасика, который набивался шелухой проса (*куэнсанIэ/нэсамнIэ*). Шелуха проса обладает бактерицидными свойствами, что очень важно для профилактики опрелостей и кожных заболеваний у детей. Матрасик был достаточно плотный, что позволяло ему выполнять ортопедические функции, был гигроскопичен, даже в самое жаркое лето ребенок лежал в нем сухой. Необходимо было соблюдать режим пребывания ребенка в люльке. Первые три месяца ребенка полностью привязывали к люльке, и он находился в ней достаточно долго, затем чаще освобождали ему руки, время пребывания в люльке укорачивалось, и после года его уже отлучали от люльки. При соблюдении режима пребывания ребенка в *кушьэ* оно не оказывало никакого отрицательного влияния на физическое развитие ребенка. Дети быстро адаптировались к ней, чувствовали себя комфортно и не могли засыпать вне люльки.

Большое значение в уходе за новорожденным придавалось купанию и массажным действиям, которыми старались придать правильную форму головке ребенка, проверялись суставы, разглаживались ручки, ножки (*Тхагансова*, 2001. С. 143–149).

Единственной формой вскармливания было естественное. При отсутствии грудного молока у матери находили кормилицу, но никогда не оставляли ребенка без грудного молока. Считалось, что если ребенок получит грудное молоко даже с наперсток, оно дает ему силу и здоровье. Строгого режима кормления и сна ребенку не устанавливали, а подстраивались под его ритм сна и бодрствования. Ребенка долго не отнимали от груди. Вскармливание грудью могло продолжаться и до 2–5 лет. И это было не только в интересах ребенка, а рассматривалось как естественное средство контрацепции.

В адыгских селениях были лекари, которые специализировались на лечении детских болезней. Одним из распространенных терапевтических методов, используемых в адыгской народной медицине, в частности, в детской практике можно назвать ингаляции (*цIэгъэуэн/кIэгъэон*). Ингаляционный метод введения лекарств был известен еще в глубокой древности. Его настолько широко применяли, что часто вместо «больного лечили» говорили просто «ему сделали *кIэгъэон*». Для ингаляции применяли как естественные пары, так и дымовые ингаляции. Например, эффективным способом лечения сильного кашля у детей является следующий способ. Ранней весной в период половодья, утром, под первыми теплыми лучами солнца над рекой появлялся легкий туман – испарина. Больного ребенка надо было носить по утрам к речке, чтоб он дышал этой испариной. Курс лечения 7–10 дней. Положительный результат отмечается при кашлях любой этиологии. Часто использовали и дымовые ингаляции, которые проводились следующим образом. На железный лист клали горящие угли, на угли насыпали высушенные растения, минеральные соли, или продукты животного происхождения,

образующимся дымом окуривали больное место. Детям с признаками психо-эмоционального расстройства – плаксивым, пугливым, с плохим ночным сном со страхами – проводили ароматерапию. К люльке, у изголовья привязывали или клали под подушку, под матрац болотную траву *гъошь уц* (иссоп лекарственный) и делали дымовые ингаляции.

Наиболее распространенная детская болезнь, которую лечили лекари, называлась *сабий уз/кІэлэцІыкІу уз* – «детская болезнь». Проявляется следующими симптомами: плаксив, не активен, вял, отсутствие аппетита, плохое прибавление веса, частые поносы, возможно сыпь. Симптоматика сходна с проявлениями рахита, диатеза. Лекарственные растения, используемые для лечения этой болезни называют *сабий уц* – «детская трава, лекарство». Чаще всего это девясил (*андыз*), тысячелистник (*джэдуукІэ*), валериана (*блэгъын*). Наиболее благоприятным днем для приготовления лекарства у адыгских лекарей считается вторая половина дня вторника, которая считается уже началом среды – благоприятного дня для благих деяний. Готовят настой из измельченного корня девясила с добавлением нескольких долек чеснока, куриного пера, железного предмета. Готовое лекарство выставляется в ночь на среду, чтобы в него глянули звезды и осветили своим светом (*вагъуэ хэгъапсэ/жъогъохэгъапль*). Лекарство дают пить больному ребенку ложками, а также обтирают его и купают в нем. Часто болезненного и слабого ребенка для лечения и закаливания несли в кузницу. Там его окунали в воду, где закаляли железо, или опрыскивали этой водой семь раз. Для предохранения от дурного глаза кузнец мазал лицо и тело ребенка углем. После он давал ребенку новое имя (*Хабекирова*, 2006. С. 17–49).

При простудных заболеваниях использовали отвары целебных трав, в которых ребенка купали и одновременно давали пить. Излюбленными лекарственными растениями, используемыми в детской практике, были: девясил высокий (*андыз, сабийуц*), портулак (*пкъыуэгын/уцпцэр*), лакрица (*лъабжьэІэфІ/лъэпсэІэшъу*).

Адыгская этномедицина на протяжении тысячелетий способствовала сохранению здоровья местного населения, а также оказанию помощи в лечении самых разных заболеваний. Опыт ее множился на тернистом пути истории, передавался из поколения в поколение и вобрал в себя как рациональные знания и приемы, так и иррациональные, возникшие как результат преклонения перед неведомым могуществом природы. Она не дошла до нас во всем своем богатстве и разнообразии. Многие утрачено, уничтожено, забыто. Но и сегодня ее опыт остается востребованным и дает положительные результаты.

НАРОДНЫЕ ЗНАНИЯ

Традиционные народные знания, накопленные народом в процессе освоения окружающей среды, помогают более полно представить многогранность познавательной активности народа, раскрыть этнокультурную специфику и представления о мире.

Издавна известны такие «суеверия» народов, как представления «о гибельных местах», в которых не только не рекомендовалось селиться,

но и не рекомендовалось просто находиться. Имея представление о таких зонах, адыги при выборе места поселения или строительстве дома по ряду существующих признаков определяли, есть ли в данном случае риск наличия «гибельных мест». Для определения такого рода зон, например, на предполагаемый участок поселения гнали стадо и если животные спокойно там паслись, не стараясь найти лучшего места, говорили, что место будет счастливым. Также при постройке нового дома или хозяйственного помещения выбирали то место, где животные имеют обыкновение ложиться (установлено, что они для этого выбирают более сухие, возвышенные места) (Зафесов, 1965. С. 184).

Приметы на погоду, накопленные в адыгской традиционной культуре, весьма многочисленны.

Приметы, связанные с изменениями поведения птиц: если птицы низко летают, то это к дождю; если зимой вороны летают стаями, то похолодает; чайки кричат к дождю; сова кричит ночью к дождю; когда вороны начинают много каркать, то делается ненастье; если ласточки рано прилетают из теплых краев – жди ранней весны; если курица-наседка собирает под свое крыло цыплят – к дождю; если домашние птицы взлетят и сядут на ветки, то зима будет суровая (Чуякова, 2005. С. 10–20).

Приметы, связанные с изменением поведения других животных: если козы хлопали ушами, говорили о наступлении холода; если овцы активно паслись и поедали буквально все, что им попадалось, то ожидали похолодания; когда овцы стояли, понутив головы, говорили, что пойдет дождь или снег; если кошка умывается правой лапкой, то будет ясная погода, если умывается левой, то будет ненастье; если кошка спину свою поворачивает к огню, то будет холодно; если домашние животные сами заходят в хлев, то это к ненастью; если лошадь катается по снегу, то быть потеплению; если паук сидит неподвижно в паутинке, то погода испортится; если мыши делают свои норы на вершине стога сена, то зима будет суровая, если под стогом – теплая. Летом много мышей полевых – к суровой зиме; ранний прилет птиц – к ранней, теплой весне; дикий кабан утепляет свое логово – к суровой зиме; домашние птицы выбирают насест повыше – к морозу; появление комаров поздней осенью – к мягкой зиме (Тлехас, 2005. С. 101–105).

Приметы, связанные с изменениями на небосклоне. Наличие облачности, влажность, скорость, плотность передвигающихся воздушных масс изменяют яркость и видимость небесных светил, что и породило ряд примет на погоду: *пчыхъэшъхъ шэплъыр мэфибл ошлу*, *пчэдыжь шэплъыр мыфибл уай* – розовый закат к семи погожим дням, утренний к семи ненастным дням; *пчэдыжь пцагъом мэфэшлу къехъы* – утренний туман к хорошей погоде; *ошъопцэ нэгъыфыр оял* – бледные тучи к затяжным дождям; если солнце вокруг опоясано тучами, то будет дождь; если за темными тяжелыми облаками выглядывают белые тучи, то будет град; если солнце «кусается» – быть дождю; бледная луна к дождю; *пчыхъэшъхъэнэ тыгъэр ошъуапцэмэ акъ-охъажъымэ – уае къэху хабзэ* – если закат облачный, то, как правило, будет дождь; если тучи обволакивают луну, то будет дождь.

Приметы, связанные с ветровыми явлениями: неожиданный порывистый ветер к дождю; дует западный ветер – жди дождя; если весной подует вос-

точный ветер, то жди пыльные бури; морской ветер летом приносит дождь, а зимой снег; если семь дней бывает с ясной зарей, то за ними следует восемь бурных дней. Если закат и солнце багровые – быть ветрам (*Тлехас*, 2005. С. 111–113). Ветер (северный, восточный, южный...), который дует во время листопада с наибольшей силой и продолжительностью, будет преобладающим на всю зиму.

Такие линейные меры, как длина, ширина, высота, а также меры объема и веса были необходимы в производственной и экономической жизни общества. Для определения линейных мер, как и у других народов, адыги использовали «естественные» единицы измерения, исходящие в частности из более или менее постоянных размеров межсуставных расстояний верхних и нижних конечностей (руки, ноги, позвоночник).

Линейные меры с использованием «естественных» единиц измерения: верхних конечностей рук. Они чаще всего используются в работах на поверхности стола, на уровне груди, например, раскрой ткани, кожи, столярные работы. К таким мерам можно отнести: *залэ* или *Іэпэццэч* – ширина указательного пальца; *тІуалэ* – ширина указательного и среднего пальцев; *щалэ* – ширина указательного, среднего и безымянного пальцев; *Іэбжэ/бжымы* (кулак) – расстояние от места сгиба в кулаке указательного пальца до места сгиба мизинца; *ІэпІтІзэхуаку/ІапІтІузэфагу* – расстояние между раздвинутыми до предела указательным и безымянными пальцами; *ІэпІпІІзэхуаку/ІапІпІІзэфагу* – расстояние между раздвинутыми до предела указательным пальцем и мизинцем; *шэрэч/щэрэч* – расстояние от конца растянутых большого и до кончика указательного пальца; *бжыиз/бжиз* – равен расстоянию от кончика большого пальца до кончика мизинца; *ІашьоракІ* – расстояние от угла между большим и указательным пальцем до локтя; *ІэфракІэ*, *Іэндэгьу/Іэнтэгьу* (локоть) расстояние от кончика среднего пальца до локтя; *тхэ* (рука) – длина от грудины до кончика среднего пальца, вытянутого в сторону левой руки, равная приблизительно 1 м; *ІапІпІакІу* – расстояние между кончиками средних пальцев распростертых рук.

Меры длины, определяемые нижними конечностями. Они чаще всего используются в работах, производимых на земле: разметка земли под строительство помещений, дорог, под посадку огородных культур, рытье канав, ям. К таким мерам можно отнести: *лэпэциз* или *лээгу* – длина подошвы ступни; *ІэпІпІакІу/ІапІпІакІ* – маховая сажень; *лээгонджэциз* – расстояние от ступни до коленной чашечки; *бгыциз* – расстояние от ступни до поясицы; *пшьэциз* – расстояние от ступни до шеи; *лЫциз* – высота равная росту мужчины, *бгьанэ циз* – высота до грудины (обычно глубина могилы женщины).

Другие меры длины: *шьокІапс* – кожаная веревка длиной приблизительно от 4 до 6 м; *кьурагь/кьорэгь* – орешниковая палка, длиной от 4 до 6 м; *махуэгьуэгу/мэфэгьогу* – расстояние длиной в день; *жэщмахуэгьуэгу/чэщмэфэгьогу* – расстояние суточного перехода; *псагь* или *хьас* (участок) – расстояние равное дальности полета стрелы при стрельбе из сложного лука (*Аутлев*, *Алдибердов*, 1968. С. 92–100).

Меры площади. Для определения площади обрабатываемого поля применялись: *цугьэуцу* – площадь, вспаханная большим плугом запряженным

восемью волами до их первой остановки на выпас; *зымэфэжъу* – мера земельной площади, вспаханной за один день. При уборке урожая площадь определялась: *зымэфэх* – сжатая за один день одним жнецом; *бгэнапкъ* – площадь земельного участка с которого собрано 20 снопов.

Меры объема и веса. В быту при приготовлении еды, лекарств необходимы были малый вес и объем некоторых вещей, они измерялись: *сапэ/шьэжъыяпэ* – на кончике ножа; *Іапхъуальэ из* – с наперсток; *Іапищ къаубытырэр* – щепотка; *Іэбжъыб/бжыб* – пригоршня. Кроме того для измерения объема и веса существовала мерная тара: *къамылыбжъ* – деревянная чаша; *темыщэч* – деревянный ковш; *мат(э)* – корзина, сапетка в которой содержали пчел, она была определенных размеров и ею измеряли объем взятого меда. *Лъап, чэт, шьост, чъэльэхъун* – так называли бурдюки из телячьей, козьей или овечьей шкуры. *КІад (фычІэ)* – кувшин в форме пифоса колхидского типа с плоским дном для хранения и меры вина (*Аутлев, Алдибердов*, 1968. С. 102–106). При уборке хлебов с полей использовались единицей меры *ІакІоуІ* – пучок сжатых в ладони стеблей пшеницы, из которых формировались *чІытхъ*, состоящие из 72 пучков. *Бгъанэ* – количество скошенной пшеницы, зажатой между предплечьем и плечом согнутым в локтевом суставе (*ІанІІ*), крепко связанных из которых формируется стог.

В область традиционных знаний этнографы включают все формы освоения и достижения равновесия в мире, в том числе и гадание.

Гадание – (с латыни девинация, запрос, обращение к богам), способы предсказания будущего выполняют важную социальную роль. В среде адыгского населения традиционным было гадание на фасоли и на бараньей лопатке. Гадание на фасоли (*джэрышыз/джэнчыды*) описано М-К.З. Азаматовой, Н. Чужаковой (*Азаматова*, 1977. С. 103; *Цукъо*, 1995. С. 183–188). Зерно для гадания специально отбирается и хранится отдельно, и используется только для гадания. Сначала гадалка перемешивает и произвольно делит зерна на три кучки. Затем из первой кучки она отбирает по четыре штуки, а остаток выкладывает отдельно для формирования гадальной схемы или карты, состоящей из трех рядов по три расклада. Затем она берет вторую произвольную кучку фасоли, отбирает по четыре, остаток кладет рядом с первым раскладом. Далее также поступает с третьей произвольной кучкой. Готов первый ряд гадальной схемы. Все отобранные зерна снова перемешиваются и делятся на три произвольные кучки. Берется первая, из нее откладывается четыре, остаток выкладывается во второй расклад гадальной схемы, из третьей кучки формируется третий расклад второго ряда. Отобранные зерна фасоли снова перемешиваются, произвольно делятся на три кучки и по схеме формируется третий ряд расклада. Гадалка раскладывает зерна фасоли, образуя гадальную карту, и затем читает ее, предсказывая судьбу и будущие события.

Большая вера была и в гадание на лопатке, которое называлось *блэгъуапльэ/блэбгъуапль*. Для такого гадания использовались лопатки таких животных как овца и медведь. Лопатки долго проваривали в соленой воде, после чего они становились белыми и прозрачными. Если такую лопатку рассматривать летом на солнце, можно увидеть различные пятна, линии, причудливые рисунки, по которым предсказывали будущие события, эпидемии, войны, засухи (*Азаматова*, 1977. С. 103).

Представления о времени и пространстве имели не только практическое, хозяйственное значение, но это прежде всего был опыт духовного освоения мира. На наш взгляд, в основе исконно народных традиций летоисчисления были опыт и знания, накопленные в процессе наблюдения за природой, который подтверждается достаточным полевым и исследовательским материалом.

Время (*уахътэ, зэман*). Год обозначается двумя терминами *ильэс* и *гъэ*. Если первый термин имеет более практическую направленность и обозначает календарный год, состоящий из дней, недель, месяцев, то термин *гъэ* имеет более философский смысл и представляет бесконечную смену природных циклов, весны (*гъатхэ*), лета (*гъэмафэ*), осени (*бжыхъэ*), зимы (*кIымаф*).

Понятие времени тесно связано с понятием «жизнь». В терминологическом аппарате жизнь определяется рядом слов: *гъаулэ, егъаулэ* – означает жизнь во времени и в пространстве, жизнь как бесконечное течение времени, форму вечного движения материи. Другой термин – *цыIэныгъэ* имеет в виду жизнь физического тела и души. Народная мудрость гласит: *Къэмыхъурэр лIэжьырэп* – кто не родился, тот не умирает. В движении времени выделяются значительные, характеризующиеся особыми признаками, эпохальные отрезки времени – *лъэхъан, зэман*. По адыгским традиционным представлениям выделялись эпоха испов (маленьких людей), эпоха нартов (богатырей и героев), эпоха адыгов (людей). Кроме того, есть прошлые эпохи – *зэманэу кIуагъэхэм, тешIагъэхэм, блэкIыгъэхэм*, настоящая эпоха – *непэрэ зэман*, будущее – *къэкIорэ, къыхъащт зэманым* (Шенкао, 2005. С. 96–98). *Палъэ* – термин со значением условленного срока и места одновременно.

Время в адыгском представлении циклично, об этом свидетельствует народная мудрость: *Куцэр теуцогъу теуцогъу* – каждая спица в колесе периодически находит свою опору. Все течет, все изменяется, все идет по кругу, каждому свое время, своя точка опоры. По мнению Н. Емыковой, знания о времени и пространстве в адыгском обществе были более глубокие и систематизированные. Внимательное изучение фольклорного, лексического материала, связанного с космогоническими и астрономическими представлениями у древних адыгов и проведения сравнительного анализа с древнеиндийскими, древнешумерскими знаниями о мироздании, позволил ей сделать вывод о восхождении их к общему представлению о цикле шара (Емыкова, 2005. С. 132).

В традициях адыгского исчисления календарного времени многие авторы видят влияние как мусульманской, так и христианской систем летоисчисления.

Одним из памятников тюркского влияния на Северный Кавказ является летоисчисление по животному циклу. Данный календарь в той или иной форме известен до наших дней у многих азиатских народов – китайцев, японцев, турок, иранцев, тибетцев и др. наряду с другими летоисчислениями (Опрышко, 1967. С. 201–213). Впервые о распространении летоисчисления по животному циклу у кабардинцев, черкесов и абазин указал Г. П. Сердюченко. Счет лет по животному циклу перешел к черкесам от ногайцев, что подтверждается тем, что и абазины, и черкесы называют цикл ногайским термином (*д*)*жыл* – год (Сердюченко, 1947. С. 105–107). Однако в отличие от общепринятого тюркского начала цикла с года мыши, черкесский начи-

нается с года паука *бэдж*. По легенде животные заспорили о том, кто из них поднимется выше всех. Паук взобрался выше всех, поэтому он и возглавил цикл: 1. паук – *бэдж*; 2. змея – *блэ*; 3. лошадь – *шы*; 4. овца – *мэлы*; 5. красный жучок – *хьамлыу кьолэн. бэбэхьамлыу*; 6. курица – *джэд/чэты*; 7. собака – *хьэ*; 8. свинья – *кхьуэ/кьо*; 9. мышь – *дзыгьуэ/цыгьо*; 10. корова – *жэм/чэмы*; 11. барс – *барс*; *псыкыгу* – *хьэмбылу/хьамлыу*; 12. заяц – *тхьэкьумэкьыхь/тхьакьумкьыхь*.

По сведениям Г. П. Сердюченко, для третьего года цикла (11 по адыг.) сохраняется название барс, под которым, понимается «болотное насекомое, ходит по воде, с длинными ногами похож на муравья». Существовали приметы, связанные с отдельными годами животного цикла. Самые лучшие годы по урожаю – это год собаки, овцы и год «мейщин» красного жука или божьей коровки, соответствующий у других году обезьяны. Самые несчастливые года, когда бывают эпидемии, неурожай – годы курицы, змеи. Войны бывают в годы зайца и свиньи (*Сердюченко, 1947. С. 109*).

Год *илъэс* составлял 12 лунных *мазэ* месяцев. Шесть из них исчислялись 29 днями, шесть – 30 днями, в целом год равнялся 354 суткам, что на 11 суток меньше солнечного года. Новый год по адыгскому календарю начинается 23 марта, со дня весеннего равноденствия, о котором говорят *гьэмрэ кьымрэ зыщызэхэкьырэ маф* – день, когда зима расходится с летом. День начала весны, пробуждения природы, начала посевной, впереди год, созревание и сбор урожая. Самую короткую ночь в году называли *шэмыгьапцлэ жэщ/цхьыумыгьапцлэ чэц* – ночь, когда молоко не успевает закваситься.

У адыгского населения календарные месяцы, согласно исследованиям И. Х. Калмыкова, первоначально носили названия языческих божеств. С ослаблением языческой религии получили наименования, носящие описательный характер, а в советское время заимствовали название месяцев григорианского календаря. Во всех изданиях этого периода газеты, журналы на адыгейском языке, в известном «Толковом словаре адыгейского языка» А. Х. Хатанова и З. И. Керашевой, «Русско-адыгейском словаре» Х. В. Водождокова названия месяцев даны только в соответствии с григорианским календарем. В 1990-х годах адыгские календарные традиции стали возрождаться. Первым изданием Адыгского календаря стал настенный перекидной календарь на 1990 г. (на русском и адыгейском языках), составители – Газий Кушукович Чемсо, Мурат Безрукович Беджанов, художник – Абдулах Махмудович Берсиров, который великолепно отобразил особенности каждого месяца. За основу для адыгских названий месяцев был взят земледельческий, народный календарь, в котором названия месяцев отражают периодизацию явлений природы и связанных с ними трудовых циклов. Второй Адыгский календарь на 1997, 1998 годы был также составлен Г. К. Чемсо. На обратной стороне листа каждого месяца был представлен текст, в котором автор давал другие субэтнические (диалектные) варианты названий месяцев и их толкование, описание календарных обрядов, перечень исторических событий, приходящихся на этот месяц: *Шылэ маз* – январь; *Мэзай* – февраль; *Гьэтханэ* – март; *Мэлыльфэгьу* – апрель; *Жьоныгьуакь* – май; *Мэкьуогьу* – июнь; *Бэдэзогьу* – июль; *Шышьхьагу* – август; *Ионыгьу* – сентябрь; *Чьэпыогьу* – октябрь; *Шэкьогьу* – ноябрь; *Тыгьэгьаз* – декабрь.

В отличие от названий календарных месяцев, названия дней недели сохранили религиозную терминологию, представляющую большой интерес для исследователей: *Блыцхьэ/блыпэ* – понедельник; *Гьубдж/гьубдж* – вторник; *Бэрэжьей/бэрэскэжьый* – среда; *Махуэку/мэфэку* – четверг; *Мэрэм/бэрэскэшху* – пятница; *Щэбэт/шэмбэт* – суббота; *Тхьэмахуэ/тхьаумаф* – воскресенье (Калмыков, 1989. С. 48–57).

В наименовании дней недели к исконно адыгским следует отнести названия *блыцхьэ/блыпэ* (букв.: *блы* – семь, *цхьэ, нэ* – начало) первый день недели; *махуэку/мэфэку* (букв.: *махуэ/мафэ* – день, *ку* – центр, середина), *тхьэмахуэ/тхьаумаф* (букв.: *тхэ* – бог, *мафэ* – день). Термины *бэрэжьей/бэрэскэжьый, бэрэскэшху* считают усвоенными из греческого языка.

Сутки определялись как *зы жэщ-махуэ/чэщ-зымаф* – одна ночь, один день. Движение времени в течение суток сопровождается изменениями в природе, восходом и закатом солнца и делится соответственно на ряд периодов: *уафэ-льащIэ нэху/ошъочэпэ нэф, нэфшъагъом кьыпэрэ* – заря; *нэхуцыгъуэ, нэхулъэ/нэфшъагъу, нэфылъ* – рассвет; *адакьэлугъуэ/атэкьэлогъу* – время на рассвете, когда поют петухи; *пцэдджыжьыпэ/пчэдыжьып* – раннее утро, когда солнце начинает движение по небосклону; *пцэдджыжь/пчэдыжьы* – утро, солнце на середине пути к зениту; *кьулышкьу/кьушылыкьу* – время утреннего чая, около 9 час. утра; *шэджагъуэнэгъу/цэдджэгъаун (цэдджэгъуап)* – время перед обедом; *шэджагъуэ/цэдджагъу* – полдень, солнце в зените; *шэджагъу-эужь/цэдджэгъоуж* – после полуденное время, за полдень; *пцыхьэщхьэпэ/пчыхьэишъап. пчыхьапэ* – предвечернее время, когда солнце близится к закату; *дыгьэкьухьэгъуэ/тыгьэкьохьажьыгъу* – время захода солнца; *пшыхь, пцыхьэщхьэ/пчыхьэ, ахьшам* – вечернее время сразу после захода солнца; *жэщ/чэщы* – ночь, время суток после захода и до восхода; *жасы/джацы* – ночное время около 21 часа; *жэщныкьуэ, жэщыбг/чэщныкьу, чэщыбг* – полночь; *жэщ хэкьуэта/чэщхэкьотагъ* – глубокая ночь (Хатанов, Керашева, 1960).

Счет времени в жизни человека осуществлялся не днями, годами, а событиями. С. Хан Гирей отмечал: «Эпохами у них служат необыкновенные явления в природе как-то чрезвычайное наводнение, непомерные стужи и засухи, голод, заразные болезни, также кровопролитные сражения и другие замечательные события. Каждый черкес год своего рождения относит к подобным происшествиям, а потом вычисляет, сколько раз от того времени снимали хлеб, следовательно, сколько лет протекло с тех пор, из чего явствует, что редкий черкес знает безошибочно, сколько лет ему от роду, и невозможно определить время событий в этой стране совершившихся» (Хан-Гирей, 1989. С. 151–156).

Счет применительно к живой душе, исчисление душ считалось дурным знаком. Чтобы спугнуть или оттолкнуть злых духов, считающему количество людей говорили: *уилъытапкIэ хьэгъожь* – плата тебе за счет – старая рыжая собака. Видимо, поэтому и избегали исчисления времени жизни в количественном, цифровом выражении.

Пора возмужания, собственно, и считалась «временем». Народная мудрость гласит: *хьэм игьэрищ, шым игьэрибл, лым игьэ щэклI* – по возрасту зрелости можно сравнить «три года – собаки, семь лет – коня, тридцать лет – мужчины» (Адыгейские пословицы, 1978. С. 54).

В системе возрастных категорий в адыгском обществе можно выделить ряд периодов, из которых три можно отнести к детям обоего пола: *сабий цIын(э)* – дословно «мокрый, необсохший ребенок», первый месяц, период новорожденности; *сабий быдзафэ / сабий быдзаишэу* – грудной возраст; *сабий зекIуагъащIэ / сабий лъэрыкIу* – от 1 года до 3–3,5 лет, ребенок, начавший ходить самостоятельно; *щIалэ цIыкIу, щIалэ тыкъыр / шъэожъый, кIэлэ такъыр* – от 3–3,5 лет до 7–8 лет. Мальчик, возвысившийся, приподнявшийся с земли. Может выполнять мелкие поручения; *щIалэ цIыкIу / шъэожъый, кIэлэ цIыкIу* – подросток от 7–8 лет до 13 лет; *щIалэ танэ, зи хэхъуэгъуэ / кIэлэ Iэтаху, зихэхъогъу* – подросток от 12–13 лет до 16 лет; *щIалэщIэ / кIэлэлакI* – юноша 16–22 лет; *зи къэишэгъуэ щIалэ / кIэлэ зикъэщэгъу* – возраст женитьбы от 22 до 30 лет; *лIыпIэ иува / лIыпкъым иуцуагъ* – первый зрелый возраст, оформившийся мужчина от 30 до 45 лет; *лIы зи фIыгъуэ / лIы зишIугъу* – второй зрелый возраст, расцвет, мужчина полный сил, от 45 лет до 65 лет. Возраст социальной зрелости, активности, участия в решении общественных проблем; *лIы хэкIуэта, лIыку / лIы хэкIотагъ, лIыку* – мужчина в летах, пожилой мужчина, 65–80 лет; *лIыжъ/лIыжъы* – старик, 80 лет и выше; *бэгъащIэ/бэрэгъащI* – долгожитель 100 лет и выше; *лIы ныбжъыфIэ, ныбжърей / лIы ныбжъышIу* – мужчина, проживший много лет; *хъыджэбз тыкъыр / шъэшъэжъые такъыр* – подросток-девочка, приподнявшаяся с земли 3–3,5 до 7–8 лет; *хъыджэбз цIыкIу / шъэшъэжъый, шъэшъэ кIэлэ цIыкIу* – девочка-подросток, 8–14 лет; *хъыджэбзыпIэ иува / шъэшъэ хуэгъэ, шъэшъэпкъым иуцуагъ* – юношеский возраст, период раннего девичества 17–18 лет; *хъыджэбз ишэгъуэ, хъыджэбз дэс, хъыджэбз тIыса / шъэшъэ зидэкIогъу* – девушка на выданье 19–24 года; *хъыджэбз цыса / шъэшъэ цысыгъ* – засидевшаяся девушка от 24 лет до 28–35; *хъыджэбзыжъ/шъэшъэжъ* – старая дева 35 лет и выше; *бзылъхугъэ ныбжъыщIэ / бзылъфыгъэ ныбжъыкI* – молодая женщина, первый зрелый возраст, 30–45–50 лет; *бзылъхугъэ зи фIыгъуэ / бзылъфыгъэ зишIугъу* – второй зрелый возраст, активный, деятельный, 45–60 лет; *бзылъхугъэ хэкIуэта / бзылъфыгъэ хэкIотагъ* – пожилой возраст, 60–70 лет; *ныуэ/ныо* – старая женщина 70 лет и выше; *нэуэжъ, фызыжъ / ныожъы* – очень старая женщина 90 лет и выше.

Каждая возрастная категория имеет свои физиологические и социальные признаки. Они находят отражение в мудрых изречениях и пословицах. Например: *шъузабэм быныр хищыжъын, лIыгъуабэм быныр репхъыхъэ* – вдова может сохранить и уберечь семью, вдовец же семью растеряет; *дэбжъыкъур фыжъы зыхъукIэ кIэлагъэ цыIэжъэп* – когда виски становятся седыми, о молодости уже не говорят; *жъыхэр къэбарIуат, кIалэхэр IотэжъакIу* – старики хорошие рассказчики, молодые хорошие пересказчики; *жъым ыгъащIэр шIомакI, кIалэм ышIэрэр шIуаб* – старому кажется мало прожито, молодому кажется сделано много (Адыгейские пословицы, 1978. С. 57–58).

Представление о пространстве можно проследить при анализе организации пространства, терминологического аппарата, народным мудростям.

Дунай – весь мир, вселенная, окружающая человека. *Огу* – небо, небо близкое, где плывут тучи, где творится погода – *о* (*ошэу* – град, *ошхы* – дождь, *осы* – снег), но есть и *ошъогу* – сердце, купол неба, которое еще выше и в котором сверкают небесные светила луна – *мазэ* и звезды – *жъуагъо*. Звезды со-

браны в созвездия *жъогъобын*. Этим же термином обозначается «Созвездие Ориона», *кIапсэкIэциI вагъуэ* – пояс Ориона, представляющее собой семью звезд. *Жъогъопхычъ* – падающая звезда, говорили «кто-то умер», ведь каждый человек имеет свою звезду на небе. *Жъогъуапль* – звездочет, астролог, предсказатель событий по звездам. Адыги знали ряд звезд и созвездий, положение которых позволяло ориентироваться в пространстве и в ночное время суток, а также в ведении хозяйственной деятельности: *Шэфльагъу*, *Шыфльагъу* / *Шыхульагъуэ* – Млечный путь, «тайная тропинка ночи», «тропа прогона лошадей», *Жъогъо зышыбл/Вагъуэзышыбл* – Большая Медведица, *Жъогъо къашыкъ* – Малая медведица, *ВагъуэкIапсэ* – Андромеда, *Вагъуэбаиш* – Волосы Вероники, *Вагъуэбэ* – Дельфин, *Дэжыгвагъуэ* – Лира, и др. Планеты Марс, Юпитер и Сатурн именовались *Вагъуэкъан*, Венера – *Нэхуцвагъуэ*, Меркурий – *Дэчыгъ гъапцI* (Меретуков, 1982. С. 69).

Полярная звезда считалась покровительницей походов и их вожаков. Она была главным ориентиром в ночи, имеет два названия *Темыр къээзкъ*. *Ицхъэрэ вагъуэ* – Северная звезда, а второе *дэчыгыгъапцIэ*, что означает «обманувшая торговца». Согласно преданию, один торговец держал путь в город на ярмарку. Ночь застала его в пути, рядом с селением, где жили его знакомые. Он решил остановиться у них, чтобы рано, с утренней звездой, главным ориентиром торговцев, продолжить путь. Проснувшись и выглянув в окно, он увидел яркую звезду на небе и решил, что это взошла утренняя звезда (Венера). Торговец быстро собрался и вышел в путь. Но это была не утренняя звезда, а Полярная, и на улице была еще глубокая ночь, время разбойников. Как только он вышел на дорогу, ночные разбойники напали на него, ограбили и убили. С тех пор полярную звезду называют *дэжыггъапцIэ/дэчыгыгъапцI* – звезда, обманувшая торговца. Адыгские космонимы в основном получили названия по своему внешнему виду, времени появления на небе или же от небесных явлений. Ряд созвездий не имеет соответствующего русского эквивалента, например *Жъогъобэщ* (досл. Палка из звезд), *Мэлэхъо цIыкIу* (досл. Маленький пастух), *ЖъогъонIу* (досл. Жъуагъо – звезда, *пIур* – отданный на воспитание) (Меретуков, 1982. С. 65–67).

Радугу называют *лэгъуныкъу/лэгъупкъон* – ручка медного котла. По представлениям адыгов, земля имела котлообразную форму, а радуга это ручка земли, которой она подвешивается к небосклону (*уафэджабэ/ошъочан*). Радуга – ручка земли, становится видна на небосклоне, когда змееобразный конь *цыблэ/шыблэ* (гром, молния) промоет семь небесных этажей дождем (Азаматова, 1977. С. 86–110).

В организации пространства большое значение имели, с одной стороны, представления о круге *пчэгу* и центре *гунч*, с другой стороны – о верхе и низе. Надо отметить, что для народов традиционных культур характерно космическое мироощущение, встроенность в своеобразную конструкцию космоса. Все на земле рассматривается как микрокосмос, и все, что создается на земле, отражает представления человека о мироздании. Главные светила – солнце и луна, имеют форму круга, поэтому круг священен, он концентрирует энергию, силу. *Пчэгу*, *утыку*, *гуэрэныгу* – круг, его центр. Чтобы решать различные жизненно важные вопросы собираются в круг. Фраза *утыкум къыхъэн/пчэгум къиуцон* – «выйти в центр круга» – значит, стать публичным челове-

ком, высказываться в общественном плане, сделать свое высказывание достоянием общества. В круге можно прославить себя, а можно и опозориться. Огромной защитной силой обладает и линия окружности (*гуэрэн/корэн*). Представления о ее защитной силе реализуются в различных обрядовых действиях. Так, в лечебном обряде *чанц* – дом, в котором располагают раненого, очерчивают окружностью, чтобы не пустить в дом злых духов. В детской игре «*Корен*» (выбивание из круга) чертится окружность, на которую нельзя наступать как на линию защиты. По мнению М. А. Шенкао, в нартском эпосе племя чинтов огораживало свои земли, защищая их.

Линия горизонта *джабэ, цлэплъытлэ/чан* – склон, она не досягаема, она всегда уходит под склон, значит земля круглая. Великий Тлепш отправился на край света, чтобы добыть знания нартам, у него стерлись железные чувяки и железный посох, а шапка износилась и обручем повисла на его шее, но он так и не нашел края земли (*Шенкао, 2005. С. 98–104*).

Главным организатором пространства, в представлении адыгов, являются реки, горы, леса. Они определяют границы расселения народов и племен. Реки текут с гор, они имеют верховье (*псыцхэ/псышхэ*), срединное течение (*псыку/псыгу*), низовье (*ихэ/псыхэ*), устье реки (*псынэ*). Поселения располагаются вдоль рек и их пространство организуется по тем же принципам, оно также имеет вверх и низ. Село (*кьуажэ/чылэ*), верхняя часть села (*кьуажанцэ/чылапшэ, чылашхэ*), низ села (*кьуажэклэ/чылаклэ*), край села (*кьуажэбгь/чылэбгь*), центр села, где расположены мечеть, торговые лавки, где собираются мужчины и обсуждают общественно-значимые вопросы (*кьуажэку/чылэгу*). И даже пространственная организация квартала (*хьэблэ/хьабл*) повторяет эту структуру и имеет верх (*хьэблашхэ*) и низ квартала (*хьэблаклэ*) (*Хатанов, Керашева, 1960*).

Адыги использовали ориентирование по четырем сторонам света: восток (*кьоклыплэр*), запад (*кьохьанлэр*), север (*ицхьэрэ/темыр*), юг (*ипцэ/кьыблэ*). В соответствии с представлениями о сторонах света строится и дом (*унэ*), имеющий четыре стороны, четыре угла. *Унэ гун(э)* – передний, главный фасад дома, всегда обращен к югу или юго-востоку. *Унэ цлыбагь/унэ клыб* – западный фасад соответственно обращен к северу. *Шыгьуэгу* – тыльная сторона дома, имеющая черный ход – *шыгьуэгубжэ*. Черкесский двор представлял собой *хьабль* (хуторок), состоящий из множества построек. Вся усадьба состояла из трех дворов, обнесенных общей оградой. На главном дворе центральное место занимал всегда большой дом (*унэ-шхуэ/унэшхо*). К главному дому примыкал скотный двор с сараем и плетеными яслями для коров и двор для молотбы и просушки сена (*хьэм/хьамэц*). Гостиный дом (*хьэцлэц/хьаклэц*) строился отдельно и обносился оградой, но впоследствии строился на главном дворе неподалеку от большого дома. В большом доме есть другая большая неотопливаемая комната, одноименно с домом называемая *унэшхо* (большая комната), рядом с ней в длину менее значимые: спальня (*лэгьунэ*), кухня, отопливаемая комната (*собэ*), девичья уоната (*пшьэшэ ун*). В организации комнаты важное место занимает очаг (*жьэгу*) и центр (*унэ пчэгу*), в центре обычно стоит стол. Выше центра и вдали от входной двери находится «голова» стола, почетное место (*жьантлэ/жантлэ*), ближе к входной двери – менее почет-

ное место (Азаматова, 1960. С. 86–110) называемое *дакьахэ, дакъэхэкIэ*. Космогоническое миропонимание лежало в основе организации пространства, большого и малого, оказывало влияние на социальную организацию и этикет.

ТХЫПХА

Важной составляющей адыгской (черкесской) материальной и духовной культуры является знаковая система «тхыпха» (*тхыпхэ*). Данная система часто интерпретируется как орнамент (черкесский орнамент), но термин «тхыпха» имеет более широкое значение. В системе тхыпха эстетическая составляющая является лишь определенным способом передачи глубокого семиотического содержания знака из данной системы (Наков, 2010. С. 3).

Э.Г. Аствацатурян отметила, что орнамент, украшающий черкесское оружие, характерен и для костюма, тканей, обуви, деревянной утвари, аналогичен орнаментике женских украшений. Эта система объединяет практически все элементы адыгской материальной культуры (Аствацатурян, 1995. С. 23).

Европейские и российские авторы XVIII–XIX вв. сообщали о влиянии элементов черкесской военной культуры на обширные регионы Восточной Европы, части Азии и Северной Африки. Вместе с предметами снаряжения и вооружения элементы адыгской знаковой системы распространялись в данных регионах.

Э.Г. Аствацатурян приводит примеры использования черкесской орнаментики русскими мастерами, работавшими в Санкт-Петербурге и Новочеркасске, а также кубачинскими, лакскими и аварскими мастерами в Дагестане. В Дагестане для черкесской знаковой системы использовался специальный термин «черкес-накыш» («черкесский узор»), черкесским орнаментом украшали и оружие, которое изготавливали в Закавказье (Аствацатурян, 1995. С. 37, 38, 78, 82, 174).

Столь широкое распространение адыгской (черкесской) знаковой системы объясняется как влиянием адыгской рыцарской культуры на достаточно обширные регионы мира, так и высокой эстетикой данной системы, которая со временем затмила ее семиотическую нагрузку. Но *тхыпха* – это, в первую очередь, имеющая глубокую философскую нагрузку система знаков, которая позднее стала использоваться для передачи определенных смыслов и, видимо, письменной речи. Термин *тхыпха* близок черкесским терминам *тхэн* (писать), *тхыль* (книга). *Тхыпхэ* можно перевести буквально как «материал для письма» (Наков, 2010. С. 96–104).

Данная система восходит к древнейшим образам и отражает мировоззрение и миропонимание древних адыгов, начиная с эпохи ранней бронзы. Она подразделяется на ряд основных знаков с постепенным переходом по следующей схеме: 1) объемный образ; 2) плоское изображение; 3) постепенное упрощение и сакрализация; 4) переход в знак с максимальным упрощением в виде простых геометрических форм; 5) появление графических знаков, близких к иероглифам или буквам алфавита.

Один из наиболее важных образов – образ праматери, либо женского божества. С ним связано черкесское слово *гуащэ*, обозначающее и богиню,

и куклу (изначально статуэтку этой богини). Этот образ наносится на один из самых крупных полей традиционного адыгского женского платья – нарукавник. Он, либо его упрощенный элемент, обозначающий рождение, становится знаком рода (фамилии), символизируя восхождение к прамати. Подобный знак становится и гербом и знаком собственности (Наков, 2010. С. 20–21). В ряде случаев он превращается в «торговую марку». Например, соответствующими знаками клеймили знаменитых кабардинских (адыгских) коней (шолох и др.) (Броневский, 1999. Приложение). В данном случае это не знак собственности, а марка конского завода, принадлежавшего определенному роду, так как проданные кони уже становились собственностью покупателя.

Эти знаки также наносились на оружие, на элементы седла и показывали фамилию изготовителя, либо владельца. Примечательно, что данный знак в полном комплексе наносился на погребальные стелы (Наков, 2010. С. 20–22). В частности, на памятнике из окрестностей г. Нальчика, относящегося к XVIII в. (Наков, 2010. С. 23. Рис. 45; С. 25. Рис. 66, б, в), нанесено изображение, наиболее приближенное к изначальному образу. Элементы подобного знака встречаются на наскальных рисунках и подкурганых погребальных сооружениях эпохи ранней бронзы на Центральном и Западном Кавказе.

Большое значение также имеет образ мужского начала, исходным для которого является образ обнаженной мужской фигуры (Народное творчество, 1958. Л. 27). Этот знак в определенной стилизации (также пройдя путь от образа до знака в различных стилизациях) наносился на элементы доспехов, оружия, а в комплексе с женским образом – на элементы традиционного костюма (Наков, 2010. С. 63, 64). Мужской и женский образы часто изображались в круговом традиционном танце (вероятно, в одном из видов уджа), возможно, как некоторый акт созидания и функционирования мира, состоящего из двух аспектов «мужское–женское» и их взаимодействия (Народное творчество, 1958. Л. 21. Рис. 4, 5; Л. 26. Рис. 1).

Значительный пласт адыгской знаковой системы составляет образ астрономических объектов – солнца, звезд, луны, сливающийся с образом колеса (Сокровища курганов Адыгеи, 1985), который символизирует динамику и стабильность. Эти знаки применялись на элементах снаряжения и вооружения, конской упряжи, на женском костюме и таком «динамичном» аксессуаре как веер (*жъыху/жъыфы*) (Наков, 2010. С. 32, 33, 76, 77).

Большое значение в адыгской знаковой системе имеет образ сердца – *гу*. Это связано с адыгским пониманием мира и человека через термины: думать – *гупсысэн/гупшысэн*, радоваться – *гүфлэн/гушлон*, переживать – *гузэвэн/гузэжъон*, запоминать наизусть – *гуклэ зэгъэцлэн* и т. д. Даже такое важное понятие как центр неба передается через образ сердца – *уэгу* (рис. 16). Такое мироощущение закреплялось образами сердца на оружии, конской упряжи, золотой вышивке, наскальных рисунках (Адыгейский народный орнамент, 1960).

Большое количество знаков – это стилизованные образы значимых для адыгского восприятия животных, таких как волк, бык, конь, птица, восходящие к эпохе ранней бронзы (майкопской культуре) (Анфимов, 1987. С. 28–33).

Значительный интерес представляет изображение на одном из серебряных сосудов, обнаруженных Н. И. Веселовским при раскопках кургана на окра-

ине г. Майкопа в 1897 г. На нем кроме зооморфных образов присутствует рисунок, который можно трактовать как одно из первых топографических изображений Северного Кавказа – двуглавые вершины – Эльбрус и Казбек, две основные реки – Терек и Кубань (Анфимов, 1987. С. 28).

Указанные выше зооморфные изображения проходят и в последующих археологических культурах Центрального и Западного Кавказа (Сокровища кураганов Адыгеи, 1995. С. 87, 88, 91). Подобные знаки также встречаются на женском костюме, элементах снаряжения и вооружения, на конской упряжи. Особый интерес представляет статуэтка эпохи бронзы, найденная на территории Западного Кавказа. Это образ всадника, рядом с которым находится верный пес. На бронзовой статуэтке подчеркнуты мужские гендерные признаки. Аналогичные образы встречаются в адыгском нартском эпосе, где всадника сопровождает верный пес, а иногда и орел (Наков, 2010. С. 65).

Одним из важных образов в адыгской знаковой системе является образ воды – морей, рек и тех сил, которые с ними связаны (Народное творчество, 1958. Л. 6. Л. 32. Рис. 2, 3. Л. 37. Рис. 5. Л. 39. Рис. 3.). Он наносился в эпоху бронзы на оружие и керамику. Позднее этот образ наносился на элементы традиционного черкесского оружия и конской упряжи, а также на женский костюм (на подолах кафтана и платья).

Примечательно, что в классическом адыгском женском костюме объединяются образы праматери, птицы, луны, воды (волн), каждое из которых, видимо, символизирует стихии земли, неба (космоса), воды и человека (женщины). Данный комплекс символизирует переплетение этих стихий и гармонию в их взаимодействии (Студенецкая, 1989. С. 162–163. Рис. 26). Эти образы являются общечеловеческими, но их стилизация и специфическая эстетизация, а также заключенная в них семиотика характеризуют и выделяют адыгскую знаковую систему *тхыпха*.

Одним из уникальных компонентов *тхыпха* является элемент под названием *сэххуэуанIэ* (след от удара шашкой, рана от шашки – каб.) (Кишев, 1996. С. 160). Он представляет собой диагонально расположенные элементы в виде кубиков (небольших квадратов), использующиеся при изготовлении традиционных адыгских циновок – одного из специфических изделий, характерных именно для адыгской материальной культуры. Он напоминает рублено-резаную рану от удара шашкой и специфичен для удара шашкой с отяжкой.

Подобное демонстрирует отношение к следу от шашки как к определенному акту, имеющему кроме прикладного эффективного удара, не оставляющего шанса противнику (удар шашки почти всегда смертельный), также эстетическую составляющую наподобие следа, который оставляет кисть каллиграфа на бумаге. Последнее также свидетельствует о том, что адыги относились к военному делу, в том числе и удару клинковым оружием, как к искусству, в каждом из составляющих которого эффективность приводит и к эстетическому эффекту. Адыгскую эстетику в несколько утрированной форме можно охарактеризовать как «эффективность, доведенная до абсолюта».

По мнению Е. И. Крупнова, в кабардино-черкесском языке существует ряд древних слов, состоящих из одного звука или слога, а также много составных слов, состоящих из коротких слов, которые обозначают архаичные

понятия (*Крупнов*, 1957. С 68, 69). На наш взгляд, часть знаков *тхыпха* могла отражать сначала понятие, а затем звук или слог. Судя по наскальной надписи, взорванной во время прокладки дороги, а также по деревянной шкатулке, где знаки нанесены в определенной последовательности, и ряду сведений из письменных источников, можно предполагать, что часть данной знаковой системы использовалась для письма, близкого к петроглифам и иероглифам (*Абозин*, 2009. С. 125–134; *Наков*, 2010. С. 96, 102. Рис. 287).

Адыгская (черкесская) знаковая система *тхыпха* сохранила в себе древнейшие образы, переосмыслив их и вложив в них новые значения, и вместе с переходом в знаки с определенной семиотической нагрузкой обрела новые эстетические формы и колористику в зависимости от назначения, техники, материала, формы, а также предмета, на который она наносится. Адыгская знаковая система является одним из важных маркеров элементов адыгской материальной культуры, сакрально и эстетически связывая его с богатой адыгской духовной культурой.

ДЕМОНСТРАТИВНАЯ СИМВОЛИКА: ШТАНДАРТЫ, ГЕРБЫ И ФЛАГИ

Генезис адыгской демонстративной символики уходит своими корнями в глубокую древность. Близкородственные древним адыго-абхазам, хатты Восточной Анатолии использовали специальные штандарты во время религиозных церемоний и военных походов. Большинство хаттских артефактов обнаружено в царских гробницах г. Аладжа-Хююка, которые датируются IV–III тыс. до н. э. Они изготовлены в основном из бронзы. Штандарты у хаттов были трех видов: бронзовые округлые пластины, аналогичные «солнечные диски» с животными (оленьями, быками), быки или олени без «солнечных дисков». Известным хаттским символом является штандарт со следующими характеристиками: по его периметру изображены девять узлов-звезд и три подвешенные розетки (лучевые перекрестья также дают число девять, а с розетками – двенадцать); овал помещен между концами двузубой вилки. Это солнечный диск в солнечной ладье. Сюжет солнца в ладье был распространенным в древнем мире. Основу сеточного заполнения внутреннего пространства овала составляет прямоугольная решетка с тремя вертикальными и горизонтальными пересечениями. Представляет интерес наличие в штандартах сакрального атрибута – числа двенадцать, который использовался в адыгской геральдической традиции в разные периоды истории.

Бронзовый штандарт в виде круга (колеса) с четырьмя спицами и втулкой обнаружен в Республике Адыгея в Новосвободненском кургане № 31 Майкопской культуры (IV–III тыс. до н. э.) (*Бестужев*, *Резепкин*, 1982. С. 75, 76). Возможно, этот штандарт принадлежал и служил атрибутом власти представителя «майкопской» знати. Он является уникальным. Аналогии данному бронзовому предмету не известны на Южном Кавказе и Ближнем Востоке.

Большую известность в истории получил хаттский двуглавый орел, воспринятый неситами и ставший символом Хеттской державы. Традиция изо-

бражения двуглавого орла имеет ближневосточные корни и известна также в Шумере и Вавилоне. Изображение хаттского двуглавого орла впервые встречается на месте древнего хаттского города Аладжа Хююк (Ванеян, 2015. С. 262–270). Двуглавый орел был изображен и на цилиндрических печатях. Главной особенностью хаттского орла является то, что он держал в лапах двух зайцев. Двуглавые орлы были найдены на стенах монументальных сооружений и других городов хатто-неситской цивилизации.

Большую ценность представляет изображение адыгского флага на картах европейских авторов XVI в. На карте португальского автора Жоао Фрейра 1546 г. изображен флаг страны Альба Зихия (лат. – Белая Зихия. – Ж.К.). Флаг Альба Зихии разделен на две части серебряной полосой. Верхняя коричневая, вероятнее всего, символизировала окружающий ландшафт, землю и горы, нижняя – морскую стихию. На указанных частях изображены два одинаковых символа-круга, которые, возможно, являются атрибутом доминирования на земле и море. В XVI в. изображения флагов над Альба Зихией, как наиболее важного торгового и политического центра и ее названия, как правило, выделены красным цветом, например, на карте Фернана Ваш Дуураду 1570 г. Следует отметить, что Альба Зихия на протяжении длительного периода являлась адыгской территорией, которая сохраняла независимость, даже в период монгольских нашествий. Политический статус Альба Зихии был высоким в Северном Причерноморье. Благодаря сильному военному и торговому флоту она обеспечивала стабильное экономическое положение в регионе.

Одним из популярных средневековых адыгских символов является герб Кабарды, известный с XVII в. в российских геральдических источниках. В российском «Титулярнике» 1672 г., подготовленном по указу царя Алексея Михайловича, герб Кабарды не имеет полной цветовой окраски, но центральный малый щит на нем красного цвета. На гербе Кабарды, изображенном на грамотах Петра I, щит синего цвета, внутри которого находится малый щит красного цвета. Известны варианты, где малый щит не золотой, а красный, полумесяц же в нем серебряный. В «Историческом словаре российских государей, князей, царей, императоров и императриц» И. Нехачина содержится следующее описание герба Кабарды: «Кабардинской, в голубом поле, две серебрянные стрелы на крест сложенные, по обе стороны две звезды шестирогия золотыя, а навверху цвет солнечников золотой, щиток в сопряжении положен красной, на котором серебрянная, имеющая рога в правую сторону» (Исторический словарь, 1793. С. 221, 222).

К середине XIX в. (1857 г.) цвет малого щита герба Кабарды изменился. Описание герба Кабарды представлено следующим образом: «герб Кабардинския земли: в лазуревом щите, на двух серебряных, крестообразно, остриями вверх, положенных стрелах, малый золотой щит с червленым обращенным вправо полумесяцем» (Исторический словарь, 1793. С. 221, 222). В интерпретации герба Кабарды следует исходить из этнополитических реалий, существовавших в период его формирования. Герб Кабарды известен с XVII в., но его формирование произошло значительно раньше. Выбор символики на флаге не был случайным. Стрелы являются древним сакральным символом адыгов и встречаются в их ранних символах, как и звезды.

Кабардинский историк и этнограф Шора Ногмов в своей книге «История адыгейского народа» отметил, что на берегу р. Терека, выше соединения ее с р. Малкой, находится большое число башен или минаретов. На кабардинском языке их называют «жулат»... По преданию, они основаны предками адыгов в древности и их посещали для очищения и принесения жертв. Если между союзниками или друзьями возникала ссора или нарушение слова, то оба отправлялись к жулату с луком и стрелами. По прибытии туда они становились один против другого, брали стрелу за концы и давали обещание, что между ними впредь никакой ссоры не будет. Затем разламывали ее надвое и возвращались (Ногмов, 1983. С. 45).

В соответствии с архаичной символикой стрела олицетворяет мужское начало, а также мужские качества – целеустремленность, мужество, стойкость. Наконечники стрел часто встречаются в адыгских курганных захоронениях. Две стрелы на гербе означают две княжеские фамилии. В данном случае имеются в виду родоначальники восточноадыгских княжеских фамилий Табула и Беслан – сыновья князя Инала – основателя княжеских династий Черкесии. От князя Табулы произошли кабардинские князья, от Беслана – бесленеевские. В первой трети XVI в. в результате княжеских междоусобиц на западных границах Кабарды сын Беслана князь Канок основал княжество Бесленей. На гербе Кабарды обращает на себя внимание наличие трех шестиконечных звезд. Три звезды означают три крупные области Кабарды: западную, где правили потомки Канок Беслануко; срединную, где правили потомки Беслана Жанхотуко; восточную, где правили потомки Талостана Жанхотуко, Джилахстана Минболатуко и Идара Унармасоко (Кагазежев, 2015. С. 262–272).

Красный цвет щитка в европейских геральдических традициях означал любовь, скромность, решительность, мужество, отвагу, храбрость, кровь, пролитую в сражениях, силу, благородство, знатность происхождения, а также власть. Полумесяц на щите символизирует ислам, который начал проникать в среду восточноадыгской аристократии в период могущества Золотой орды в XIV в. Синий или лазурный цвет щита, на котором изображен герб, олицетворяет вечность. В «Титулярнике» 1672 г. было также изображение герба «Черкасских и горских князей». Затем этот герб изображался в числе титульных гербов императора России. Впоследствии этот геральдический памятник вошел в так называемый «герб черкасских и горских князей», который употреблялся в русской геральдике с XVII в. как эмблема черкесских (адыгских) земель (Данильченко, 2007). Этот герб имеет вид щита, в поле которого изображен всадник-черкес с копьем на плече. Вооруженный всадник символизировал мощь черкесской конницы. Поле щита было алым (червлёным), а конь белым (серебряным). Над щитом изображена корона. Оба герба встречаются в гербе князей Черкасских, служивших в России. Герб рода князей Черкасских выглядел следующим образом: «В щите, разделенном на четыре части, посередине находится малый горностаевый щиток с державой обозначенный. В первой части в красном поле черкас в золотой епанче и в княжеской шапке с пером, скачущий на белом коне с золотой сбруей, имеющий на плече золотое копьё. Во второй части в голубом поле между трех шестиугольных звезд серебряных изображены крестообразно две сереб-

ряных стрелы, остроконечием вверх поднятые, на которых поставлен щит красного цвета с серебряным на нем полумесяцем. В третьей части в серебряном поле натурального цвета лев, держащий в передних лапах натянутый лук со стрелой. В четвертой части в золотом поле видны два змия, перпендикулярно перевившиеся, натурального цвета. Щит покрыт мантией, принадлежащей княжескому достоинству и шапкой с пером, имеющей вид чалмы, которая наложена на золотую корону. Сия шапка с пером изъясляет знаменитость родоначальника Черкасских князей Инала, который был султаном в Египте».

В середине XIX в. в Российской империи была проведена реформа государственной геральдики под руководством барона Б. Кене. При этом придворные геральдисты произвольно изменили цвета черкесских гербов. В гербе Кабарды малый щит стал золотым, а полумесяц красным. В гербе Черкасских и Горских князей щит стал золотым, конь черным, а всадник «одет» в кольчугу. Шлем и его убранство тоже стали черными. С такими изменениями эти гербы были утверждены в 1857 г. и внесены в герб Российской империи, где помещались вместе с эмблемами других кавказских земель на отдельном щите на груди двуглавого орла.

В XIX в. появился флаг Черкесии, ставший общеадыгским символом в современный период. Случай появления этого флага зафиксировал британский чиновник Эдмонд Спенсер, прибывший в Черкесию в 1830 г. (*Спенсер*, 1994. С. 50). Существует версия, согласно которой флаг Черкесии был составлен по эскизу британского дипломата Д. Уркварта. Однако приписка авторства флага Черкесии Д. Уркварту не подтверждается, так как с 1827 по 1831 г. он участвовал в освободительной борьбе греческого народа и не мог заниматься делами, связанными с Черкесией. В 1831 г. Д. Уркварт также участвовал в миссии Стрэтфорда Каннинга в Стамбуле с целью демаркации границы между Османской империей и Грецией. На первой странице книги Э. Спенсера есть иллюстрация флага, который он увидел в 1830 г. Флаг Черкесии имеет глубокие исторические корни, связанные с древним адыгским символизмом: 12 звезд на черкесском флаге означают 12 областей Черкесии; три стрелы на флаге означают принадлежность адыгам земли, моря и неба, т. е. стихий, символизирующих ойкумену и сакральный смысл бытия; перекрещенные стрелы обозначают их единство. По другой версии, три стрелы на флаге представляют наиболее влиятельные западночеркесские княжеские дома – Болотоко, Зан и Хатико, из которых вышли многие известные полководцы. Флаг был темно-бирюзового цвета (позднее стали использовать зеленый цвет), что олицетворяло вечность, жизнь, лес и море.

Известны также флаги субъектов Черкесии – Шапсугии и Натухая XIX в. В настоящий период оригинальные шапсугские и натухайские военные флаги хранятся в национальном музее Республики Адыгея. Они были возвращены из Тифлиса в 1925 г., где хранились с 1865 г. в военно-историческом музее. В 1927 г. эти флаги были зарисованы известным художником И. В. Коваленко. В настоящее время эскизы флагов вместе с фотографиями хранятся в фондах музея.

Шапсугский флаг XIX в. представляет собой коричневое прямоугольное полотно с двумя треугольными косицами, в длину 158 см и в ширину

60 см. На флаге вдоль древка есть нашивка – темно-красная полоса из парчи, которая пересекает 12 горизонтальных серебряных полос. По форме и цвету флага прослеживается некоторая преемственность с флагом Альба Зихии, которая была историческим местом формирования шапсугов. Это могло отразиться и на преемственности геральдических традиций. Коричневый цвет символизировал землю и горы. Двенадцать серебряных полос имели сакральный характер. Тканевая вставка красного цвета должна нести особый смысл, так как красный цвет был широко распространен у адыгов. В геральдике красный цвет, чаще всего, обозначает цвет родной земли, отвагу, мужество и кровь, пролитую за свое Отечество, и т. д.

Натухайский флаг XIX в., изготовленный из чесучовой ткани, имеет традиционную форму прямоугольника в длину более 1,4 м и в ширину почти 1 м. На полотне вертикально расположены красная, белая и синяя полосы. В середине флага, в верхней части белой полосы есть нашивка прямоугольной формы из черного хлопчатобумажного сатина. В центре нашивки сделана надпись на арабском языке «Мухаммед». На белой полосе полотнища есть еще надпись на арабском языке «Тамык Эль Хадж Бакий». По другой интерпретации – «Тимык Хатзх Цыку – Хадж». Возможно, эта личность была лидером натухайцев, который первым начал использовать указанный флаг в боевых действиях. На нашивке также изображены четыре шестиконечные звезды. В данном случае прослеживается аналогия с гербом Кабарды, на котором также изображены шестиконечные звезды. Из указанных фактов можно сделать вывод о распространении шестиконечной звезды в геральдической традиции адыгов на протяжении длительного исторического периода.

Анализ геральдической традиции (древние хаттские штандарты и двуглавый орел; средневековый флаг Альба Зихии; гербы Кабарды, черкесских и горских князей; флаги Шапсугии и Натухая; флаг Черкесии, ставший популярным с 1830 г. и являющийся общеадыгским символом в современный период) позволяет сделать вывод об исторической преемственности сакрального символизма адыгской демонстративной атрибутики с древних времен.

НАУКА И ОБРАЗОВАНИЕ В XIX – НАЧАЛЕ XX ВЕКА

Система образования и науки в Кабарде и Западной Черкесии имеет более чем двухвековую историю. Зародившись на рубеже XVIII–XIX вв., наука и образование прошли долгий и трудный путь развития и институционального становления.

В первой четверти XIX в. в результате роста этнического самосознания адыгов, а также развития отношений Кабарды и Западной Черкесии с Российской империей и государствами Ближнего Востока назрела необходимость в создании исторических работ. Первыми научными трудами, посвященными проблемам истории, этнографии и филологии адыгов, являются работы общественных деятелей Ш. Ногмова (1794–1844) и С. Хан-Гирея (1808–1842) (*Ногмов*, 1947; *Хан-Гирей*, 1978).

В «Истории адыгейского народа» Ш. Ногмова рассматривается история черкесского (адыгского) народа, начиная с древних времен до начала XIX в.:

процесс формирования адыгов; вопросы общественного и семейного быта, социального и хозяйственного строя, военно-политические события. Несмотря на то, что данный труд базируется преимущественно на фольклорном материале, он представляет собой первый опыт составления истории адыгского народа и является важным источником по изучению его социально-экономической и общественно-политической структуры, духовной и материальной культуры. Важное значение в становлении и развитии филологической науки имеют его труды «Начальные правила адыгейской грамматики» и «Кабардино-русский словарь».

В «Записках о Черкесии» С. Хан-Гирея был применен критический подход к анализу источников. В работе рассматриваются такие вопросы, как история происхождения адыгов, территория проживания и численность, социально-политическое положение и система хозяйствования, семейный и общественный быт, материальная и духовная культура.

Во второй половине XIX в. представителями адыгской интеллигенции предпринимались попытки создания адыгской письменности, адыгской азбуки. Так, У. Берсей (1807–?) в 1853 г. составил черкесский букварь, а позднее – грамматику адыгского языка. Совместно с кавказоведом П. Усларом в 1862 г. им была разработана азбука кабардинского языка на русской графической основе (Шаги к рассвету, 1986. С. 14).

Над созданием кабардинской письменности работал просветитель и общественный деятель второй половины XIX в. К. Атажукин (1841–1899). Он разработал алфавит, максимально приближенный к особенностям кабардинского языка, после чего написал книгу «Къэбэрдей алыфбей» («Кабардинская азбука») по форме и содержанию книг К. Ушинского «Хрестоматия», «Детский мир» и «Родное слово». Книга открывается предисловием, в котором содержатся методические рекомендации, затем следуют кабардинский алфавит и грамматические правила (Блейх, 2017. С. 52).

На рубеже XIX–XX вв. интенсивнее и на более квалифицированном уровне стала осуществляться работа по сбору и публикации адыгского фольклора. В материалах, собранных П. Тамбиевым (1873–1928), представлены записи почти всех фольклорных жанров и на разных диалектах. Им было опубликовано пять сказаний и преданий («Редедя», «Предание о лесе Тхашаг», «Сила Куалов», «Предание о Гошегаг», «За зло плати добром»), 28 песен, 21 сказка и 893 пословицы, поговорки, загадки, скороговорки, приметы и поверья. Другой важной стороной просветительской деятельности П. Тамбиева явилось составление им «Азбуки кабардинского языка», которая была издана в Тифлисе в 1906 г., а затем введена в качестве учебного пособия в Нальчикской горской школе и реальном училище. Опубликованы записи Т. Кашежева (1866–1931) в двух выпусках «Сборника материалов для описания местностей и племен Кавказа» (1888. Вып. 6; 1891. Вып. 12). Среди них четыре исторических предания, три топонимических предания, три сказания из нартского эпоса, одна историко-героическая песня и одиннадцать сказок. Особую ценность представляют исторические предания «Переселение Кабарды», «Крымцы в Кабарде», «Андемиркан» и др. (Хашхожева, 1993. С. 128). Большое значение для развития адыгской исторической науки имела работа В. Кудашева (1865–?) «Исторические сведения о кабардинском народе», из-

данная в Киеве в 1913 г. В ней содержатся обширные сведения по древней, средневековой и новой истории кабардинского народа (*Кудашев, 1913*).

В целом, представители адыгской интеллигенции и общественные деятели XIX в. внесли значительный вклад в развитие исторической и филологической наук в Кабарде и Западной Черкесии.

Первые учебные заведения стали появляться в Кабарде еще в начале XVIII в. Базой для организации первых духовных школ явилась исламизация адыгского населения в XVI–XVII вв., которая сопровождалась распространением арабской письменности. Уже в начале XVIII в. в Кабарде функционировали медресе, обучение в которых длилось от трех до шести лет. В медресе учились мальчики и девочки из разных слоев общества (*Кушхабиев, 2015в. С. 214*).

Первые светские учебные заведения в регионах проживания адыгов появились также в XVIII в. В 1735 г. в Кизлярской крепости была организована аманатская школа, в которой обучались аманаты (почетные заложники) из Кабарды. Позднее такие школы были учреждены в крепости Екатерининской (1778 г.) и в крепости Нальчик (1829 г.). Основной целью данных учебных заведений было приобщение детей местных князей и дворян к русской культуре (*Кушхабиев, 2015в. С. 214*).

В начале XIX в. в Кабарде была открыта первая светская школа («аманатская школа»). В учебный план входили чтение, письмо, знание цифр, церковных и римских чисел, катехизис, священная история, первоначальные правила русской грамматики, арифметика, чистописание и рисование (*Кумыков, 2006. С. 774*). Это образовательное учреждение играло важную роль в приобщении адыгов к культуре русского народа, но вместе с тем оно не могло полностью удовлетворять возраставшие потребности царизма в проводниках своей политики на местах из числа местных князей и дворян. Одной из мер российской администрации, направленных на решение данной проблемы, стало открытие в Ставрополе в 1837 г. гимназии – первого светского среднего учебного заведения в крае. Это образовательное учреждение имело специальную учебную программу, ориентированную на подготовку кавказского чиновничества.

В 1830–1840-х годах при полках Отдельного Кавказского корпуса был учрежден ряд учебных заведений для подготовки военнослужащих. В 1842 г. при Ставропольской и Екатеринодарской гимназиях были открыты горские пансионы, основной задачей которых была подготовка детей кавказских народов, в том числе адыгов, для последующего поступления в кадетские корпуса и другие военные учебные заведения России. Также адыгская молодежь могла получить военное образование в военной школе, учрежденной при Навагинском полку в 1848 г. (*Хоретлев, 1957, С. 21*).

Обучение в данных учебных заведениях в полной мере не могло обеспечить адыгскому народу успешную адаптацию к социокультурной системе Российской империи. В связи с этим вопрос о необходимости более широкой организации образования на местах неоднократно поднимался представителями адыгской интеллигенции, однако решение проблемы затягивалось.

Важной вехой в генезисе системы образования у адыгского общества стала в вторая половина XIX в. На этот период приходится заключительный

этап инкорпорации адыгов в территориальное, политико-правовое и социокультурное пространство Российского государства. В это время в России проводились широкомасштабные реформы, затронувшие все сферы жизни общества. Массовые культурные преобразования коснулись и региона проживания адыгов, где сложилась противоречивая ситуация. С одной стороны, в крае активно протекал модернизационный процесс, с другой – обычаи, традиции, стереотипы мышления народа вносили в этот процесс значительную корректировку. Этот факт предопределил специфику местной образовательной системы, в которой в указанный период четко начали проследиваться два вектора развития – духовное и светское.

Исламское образование в Кабарде и Западной Черкесии во второй половине XIX в., как и прежде, было представлено преимущественно школами при мечетях. Оно также могло осуществляться на дому у местных мулл, которые прошли обучение в Османской империи или в Дагестане. К 1868 г. в Западной Черкесии функционировало 82 мечети, а в Кабарде по состоянию на 1915 г. действовало 97 исламских школ, в которых обучалось более 1300 учеников и работали 94 учителя (*Нефляшева*, 2009. С. 75). Представители мусульманского духовенства вели преподавательскую деятельность в примечетских школах и частных школах – медресе. Обучение в школе обычно начиналось со знакомства детей с арабской азбукой, а также изучения основ ислама. После этого учащиеся переходили к непосредственному изучению Корана, арабской грамматики и шариата – основ мусульманского права. На заключительном этапе обучения в примечетских школах изучалась книга «Акканд» («Убеждение»), в которой приводились доказательства существования Бога, ангелов, загробного мира, добра и зла. Ученики примечетских школ назывались «сохста». Обучение детей в большинстве случаев начиналось в возрасте 8–12 лет и продолжалось от трех до шести лет. За этот период учащиеся механически заучивали текст Корана. В частных школах-медресе, кроме изучения Корана и шариата, ученики также проходили практику исламского богослужения. В большинстве случаев единственным источником существования и функционирования примечетских школ были частные средства и благотворительные пожертвования, собранные местным населением (*Копачев*, 1964. С. 36, 37; *Кумыков*, 1996. С. 268). Обучение в мусульманских школах и получение духовного образования считалось престижным. Каждый кабардинец, по словам К. Атажукина, считал своим долгом отдать своего сына в медресе на учение (*Кумыков*, 1996. С. 268–269).

Признанными знатоками Корана, основ мусульманского права, которые смогли открыть собственные частные мусульманские школы, считались М. Гучетль, Х. Анчок, А. Хатанов, А. Бузаров, М. Биржев и др. Примечательно, что посещать медресе и получать исламское образование могли также и девочки. Несмотря на значительные недостатки и несовершенство постановки учебного дела в примечетских школах и частных школах-медресе, они сыграли в свое время значительную роль в распространении исламской культуры и просвещения, а также богословских знаний среди народов Северного Кавказа. Следует отметить, что по материалам Первой Всероссийской переписи населения 1897 г. грамотность черкесов Кубанской области составляла 7%, что было выше, чем у других коренных народов Северного

Кавказа, за исключением осетин. Значительную долю грамотного населения составляли выпускники мусульманских школ. К 1910 г. в селениях Кубанской области функционировало 54 школ-медресе, в которых общее количество учащихся составляло свыше 900 человек (*Хоретлев, 1957. С. 79*).

Дополнительным источником получения элементарных знаний об исламе являлись уроки мусульманского вероучения, которые были включены в учебные программы народных училищ Министерства народного просвещения. В целом, постановка этой дисциплины, качество учебного процесса и получаемых учащимися в школе знаний оставались на достаточно низком уровне. Это объясняется прежде всего тем, что учебной программой на вероучение отводилось недостаточно времени, отсутствовала четко разработанная методика преподавания, довольно часто не хватало учебных пособий, а образовательный ценз вероучителей был низким. На Северном Кавказе не было специального среднего мусульманского учебного заведения, которое смогло бы решить проблему нехватки кадров через подготовку и выпуск будущих священнослужителей – знатоков исламского вероучения. Проблема учреждения на Северном Кавказе мусульманского духовного учебного заведения много раз поднималась представителями адыгской общественности на съездах и на страницах печати, однако этот вопрос не получил положительного решения и долгое время оставался открытым.

Факт отсутствия в регионе духовно-педагогических образовательных учреждений повышенного типа стимулировал многих представителей адыгской молодежи выезжать в Дагестан, Крым, Поволжье и страны Ближнего Востока с целью получения фундаментального исламского образования. В начале XX в. в каирском университете Аль-Азхар учились Ю. Хуако, Р. Мамий, А. Хапцев, А. Бекух, С. Гучетль, А. Цеев, А. Наджев, Г. Шаов, Ю. Пшунелов и др. Стамбульский университет окончили Д. Хатков, Х. Хамхоков; в духовно-учительских медресе в Поволжье получили духовное образование А. Джагунов, А. Хатков, Х. Бесиджев, А. Чамоков, Т. Керашев, И. Юманкулов (*Бузаров, 1998. С. 25*). Многие из них, получив достаточно большой запас знаний светских и теологических наук, возвращались на родину, где стремились внедрить в систему духовного образования реформаторские идеи, характерные для представителей передовой мусульманской общественно-педагогической и просветительской мысли.

Важным новшеством в религиозном образовании адыгского населения в начале XX в. стало учреждение новометодных медресе. Реформа традиционного мусульманского образования в России предполагала замену схоластичного «старого метода» обучения (*кадимми*) на «новый метод» (*джадиди*). Идеологи джадидизма выступали за распространение просвещения, за преподавание светских дисциплин, за обучение на родном языке (*Кушхабиев, 2015. С. 214*).

В начале XX в. в адыгском обществе сформировалась достаточно многочисленная и авторитетная группа приверженцев реформаторского течения мусульманской общественно-просветительской мысли как из числа высокообразованного «нового духовенства» и духовно-арабистской интеллигенции из его среды, так и среди светских деятелей национальной культуры (С. Сихов, К. Ахметуков, И. Цей, А. Намитоков, Ч. Пшунелов, П. Коцев и др.).

В рамках адыгского просветительского движения к этому времени окончательно оформилось самостоятельное мусульманское культурное течение.

Представители адыгской общественной и просветительской мысли выдвигали требования глубокой и всесторонней трансформации существующей государственной и традиционной религиозной систем образования, широкого внедрения в учебный процесс родного языка. Результатом усилий и значительной культурно-просветительной работы среди адыгского населения небольшой группы энтузиастов и выразителей национального просвещения во главе с И. Хидзетлем стало создание в начале 1910-х годов реальных условий и возможностей для воплощения в жизнь основных принципов новометодного обучения в адыгской школе. Главная роль в этой группе принадлежала членам сформированного в Стамбуле в 1908 г. Черкесского общества единения и взаимопомощи, которые перенесли свою просветительскую деятельность на историческую родину. Здесь они нашли значительную поддержку – у них нашлось много последователей и единомышленников в деле народного просвещения.

Начало развития новометодного образования у адыгского населения Северо-Западного Кавказа относится к 1909–1910 гг., когда были открыты школы-медресе в двух селениях: Панахес и Габукай. Вскоре после этого подобные медресе открылись и в других кубанских населенных пунктах: в Тахтамукае, Шенджие, ст. Бжегокае, Хатажукае, Кабехабле и некоторых других селениях.

Кроме мусульманского вероучения, в школах, функционировавших по новометодному принципу, изучались также родной язык и грамота, основы арифметики, географии, национальной и арабо-мусульманской истории. Учебная литература содержала разнообразный материал по истории, этнографии, фольклору, этикету адыгов, а также была полна текстами познавательного, назидательно-воспитательного и религиозно-дидактического содержания, пословицами и поговорками. Учебно-воспитательный процесс в новометодной школе осуществлялся исключительно на родном языке.

В Кабарде также получило развитие новометодное образование. Одной из самых значимых новометодных школ было медресе, учрежденное в С. Кучмазокино (Баксан). В нем кроме основ ислама в учебную программу входили и общеобразовательные предметы: история, география, математика, астрономия, естествознание. Это учебное заведение было открыто на личные средства Гафара Дымова. Одним из преподавателей школы был Нури Цагов. Но это учебное заведение просуществовало недолго. Вскоре хаджи Махмуд Гугов, известный своими прогрессивными взглядами, открыл медресе-али, которое фактически имело значение духовной семинарии. В нем продолжил свою работу в качестве учителя Нури Цагов. Одним из лучших выпускников этой школы был А. А. Шогенцуков, который впоследствии стал основоположником кабардинской литературы (*Кумыков*, 1996. С. 159).

Общественные деятели, учредившие этот специфичный культурно-образовательный центр, обратились к сугубо национальным проблемам. Необходимым условием социокультурного развития народа и его самосохранения деятели баксанского центра считали основательное преобразование общества в целом и личности в частности, в соответствии с исламскими ценностями.

Баксанский мусульманский просветительский центр провел значительную работу по подготовке широкой базы национальной письменности, литературы, фольклора, печати и книгоиздательской деятельности. Он непосредственно поддерживал связи с другими научными, образовательными и культурными центрами, находившимися в Дагестане, Казани, Стамбуле, Каире. При поддержке представителей баксанского просвещения осенью 1917 г. стала выходить первая газета на кабардино-черкесском языке «Адыгэ макъ» («Адыгский голос»).

Параллельно с религиозным образованием во второй половине XIX – начале XX в. в районах проживания адыгов на Кавказе развивалось светское образование. На его институциональное становление и развитие большое влияние оказали широкомасштабные культурные преобразования, проводившиеся имперской властью в регионе. Процессы модернизации и включение края в общероссийские социальные и экономические процессы требовали создания сети образовательных учреждений. Адыгские просветители и общественные деятели значительную часть своих научных трудов посвятили осмыслению проблем просвещения и образования народа, поддерживали мероприятия по организации комплекса светских учебных заведений в крае.

Начиная со второй половины XIX в. на Северном Кавказе стали открываться и функционировать так называемые горские школы. Такие школы были открыты в Нальчике в 1860 г., в Майкопе – в 1866 г. (*Бузаров, 2012. С. 35*).

Раскрывая цель учреждения горских школ, журнал «Русский вестник» писал, что они должны были готовить своих учащихся для поступления в дальнейшем в кадетские корпуса и гражданские учебные заведения России, которые выпускали офицеров, врачей, учителей, переводчиков, способных содействовать проводимым на Кавказе реформам (*Копачев, 1964. С. 56, 57*). Примерно таким же было содержание циркуляра Министерства народного просвещения от 1867 г., в котором говорилось, что основная задача русских горских школ – сблизить горцев с русским народом (*Очерки истории Адыгеи, 1957. С. 446*).

Горские школы подразделялись на два вида: окружные и начальные. Первые по своему учебной программе и правовому статусу соответствовали уездным училищам. Успешно окончившие этот курс могли без экзаменационных испытаний поступить в гимназии Кавказского учебного округа в четвертый класс. В начальных школах имелся только один класс с тремя отделениями, соответственно с программой начальной школы. Те, кто оканчивали их успешно, без каких-либо экзаменов принимались во второй класс уездных училищ и гимназий Кавказского учебного округа (*Хоретлев, 1957. С. 63*). Выпускникам горских школ выдавали свидетельства, которые также давали право преподавать в начальных сельских школах.

Программа этих учебных заведений имела много общего с программой русских школ. В учебный план входили: основы арифметики, русский язык, чистописание, история России, всеобщая история, география, изобразительное искусство, пение. Помимо светских дисциплин в горских школах преподавались также религиозные предметы: мусульманское и православное вероучение. С 1879 г. было введено изучение иностранных языков, в основном арабского и французского. Знание французского языка требовалось для

продолжения обучения в мужских гимназиях Кавказского учебного округа. Туда можно было поступить без экзаменов. Арабский язык был необходим для углубленного изучения мусульманского вероучения. Как и во всех учебных заведениях Кавказского учебного округа, в горских школах, в которых обучались нерусские дети, преподавание велось на русском языке.

Общее количество учащихся в Нальчикской окружной школе к 1873 г. достигло 80. В ней обучались представители различных сословий. Дети дворян составляли 53 человека, представители мусульманского духовенства – 2 человека, городских сословий – 6 человек, нижних чинов и казаков – 19 человек. Главой учебного заведения был смотритель. Он назначался царским наместником и главнокомандующим Кавказской армией. Обычно школа в своем штате имела двух учителей-надзирателей, педагогов подготовительного класса, двух учителей наук, законоучителей православной и мусульманской веры, преподавателей гимнастики, ручного труда и садоводства (Копачев, 1964. С. 57, 58).

Этнический состав учащихся Нальчикской горской школы также был разнообразным. По состоянию на январь 1869 г. из 58 учеников было 22 адыга и балкарца, 35 русских, а также 1 грузин. Вначале местное мусульманское население относилось настороженно к светским школам, опасаясь, что их детей отлучат от веры. Постепенно недоверие преодолевалось, и количество учащихся стало увеличиваться (Мамсиров, Унежев, 2017. С. 111). Уже к 1890 г. адыгов и балкарцев стало 38 из 103 учеников, в 1893 г. – 48 из 106 учеников; в 1895 г. – 39 из 100 учеников; в 1904 г. – 48 из 131 ученика и в 1905 г. – 52 из 135 учеников. Выпуск учащихся горской школы был невелик и наблюдался большой отсев, однако, общая тенденция была направлена на рост количества учеников из числа местного населения.

К 1 января 1905 г. количество учащихся школы составляло уже 137 человек, из которых было: мусульман – 47, русских – 70, немцев – 8, армян – 5, евреев – 6 и грузин – 1. Служащих в школе было 14 человек: смотритель – 1, законоучитель православного исповедания – 1, законоучитель магометанского вероучения – 1, учителей – 5, преподаватель музыки – 1, преподаватель садоводства – 1, руководитель столярного ремесла – 1, врач – 1, фельдшер – 1, преподаватель гимнастики – 1.

В 1879 г. при Нальчикской горской школе было открыто технико-агрономическое отделение, которое готовило и выпускало специалистов в области сельского хозяйства.

Общественные деятели Кабарды в 1880-х годах несколько раз поднимали проблему преобразования Нальчикской горской школы в реальное училище (среднее учебное заведение). Однако этот вопрос был решен центральной администрацией только в начале XX в. За весь период своего функционирования Нальчикская горская школа подготовила и выпустила 427 человек (в среднем 11 человек ежегодно). При всей малочисленности выпускников данное учебное заведение сыграло позитивную роль в деле подготовки национальных кадров, в пополнении местной интеллигенции. Эту школу окончили видные общественные деятели и просветители К. Атажукин, А.-Г. Кешев, С.-Б. Абаев, В. Кудашев, Т. Кашежев, К. Ахлов, И. Кармов, Т. Шеретлоков и др. В 1909 г. Нальчикская окружная горская школа была преобразована в реальное училище.

Создание горских школ, одной из которых была школа в Нальчике, стало важным этапом становления системы образования не только в районах проживания адыгов, но и на всем Северном Кавказе. Именно на эти школы выпадала основная нагрузка по распространению светского образования в регионе. Администрация края рассматривала светские школы как противовес духовному исламскому образованию, а также как один из множества механизмов легитимации власти в крае.

С 1866 г. параллельно с деятельностью Нальчикской горской школы в Нальчике стали функционировать трехмесячные курсы, которые были организованы К. Атажукиным. Основная цель курсов заключалась в обучении правильно, внятно и отчетливо читать и писать на родном языке и усвоении четырех элементарных правил арифметики. По окончании курсов выпускники получали свидетельства о присвоении звания сельского учителя. Учительские курсы не полностью оправдали надежд их организатора. Многие слушатели оставляли учебу, а окончившие курсы длительное время не приступали к работе в качестве сельского учителя. Школы и сотрудники не получали достаточной материальной поддержки со стороны администрации. В связи с этим 1 июня 1867 г. педагогические курсы прекратили свою работу (Кумыков, 1996. С. 214).

Майкопская горская школа также имела большое значение в пополнении национальной интеллигенции. До 1892 г. она выпустила 177 человек, в основном адыгской национальности. В 1893 г. в ней обучалось 66 человек. В 1899 г. Майкопская горская школа была преобразована в низшее механико-техническое училище (Очерки истории Адыгеи, 1957. С. 445).

До преобразования Майкопской горской школы в механико-техническое училище, она оставалась фактически единственным учебным заведением повышенного типа, предназначавшимся для адыгских детей. Горская школа со временем стала значимым общеобразовательным заведением – центром распространения светской культуры и просвещения среди народов Северного Кавказа. Кроме того, школа обеспечивала своим воспитанникам предоставление необходимой базы знаний и право для продолжения образования в средних учебных заведениях Российской империи. За 32 выпуска из нее вышло около 220 человек, среди которых немало известных впоследствии педагогов, просветителей, политиков, военных, общественных деятелей Адыгеи и Северного Кавказа. С самого начала функционирования горских школ местное население было привлечено к участию в их материальном обеспечении. В первую очередь это было связано с тем, что государство не выделяло на постоянной основе средств для функционирования этих учебных заведений. Расходы были большими, но, несмотря на это, население доброжелательно относилось к школам.

В 1866 г. в Туапсе было открыто годичное училище, основной целью которого являлась подготовка переводчиков-горцев (Хоретлев, 1957. С. 62). Начиная со второй половины 1870-х годов количество учебных заведений в Кубанской области стало динамично расти. В 1876 г. во многих населенных пунктах были открыты одноклассные начальные училища. Во всех этих учебных заведениях преподавание велось на русском языке. Кроме них в Екатеринодаре, Майкопе, Баталпашинске, Армавире, Лабинске, Урупске, Усть-Лабе, Ладожской и в других населенных пунктах были открыты разные

образовательные учреждения, в которых учились вместе адыги и русские (Очерки истории Адыгеи, 1957. С. 445).

Количественные показатели интенсивного роста аульных и станичных училищ в Кубанской области в 1870–1880-х годах выглядели следующим образом: если в 1871 г. их было 179, то в 1880 г. уже 218, в том числе 14 женских. В 1885 г. в Кубанской области функционировали 235 учебных заведений с 11 168 учащимися (Очерки истории Адыгеи, 1957. С. 65).

Имперская власть считала, что главной целью просвещения народов Северного Кавказа должно быть их сближение с русским народом, и поэтому вопрос о языке преподавания в школах для нерусских народов был решен в пользу русского языка. Исходя из этого, в 1870 г. Государственным советом были утверждены специальные «Правила о мерах к образованию горцев». Согласно этому документу, все нерусские народы, проживающие в России, в зависимости от степени владения русским языком делились на три категории. В первую категорию были включены народы, плохо владевшие русским языком. К ним относились народы, занимавшие восточные и поволжские районы России. В школах для них первоначальное обучение велось на родном языке, но это рассматривалось как временная мера – далее предполагался переход к обучению на русском языке. Ко второй категории относились народы, жившие вместе с русскими. Для них обучение в школах должно было вестись на русском языке, но преподавателями, владевшими родным языком учеников. К третьей категории относились народы, хорошо владевшие русским языком. Для них обучение в школе велось исключительно на русском языке. Вопрос об обучении на родном языке практически нигде не нашел положительного решения.

В последней четверти XIX в. в районах проживания адыгов начали создаваться и функционировать светские начальные сельские школы. Попытка открытия первой в крае начальной школы была предпринята еще в 1841 г. Ш. Ногмовым. Его замысел нашел поддержку у местных князей и дворян. Школу планировалось учредить для обучения в ней детей кабардинских князей и дворян родному и русскому языкам. Строительство здания школы предполагалось осуществить за счет кабардинских общественных сумм. Однако строительство школы затянулось, и она была открыта только в 1851 г. На первых порах в ней обучались 25 человек. Первоначально педагогический состав был представлен двумя учителями и заведующим – инспектором А. К. Кельчевским. Функционировала школа в течение 10 лет. Позднее такие школы начали создаваться в Кабарде, начиная с 1875 г. (в селах Кучмазокино, Куденетово, Шарданово). Государство фактически не участвовало в финансировании сельских учебных заведений. Их материальное обеспечение осуществлялось за счет общественных сумм. Вместе с тем царская администрация рассматривала начальные сельские школы как центры по подготовке активных сторонников и проводников своей политики в регионе и старалась направить воспитание в этих учебных заведениях в желательное русло.

Углубление процесса модернизации в регионе способствовало тому, что к концу XIX в. общее количество начальных школ возросло. За пять лет (с 1898 по 1902 г.) в кабардинских селениях было открыто 25 школ, в которых обучалось 522 ученика, работало 27 учителей (Кумыков, 1965. С. 345). О мас-

штабах распространения этих учебных заведений свидетельствуют данные за 1915 г. В Нальчикском округе тогда насчитывалось 80 начальных школ.

Светские начальные учебные заведения были представлены трехкомплектными и двухкомплектными школами. В трехкомплектных школах работали три учителя, двое из которых преподавали по одному классу, а третий учитель обучал два класса. В двухкомплектных школах обучение осуществляли два учителя, каждый из которых преподавал в двух классах одновременно. В большинстве случаев срок обучения в школах составлял два года, если позволяли средства населенного пункта, он мог увеличиваться до пяти лет. Контингент учащихся по религиозному составу был разным. В зависимости от религии учащихся им преподавали закон Божий и церковное пение или историю ислама. Все учащиеся, независимо от конфессиональной принадлежности, должны были изучать русский язык (с чистописанием) и начала арифметики. Школы давали элементарные знания о мире. Среди дисциплин были история, география, естествоведение и черчение. Кроме этих основных предметов, в некоторых школах (если позволяла материальная база) мальчики могли дополнительно освоить ремесло и гимнастику, а девочки – рукоделие. В соответствии с практическими потребностями той или иной местности в некоторых школах были организованы занятия по садоводству, огородничеству и пчеловодству. Значимое место в учебном плане занимал практический компонент: детей учили тому, что пригодится в повседневной жизни. В целом, создание и функционирование начальных школ стало важнейшей составной частью процесса развития образования в крае.

Западные адыги вплоть до конца XIX в. получали начальное образование преимущественно в русских станичных школах. Например, в 1873 г. в Константиновской и Новонижестеблиевской школе учились по два адыга. Число их быстро росло. Уже в 1881 г. в русских станичных школах училось 226 черкесов.

Строительство сети начальных школ продвигалось довольно медленными темпами. По настоятельному требованию местных обществ в 1890–1902 гг. за их (местного населения) счет были открыты одноклассные (начальные) школы в Гатлукае, Шенджи, Бжедугхабле, а также в аулах Атажукин, Баташевск, Дудароковск, Хагундоковский и др. (Очерки истории Адыгеи, 1957. С. 448–449).

Адыгская интеллигенция планомерно добивалась возможности развития школьного дела. При ее непосредственном содействии в 1907 г. возникли Общество распространения образования среди кабардинцев и горцев Нальчикского округа, Просветительный кружок кабардино-горской молодежи и Нальчикское благотворительное общество вспомоществования больным и бедным учащимся высших учебных заведений и учащимся народных училищ. Эти благотворительные организации спонсировали обучение адыгской молодежи в Нальчикском реальном училище, средних и высших учебных заведениях Владикавказа, Ставрополя, Тифлиса, Москвы, Петербурга и др. Но они не могли полностью удовлетворять всех молодых людей, имевших желание учиться.

С начала XVIII в. в районах проживания адыгского населения начал формироваться определенный комплекс образовательных учреждений. Среди основных типов образовательных учреждений можно выделить следую-

щие: 1) частные мусульманские школы при мечетях (медресе); 2) начальные школы; 3) горские школы. Этот комплекс в XIX в. еще не представлял из себя систему, так как еще не было единого управления, концепции развития, элементы не взаимодействовали между собой. Основными и наиболее существенными недостатками адыгского народного образования в указанный период являлись отсутствие постоянных и надежных источников финансирования, кадровая проблема, недостаточное внедрение в образовательно-воспитательный процесс школы родного языка, как языка обучения и как учебного предмета, отсутствие учебных заведений повышенного типа. В XIX в. наука и образование в черкесском (адыгском) обществе находились еще в стадии своего становления. Реальные условия для развития академической науки и образования появились в XX в.

ТРАДИЦИОННЫЕ ВИДЫ СПОРТА

Молодые люди всех сословий и классов занимались своим физическим развитием. Это было обусловлено не только желанием каждого мальчика или юноши показать свое превосходство, но и тем, что в случаях военной опасности представителям и феодальным, и зависимым сословиям приходилось браться за оружие, а пика, меч, сабля, шашка, лук и даже ружье требовали силы и ловкости. Эти качества были полезны и в труде, и в повседневной жизни. В Средние века и Новое время адыгская конница отличалась высокими боевыми качествами, для чего было необходимо тренировать и всадников, и коней.

Физическая подготовка, тренировки и состязания на протяжении всей черкесской истории зафиксированы в источниках. Занятия спортом нашли отражение в нартских сказаниях. Каждый год, когда нарты собирались на свою хасу, они устраивали богатырские игры со «Стальным Колесом» (*Жаниэрхъ*). Нарты спускали его с вершины Харама-горы, а один из богатырей встречал его у подножья и ударом ноги, ладони или лба загонял его обратно в гору. Нарты любили многодневные скачки, борьбу *хэм/эхэсэ*, цель которой состояла в том, чтобы по образному выражению «вогнуть противника в землю по самую шею». Ловкость и реакция нартов достигала такой виртуозности, что некоторые из них могли плясать по краю круглого кавказского столика, не раскачивая его и не проливая соус, что стоит на нем. А нарт Бадыноко «всаживал меч в землю острием вверх и плясал на его кончике». Для черкесской молодежи нарты были недостижимым идеалом. Народные предания отразили конкретные образцы адыгской спортивной культуры. Другое предание рассказывает о единоборстве касожского (т.е. адыгского) богатыря Редады (по русским источникам – Редедя) с тмутараканским князем Мстиславом (1022 г.). Когда могучий Редада стал одолевать русского князя, последний, в нарушение оговоренных правил, вонзил нож в простодушного и благородного богатыря. Об этом поединке известно также из русских летописей и «Слова о полку Игореве».

Черкесская система физической подготовки воинов широко использовалась и египетскими мамлюками: султаны, полководцы и воины адыгского

происхождения отличались не только политической мудростью, воинской доблестью, но и большой физической силой, ловкостью и выносливостью. Адыгская спортивная культура оказала влияние на развитие спорта в Турции. В среде черкесской диаспоры Турции известны имена многих спортсменов, чемпионов мира, Олимпийских игр и Европы.

Черкесский спорт не знал альпинизма, но известный альпинистский подвиг на Кавказе принадлежит кабардинцу Килару Хаширову, который без предварительной тренировки с первой попытки – и первым в мире покорил Эльбрус 10 июля 1829 г. в 11 часов утра. Восхождение было организовано командующим Кавказской линии генералом Г. А. Эммануэлем. К участию в этой экспедиции были привлечены ученые – геофизик, геолог, физик, зоолог, ботаник и художник. Большинство участников восхождения были вынуждены спуститься с высоты 4270 м, не выдержав горной болезни. Свой путь продолжали физик Э. Ленц и сопровождавшие его кабардинец Килар Хаширов и казак Лысенков. Но они, кроме К. Хаширова, изнуренные и обессиленные, были вынуждены вернуться с высоты 5350 м, не дойдя до вершины лишь 271 м. Восхождение продолжил Килар Хаширов. Наблюдавший в подзорную трубку за штурмом Эльбруса генерал Эммануэль увидел, как он взшел на самую вершину восточной вершины. Впоследствии Эльбрус покорили многие альпинисты, совершались даже массовые восхождения, и все они останутся в истории кавказского альпинизма как замечательные достижения, но только подвиг Килара Хаширова вписан в нее золотыми буквами, так как он был первым.

Адыгские празднества (*санэхуафэ, тхьэшхуэгүэхьэж, вакгуэхьэж, хьэгь-уэлгыгуэ, джэгуакугуэ хасэ* и др.) включали в себя как обязательные элементы – множество спортивных игр и состязаний, которые становились волнующим зрелищем. Особенно популярными были такие игры, как *шурыльэс* (конный-и-пеший), *шыгьажэ* (скачки), *шыгьэджэгу* (джигитовки), *шыкьэгьафэ* (конные пляски), *нэщанэуэ* (стрельба по цели), *кхьуейпльыжь кIэрыцIэ* (подвязывание копченого сыра к перекладине), *зэбэн* (борьба) и др. В качестве призов разыгрывались изделия самых искусных девушек-рукодельниц: шелковые плетеные шнуры и сафьяновые чехлы для пистолетов, вышитые золотом кисеты, башлыки, носовые платки.

Практически до зрелых лет черкесские мужчины значительную часть времени посвящали различного рода упражнениям, развивающим физическую силу, ловкость, военные навыки. Обычно эти упражнения входили в программу состязаний, сопровождающих различные календарные и семейно-бытовые обряды.

Часто молодежь предавалась им при всяком удобном случае, ради забавы, во время каких-либо сборов, народных собраний, даже на коротких остановках во время военных походов и путешествий. Таким развлечением была стрельба из ружья или пистолета на полном скаку в брошенную на землю или подброшенную вверх папаху, джигитовка, преследование всадниками друг друга с целью отобрать какой-нибудь предмет, символизирующий трофей, например, папаху или флаг (*Марзей (Мирзоев), 2004. С. 224, 225*).

Упражнения для всадника были довольно многочисленны и разнообразны. Многие из них были популярны и входили в программу состязаний.

заний на игрищах, свадьбах, народных праздниках еще в 1930–1940 гг. Среди упражнений для всадника были следующие: *ЩакЛуээльэ* – два человека натягивали и держали на уровне груди скатанную бурку. Всадники перепрыгивали через нее, при этом высота препятствия могла регулироваться по их желанию; *Шыкьэльэ* – на полном скаку спрыгивали, а затем снова запрыгивали в седло; *ШуелЭбых* – на полном скаку поднимали с земли различные мелкие предметы (серебряный рубль, платок, шапка и т. д.); *Шу дэки* – во время игрищ присутствующие становились в два ряда, лицом друг к другу, делая «дорогу» длиною от 30 до 100 м. Проход между рядами был шириной около 1,5 м. Всадники должны были на полном скаку пройти между рядами. Проскакав в один конец, необходимо было плавно осадить лошадь, так, чтобы она остановилась всеми четырьмя ногами, не вставая на дыбы. Затем надо было развернуться и снова пройти на полном скаку между рядами. Некоторые всадники, желающие заслужить похвалу, делали следующее: на полном скаку выхватывали из ряда красивую девушку и сажали ее в седло. На обратном же пути, замедлив шаг лошади, аккуратно ставили на свое место; *ШыныбэгуцЛэтиц* – всадник на полном скаку свешивался с седла, пролезал под брюхом лошади и снова садился в седло; *Псагьэеуэ* – это упражнение заключалось в стрельбе по мишени на полном скаку. Во время этого упражнения некоторые наездники хватали на полном скаку девушку, сажали в седло и потом уже стреляли в цель. Роль мишени (*нэщанэ*) выполняли куриное яйцо или же наперсток, подвешенные на нитке выше уровня головы всадника. Некоторые виды стрельбы по мишени были обязательными элементами различного рода обрядовых мероприятий. Так, например, обязательной принадлежностью обряда больших поминок была стрельба из лука по *кьэбакь* – круглой небольших размеров деревянной мишени, укрепленной на конце высокого шеста. Всадник стрелял по ней, когда лошадь проносилась на полном скаку мимо шеста.

Стрельба в кабак была неотъемлемой принадлежностью обряда окончания пахоты – *вакЛуэихьэж*. В данном случае мишень была подвижная. Ее устанавливали возвращающиеся с поля пахари на длинном шесте в центре арбы. Кабак представлял собой крестовину, на четырех концах которой прикреплялись вырезанные из дерева фигурки животных (лошади, кабана, собаки и т. п.). В ранние периоды по нему стреляли из луков, позднее – из ружей. Другой вид стрельбы по мишени из куриных яиц, называемый *джэдыкЛэеуэ*, *джэдыкЛэкьутэ*, был связан со свадебным обрядом. По дороге за невестой свадебный поезд (*нысаиэ*, *фызыиэ*) встречал препятствие. По обочине дороги выставлялись с интервалом в несколько метров около дюжины яиц. Пока они не были разбиты выстрелами из ружей всадниками из свадебного кортежа, он не мог двигаться дальше. Стрельба, как и в предыдущих упражнениях, велась на полном скаку. *Шыбгьэрыуэ* – двое всадников, сходились и ударяли друг друга грудью своих скакунов. Победителем считался тот, кто выбивал из седла своего соперника, валил коня или сбивал его вбок. Это упражнение также имело военно-прикладное значение: во время кавалерийской схватки всадник, сбитый вбок, попадал в очень уязвимое положение. *Чы унцилатэ* – рубка ореховых прутьев. Тонкие прутья втыкались в землю в два ряда с интервалами в несколько ме-

тров. Всадник должен был на полном скаку, не пропуская ни одного прута, разрубить их шашкой.

Шухъэзыр (букв. «готовый всадник») – это сложная, включающая в себя целый комплекс разнообразных упражнений, как для всадника, так и для его лошади, конноспортивная игра. На первом этапе всадники на скаку отвязывали от седла арканы и бросали на землю, на втором – оставляли бурки, на третьем – походные сумки, на четвертом – седла, а на пятом – потники. К последнему, шестому, этапу всадники мчались на неоседланных лошадях. Здесь они разворачивались и, на обратном пути, каждый подбирал свои вещи. К финишу необходимо было вернуться в таком же виде как до старта, на оседланном коне, с притороченными бурками, арканами, походными сумками.

В черкесском обществе каждое значительное событие: свадьба, поминки, возвращение воспитанника в родительский дом, а также различные календарные праздники сопровождались обрядовыми игрищами, носящими часто военный характер. Как и военно-спортивные упражнения, эти обрядовые игры являлись не только формой демонстрации военной подготовки, но и способствовали отработке в игровой форме техники и тактики боевых действий.

В составе свадебных игрищ важное место занимала игра-сражение под названием *шурыльэс*, которое переводится как «конные-пешие». Она заключалась в игровом сражении между всадниками из свадебного кортежа и пешими жителями села, вооруженные длинными шестами. Игра *шурыльэс* была хорошей школой для наездников; в ней отрабатывалась реальная боевая ситуация встречи кавалерии с пехотой. Лошади, приученные не бояться шумной толпы, выстрелов, умеющие перепрыгивать заборы, плетни и другие препятствия, были незаменимы во время сражений в населенных пунктах. Еще большее значение имела психологическая подготовка самих наездников.

Другая игра под названием *шузэбэн* – «борьба всадников», представляла собой командное состязание. Всадники разделялись на два отряда, и по сигналу между ними начиналась схватка. Все стремились выбить своих противников из седла. Побеждала та сторона, которая вышибала из седла большее число всадников.

Многие коллективные игры-состязания были связаны с календарными обрядами. К числу таких относилась игра «Диор». Она состояла в том, что жители (мужчины) аулов разделялись на две партии: верховую и низовую. Каждый имел в руках по длинному шесту, наверху которого прикрепленная корзина набивалась сухим сеном или соломой. Вооруженные партии зажимали свои корзины и с этими факелами нападали одна сторона на другую, крича из всей силы: «Диора, диора». Противоборствующие партии захватывали пленников, которых по окончании игры обменивали, а оставшихся выкупали.

Комплексы разнообразных военно-спортивных игр и упражнений занимал большое место в повседневной и обрядовой жизни черкесов. Он способствовал развитию физической силы, ловкости, смелости и других, необходимых для воина качеств (*Марзей (Мирзоев)*, 2004. С. 224–238).

Существовал еще один вид конного спорта, который вряд ли имел прямое отношение к боевому искусству, но без которого не обходилось ни одно большое народное празднество, – это *шыгъэудж* (заставлять коня плясать), демонстрирующий изысканную наездническую культуру, высшую школу верховой езды. На краю ровной просторной площадки, окруженной зрителями, садился на стул гармонист, который исполнял наигрыш «Шыгъэудж», а желающие состязаться по очереди выезжали в круг и показывали свое искусство, заставляя коня не ходить, а плясать сакральный танец *удж*.

Адыгская борьба существовала в двух модификациях: *бгырыбанэ* (поясничная борьба) и *Іэщэрыбанэ* (запястная борьба). В *бгырыбанэ* противники лицом к лицу схватываются крест-накрест, чтобы правая рука находилась на левой, а левая – под правой противника и соединялись за спиной замком. Запрещалось захватывать обеими руками корпус противника, так как это давало преимущество. По предварительной договоренности допускались приемы: *лъэкІампІэщІэуэ* (подсечка), *бэкъудэдз* (подсад), *лъакъуэзэшэкІ* (обвив разноименной ноги), *зэфІэгъащІэ* (перегнуть противника), *хатІэхэсэ* (поднять противника и «вогнать в землю», *дзын* (бросок))... Иногда допускался и такой прием, как *бгъэщІэгъуальхъэ* (опустить плечо ниже плеча противника и давить грудь своим плечом). Задача состояла в том, чтобы силой или с помощью приемов свалить противника на спину, навзничь. Если борцы падали на землю одновременно боком или лицом вниз, объявлялась ничья, и борьба продолжалась, пока один не победит. У этого вида борьбы были свои варианты: *бгырыпхкІэ зэбэнын* (борцы берутся за пояса друг друга, и каждый старается свалить противника силой или с помощью приемов), *кІэкІэ зэбэнын* (противники держат друг друга за полы рубахи). Особенность *Іэщэрыбанэ* состоит в том, что борцы держат друг друга за руки, и каждый стремится бросить другого наземь силой рук с помощью приемов.

В отличие от конного спорта, борьба была доступна всем, независимо от возраста и социального положения. О популярности борьбы в Черкесии можно судить еще по тому, что она бытовала и в форме организованной массовой игры (главным образом подростков). Самые старшие и опытные в ватаге мальчишки-подростки объявляли себя тхамадами (старейшинами). Ребята делились соответственно тоже на две команды через жеребьевку. Мальчишки попарно договаривались и выбирали себе тайные условные имена: один назывался *афэ* (кольчуга), другой – *фоч* (ружье), и предлагали тхамадам выбирать. Тхамады выбирали поочередно. Если первый предпочитал *афу*, то *фоч* отходил ко второму. Таких традиционных условных имен, спаренных лексическим параллелизмом, было много. Вторая команда могла предложить на выбор: *щыхъ куцІрэ фо цІынэрэ* (костный мозг оленя и молодой мед). Если второй тхамада отдаст предпочтение «молодому меду», то «костный мозг оленя» отходил к первому. Когда ватага разделится на две команды, борьбу начинает младшая пара. Победитель должен схватиться со следующим борцом противной команды. В таком порядке и очередности все участники игры должны были показать свою силу и искусство. На борьбу с победителем выходил тхамада соперничающей команды, и если последний проигрывал схватку, то его команде засчитывалось поражение. А если он

одержал верх, то единоборство тхамад должно было решать, кто сильнейший. Победа присуждалась команде того тхамады, который одержал верх. И победители на плечах побежденных прокатывались до оговоренного места. После этого игра могла возобновиться.

Популярным видом спорта являлось и поднятие тяжести (*щлалэкъэIэт, мывэкъэIэт*). У черкесской молодежи не было специальной штанги, ее заменяли человек, камень или другие подручные предметы.

Молодые люди и дети также занимались метанием камней – *мывэ дзын*. Тяжелый камень на правой ладони поднимали на уровень плеча и со всего размаха кидали через себя назад. Небольшие камни правой рукой с размаха кидали на расстояние. Побеждал тот, кто толкал или кидал камень дальше всех. Такие же камни метали в цель.

Все эти игры и упражнения имели целью воспитания физически совершенных и сильных людей, способных защитить свою родину. В спортивной терминологии такой воин назывался *шу хьэзыр* (готовый, т.е. совершенный всадник). Помимо функции военной и трудовой подготовки, спорт имел и нравственное значение – обеспечивать здоровое общение молодых людей, связывать их дружбой, развлекать, заполнять их сознание благотворными интересами, отвлекая их от вредных занятий.

Интернациональный спорт, пришедший после Октябрьской революции, весьма отличен от традиционного адыгского как по принципу его организации, так и по своему составу. Из традиционных видов спорта сохранились в переработанном виде только национальная борьба, скачки и стрельба. В советский период появились такие виды спорта, как: футбол, волейбол, теннис, велогонка, штанга, бокс, классическая борьба, спортивная гимнастика, баскетбол, туризм и альпинизм, легкая атлетика и др. В конце XX в. среди адыгской молодежи России и зарубежной диаспоры большую популярность приобрели боевые искусства: карате, кикбоксинг, рукопашный бой, ушу и др.

Вклад представителей адыгского народа в развитие мировой физической культуры новейшего времени также важен, как и вклад в развитие мирового искусства, науки, образования и т.п. Адыгские спортсмены в разное время достигали высоких результатов на мировой арене в индивидуальных и групповых видах спорта. Адыгские спортсмены являются победителями и призерами Олимпийских игр, чемпионами мира и Европы по таким видам спорта, как акробатика, бои без правил, бодибилдинг, бокс, борьба на поясах, волейбол, вольная борьба, греко-римская борьба, грэпплинг, дзю-до, джиу-джитсу, каратэ (ашихара-каратэ, кекусинкай/киокусинкай, традиционное карате), кикбоксинг, массреслинг, панкратион, рукопашный бой, самбо, таэквондо, тяжелая атлетика, универсальный бой. Наивысших результатов достигли: Аталай (Нагъуэ) Махмуд (Турция, 1934–2004) – чемпион Олимпийских игр, чемпион мира по вольной борьбе; Ахаминова Елена (Россия, 1961 г.р.) – чемпионка Олимпийских игр по волейболу; Гедуев Аниуар (Россия, 1987 г.р.) – серебряный призер Олимпийских игр, двукратный чемпион Европы по вольной борьбе; Каплан (КыкIэ) Хамид (Турция, 1934–1976) – Чемпион Олимпийских игр, чемпион мира по вольной борьбе; Карданов Мурат (Россия, 1971 г.р.) – чемпион Олимпийских игр, победитель первенства мира, Чемпион Европы

по греко-римской борьбе; Киржинов Мухарби (Россия, 1949 г. р.) – чемпион Олимпийских игр, чемпион мира и Европы по тяжелой атлетике; Махов Билял (Россия, 1987 г. р.) – чемпион Олимпийских игр, трехкратный чемпион мира, чемпион Европы по вольной и греко-римской борьбе; Мудранов Беслан (Россия, 1986 г. р.) – чемпион Олимпийских игр, чемпион Европы по дзюдо, двукратный победитель первенства мира, обладатель кубка мира по самбо, Хуштов Асланбек (Россия, 1980 г. р.) – чемпион Олимпийских игр, обладатель Кубка мира, трехкратный чемпион Европы по греко-римской борьбе.

ФОЛЬКЛОР

АДЫГИ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА

Адыгскую историю и духовную культуру до второй половины XIX в. справедливо будет рассматривать как в основном общеадыгское, общезнаменитое достояние, варьирующееся спонтанно в зависимости от таких факторов, как диалектные и территориально обусловленные различия или исполнительские «школы».

Одним из важных, а возможно и решающих, факторов сохранения и естественного свободного функционирования традиционных видов общеадыгской этнической культуры было творчество джегуако, профессиональных носителей различных областей народной культуры, включая систему языческих представлений, общественной и семейной обрядности, музыкального и хореографического искусства, устного поэтического творчества. Впоследствии, во второй половине XIX в., в результате «Кавказской войны», завершившейся для адыгов масштабной этнической катастрофой, исторически сформированная территориальная целостность Черкесии оказалась разрушенной. Взаимообщение между сохранившимися на исторической родине разрозненными островками адыго-черкесского населения перестало носить регулярный естественный характер. Черкесские изгнанники, расселенные в различных регионах обширной Османской империи, также стали разобщенными. Впоследствии, в результате распада Османской империи, черкесские (адыгские) поселения оказались в пределах разных государств, где они попали в эпицентры новых социально-политических событий. Это содействовало еще большему разобщению не только всех адыгов, но даже отдельных фамилий, а тем более – разрушению всех областей традиционной культуры, в том числе и фольклора.

В сложившихся обстоятельствах устное художественное творчество стало своеобразным индикатором исторических судеб адыгов: начиная с конца XIX в. у разных групп адыгов, разделенных и на исторической родине и за ее пределами, не только территориальными, но и административными барьерами, начался период распада единства институтов народной культуры и их автономного функционирования. Поэтому все многообразие мотивов, сюжетов, тематических блоков адыгского фольклора можно с долей условности разделить на два пласта: общезнаменитый и локальный. Под последним мы имеем в виду не только субэтнические параметры (например, фольклор бжедугов, шапсугов, абадзехов, кабардинцев и др.), но также произведе-

ния народного устнопоэтического творчества, имеющие по преимуществу ограниченное местное распространение – среди адыгов современной Адыгеи и географически близких к ней адыгских селений Краснодарского края, среди адыгов Карачаево-Черкесской Республики или Кабардино-Балкарской Республики, а нередко в пределах одного или всего нескольких соседних селений, между которыми стали нередкими новые иноязычные поселения (также дополнительные препятствия для свободного общения). Отдельные моноэтнические группы образуются соответствующими диаспорами за пределами исторической Черкесии, где сохраняется значительная доля общеадыгского пласта народной культуры, а наряду с ним возникают и новые произведения, но уже функционирующие не среди всех адыгов, а в кругу, ограниченном пространством расселения анклава.

Соответственно, и в адыгском фольклоре есть основания с долей условности выделить две большие группы произведений – внушительный по объему общеэтнический пласт и совокупность произведений, ареал функционирования которых ограничен отмеченными выше объективными обстоятельствами. Естественно, локальный фольклор как таковой может проявляться и часто проявляется в едином этнокультурном пространстве, но в данном случае многие феномены различных форм народного искусства – вербального, вокального, музыкально-инструментального, хореографического и др. обрели автономное функционирование именно вследствие роковой для черкесов разобщенности, преодолеть которую они не в состоянии до настоящего времени.

К общеадыгскому фонду правомерно причислить большинство произведений, относящихся к жанрам, которые принято обозначать дефиницией «традиционный фольклор». Это, например, мифологические нарративы, связанные с языческими божествами космического, тератологического или демиургического характера – божествами небесного свода, грозы, света, покровителями души, охоты и наездничества, кузнечного ремесла, растительности и земледелия, мелкого и крупного домашнего скота. Чаще всего они еще сохраняют связи с сакральными действиями, но обладают бесспорными художественными достоинствами, что и позволяет признать их явлениями не только системы верований, но и словесного искусства. В этом же ряду стоят архаический нартский эпос, афористические жанры, большинство сказок из категории волшебных, богатырских, о животных, значительная часть циклов историко-героического эпоса (напр., об Андемиркане, братьях Ешаноко, Хатхе Магомете, сыновьях Пцатхала, Большом ночном нападении, Кучуке Аджигирее), образцы легенд, исторических преданий, лирических песен, исполняемых в традиционной форме.

Своего рода медиальными оказываются многие произведения традиционного фольклора, которые по характеру функционирования призваны содержать долю импровизации, что связано с конкретной приуроченностью, как, например, колыбельные песни, диалогические перепевки (часто смехового содержания), устные стихи-импровизации, в структуру которых входят как готовые стандартные словесные формулы, так и ситуативно возникающие части тирады.

Первые записи произведений адыгского фольклора были произведены в 1830-е годы (*Ногма*, 1956; *Ногмов*, 1861; *Хан-Гирей*, 1841; 1978). Дея-

тельность по их публикации и изучению развернулась достаточно широко в те же годы или несколько позднее – в середине – в второй половине XIX в., а систематический характер она обрела лишь в конце XIX – начале XX в. (*Атажукин*, 1854; 1971; СМОМПК, 1891; *Тамбиев*, 1894; СМОМПК, 1891; *Дьячков-Тарасов*, 1902б; Адаб, 1991). Однако материалы, накопленные к настоящему времени, в том числе опубликованные и хранящиеся в архивах, позволяют с достаточно высокой степенью достоверности воссоздать картину эволюции адыгского народного словесного искусства с древнейших времен до наших дней.

Дошедшие до настоящего времени образцы древнейшего пласта фольклора адыгов. Они связаны с мифологическими представлениями, которые отражены в текстах песнопений, стихотворных благопожеланий, а также песен и нарративов с выраженной сакральной функцией, посвященных отдельным персонажам мифологии. Это *благопожелания* – *хохи* (*хъуэхъу*), которые в величально-побудительной форме обращены обычно к верховному богу Тха/Тхашхо (*Тхъэ*, *Тхъэшхуэ*) или другим языческим персонажам – богу-покровителю растительного мира и земледелия Тхагаледжу (*Тхъэгъэлэдж*), божествам-покровителям домашних животных – Амышу (*Амышц* – легендарный чабан, владеющий несметным числом овец) и Ахыну (*Ахын* – покровитель крупного рогатого скота), богу кузнечного ремесла Тлепшу (*Лъэпц*). К данной категории относятся *языческие гимны* в честь бога грозы Шибле, мифического покровителя лесов и охоты Мезитхи (*Мэзытхъэ*), бога-покровителя наездников Зекуатха (*Зеклуатхъэ*; позднее его образ трансформировался и вошел в фольклор под именем Даушджэрджий/Даушгерги), прозаические сказания, в которых главными или эпизодическими героями представлены вышеназванные или другие мифологические персонажи, сюжеты сказаний о первотворении, о появлении людей на земле, о «культурных» деяниях. В жанровом отношении архаический фольклор – это *ритуальные* и *обрядовые песни* функционально приуроченного и неприуроченного характера, *мифологические сказания*, *благопожелания* (последние нередко включают в себя также тирады проклятий в адрес недоброжелателей) и древние сказания героического нартского эпоса.

Показателен в данном плане образец «универсального», употребительного в разных ситуациях начинательного хоха-благопожелания:

*Ди Тхъэ,
Тхъэшхуэ,
Псынцигъ теЛуэ,
Фты теЛуатэ,
Гъ ижъым егъэублэ,
Гъ сэмэгум егъэух,
Узыниагъэкъгъедгъэхъэлэж,
ГуфГъгъуэкъгъэ дыгъэшхыж!
(Адыгэ хъуэхъухэр, 1985)*

*Бог наш,
Тхашхо [букв.: Бог Великий],
Легкость предреки,
Добро предскажи,
Правая рука чтобы начала,
Левая рука чтобы завершила,
В здравии чтобы нам убраться,
На радость чтобы нам употребить!*

Здесь легко обнаруживаются такие признаки эстетической организации, как выраженный ритм, аллитерация, анадиплосис (так называемый подхват), параллельные конструкции. При ослаблении исходной магической функции

произведение сохраняется выдвиганием на первый план признаков поэтического творчества. Более сложную структуру представляют собой хохи, приуроченные к обрядам общинного земледельческого и скотоводческого циклов, а также к семейным торжествам, особенно – свадьбе, новоселью, рождению ребенка.

Все они первоначально были призваны привлечь словом и ритуальным действием добро, изобилие, благополучие, успех. До нашего времени они дошли в значительной степени благодаря эстетической функции, но в содержании старинных хохов, также как и в содержании обрядовых песен, легко обнаруживаются элементы заклинательно-предрекательного характера, свидетельствующие об их исходной и еще не утраченной окончательно магической предназначенности.

Наряду с благопожеланиями эта изначальная функция приписывается и нередко содержащимися в хохах *проклятиям* (*гыбзэ/бгыбзэ*), которые иногда весьма пространны и занимают существенную часть всеобщего объема хоха (например, в одном из опубликованных текстов, объемом 176 стихов, 33 из которых, т. е. более одной пятой – это проклятия, в другом соотношении и того выше – 41 из 90) (Адыгэ IуэрыIуатэхэр. С. 55–61).

Элементы негативной характеристики более сложны в *свадебных песнях и благопожеланиях-хохах*. Здесь традиционные и ожидаемые величальные мотивы перемежаются с ритуальными смеховыми элементами: мнимые недостатки молодоженов подвергаются ритуальному осмеянию, однако такое действие не содержит негатива, направленного против конкретного лица. Согласно традиционным представлениям, такой смех призван убивать: осмеянные пороки нейтрализуются, в дальнейшем они или не должны появиться вовсе, или же – если они есть – обречены исчезнуть под действием вербальной магии, и жизнь молодых станет благополучной и безоблачной (Адыгэ IуэрыIуатэхэр. С. 192–197).

Однако в песнях и благопожеланиях, обращенных к мифологическим божествам, в адрес высших существ могут содержаться только величальные формулы: в данном случае реципиент (бог-покровитель) является потенциальным дарителем, и человек перед ним заискивает, поэтому резонно при обращении к нему употреблять слова только с позитивным содержанием.

Проза отмеченного характера функционально ориентирована объяснить или же посвящать неофитов в историю каких-либо явлений (сакрализованные «квазибиографические» повествования о мифических персонажах, часто с изложением версии о происхождении этих лиц или ярких эпизодов с их участием, информативные сведения об определенных обычаях, ритуалах и проч.). Они или сравнительно давно утратили свою обрядовую приуроченность (хотя окончательно и не секуляризовались), или же изначально не имели ее вовсе. Вместе с тем, неся в себе информацию, кодифицируемую как правдивую, они не допускали элементов сознательной импровизации, что особо строго должно было соблюдаться относительно содержания. Это обусловило предельный лаконизм текста, поэтика и стиль которого формально приближены к бытовой речи. Но здесь важно, что он сохраняет при этом глубинные связи со знаково-символической системой архаического мифа.

Песни приуроченного характера (трудовые, семейно-обрядовые, особенно мифологические и т. п.), а также благожелания-хохи, заговоры и заклинания (*тебжэ/тепчэ*) в известной степени ситуативно обусловлены: в них часто находят прямое или хотя бы косвенное отражение то или иное обстоятельство, которым вызвана данная актуализация текста. Таким обстоятельством может стать конкретное событие – в единстве его принадлежности к определенному классу канонизированных действий (например, ежегодно устраиваемый календарный обряд) и его конкретного проявления именно в установленное регламентом время, в определенном месте и при определенных обстоятельствах. Так, песня, посвященная грозовому богу Шибле (*Шыблэ/Шыблэ*), традиционно исполняется в составе обряда, который проводится возле объекта, пораженного молнией или на том самом месте, куда угодил удар молнии. Ритуалом предписывается совершение действий, освященных многократным исполнением, в том числе и воспроизведение основных компонентов формально сакрализованного песенного текста, в который обязательно следует добавить упоминание о конкретном событии с указанием имени человека, животного или недвижимого объекта, пораженного молнией на этот раз, с указанием его внешних признаков или фамильно-родовых атрибутов. Надо также иносказательно или прямо назвать некоторые обстоятельства, связанные с событием (Народные песни, 1980. С. 82–84).

Иными словами, в рамках традиции требуется определенная доля совершенно сознательной импровизации. То же самое отмечается в хохах, песнях свадебного цикла, трудовых песнях и ряде других жанров архаического фольклора, и такого рода «привязка» обеспечивает им одновременно жизнеспособность и актуальность. Так, несмотря на несомненную древность мифологических и обрядовых песен и благопожеланий, некоторые тексты как того, так и иного характера могут содержать легко обнаруживаемые элементы связи с временем и конкретными обстоятельствами чуть ли не каждой их актуализации.

Эстетическая функция в архаическом фольклоре, как отмечалось, достаточно выражена, но при этом находится в подчиненном положении, поскольку для вербальной магии, магического ритуального действия и песен, приуроченных к определенным обстоятельствам, характерна триада, на что обращает внимание З. М. Налоев: «субъект» (исполнитель текста или ритуального действия), «реципиент» или адресат (тот, к кому обращена речь и все действие в целом; обладатель некоей высшей силы), «объект» (тот, о ком просят) (Налоев, 1980. Т. 1. С. 5–52). Степень выраженности того или иного из компонентов такой триады во многом определяет жанровые признаки произведения. Второй член ее, «реципиент» или божество-покровитель, всегда имеет особенно важное значение, ибо согласно представлениям, породившим песню или канонизированный традицией вербальный текст, от его внимания и реакции прямо зависит конечный успех всего действия, и по этой причине как слова, так и все другие составляющие ритуала должны быть, по возможности, приятны для его слуха. Отсюда утилитарной функции произведения, как и всего обрядового действия, изначально сопутствует функция «эстетическая», первоначально имеющая подчиненный характер, но независимо от этого способная достигать высокой художественной выразительности.

В отличие от прозаических сказаний, песни приуроченного цикла и магическая поэзия более насыщены художественно-композиционными приемами (звуковая организация текста, использование параллелизмов, строфика, гармония мелодии и словесного компонента), насыщенностью текста языковыми изобразительно-выразительными средствами (метафора, эпитет, гиперболы, иносказание и др.).

Уже в образцах древнейшей лирики и хохов выражены основные черты адыгского народного стихосложения, народной металогии, а также своеобразного вокального искусства.

Поздняя адыгская мифология и базирующаяся на ней неосознанно-фантастическая система мировосприятия явились одной из основ сложения «полноправных» фольклорных жанров с ясно выраженной эстетической функцией. В их ряду важнейшее место занимает адыгская версия героического народного эпоса, представляющего собой свод героико-эпических сказаний о легендарных богатырях-нартах.

В адыгском фольклоре нартский эпос является одним из самых распространенных жанров. Более того, на протяжении веков он оставался в центре внимания словесной художественной культуры адыгов и еще в XX в. был в ее системе в ряду самых знаковых явлений народного поэтического искусства.

Адыгские нартские сказания образуют несколько больших циклов, в каждом из которых объединяются порою до девяти-десяти и более сюжетов. Так образуются циклы, посвященные нартам Сосруко (*Сосрыкъуэ/Саусырыкъо*; это самый многообразный цикл по числу сюжетов и центральных мотивов), Батразу – (*Батэрэз/Пэтэрэз*), Ашамезу (*Ашэмэз/Ацмэмэз*), Бадиноко (*Бэдынокъуэ, Пыцбэдынокъуэ/Шэбатыныкъо*) и др. Существуют так называемые «малые циклы» – о героях, которым посвящено не более двух-трех сюжетов, а также единичные сказания об отдельных героях, не образующие многосюжетных циклов, но по своей поэтике и предметной атрибутике принадлежащие нартскому эпосу. Выделяется ряд «сквозных» персонажей, представленных в сказаниях о разных героях. Среди них могут быть как имеющие свой собственный цикл (напр., Сосруко, Тлепш, Сатаней-гуаша), так и редко когда имеющие посвященные им отдельные развернутые сюжеты (старейшина нартов Насрен-Жакэ (*Нэсрэн-ЖьакIэ/Нэсырэн-ЖакI*), старуха-колдунья Уорсэрыж/Усареж (*Уэрсэрыжь/Усэрэжь*), покровитель домашнего скота Амыш (*Амыш/Амышъ*) и др.). Исследованиями установлена несомненная преемственная связь между адыгским эпосом и адыгской мифологией с ее системой мировидения, отдельными мотивами, сюжетами и персонажами (напр., божества Тхагаледж, Тлепш, Амыш, вещая старуха Уорсарыж, великаны-иныжи). В номенклатуру эпических героев входят также образы персонажей, имеющих свои истоки в общекавказском мифологическом арсенале, что позволяет утверждать исконно местное древнекавказское происхождение основного ядра адыгских нартских сказаний. Наряду с этим типологическим анализом обнаруживаются параллели с мировой мифологией на уровне мотивов, сюжетов и типов персонажей (*Гадагатль*, 1997; *Ozbek Batyray*, 1982; *Ozbay Ozdemir*, 1999).

Объяснение общих сюжетов или их опорных компонентов вероятнее всего в генетических истоках кавказского субстрата народов края, а отдельные

сюжеты способны свидетельствовать о мощи внешних влияний на формирование современных народов, считающихся исконно кавказскими, но при этом различающихся в языковом отношении.

То обстоятельство, что событийная основа адыгского эпоса связана с мифологией, сближает его с так называемыми архаическими эпосами и в обиходе иногда именуется таковым. Но, не отрицая правомерности использования такого определения как рабочего, следует иметь в виду, что адыгский эпос представляет собой довольно развитую эстетическую систему, выделяющую его из класса мифологических, как образование типологически более позднее, и входящую в число классических народных эпосов. Отношение к исторической действительности в адыгских сказаниях о нартах опосредованное — через систему языческих верований и представлений, являющихся основной питательной почвой возникновения сюжетобразующих мотивов. Центральными являются сказания о подвигах воинов-нартов. Несомненно, доминирующими в образах положительных героев эпоса являются непреходящие духовные ценности: мужество, благородство, любовь к родине, преданность своему народу. При этом герой представляется идеальным с точки зрения той стадии социально-исторической эволюции общества, идеология которой господствует во всем эпосе или же в данном произведении. В связи с тем, что эпос зародился в глубокой древности и в известной форме передачи миновал ряд социально-исторических стадий, он стал идеологически «многослойным». Типичная для фольклора вариативность в сочетании со столь же характерной для народного мировоззрения мозаичностью обусловила расхождения в вариантах не только текстового, но и содержательного характера. Несмотря на относительную устойчивость основной сюжетной линии центральных сказаний эпоса, смысловая наполняемость их претерпевала изменения, связанные с доминирующими на разных исторических стадиях моральными, этическими, эстетическими установлениями. Показательна в этом отношении эволюция образа центрального героя адыгского эпоса, нарта Сосруко. В эпоху средней и поздней бронзы (рубеж II—I тыс. до н. э.), к которой мы вслед за Е. И. Крупновым признаем правомерным относить наиболее вероятное время формирования данного образа, магические способности, ведовство, оборотничество и даже коварство по отношению к чужому человеку могли представляться такими же достоинствами, как например, мужество, физическая сила, выносливость. Отголоски этих представлений сохранились в образе эпического героя Сосруко, так же, как и в образах некоторых других персонажей. В позднейшее время, с эволюцией сознания и более высокой степенью гуманизации общества, изменяется и отношение к названным качествам: устойчиво позитивными остаются сила, благородство, великодушие, в том числе и по отношению к противнику; а, например, ведовство, оборотничество и магия могут оцениваться двояко — как положительно, так и крайне отрицательно. Между тем архаические сюжетные схемы, вошедшие в фольклор из мифа, оказываются более устойчивыми, нежели морально-этические императивы, которые теснее связаны с теми или иными этапами культурной эволюции общества. Дело здесь в том, что сам сюжет далеко не всегда несет однозначно трактуемую идейную установку. Чаще всего он бывает «нейтральным» в идеологическом плане. Это становится одной из причин, вы-

зывающих возможность многозначного толкования эпических образов, что, однако, не влияет на восприятие архаического героя как в целом положительного. Сосруко, благородный в одних сказаниях и вероломный в других, остается одним из популярных и любимых персонажей эпоса не только у адыгов, но и у других народов Кавказа. Здесь же сказывается неоднозначность, своего рода мозаичность, народного мировосприятия и связанных с ним этических и эстетических оценок.

Е. И. Крупнов, один из авторитетных исследователей нартского эпоса, обосновал свою датировку начала интенсивного формирования основного ядра этого памятника словесного искусства тем, что именно рубеж II и I тыс. до н.э. приходится на эпоху смены поздней бронзы и раннего железа. На этот же период приходится, по мнению этого ученого, и другое эпохальное явление – приручение лошади (Крупнов, 1969. С. 15–29). Несмотря на то, что, согласно мнению современных историков, на Северном Кавказе лошадь бы приручена в эпоху Майкопской культуры, т.е. более чем на тысячелетие ранее указанного Е. И. Крупновым периода, очевидное превосходство железного оружия и орудий труда перед бронзовыми, так и лошадь как революционное по сути средство передвижения, представляют собой мощный катализатор для человеческой фантазии, и оба эти явления приходятся на период, когда на Кавказе формировались сюжетные блоки, дошедшие до нас через эпические сюжеты архаических сказаний. Поэтому нет сомнений в том, что это могло послужить источником новых мотивов и сюжетов, а с их накоплением – основой для возникновения эпоса как жанра словесного творчества. Есть веские основания признать данное суждение как наиболее адекватное природе центральных мотивов и типов персонажей в ключевых сюжетах эпоса. Это позволяет полагать, что древнейшие сюжеты, известные по содержанию адыгской версии Нартиады и составившие ее ядро, сложены в среде автохтонного кавказского населения, которое во времена активного формирования жанра или имело единый язык, или говорило на близкородственных языках (Гутов, 2018. С. 104–106).

В Нартиаде, продуктивный период которого насчитывает многие столетия, выделяются ранние эпические циклы и циклы относительно поздней стадии формирования. К последним относится, например, большинство сказаний о нартах Бадинокко и Шауе. Примечательно, что образы их оказались функционально более однозначными, значит и менее многосложными, нежели типы старших героев эпоса. Так, в образе Бадинокко выражены только идеальные черты: подчеркивается гиперболизированная физическая мощь, рыцарская доблесть, верность слову. Шауей также предстает как эталон идеального наездника эпохи раннего рыцарства: он благороден, этикетен, преисполнен неимоверной фантастической физической силы. Обоим чужды обращение к магии, коварство и вероломство, двойственное толкование поступков, признаваемые в раннерыцарскую эпоху как, несомненно, негативные свойства. Именно в этом отношении они составляют оппозицию образам Сатаней-гуаши и Сосруко. Вместе с тем пафос жанра определяет характер деяний героев – служение обществу нартов или же ориентация на одобрение поступков героя этим обществом. Сосруко добывает нартам огонь и спасает их от гибели, нарты Батраз и Ашамез мстят за гибель своих

отцов, Батраз помогает нартам взять неприступную неприятельскую крепость, Ашамез изготавливает первую свирель. Нарт Орзамес добывает вещь красавицу, он же избавляет общество нартов от злого божества и помогает победить племя врагов нартского рода. В то же время Сосруко убивает при помощи колдовства и магии своего двоюродного брата, Батраз враждует со всем нартским обществом, Ашамез выказывает пренебрежение к самым именитым нартским наездникам. Более того, с образом Сосруко устойчиво связаны представления об исчезновении земного изобилия при одном его появлении на свет. Все это свидетельствует не только о богатстве народной фантазии и противоречивости порождаемых ею образов, но также глубокой древности эпоса и устойчивости мозаичного характера его эстетических идеалов.

Важную функцию выполняют и помощники героев. В этой роли представлены популярные персонажи: Сатаней-гуаша, бог-кузнец Тлепш, а также безымянная мать (кормилица) главного героя в циклах о Бадинокко, Ашамезе, Батразе. Их образы выражены не так рельефно, как образы центральных героев цикла, но иногда они играют в развитии действия и переплетениях сюжетов весьма важную роль. Например, в сказании о рождении Нарта Сосруко центральным действующим лицом является именно Сатаней-гуаша. С богом-кузнецом Тлепшем в сказаниях о ряде героев связываются важные и относительно самостоятельные эпизоды повествования. Мать героя или другой безымянный персонаж выступают в роли его помощника, советчика или дарителя.

Особое место в эпосе занимает богатырский конь. У лошади каждого из центральных героев есть своя кличка, в то время как даже такой эпический персонаж, как противник героя, далеко не всегда наделен собственным именем. Конь в эпосе обладает фантастическими способностями: он владеет человеческой речью, способен летать, может длительное время обходиться без пищи и воды, иногда выступает в роли мудрого советчика героя. Фантастические свойства характерны также и для коня противника. Иногда они даже более выражены или гиперболизированы, и в некоторых случаях героя спасает лишь хитрость или знание единственной слабости у лошади противника. Все это можно воспринимать как свидетельство того, что в народном эпосе действительно нашло свое художественное отражение одно из таких важнейших событий в истории человеческого общества, каким явилось приручение коня.

Второе обстоятельство, с которым принято связывать датировку основного ядра эпоса – освоение технологии плавки железа из руды. Это еще один революционный скачок в человеческой истории. В эпоху своего распространения железо – это предмет цивилизации, обладающий очевидными преимуществами в сравнении с бронзой. Это и есть повод наделить его чудесными свойствами. Например, меч нарта Сосруко выкован из косы, которая сама валила без косаря все, что попадается на пути, – траву, деревья, камни. Богатырское оружие, как и богатырский конь, требует того, чтобы герой его укротил – без этого оно не будет ему послушным, и это становится сюжетообразующим мотивом героического сказания, а оно, в свою очередь, предопределяет центральный подвиг, такой, как, например, добывание огня,

победа над грозным противником, возвращение похищенного противником блага, кровная месть и проч.

Как часто бывает, использование каждого художественного приема мотивируется объективными обстоятельствами. И если оружию и коню эпического богатыря приписываются фантастические свойства, то гиперболизация могла иметь место, скорее всего в эпоху смены бронзового оружия железным, а пешего хождения ездой на быстроногом скакуне. Видимо, по данной причине конь и оружие противника также наделяются чудесными свойствами, иногда даже превосходящими те, которыми обладают они у самого героя. Но здесь уже действуют причины эстетического порядка: настоящий герой должен победить не какого-то заурядного соперника. Например, нарт Сосруко не может силой и даже своим оружием победить могучего великана, который может посадить его в дупло своего зуба. Победить неимоверно сильного врага – это и есть подвиг, а для этого нужно то, что отличает человека от всех других созданий – ум, смекалка, иногда и хитрость. С помощью не только силы, но и ума побеждают своих противников и другие эпические герои. Как правило, конь тоже не всегда оказывается сильнее лошади противника. Он, например, не может настигнуть жеребца, принадлежащего противнику. Но и конь героя, дублируя своего хозяина, проявляет умение, сакральное знание, даже дальновидность и ум. Подобных примеров в эпических текстах немало, и они свидетельствуют о художественной разработке мотива, предоставленного развитием материальной и духовной культуры.

Адыгские сказания о нартах бытуют в двух формах – прозаической (хабар – хъыбар/къэбар) и поэтической (пшыналъэ/пшыналь). При этом есть сказания, бытующие только в прозе, но нет сказаний, которые были бы зафиксированы только в поэтической форме. Основная формальная особенность тех и других – это нарративность. При этом сюжет, как правило, обрывается вокруг одного центрального события, и все остальные эпизоды композиционно подчинены ему. Контаминации сравнительно редки, а искусственность объединения двух или более сюжетов в одно повествование почти всегда очевидна.

Традиционная форма исполнения пшинатля – певческая с хоровым и инструментальным сопровождением (один из видов типа *пшынэ/пшы* – смычковый хордофон «шикапшина» (*шыкIэпшынэ/шыкIэпцын*) или щипковый «пшинадыкуако» (*пшынэдыкъуакъуэ/пшыцэтIаркъо*, разновидность арфы), а также ритмообразующая трещетка *пхацич/пхачич*. Хоровая партия *ежу* (*ежью/жъью*) представляет пение рефрена и/или несмысленных слов, образующих мелодию, гармонически сочетающуюся с партией солиста. Большинство записей пшинатлей исполнено *a-capella*, в сопровождении партии *ежу*, вступающей или в конце каждого музыкального стиха, или полустигии, причем партии солиста и хора сочетаются либо антифонно, либо стреттно. Большую роль в эстетической организации пшинатля играют ритмичная несложная мелодия, фоника стиха, поэтические языковые приемы, разбивка текста на мелострофы. Весьма характерны для пшинатлей разного рода повторы (на уровне звуков, сочетаний слов, целых фраз, музыкальных периодов), параллелизмы. Все это – атрибуты хорошо сохранившейся весь-

ма древней музыкальной культуры, истоки которой правомерно относить к бронзовому веку.

Прозаические варианты сказаний, бытующих в форме пшинатлей, чаще всего рассматриваются как следствие забвения поэтического текста, невозможности или же нежелательности исполнить произведение в его традиционной форме. Свидетельством тому является бытование вариантов смешанного характера, в которых отдельные эпизоды исполняются в прозе, а остальное – в поэтической форме. Однако некоторые сюжеты известны только в прозе, и нет оснований полагать, что когда-то они имели иную форму воплощения. По сути, это полноправное средство передачи мифологического знания, не требующее внешних атрибутов искусства, поскольку наряду с сакральностью в них одной из функций является информативность, впоследствии становящаяся доминантой.

Реконструкция поэтической формы дело подчас невыполнимое. Однако имеющийся материал позволяет считать, что изложенные выше особенности бытования нартского эпоса характерны для его наиболее продуктивного периода на всем его двух-трехтысячелетнем эволюционном протяжении.

Стих пшинатлей тонический – с двумя или тремя сильными ударениями в стихе, что в немалой мере зависит от музыкального ритма. Количество гласных в слабой ударной и безударной позиции может быть произвольным. Поэтический текст, как правило, богат средствами звуковой организации: аллитерацией, анафорой, анадиплосисом (подхватом), ассонансом. Это особенно выделяется в наиболее устойчивых фрагментах поэтического текста, поскольку в пшинатле, составляющем иногда десятки и даже сотни поэтических стихов, некоторые части варьируются.

Художественный язык пшинатлей более насыщен выразительно-изобразительными средствами, нежели язык прозы. Это также особенно очевидно в тех фрагментах текста, которые стали формулами и с некоторыми вариантами встречаются у разных исполнителей. Таковы формулы-характеристики нартов Сосруко, Бадиноко, Насрен-Жаке. Например, отрывок из текста, опубликованного Казии Атажукиным в 1864 г.:

<i>Сосрыкъуэ ди къан,</i>	<i>Сосруко наш любимец,</i>
<i>Сосрыкъуэ ди нэху,</i>	<i>Сосруко наш свет,</i>
<i>Ямыгуэху дыщафэ;</i>	<i>Чей щит златоцветный,</i>
<i>Афэр зи джанэ куэцI,</i>	<i>Чья одежда – кольчуга,</i>
<i>Дыгэр зи пыIэ цыгу</i>	<i>Над чьей головой солнце...</i>

(Атажукин, 1971)

В небольшом фрагменте всего в пять поэтических стихов представлены и эпитет (*кан. свет. златоцветный*), и метафора (*одежда – кольчуга*) и гипербола (*солнце – шапки верх*), и элементы суггестии; кроме того, здесь есть и анафора (ст. 1–2), и синтаксический параллелизм (ст. 4–5), и богатая аллитерация на звуки и звуковые комплексы *-н-*, *-ху-*, *-ф-*, *-ц-*.

Сохранению архаической жанровой специфики Нартиады в значительной степени благоприятствовало появление более позднего по типу эпоса *историко-героического*, сюжетный арсенал которого базируется не на сказаниях, порожденных мифологией, а на реальных событиях, имевших ме-

сто в действительности, или же, во всяком случае, воспринимаемых как таковые. В эпосе младшем по типу отражается существенный для общества сдвиг в системе миропонимания – отражения действительности в образах, непосредственно соотносимых с реальностью. Естественно, реальность переосмысливается в соответствии с канонами фольклорной системы условностей, чем ясно устанавливается преемственная связь между старшим и младшим жанровыми образованиями.

Идеологической основой историко-героического эпоса стало мировоззрение, типичное для феодальных отношений. Поэтому здесь на первый план выступают мотивы защиты своей земли от вражеских нашествий, воинских походов, межфеодальных распрей, обостренного в рыцарскую эпоху чувства собственной чести и достоинства. Как и в старшем эпосе, популярными остаются мотивы соперничества богатырей, мести, верности в дружбе и некоторые другие. В то же время событийная основа, которая образует конкретную форму их воплощения, меняется коренным образом: из сферы мифологических кодификаций она переходит в сферу явлений, соотносимых с историческим временем, имеющим непосредственную связь с обозримым прошлым.

Стадиальная специфика определяет как основные сходства с нартским эпосом, так и характерные различия. Преемственная связь наблюдается частично в сюжетике (например, мотивы кровной мести, наездничества), поэтическом языке и стилистике художественного повествования, а также центральном положении, которое занимают мотивы героики. Здесь же следует сказать и о том, что ряд мотивов, берущих начало еще из мифологии, трансформируясь в соответствии с новыми для них обстоятельствами и приобретая новое содержание, может быть представлен в эпосе как раннего типа, так и в историко-героическом. Помимо вышеназванных, это, к примеру, мотивы из комплекса, связанного с так называемым эдиповым сюжетом: поединок между близкими родственниками, инцест, самоистязания героя и др.

Мотивы социально-классового неравенства не занимают ведущего положения в историко-героическом эпосе адыгов, хотя здесь они более выражены, нежели в старшем эпосе. Они сравнительно редко выражают противопоставление представителей угнетенного класса представителям класса привилегированного. Чаще основой конфликта является тяготение более «низкорожденного» героя к равенству или превосходству над более «высокорожденными». Например, наездник Андемиркан, который, согласно распространенной версии, рожден от связи князя с простой холопкой, находится на сословной иерархической лестнице ниже «чистокровных» князей. Однако, превосходя их силой и доблестью, он смело вступает с ними в конфликт. Другой герой, Пшимахо Шурдум, противопоставлен в песне и предании князю Атажукину, у которого он несет службу как дворянин более низкого ранга, но которого превосходит рыцарскими достоинствами. Для сравнения заметим, что в циклах позднего времени (конец XIX – начало XX в.) формирования («Гучипса Лю», «Алихан Каширга») социальные мотивы обретают гораздо более выраженный характер, иногда даже тогда, когда событийная основа возникновения не имеет прямого отношения к ним.

Обращает на себя внимание то, что младший эпос тематически значительно богаче, нежели нартский. Он характеризуется большим многообразием центральных мотивов и образующихся вокруг них сюжетов, и это объяснимо следующим обстоятельством. Источником сюжетообразующих мотивов архаического эпоса явилась мифология со своей системой стереотипов, которая все же гораздо беднее, нежели питающая историко-героические циклы реальная действительность с бесчисленным разнообразием своих проявлений. Помимо того, младший жанр, как это часто случается, не отказался от использования сюжетно-художественного арсенала нартских циклов, а лишь переосмыслил их, подчиняя собственной идеологии и эстетике; к этому «заделу» добавились сюжеты, вызванные к жизни новыми обстоятельствами. Поэтому его художественный и даже предметный мир оказался гораздо более сложным, многоплановым и многообразным, чем мир архаического эпоса, который в народном сознании был несколько отнесен в связи с возрастанием интереса общества к реальным событиям, особенно – в XIX в. Период, охватываемый продуктивной стадией данного жанра, простирается от XII–XIV вв. до начала XX в. Столь значительный временной промежуток позволил вобрать в рамках эпоса события от эпохи монголо-татарских нашествий, Византийской империи и эмира Тамерлана до времен Первой мировой и гражданской войн. Фольклорная память запечатлела в песнях и сказаниях разнообразные события – и большие, потрясшие когда-то все общество, и кажущиеся незначительными, важные вроде бы только для самих героев. Историко-героический эпос вобрал в себя сюжеты о судьбах отдельных безвестных наездников и о борьбе с нашествиями крымских татар, о межфеодалных распрях и о трагической участи черкесских мамлюков в Египте, о верности в дружбе между людьми разных языков и религий и о полных драматизма событиях времен Кавказской войны.

О последнем необходимо сказать подробнее. Продолжавшаяся целое столетие война заслонила собой многие предыдущие темы и стала одной из центральных в адыгском устнопоэтическом творчестве. Важно отметить и то обстоятельство, что жанр историко-героического эпоса находился к концу XVIII – началу XIX в. на высшей ступени своей продуктивной жизни. Общество переживало стадию перехода от затянувшихся феодально-рыцарских отношений к отношениям, характерным для завершающей стадии данной формации, способствовало поступательному проявлению этноконсолидирующих тенденций. Наступление мощной, жестокой чуждой по духу массы и угроза полной ассимиляции ею вместе с угрозой утраты традиционного образа жизни ориентировали художественное сознание на отражение реальных событий действительности. Это способствовало некоторому оттеснению нартского эпоса с его сюжетами, порожденными неопределенно далеким прошлым, на периферию общественного внимания и возвышению роли эпоса историко-героического. К указанному времени был еще достаточно высок авторитет народных певцов и песнетворцев джегуако, а продолжающаяся многие годы война была источником бесчисленного множества тем и сюжетов для новых песен и спонтанного сложения преданий о многочисленных сражениях, трагедиях, подвигах, переплетениях судеб. Естественно, в указанный период существенно возросла степень идеологической направ-

ленности фольклора, если сравнить младший эпос с нартским или со сказками. Но следует отметить, что ни в одной песне нет выраженного неприятия по отношению к рядовым солдатам и даже младшим командирам. Поэтому о песнях и сказаниях, посвященных событиям Кавказской войны, резонно говорить как об антиколониальных, но никак не направленных против народа с его культурой. Как бы ни жестока была война, как бы ни обострялись эмоции у тысяч и тысяч людей, ставших безвинными жертвами политики царизма, но обширные фольклорные материалы песен и преданий о событиях Кавказской войны красноречиво свидетельствуют о том, что дух толерантности в народе сохранялся во все времена, даже в самые драматические.

Ориентация на прямое отражение исторически реальных событий и личностей не является незабываемой, но при этом остается доминантой тематического круга историко-героических циклов. Реальная основа возникновения многих песен и сказаний устанавливается документально, даже если она отдалена от нас на 3–4 столетия и более. Таковы, например, циклы о князе Темрюке Идаровиче (XVI в.), о Сунчале Янгличевиче, о Шолохе Талостанове (*Тальостэн*) (XVI–XVII вв.), о Каракашкатауской битве (XVII в.), о Бзюкской битве (1796 г.) (Народные песни, 1986; 1990) и многие другие.

Другая группа сказаний и песен не имеет прямых свидетельств связи их возникновения с конкретным событием или личностью. Но такие свидетельства, будучи косвенными, могут выглядеть достаточно убедительно. Например, наука не располагает достоверными сведениями о существовании исторического Андемиркана, за исключением беглого упоминания имени «князь Хайдемирхан» в «Истории...» Ш. Б. Ногмова (*Ногмов*, 1994. С. 47). Но в песне и преданиях об этом герое представлена целая галерея лиц, которые жили в один исторический отрезок времени и принадлежали к одному и тому же реально существовавшему клану Идаровичей – это князья Беслан, Биту, Камбулат, Асланбек (Андемыркъан, 2002). Это один из случаев, когда народное мировосприятие выражается в органическом сочетании достоверных реалий и художественных образов. Иного характера свидетельство о связи с действительностью обнаруживается при анализе цикла о наезднике Гудаберде, сыне Азепша. Персонажи повествования, братья Тхипце, скрылись от преследования за убийство князя из рода Талостан (данный клан существовал в XVI–XIX вв.), в поисках защиты прибыли к другому владельцу и обосновались у него, получив новую фамилию. Эта фамилия действительно существует до настоящего времени, а среди сказаний, подтверждающих данную версию, был и ее представитель.

Древнейшие из произведений историко-героического эпоса повествуют о нашествиях гуннов (IV–V вв.), аваров (VI в.), монголо-татар (XIII в.). Временной диапазон наиболее продуктивного функционирования жанра охватывает почти целое тысячелетие: эпос непрерывно пополняется новыми песнями и преданиями вплоть до начала XX в.: «Песня о Гучипсе Лю», «Песня о Мурате Озове» и др. Из всего этого продолжительного периода исследователи считают классическим временем самого продуктивного функционирования историко-героического эпоса XVI – середину XIX в. (*Аутлева*, 2018).

Прочно установившиеся феодальные принципы общественного устройства, этническая консолидация с ее логическим следствием – укреплением

ряда принципов государственности – выдвинули на передний план внимания общества темы борьбы с реальными внешними врагами, источниками внутренних противоречий, также темы судеб отдельных ярких личностей и взаимоотношений человека и общества. В результате значительно возрос интерес к действительности, актуальным стало внимание к недавно происшедшим событиям и их реальным участникам. На место давно прошедшего времени нартского эпоса с его столь же неопределенными атрибутами – героями монументальными, но хронологически весьма отдаленными от настоящего, с мифическими чудовищами в роли врагов – выступило время конкретное, концентрирующее внимание на жизненно важных, политически актуальных событиях именно недавнего прошлого или даже острых проблемах настоящего. Помимо того, новые отношения и новые духовные ценности стимулировали возникновение иных тем, реализация которых потребовала расширения парадигматики сюжетов и номенклатуры персонажей, а с ними также изменения поэтики и структуры художественного текста. Вершины своей актуальности данный жанр достиг в связи с Кавказской войной, которая вызвала к жизни нечетное количество песен и преданий о героических и трагических событиях, которые коренным и жесточайшим образом переломили судьбу не только адыгов, но и некоторых их соседей. Историко-героический эпос, как и нартский, бытует в певческой и нарративно-прозаической формах. Но взаимосвязь между прозой и поэзией в младшем эпосе принципиально иная, чем в нартском эпосе, как иной, причем эстетически более развитой является вся его художественная система. Историко-героическая песня и прозаическое сказание образуют, как правило, единый цикл, посвященный одному событию или герою. При этом функционально они дополняют друг друга, несмотря на различие в форме исполнения.

Как правило, сказание функционально более информативно и представляет собой последовательное и обстоятельное повествование о событии или герое цикла. Иногда оно может быть не одно: о некоторых наиболее популярных героях складываются серии преданий (например, об Андемиркане, братьях Ешаноко, князе Кучуке Аджигирее и др.). Песня же чаще всего одна, хотя она может состоять из нескольких частей, именуемых *едзыгьуэ* (песни часто исполнялись не одним, а двумя или более певцами по очереди; несколько мелодических или поэтических строф, которые было бы необременительно спеть одному участнику, но которых было бы достаточно, чтобы, не прославив невеждой, уступить исполнение следующему, образуют эту единицу). Но поскольку ее тема и основное событийное ядро уже содержатся в предании, необходимость последовательного повествования в песне становится неактуальной. Поэтому весьма часто песенный компонент представляет собой экспрессивно-художественно насыщенную реакцию на событие – через суггестию, упоминание отдельных наиболее важных деталей, эпизодов события, персонажей, через поэтическую эмоциональную оценку самого события и центральных героев. Отсюда – типичная для песен данного жанра тенденция к иносказаниям, философским обобщениям, суггестии и медитативной лирике. Это значительный новый шаг в развитии народного песенного искусства по сравнению с архаическим фольклором.

Вместо образа-типа, характерного в сказаниях мифологического происхождения, выдвигаются образы более индивидуальные. Естественно, что он еще социально корректируется господствующими в обществе идеальными стандартами, поскольку интерес к нему мотивирован ролью в общественной среде. Но он уже значительно более «очеловечен», имеет более выраженные индивидуальные черты. Помимо того, образ его создается в значительной степени не через рассказ о действиях, как это характерно для большинства произведений старшего эпоса, а при помощи эмоционально-экспрессивных излияний песнотворца. Это раскрывает новые возможности поэтического слова и значительно возвышает роль музыкального компонента, призванного наполнить исполнение эмоционально-художественным содержанием. Он привносит мощное лирическое начало в песенном тексте, а впоследствии прокладывает путь к естественному возникновению полноправной лирики как важнейшей составной части народной культуры. Происходит это не только в результате большого внимания к индивидуальным особенностям личности, но также и вследствие постепенной переориентации – от совершенно отвлеченного повествования о героях и событиях к эмоционально-художественной интерпретации действий персонажей. Это способствует возникновению в контексте песни нового и весьма важного элемента – воспринимающей и оценивающей личности, которую принято обозначать термином «лирический герой».

Усиление индивидуального начала в песне не только открывает возможности для возрастания лирических мотивов, но также приводит к существенным изменениям в поэтике. В частности, в песне историко-героического эпоса появляется несравнимо большее число собственных имен реальных личностей, гидронимов, топонимов, названий предметов бытового обихода. Все это – прямые или косвенные свидетельства достоверности явления, которому посвящен тот или иной цикл. Также появляется и большее число разнообразных композиционных, языковых изобразительно-выразительных средств. Их удельный вес в песнях позднего эпоса значительно выше, чем в эпосе о нартах, благодаря чему событийная информативность и идеологическая заряженность нартского пшинатля сменяется нарастающим эстетическим содержанием.

С другой стороны, происходит расширение тематического диапазона: довольно рано, не позднее XVIII в., в формальных рамках поэтики историко-героического эпоса начинают создаваться песни отнюдь не героического плана. Многие песни с выраженной «очистительной» функцией (термин, введенный З. М. Налоевым), а также на бытовую и даже любовную тематику, исполняемые строго по канонам историко-героического жанра, есть основания датировать даже не позднее, чем отмеченными нами XVI–XIX вв. Такова, например, «Песня Нартуга», событийная основа которой связана с потребностью старого рыцаря восстановить свое доброе имя: он делает это с помощью песни, в которой упоминаемые атрибуты (в частности, лук, доспехи) трудно отнести к поздним временам сложения жанра. То же можно сказать о ряде «женских» песен, т. е. песен, сочиненных или женщинами, или же от имени женщины («Гошагаг», «Гошамахо», «Куля», «Хымсад»), но исполняемых на миру мужчинами – по канонам историко-героического жанра.

Поэтический язык и стилистика песен эволюционируют в сторону усиления лирического начала и ввода в образный предметный мир эпоса атрибу-

тов не только воинского обихода (оружие, снаряжение героя и коня), но также и предметов быта; причем имеется в виду атрибутика не только просто называемая, но также и выделяемая, вернее «поэтизируемая» с помощью изобразительно-выразительных средств языка. Опыт работы над текстами свидетельствует, что такие предметы, которые вошли в обиход в более позднее время, могут встретиться в лексическом арсенале даже архаического жанра. Так, в тексте нартского сказания можно встретить такие слова, как «ружье», «подзорная труба», «пушка». Но в лексике песен и сказаний о событиях, относящихся к XIX–XX вв., слова «лук», «меч» фактически отсутствуют или употребительны очень редко и чаще случайно.

Важно отметить также, что появление в репертуаре традиционных исполнителей таких песен, которые были сложены от лица женщины, но исполнялись мужчинами, знаменует достаточно высокий уровень художественной условности, что также свидетельствует о направлении, в котором происходит эволюция народной художественной культуры. В целом язык песен значительно более насыщен в эстетическом отношении, нежели язык нартского эпоса (Гутов, 2000а. С. 208–210).

Однако суть в данном случае заключена не только в большей частоте приемов языковой выразительности, но также и в выраженной тенденции к осознанному употреблению этих приемов исключительно с художественной заданностью. Это рельефно обозначает эволюцию художественного сознания, отличая новый тип отражения действительности. Наряду с этим достаточно усиливаются мотивы философского осмысления событий и окружающего мира в его многообразии. Чаще всего обобщающие суждения о жизни, о превратностях судьбы, о законах бытия даются в совершенной образной афористической форме. Приведем два примера: *Надежда и сон – доброе отцовское наследие* (песня «Хасанш Шогемокв») – о юноше, который в одиночку напал на свадебную процессию, чтобы отобрать свою возлюбленную, но сам же погиб); *Тхашаговский лес дремучий – из одного яблочка. Парящий над ним орел могучий – из одного маленького яичка* (песня «Плач Жансоховых») – о гибели последнего отпрыска Жансоховых, который мог бы возродить вырезанный врагами некогда могучий княжеский род) и т. д.

Меткие метафоры, эпитеты, смелые гиперболы, неожиданные сравнения, глубоко содержательные иносказания, художественно совершенные параллелизмы вместе образуют оригинальную художественную систему позднего эпоса.

Сказания историко-героического цикла, оставаясь относительно автономными по своей форме, имеют ряд принципиальных отличий от исторических преданий как жанра. Исключение составляют, пожалуй, эпизоды, служащие своего рода комментариями к отдельным фрагментам песни: типичная фраза подобного рода сказаний – «Вот почему в песне такие слова...». Между тем они так же строятся не по принципу обыденной информации, а по законам словесного повествовательного искусства – с занимательным сюжетом, стройной композицией, с обобщающей концовкой. Разумеется, степень художественного освоения темы зависит в немалой мере от индивидуальных способностей исполнителя или его учителя. Но при этом общая тенденция очевидна.

Из жанров, обозначаемых собирательным термином «несказочная проза», в адыгском фольклоре следует назвать следующие: легенды, предания, притчи, былички, мемораты, анекдоты. Народная терминология именует их все, за исключением последнего, общим словом «хабар» (*хъыбар/къэбар*; от арабск. «ахабария» – весть, известие, новость). Наиболее удалена от автологического значения данного слова притча, для которой менее обязательной является неперемнная установка на достоверность. Главное в ней – мораль, поучение, назидание, резюмирующий эффект, для достижения чего весьма уместной оказывается сознательно принимаемая условность. Характерно, что адыгская народная притча не имеет прямой соотнесенности с религиозно-нормативной этикой. Основным источником ее сюжетов – сфера народной жизни, которая в традиционном обществе регулировалась неписанным сводом «Адыгэ хабзэ» – адыгского морально-правового кодекса. Затянувшаяся на многие столетия эпоха феодально-рыцарских отношений благоприятствовала формированию множества тонко регламентированных коммуникативных условностей. Это обусловило популярность в адыгском фольклоре сказаний ненавязчивого, но все же дидактического характера.

«Легенда» по тематике и стилю более близка к мифологии. Для нее характерны наличие в сюжете элементов чудесного в сочетании с локализацией действия, относимого к отдаленному прошлому. При этом, как правило, событийная основа должна иметь линейную связь с действительностью, в свидетельство чего в нарративе упоминаются реальные имена собственные (антропонимы, топонимы) и сохранившиеся аксессуары (легендарное оружие героя, воинское снаряжение, предметы личного обихода), что и позволяет относить произведение к разряду несказочной прозы.

Особую группу нарративов образуют «исторические предания». По формальным признакам к ним правомерно относить с отмеченными выше оговорками значительную часть сказаний историко-героического эпоса. Наряду с ними существуют такие же исторические предания, как вполне самостоятельные в художественном и функциональном плане – народные устные повествования об исторических событиях и героях, но не сопровождаемые песнями.

Основная тематика жанра – достоверное или же квазиисторическое прошлое народа, знаковые для общества события, связанные с отдельными выдающимися личностями, фамилиями, кланами. Для восприятия народа, словесная культура которого опиралась на устное слово, это осознавалось настолько важным, что Ш. Б. Ногмов/Ногма, систематизировав их в хронологической последовательности и поверяя другими источниками, в том числе и более достоверными, сумел создать подлинно научное исследование, в котором впервые систематизированно излагается история кабардинцев с древнейших времен до XVIII в.

Таковы, например, многочисленные варианты предания о Канжальской битве, которая действительно произошла в 1708 г. и имела важное историческое значение, что и отражено в преданиях и адыгов, и некоторых соседних народов.

Значительную группу, как по количеству, так и по функции, представляют повествования о легендарных мудрецах, среди которых выделяется поистине легендарный образ Жабаги Казаноко, самого популярного фоль-

клорного персонажа указанного типа (Сказания о Жабаги Казаноко, 2001). Сюжеты, связанные с этим героем (свыше ста, без учета вариантов!), выйдут за жанровые рамки предания и имеют порой типичные признаки то бытовой сказки, то притчи. При этом прототипом фольклорного Казаноко является реальная историческая личность, жившая на рубеже XVII–XVIII вв. в Кабарде (1685–1752/1753 гг.) и получившая известность среди соседних народов (*Жабаги Казаноко*, 1988. С. 7–22, 90–104).

«Сказочный эпос» богат и многообразен, как и у большинства народов планеты. Как можно полагать, его возникновение связано с мифологией. Он складывался и развивался параллельно с древнейшими фольклорными жанрами, в том числе героическим эпосом. В адыгском фольклоре представлены все основные жанровые разновидности сказки: о животных, волшебные (особенно волшебные богатырские), бытовые новеллистические. Главная отличительная особенность сказок заключается в том, что они воспринимаются самим исполнителем и его слушателями как вымысел, но никак не повествование о реальных событиях. Естественно, это является результатом многовековой эволюции жанра, так как, по мнению ученых, например, сказки о животных возникли в свое время на основе тотемистической веры в вероятность излагаемых историй, включая способность животных говорить, совершать чудеса и сверхъестественным образом воздействовать на судьбы людей. Впоследствии, с возвышением эстетической функции сказок, в них возобладали элементы занимательности, художественного совершенства повествования. В том, что отдельные животные стали символизировать определенные человеческие качества (лиса – хитрость, волк – силу и наивность и т. д.), проявляется тенденция к аллегории.

Волшебные сказки с представленными в них фантастическими образами (великанами, карликами, драконами, змеями, чудесными предметами) и чудесными свойствами персонажей также имеют своими истоками мифологические представления и вольную игру воображения. Но, в отличие от мифа, где доминирует представление о якобы достоверности описываемых событий, сказка пошла по пути наращивания художественного вымысла. В данном отношении она может рассматриваться как результат существенно более выраженного сознательного художественного творчества, нежели мы видим это в героическом эпосе, где синкретизм осознанного и неосознанного вымысла представляется при доминировании последнего. Вместе с тем в таких жанровых разновидностях, как богатырская сказка, элементы синкретизма настолько устойчивы, что сказочник не задумывается над тем, правдиво ли излагаемое им повествование или же это бесспорный вымысел.

Названное обстоятельство мотивировано объективными причинами: многовековое пребывание общества на стадии раннефеодальной формации с характерными для ее типичных представителей чертами – духом воинственного рыцарства, культом подвига, осознанием самоценности личности и стремлением подчеркнуть ее незаурядные достоинства – содействовало популярности таких фольклорных персонажей, которые, с одной стороны, имели бы непосредственные параллели с действительностью, с другой же – являлись бы продуктом поэтического воображения в соответствии с идеальными стандартами, доминирующими в обществе. Еще один важный фактор оказал влияние на особенности сюжетики и центральных мотивов сказочного эпоса адыгов. Это эт-

ногеографическое положение исторической Черкесии и всего Северо-Кавказского региона – климатически благоприятное, богатое природными ресурсами и в стратегическом отношении весьма заманчивое перекрестье путей, соединяющих Великим шелковым путем две макрокультуры Евразийского континента, азиатскую восточную и европейскую западную. В силу данного обстоятельства с древнейших времен этот край притягивал к себе внимание многих завоевателей, и коренное население вынуждено было защищаться от нашествий чужеземных войск, что в итоге способствовало формированию кавказцев как людей воинственных и жизнестойких. Естественно, это нашло отражение и в сфере духовной жизни. В частности, в сказочном эпосе одним из наиболее популярных персонажей стал воин – могучий, благородный, способный защитить слабых соплеменников от любого врага. Сказочный идеальный герой, борющийся с типичными для сказок мирового фольклора чудовищами, духами, оборотнями и иными врагами людей, функционально близок героям несказочной прозы – благородным воинам-наездникам, защитникам своей земли и мирного населения от реальных врагов.

Так, порой стирается грань между историко-героическим преданием и сказкой о благородных богатырях. Иногда эта грань становится настолько условной, что сказочный герой не только получает имя исторически достоверного лица, но даже заимствует от него некоторые индивидуальные признаки. Таков, например, один из популярных сказочных персонажей, Алигуко (иногда именуемый Алигуко Плешивым или даже Гнидоголовым): он имеет выраженное сходство с историческим князем Алигуко Шогенуко, ставшим героем преданий. Он же, в свою очередь, ведет начало от реального прототипа, который одно время носил титул верховного князя Кабарды (середина и вторая половина XVII в.). Вместе с тем, в отличие от преданий, богатырская сказка, как волшебные сказки вообще, имеет все же тенденцию отдавать предпочтение фантастическим элементам, поэтому между сказочными героями и реальными личностями, носящими одни и те же имена, чаще всего не обнаруживается прямой связи.

Наиболее распространенные центральные мотивы адыгской волшебной богатырской сказки в большинстве случаев сходны с индексированными в международных сказочных каталогах Аарне-Томпсона, Эберхардта-Боратава и др. Оригинальность адыгской сказки как жанра заключается более всего в языке, поэтике, особенностях повествовательного стиля, а также в степени популярности тех или иных мотивов. В частности, к наиболее популярным относятся сюжеты, центральным композиционным элементом которых является борьба с чудовищами, чаще всего – великанами-иныжами. Представлены также сказки авантюрного характера, близкие к мировым сюжетным универсалиям, в частности, содержащие мотивы, типологически близкие мотивам из древнеегипетских сказок, эпизодов древнегреческой «Илиады», а также распространенных в мировом фольклоре сказок о бедном младшем брате, о Золушке, о дочери и падчерице, о юноше, непременно желающем жениться только на своей избраннице, о хитрецах и простаках, о судах и судьях.

Былички – один из наименее изученных жанров адыгского фольклора. Своей содержательной частью – повествованием о происшествиях с реальными людьми – они близки к меморатам (рассказам самих героев о тех или иных

историях, в которые они сами попали). Но при этом сюжет построен на том, как герой (часто он же и рассказчик) встретился с фантастическими персонажами низшей мифологии – джиннами, шайтанами, алмасты (адыгский вариант «снежного человека»), удами-ведьмами и т. д. Для мемуаров характерны повествования более реалистического плана, но и в них допускается элемент чудесного.

Песенный фольклор до середины XIX в. представлен, помимо выше названных, любовной и аллегорической лирикой. По формальным признакам все песни названных видов подразделяются на два типа: 1) песни традиционной формы исполнения – соло с антифонным или стреттным хоровым (чаще), инструментальным, а также инструментально-хоровым сопровождением, 2) песни нетрадиционные по форме исполнения (одиночное пение без голосового или инструментального сопровождения).

Заслуживает быть особо выделенной группа песен балладного типа. Важную функцию в этих песнях несут сюжет и выраженный конфликт между главным героем и его противником. Также характерна трагическая или драматическая концовка. Как и русская народная баллада, адыгская отличается от эпической поэмы «меньшим размером, от песни (имеется в виду лирическая песня) – сюжетностью» (Квятковский, 1966. С. 56). В форме баллады в адыгском фольклоре бытуют песни разных жанров – историко-героические (например, «Бора Могучий», «Хатхе Кочас» и др.), переходные по типу от героических к бытовой или любовной лирике («Жамбот и Якуб Кушха», «Канамат и Казбулат», «Хасанш Шогемоко»), собственно бытового и любовного характера («Адиюх») и аллегорические («Три мыши», «Жалоба Шинджийского быка»).

Балладный тип – одна из наименее изученных и в то же время интереснейших областей народного песенного искусства.

Еще одна богатая и многообразная область адыгского фольклора – народная афористика. В пословицах и поговорках, загадках, скороговорках, речениях, присловьях, ситуативных речевых формулах приветствия, обращения, пожеланий, прощания аккумулировались многовековые традиции, положительный опыт, эстетические вкусы народа. В своем подавляющем большинстве это сравнительно краткие, емкие по содержанию и совершенные в художественном отношении произведения, которые употребительны как самостоятельно в разговорном контексте, так и в тексте сказания, сказки, песни и других фольклорных жанров. Тематически образцы названной группы жанров охватывают фактически все стороны жизни адыгов, содержат глубокие философские и житейские обобщения, являют собой яркие примеры проявления языка в его художественной функции. Это явления, которые были и поныне остаются продуктивными независимо ни от каких обстоятельств в течение многих веков и тысячелетий, фактически от самого начала формирования человеческих сообществ, как таковых, до настоящего времени.

Существенна роль фольклора в системе народного воспитания. Значительное число сказок, преданий, притч, песен, паремий, имеет выраженное функциональное назначение и ориентировано на восприятие детей и подростков, что позволяет употребить специальный термин: *детский фольклор*. Сказочки, считалки, песенки, небольшие по объему устные стихотворения, которые сопровождают игры (зачастую являются компонентами игр), составляют значительное количество произведений названной группы. Дет-

ский фольклор характеризуется особенной простотой и красотой формы, выразительностью языка, высокой художественностью образов.

Главный создатель и хранитель народной устно-поэтической культуры – это сам народ. Но в его массе выделяются наиболее одаренные носители традиций художественной словесной культуры и творцы новых произведений, пополняющих арсеналы устной поэзии. При соответствующих благоприятных условиях исполнительское искусство и сочинение становятся для многих из них профессией. У адыгов таких людей называют «джегуако» (*джэгуакуэ*, букв. – игрок, играющий). По свидетельствам многочисленных авторов, институт адыгских джегуако являлся одной из важных частей адыгской традиционной культуры, а сами народные певцы и исполнители пользовались в обществе большой популярностью и высоким авторитетом.

Но нередки и случаи последовательного указания автора той или иной песни. Так, например, сложение песни «Большое ночное нападение» традиция приписывает группе джегуако во главе с корифеем Тауко Тлепшуковым (вторая пол. XVIII в.), авторами ряда произведений, сложенных в середине XIX в., традиция признает западного адыга Тхайшау Аутлева, кабардинцев Камбота Абаза, Исупа Масаева и др. Проверить подлинность подобных атрибуций весьма затруднительно. Однако благодаря исследованиям ряда ученых, в особенности З. М. Налоева, авторство многих произведений можно считать установленным с большой долей вероятности (*Налоев, 2011*). Один из немногих носителей джегуаковской традиции, Бекмурза Пачев, сам записывал свои творения, в том числе и тексты сочиненных им песен, благодаря чему его авторство никак не может быть подвержено сомнению. Важно, что уже один только факт устойчивого закрепления отдельных произведений за подлинными или мнимыми авторами знаменателен тем, что означает качественно новое явление в общественном сознании – самоутверждение понятия об индивидуальном авторстве. Если принять во внимание, что, согласно преданиям, сочинение целого ряда историко-героических и лирических песен, сложенных не ранее XVIII в., приписывается самим их героям (напр., «Гуашемахо», «Сетования Нартуга», «Хатха сын Магомет» и др.), то можно говорить о достаточно высоком развитии индивидуального художественного сознания джегуако еще несколько столетий назад. Вероятнее всего, в большинстве случаев авторами песен являлись не сами персонажи, а профессиональные песнетворцы-джегуако, но они находили в себе способность как бы перевоплощаться в своих героев и раскрывать тему от первого лица. Это, конечно, важный шаг в создании системы художественной условности как родового признака авторского творчества.

Происхождение института джегуако как явления этнической культуры правомерно относить к глубокой древности, и, как полагают ученые, он имеет общие генетические корни с синкретизацией сознания первобытного общества, с магией, колдовством, знахарством, ведовством. Доведя свое занятие до степени искусства, джегуако на протяжении многих столетий сохраняли его универсальный характер. Они были поэтами, сказочниками, сочинителями мелодий, певцами, исполнителями-инструменталистами, плясунами, декламаторами, распорядителями на торжествах и особенно – в игровом круге. Были у них и другие функции, которые можно интерпретировать как реминисценции изначальной синкретической природы; например, примечательно участие и ведущая роль джегуако во врачевальном обряде «шопшако» (*шлэнуцаклуэ/клануц*).

К XIX в. набрал силу процесс разрушения народно-профессионального института джегуако, из которого в результате вырастают поэты-песнетворцы, поэты-декламаторы (предтечи поэтов письменной культуры), музыканты-инструменталисты, певцы, актеры драмы и др. (Налоев, 2011. С. 353–406).

Трансформируется также и жанровая система фольклора: нартский эпос, прошедший пик своей популярности, уступает доминирующее положение другим жанрам. Наряду с традиционной системой песнопения (соло и сопровождающая партия хора и музыкальных инструментов) популярной становится манера одиночного пения, связанная с возрастанием удельного веса личностного начала в лирике. В системе традиционных жанров фольклора возвышается и роль устного стихотворения, в котором сочетаются канонизированные идиоматические формулы и авторская импровизация.

Этим был завершён значительный по продолжительности и важности период, когда фольклор является фактически единственным средством существования адыгского языка в его художественной функции. За попытками создания письменности в XIX в. возникает и обретает общественное значение литература, что в немалой степени было подготовлено всей предыдущей историей народного и народно-профессионального словесного искусства. Она ещё долгое время черпает в фольклоре как темы и сюжеты, так и богатый арсенал изобразительно-выразительных средств, который в подавляющем своём большинстве сформировался в период до середины XIX в.

ЗАРУБЕЖНАЯ ДИАСПОРА

История фиксации текстов фольклора черкесской диаспоры начинается с записей французского ученого Ж. Дюмезиля (*Dumezil*, 1965). Советскими, а позднее – российскими учеными-кавказоведами полевые исследования традиционной культуры зарубежных черкесов, и, в частности, записи образцов фольклора начали осуществляться лишь с начала 1990-х годов. В результате дальнейших экспедиций в архивы научно-исследовательских институтов и университетов трех республик (КБР, РА, КЧР) поступил значительный по объёму фольклорно-этнографический материал, опубликованы научные и научно-публицистические статьи, полевые заметки, сборники фольклорных текстов, созданы электронные базы данных (*Гутов*, 2000б; *Табыщ*, 2010; *Унарокова*, 2002; 2004; 2006; 2014; *Унарокова*, *Даурова*, 2014; *Ципинов*, 2000; *Даур Рузан*, 2008; *Джэндэрэ*, 2002; *Джандар*, 2007; *Зэфэс*, 2005; *Зэфэс*, *Унэрэкьо М.*, *Унэрэкьо Р.*, 2003; *Цуекьо*, 2002; *Раştova*, 2014; 2018; 2016; *Паштова (Мижяева)*, 2012; 2014; 2019; 2020; 2020; *Анэдолэ адыгэм я культурэ*, 2017; *Анзарокова*, 2011; *Сокколова*, 2008(а); *Чурей*, 2008). Наиболее значимым в ряду имеющихся публикаций полевых материалов является сборник «Фольклор адыгов Турции», изданный под редакцией Р. Б. Унароковой в Майкопе в 2004 г. (Тыркуем ис адыгэхэр, 2004). Монографическому исследованию фольклора черкесского зарубежья в регионально-локальной оптике посвящена работа М. М. Паштовой «Фольклор черкесской диаспоры: локальная традиция и ее носитель» (*Паштова*, 2020в).

Регионы компактного проживания черкесов за рубежом – уникальное по своим условиям фольклорное поле. Ввиду запрета на преподавание черкесского языка в школах Османской империи, а затем и в Турции, отсутствия официальных каналов коммуникации, профессионально-сценических

форм культуры здесь наблюдается особая функциональность различных форм фольклора, специфические механизмы сохранения этнической памяти. Жанровый состав фольклора черкесской диаспоры охватывает широкий спектр: трудовые и обрядовые песни, тексты нартского эпоса, мифологические рассказы, исторические предания, героические песни-плачи, героические и любовные песни-сетования, обрядовая и необрядовая поэзия, сказки (волшебные, бытовые, небылицы), детский (материнский) фольклор, мемуары, фабулаты, анекдоты, пословицы и поговорки, а также стереотипные нарративы, разъясняющие их значение, фольклор речевых ситуаций. Сюжетно-репертуарная карта фольклора черкесской диаспоры представляет собой большой архипелаг локальных традиций. Так, например, наиболее значимыми очагами черкесской культуры в Турции считаются анклавы Узун-Яйла (Кайсери), Сивас-Гексун, Дюздже, Токат, Бига-Чанаккале, Рихание и др.

Фольклор черкесской диаспоры условно делится на два основных корпуса текстов: произведения, отмеченные общеэтническими мотивами, сюжетами, жанрово-стилистическими характеристиками (в народном определении – «песни и предания, привезенные с родины»), и местный корпус, сформировавшийся в каждой из региональных традиций в течение полутора-векового периода существования вне исторической территории. Рассмотрение стереотипных вербальных форм народной культуры в регионально-локальной оптике позволяет отметить характерную для устной диаспорной традиции глубинную связь между «классическими» формами фольклора и современными общественно-бытовыми дискурсивными практиками.

В фольклорном поле черкесской диаспоры, так же, как и на исторической родине, в настоящее время мы наблюдаем угасание эпической традиции. Однако немногочисленные образцы нартских сказаний, записанные исследователями, представляют собой уникальные тексты. Так, в книге «Фольклор адыгов Турции» опубликованы четыре сюжета: один о бое нарта Саусэрыко с неким достойным противником, другой – о Шабатыныко, третий – о малоизвестном герое Куныуд, и четвертый сюжет в трех вариантах – о сотворении мира.

Тексты эпической мифологии – космогонические, этногонические – представлены в черкесском диаспорном материале сравнительно небольшим числом устных текстов, зафиксированных в разные годы. Одна из наиболее известных песен – *Дунеижьыр цымыджэмыццэм...* («Когда этот старый мир еще не загустел...») – бытует в репертуаре локальной традиции Узун-Яйла и представляет собой диаспорную (центрально-анатолийскую) версию мифологического текста с мотивами первотворения. Первые любительские и профессиональные записи этой версии относятся к 1990-м годам, народная терминология обозначает название песни как первой строфой, так и названием обряда, к которому она относится – *махсымафэ уэрэд* («Песня [распития] бузы»). В других вариантах, например в сборнике «Фольклор адыгов Турции» упоминается также название *шьотэ орэд/фадэ уэрэд* (Тыркуем ис адыгэхэр, 2014. С. 16). Версия, бытующая на исторической родине («Песнь древних нартвов»), насчитывает десятки вариантов.

Обряд *махсымафа*, бытовавший до 1980–1990-х годов, представляет собой ритуализованные эстафетные песнопения в пространстве мужского гостиного дома, своеобразный аналог древнегреческих сколий. По-

добные песнопения устраивались как в ходе свадебного обряда, так и вне его – по случаю приготовления бузы (*махсымы*). Чаша с напитком передается от одного участника застолья к другому, при этом с отпитием одного глотка и призывным кличем *идет к тебе, <имя>!* передается очередность исполнения следующей песенной строфы. Песня «Когда этот старый мир еще не загустел...» относится к зачинным и упоминается, наряду с «Песней о Мхамате Хатхе», как приносящая удачу.

Цикл *махсымафа* представляет собой замкнутый репертуар песен «классического» фольклора. Все они относятся сказителями к престижным песням и преданиям, «привезенным с родины» – *хэку уэрэдыжъ*. Кроме двух названных выше, к ним причисляются также «Песня о Хатхе Кочасе» (Хьэтхым и КъуэКласэм и уэрэд), «Песня об Андемиркане» (*Андемыркъан и уэрэд*), «Песня о великом ночном нападении» (*Жэцтеуэжъым и уэрэд*), «Песня о кабардинском воспитаннике» (*Къэбэрдей къаным и уэрэд*), «Плач Химсад-гуаши» (*Хъымсад-гуацэ и гъыбзэ*), «Плач о Кучуке-князе Аджигирее» (*Ажджэришкьуэ Кушыкупц и гъыбзэ*) и др. Некоторые из песен этого репертуара на территории исторической родины в живом исполнении утрачены. «Песню кабардинского воспитанника» до настоящего времени зафиксировать не удалось, сохранилось лишь предание, сопровождающее песню.

Более заметной сохранностью в фольклоре диаспоры отмечены тексты «низшей» (актуальной) мифологии. Номенклатура демонических персонажей и мифологический бестиарий, в частности – важный источник знаний не только о специфике и трансформации функций «привезенных с Кавказа» образов, но и вообще об истории диаспорных анклавов, внутриобщинных социальных связей.

Так, в диаспорном поле мы встречаем целый ряд имен (и соответствующих функций) персонажей актуальной мифологии, большинство из которых известны в общечеркесской традиции, а некоторые представляют собой локальные варианты: *Алмастын* (в кабард. текстах (*н*)*алмэсты(н)*, в западночеркесских – *къолбастэ*) – человекоподобное существо большого роста, чаще женского пола, покрытое густой шерстью. Сюжетам об *алмастын*, кроме традиционных мотивов, признаков и предметных атрибутов (гребень и др.), присущ ряд местных специфических. Так, в диаспорном тексте более выражен, например, звуковой код: алмастын не только плачет, но и свистит; Губго-Нана (*Губгъуэ-Нанэ*; от *губгъуэ* «поле» и *нанэ* «мать») – известное больше по этнографической литературе название покровительницы полей – *Хадэ-Гуацэ/Хэтэ-гуац*. В диаспорном нарративе она является пахарям и косарям в облике доброй старухи, кормит их. В варианте имени этого персонажа *Талэ-Нанэ* используется тюркизм: *tarla* «поле»; Джинны (*жынһэр, жынһэр, джынэхэр*) – злые (черные) и добрые (белые) духи, огромного роста, невидимые для обычных людей. Персонаж заимствован из мусульманской мифологии до выселения с Кавказа. В одном из фольклорных диалектов (Узун-Яйла) джинны могут принимать облик лисы; *Жештео* (*жэцтеуэ, чэцтеуэ*; от *жэц/чэц* «ночь» и *теуэ* «нападать») – ночной демон, нападающий на спящего человека (ребенка), представляется в виде черного индюка, злого старика или «чего-то темного». Для рассказов о *жештео* характерно употребление заимствованного термина, который обозначает турецкий ана-

лог персонажа – *karabasan*; *Иныжи* (*цЫфы джадэхэр. иныжьхэр*; от *цЫфы* «человек» и *джадэ* «огромный»; *ин* «большой» и *-жь/-жь* – суффиксальный эпитет в данном случае со значением «грозный, страшный, недобрый») – мифические великаны. В узун-яйлинской традиции *цЫфы джадэ* – «великаны, с которыми абадзехи соседствовали, когда жили на Родине, в горах»; *Колбастэ* (*кьолбастэ*) – женский персонаж, русалка в фольклоре западных черкесов и бесленеевцев, функциональный аналог одновременно двух персонажей – *алмасты* и *Психо-Наны*. Характерные местные мотивы: *колбастэ* может явиться причиной пожара, боится своего отражения в зеркале. *Колбастэ* живут в реке, сидят на деревьях, бродят группами; в одном из сюжетов в качестве атрибута защиты от *колбастэ* упоминается Коран, что нехарактерно для сюжетов, записанных на исторической родине. Общечеркесский «гребень» (*мажьэ*) также упоминается как средство укрощения *колбастэ*; *Псыкуий-Нана* (*Псыкьуй-Нанэ*; от *псыкьуй* «колодец» и *нанэ* «мать, бабушка») – женский персонаж, хранительница колодца, при приближении может «затащить» в колодец: *псыкьуйм дыбгьэдамыгьэхьэн шхьэ. дагьэшинэт* – «чтобы мы не подходили к колодцу, нас пугали»; *Психо-Нана* (*Псыхуэ-Нанэ*; от *псыхуэ* «речная долина» и *нанэ* «мать, бабушка») – диаспорный аналог богини рек Психо-Гуаши, ведающей дождями. Зафиксировано также упоминание близкого по функции женского персонажа *Архь-уанэ-Нанэ* (от *архь-уанэ* «водоворот» и *нанэ* «мать»); *Тлеужей* (*лэужьсей*; от *лэужь* «след» и *-ей* – суффиксальный эпитет со значением «недобрый») – «неудачу приносящий человек», одно из собирательных названий нечисти (наряду с *цЫхуей*, *цЫфыбзадж*, *бзаджэнаджэ* и др.). По стереотипным (общим и локальным) описаниям, отличительные признаки *тлеужей* – неказистость, низкорослость, плоская стопа; *Уды* (*удхэр*, *удыхэр*) – ведьмы-оборотни. В инварианте принимают вид черной (серой) кошки, в диаспорных устных рассказах могут принимать облик орла; *Хададжада* (*хьэдэджадэ*, *хьэдэжадэ*; от *хьэдэ* «мертвец» и *кьэдэжэдыхьын* «бродить») – восставший из могилы блуждающий мертвец, который не может упокоиться из-за своих земных грехов, а также, если он похоронен неоплаченным. В диаспорных рассказах чаще репрезентируется сюжет о том, как молодые люди устрашали путников или своих друзей, переодеваясь в бродячего мертвеца; *Шайтаны* (*шейтланхэр*, *шэйтанхэр*) – персонажи, вредящие человеку и животным, заимствованы из мусульманской традиции до переселения. Диаспорный фольклор тяготеет к использованию термина в собирательном значении, маркируя им и другие виды нечисти – «джинны-шайтаны» (*жын-шейтлан*).

Хаишавытле (*хьэщхьэвилэ/хьаишэцуль*, букв. «голова собаки – ноги быка») – мифическое химерическое существо, внушающее страх. По отношению к герою *хаишавытле* пассивно и неагрессивно, но лишь при условии, если герой не оглянется на него. Привлечь взгляд героя пытается ревом и хохотом. В диаспоре тексты о *хаишавытле* сохраняются в живом устном бытовании, развиваясь и трансформируясь, в то время как в материнской традиции образ сохранился только в письменно фиксированных эпических текстах и фразеологии. В узун-яйлинских мифологических нарративах этот персонаж оказывается привязанным к сюжетам истории Османской империи, в частности, к поражению османских войск в битве при Карсе (Сарыкамыше) во вре-

мя Первой мировой войны. Пленник-черкес попадает в плен к *хаишавытле*, «которые обитают в Сибири», там его откармливают, чтобы затем съесть. Герою удается бежать и дойти пешком до моря. Благодаря тому, что *хаишавытле* не могут передвигаться по скользкой замерзшей поверхности, пленник отрывается от преследующих его чудовищ, пересекает море и возвращается в Узун-Яйлу (сюжет из цикла рассказов «Сафербелык»).

Мифологические рассказы оперируют рядом локальных фразеологизмов, образованных по специфическим фольклорно-языковым моделям: *бажэ кьыщотэг'* – «там поднимаются лисы», т. е. там обитают/появляются/встречаются джинны в облике лисы. Для мемуаров и рассказов о встречах с лисами-джиннами характерны следующие мотивы: лисы подсаживаются на арбу, лисы мешают движению колеса, лисы не могут переправляться через реку/ручей (соответственно, путник должен как можно скорее добраться до воды, чтобы избавиться от джинна). Мотивы помехи движению арбы и боязни воды являются универсалиями, характерными для общеизвестных в черкесской мифологии текстов о ведьмах (удах) и джиннах.

Изменение ландшафта – один из основных факторов, способствовавших формированию особенностей системы мифологических персонажей в диаспоре. Отсутствие в новой местности лесов и глубоких рек несколько «смягчает» локусы демонических персонажей или «сужает» пространство их обитания. Характерные локусы северокавказского ландшафта – лесная чаща, водоворот, место под речными водорослями, заливы, глубокие овраги – менее характерны для центрально-анатолийского ландшафта и, следовательно, местных нарративов. В качестве локусов обитания мифологических персонажей или мест встречи с ними чаще упоминаются камень или родник.

Еще одна особенность диаспорной традиции заключается в том, что местные рассказы визуально «старят» женские мифологические образы. Это проявляется и в вербальном описании возрастного статуса, и в именах. Некогда величественное, с выраженными женственными чертами, божество рек *Псыхъуэ-Гуацэ* («Речная Княгиня»), привлекающее путников-мужчин своей красотой, предстает в диаспорном варианте в облике страшной старухи с большим семейством, с новым именем *Псыхъуэ-Нанэ*, в буквальном переводе – «Речная Бабушка». В именах покровительницы рек (*Психо-Нана*, *Архуана-Нана*) и покровительницы полей (*Губго-Нана*, *Тала-Нана*) также присутствует этот маркер возраста (*нана* – бабушка) (*Паштова*, 2017. С. 217–236).

Одна из функций мифологических текстов заключается в актуализации идей прекрасного и безобразного. Маркером *Алмастын/Кьолбаствэ* являются растрепанные волосы. Этот признак характерен также для переносного значения слова: его употребляют как порицание в адрес неухоженной, непричесанной девочки. Это же слово (*алмастын*) употребляется вместо «злая, некрасивая», *уд* – вместо «умная», *хьэщхьэвыльэ* – как олицетворение грубой неуправляемой физической силы и т. п. Как видим, эстетическая функция (красивый/безобразный) сопряжена с функцией этической (добрый/злой), шире – с идентификационной по признаку «человек/не-человек».

Характерный для диаспоры фольклорный жанр, сложившийся под влиянием восточных традиций, – кладоискательские комические истории. В ткань

подобного рассказа непременно вплетается мотив охраны клада джинном (*дыцэм тет иЛэмэ...*), под воздействием чар которого создается визуальный обман – золото видится копателям луковой шелухой (*бжъыныфэу кърэгъ-эльагъу*) или соломой. После прочтения специальной молитвы и окропления кувшина с кладом кровью жертвенного петуха (черного или белого оперения) луковая шелуха или солома вновь превращаются в золото.

Устные рассказы о демонических существах часто ассоциируются в диаспоре с детским опытом преодоления страха. В осмыслении страха как управляемого состояния заключается основная функция текстов актуальной мифологии – аксиологическая. В военно-рыцарских культурах, к которым можно отнести и традиционную черкесскую, личностные качества и социальные институции, способствующие мобилизации духа, имеют особую ценность. Формируются они в том числе и через опыт преодоления страха в ситуациях рассказывания историй о демонических существах, а также через опосредованно связанные с их бытованием игры-испытания для мальчиков.

Система мифологических персонажей в диаспоре, сохраняя основные типологические и функциональные черты материнской традиции, обнаруживает местные особенности, сформировавшиеся под влиянием ландшафта и социально-исторических условий.

Свадебный фольклор черкесов диаспоры сохранил уникальные образцы обрядовых текстов: песни вывода невесты, песни заговаривания, величания и одновременно ритуального (формализованного, осторожного) осмеяния невесты и других персонажей свадьбы (западночерк. *нысэещэх, нысэепчъ, нысэгъэцх ордэхэр*):

Къэтэцажъы, уаридада.
Къэтэцажъы, уаридада.
Къызэретэцажъэу пыцыхом исэраихэр

Къегъэнэфи, уаридада.
Къегъэнэфи, уаридада. <...>
Тыжъыныбгъэ шыюу,
шыу хъаишхурэЛуми
Къытфицагъы, уаридада.
Къытфицагъы, уаридада. <...>
Шъхъапхэтыку мыжъэу,
мэжъэмыгъэЛыльыхэр
А, уищыпхъуи, уаридада.
А, уищыпхъуи, уаридада.
Жъэлхъэгъэжъаажъэу, нысэхэр
зыгъэжъотырэр
А, уигуащи, уаридада.
А, уигуащи, уаридада
 (Тыркуем ис адыгэхэр. Юрыгуатэр... С. 70, 71).

Ведем, уаридада,*
Ведем, уаридада,
Как стали вести, старшего свекра
дворец
Озарила, уаридада,
Озарила, уаридада. <...>
Всадник неистовый,
чья грудь серебром сверкает,
Привез ее нам, уаридада,
Привез ее нам, уаридада. <...>
Та, чей затылок не расчесан,
что гребень из рук не выпускает,
Это твоя золовка, уаридада,
Это твоя золовка, уаридада.
Та, чья сковорода гремит,
что невесток устрашает
Это твоя свекровь,
Это твоя свекровь.

**Уаридада* – название свадебной песни ввода невесты в «большой» дом и одновременно несмыслонесущий рефрен.

В свадебном фольклоре диаспоры также сохранились некоторые жанровые разновидности обрядовых молитв – хохов (хъуэхъу). Традиционный хох содержит благопожелания, направленные в адрес основных участников торжества – семьи, невесты, жениха, присутствующих юношей и девушек, а также ритуализованные смеховые проклятья в адрес недругов:

Уий, Алэхь, мыр зы залэкIэ ныкъуэс.

*Мыр къызэрыкIа унагъуэр
Зыри хуэмыныкъуэжу
Гъыцэрэ гъэ минрэкIэ гъэпсэу!
Уий, Алэхь, къызыыхъа жэмыхъэтми
Лъапэ махуэ къытхихъау,
Угъурлыуэ, хъеру, гуфIэгъуэкIэ
Мы мэлмэк'этым къыхъауэ
къыщIигъэкI! – жаIэ.
Уий, Алэхь, мы нысашэр зейм*

*И шэр гуэлым хуэдэрэ
И кхъуейр шэрхъым хуэдэу.
И кIэрыху-ныкIэрыхум*

*Къуажыцэр хэихыхъу гъэпсэу! –
жаIэ. <...>
Уий, Алэхь,
Мы щIалэ цIыкIу къытхуэзышар
шы цхъуантIэ фэкъум тесу.*

*Измыр хуэду, Истамбул хуэду
цыхъэрришхуэм кIуэрэ
Дарий хуакIэ къыхъэрэ къэкIуэжу,
Дарий г'анэр и гуацэжъым хихрэ*

Къэнам и нысэ цIыкIу

*Хэдыхъ хэбзыхъу гъэпсэу! – жаIэ.
Уий, Алэхь, мы нысэ цIыкIу къэтишам*

*И кIэр зэрильафэу,
И жыхампхъэжъыр илъэфу,
ХъэфI хуэдэ быныфIэу,*

ШыфI хуэдэ цIэрыIуэу

Куэдэрэ гъэпсэу! – жаIэ.

*Уий, Аллах, эта чаша на один палец
неполна,*

*Да живет эта семья,
ни в чем нехватки не испытывая,
Сто и тысячу лет!
Уий,* Аллах, в нашу общину
счастливой ногой да ступившей,
Удачу, благоденствие, радость
Принесшей да окажется! – говорят.*

*Уий, Аллах, у хозяев нынешнего
торжества
Да будет молока с озеро,
Их сыры пусть будут с колесо арбы,
Их остатков чтобы сотне селений
хватило,
Дай им так жить! – говорят. <...>*

*Уий, Аллах,
Этот юноша, что женился,
Сидя на серой лошади
гладкошерстной,
В большой город, Измиру и Стамбулу
подобный отправляясь,
Привозя парчу, чтобы возвращался,
Парчовую рубашку после того
как свекровь старшая сошьет,
Из остатков молодая невестка чтобы
кроила-шила –*

*Дай им так жить! – говорят.
Уий, Аллах, эта невестка молодая,
которую мы привезли,
Подол пусть волочит,
Старый веник свой таскает,
Подобно хорошей собаке чтобы
была плодovitой,
Подобно хорошей лошади чтобы
была знаменитой,
Дай ей долго жить! – говорят.*

*Уий, Алэхь,
Мы унагъуэ мы хьерлы Гуэхур
къызэхъула,
Мы дызэхэз(ы)гъэплъэжам,
Мыпхуэдизыр дызэхуэзышэсыжами
«ЕкIэ иужь ситынс» жызыIэм
Гъэмахуэм гъэшынышэрэ
Щымахуэм г'эдыгуниэу,
Я блыщхэкIапэм хъэндыркъуакъуэ
къелэлэхрэ
Я сабийIэм «лал!» жаIэу къажыхъу
къэгъанэ! – жаIэ. <...>*

*Уий, Аллах,
Этой семье, с которой подобная
радость приключилась,
Той, что нас всех свела,
Той, что нас собрала,
Если кто-то пожелает зла,
Того оставь летом без молока,
Зимой без тулуна,
С края их крыши пусть лягушки
свисают,
А дети их, выпрашивая мясо,
пусть бегают! – говорят. <...>*

* *Уий!* – экспрессивное призывное междо-
метие.

В блоке исторических нарративов одним из популярных и развитых является цикл преданий о Жабаги Казаноко, выдающемся общественном деятеле Кабарды XVIII в., народном мудреце, философе и реформаторе. Тексты с именем Жабаги, фиксируемые преимущественно в кабардинских анклавах, бытуют также в виде устных рассказов, притч, афоризмов, мини-диалогов. Подавляющее большинство является вариантами текстов, опубликованных на исторической родине в сборниках, изданных на исторической родине. Вместе с этим, в диаспорном поле встречаются уникальные, незафиксированные ранее сюжеты: «шлейф княгини» (как Жабаги отменил обычай держать шлейф), «как выбирать девушку, коня, оружие», «Жабаги и дворянское общество». Первые два представляются увезенными с Кавказа и сохранными в диаспоре сюжетами, последний – местным новообразованием: компания дворян намекает Жабаги на нежелательность его присутствия ввиду неблагородного происхождения: один из сидящих встает, наполняет до краев чашу с водой и ставит ее перед Жабаги. На что тот «отвечает» следующим образом: достает засушенный цветок розы и растирает ладонями в порошок над чашей с водой. Последнее означает: «Мое присутствие не будет лишним, сказанное здесь не выйдет за пределы этой комнаты» (Паитова (Мижеева), 2014. С. 66–75). Описанный сюжет основан на мотиве, заимствованном через восточный (исламский) культурный канал («чаша Багдада уже полна»). Это подтверждает в том числе используемый в тексте предметный символ – цветок розы, не характерный для «классического» черкесского нарратива, но известный как один из символов суфизма. Настоящий сюжет иллюстрирует также характер фольклоризации исторического персонажа. По закону жанра сказаний, согласно которому необыкновенный герой должен иметь необыкновенное происхождение, исторический Жабаги, являвшийся на самом деле дворянином, в фольклорной версии предстает простолудином.

Диаспорный фольклорный материал о Канжальской битве 1708 г. может служить одним из верификационных источников по этому важному историческому сюжету. В узун-яйлинском поле зафиксировано несколько текстов о приходе крымского войска в Кабарду и о роли Жабаги Казаноко в победе над ним. Они записаны в том числе от одного из участников известного ансамбля традиционного песнопения селения Мударей, сказителя Нагиля Кошия (1926 г. р.), который, как и остальные информанты по данному фольклорно-историческому сюжету (Али Шоген, Махпара Сасик и др.), не владеет кириллической грамотой. Тексты о Канжальской битве усвоены сказителями посредством традиционной контактной коммуникации, через институт качеш.

В устных нарративах, описывающих обычай под названием *Жэназы* *Гэ Гэт* (или *Гэ сэмэгу Гэт* – поднятие левой руки во время траурной церемонии), он прочно привязывается к имени Жабаги Казаноко. Ритуал, который еще не так давно имел место в танатологических практиках диаспоры, заключается в том, что один из группы прибывших на соболезнование медленно выступает вперед, с левой ноги делая три шага, и медленно поднимает левую руку до уровня головы. Высотой подъема руки соболезнующий публично выражает признание общественного статуса покойного. Этот статус наделяется через специфическое понимание степени тяжести утраты – *хьэдэм и уэндэгьуагьыр* (букв. «тяжесть покойника») и маркируется, в свою очередь, следующим образом: *унэ хьэдэ* – покойник [одного] дома (запястье поднимается до уровня подбородка); *кьуажэ хьэдэ* – покойник [целого] селения (запястье поднимается до уровня виска); *жылэ хьэдэ* – покойник [всей] округи (запястье поднимается до уровня макушки).

Ритуальное молчание, высокая символичность кинесики (оппозиции «лево-право», «верх-низ», медлительность, «вынужденность» совершаемых действий) – вот общие семантико-типологические элементы нарративных описаний ритуала поднятия левой руки. Прямую сюжетную связь этого обычая с известными текстами «Как Жабаги сообщал горестную весть» или «Обычай горевестников» можно проследить на примере бытующих в диаспоре сказаний.

Мемораты об отмене этого обычая упоминают ее инициатора – некоего «рыжего арабского эфенди» (*арэн Хьуэжэ Пльыжэ*), работавшего среди черкесов по направлению властей в 1960–1980-х годах. По мнению местных жителей, под неустанным давлением его проповедей обычай был искоренен как дискриминационный, противоречащий канонам ислама. Противники его отмены понимали этот обычай как «привезенный с родины предков», завещанный Жабаги Казаноко, а потому – священный.

Целый ряд других архаических ритуальных ограничений, связанных с трауром, считаются в диаспоре наследием Жабаги: не делать лишних рукопожатий (это прерогатива старшего из группы соболезнующих), чужим, приехавшим издалека, не задерживаться надолго (не оставаться на ночь), не принимать пищу в доме покойника и др.

Фольклорному Жабаги Казаноко принадлежит также известный в диаспоре трехчленный афоризм: *Пэухежэ кьэвмыублэ* (Не допускайте

двух судов по одному делу); в варианте: *Псалъэр тІэужыІэу жывымыІэ* (Одно слово (решение) дважды не произносите), *ЗэкъуэшитІ нэхъыжъ къэвмыублэ* (Не может быть двух одинаково старших братьев). В варианте: *ЗэныбжъэгъутІ нэхъыжъ цыІэІым* (Не может быть двух одинаково старших друзей), *Фыззэтэх къэвмыублэ* (Не допускайте отнятия жен друг у друга).

Афоризмы и высказывания, которые народная традиция считает наследием Жабаги, могут бытовать как самостоятельно, отпочковавшись от основных сюжетов, так и в синкретическом единстве с новеллами или мини-диалогами: *Жэбагы «хабээр лО?» жаІэу цеупцІым цыгъуэ, «хабээр екІурас» жиІас* («Что есть хабээ?» – когда у Жабаги спросили, «хабээ – то, что уместно [гармонично]» – сказал). Или: *Сэ хабээр зэсхъуэкІми и нэхъыфІыр къызохъ* (Я хоть и меняю хабээ, устанавливаю лучшее) (*Паштова (Мижасева), 2014. С. 66–75*).

Диалог Жабаги с окружающим социальным космосом приобретает новое звучание в диаспоре, в условиях пространственной и культурной оторванности от кавказской цивилизации, идеологом которой признан знаменитый философ (*Бгажноков, 2003. С. 96*). В условиях оторванности от исторической родины, когда тревога потери родного языка и хабээ становится особенно актуальной, устная традиция рождает новый мини-диалог и следующее из него изречение, по авторитетности равное афоризмам Казаного, а потому привязываемое к его имени: *Жэбагы еупцІахэт, жи, а зэманым: «Адыгэр зэрыцыІэр даурэ тцІІэну?» – жаІати, «хабээмрэ бзэмрэ здэщымыІэм адыгэ цыІэІым» жиІас*. Жабаги спросили в то время: «Как нам знать, что адыги все еще существуют?» – спросили и ответил: «Где нет хабээ и [адыгского] языка, там адыгов нет, сказал» (*Паштова, 2020в. С. 119*).

Героические предания и песни-плачи периода Кавказской войны представляют особый эпический цикл в фольклоре диаспоры и являются частью высокопрестижного репертуара мужских гостиных домов. Система диаспорного фольклора выстраивает особую иерархию текстов и героев, аналогичную материнской традиции. Это становится наиболее очевидным прежде всего на материале поэтических и нарративных текстов о Кавказской войне, ее героях и антигероях: «Военная [походная] песня» (*ЗекІуэ уэрэдыжъ*), «Кабардинское ночное нападение» (*Жэцтеуэжъ* или *Къэрэдей гуцэм и блэгъукІитІыр мэдыд*), Песня о князе Кучуке Аджигирееве (*Ажджэришкъуэ КушыкупцІ*), предания о нем и о Магомет-Аше Атажукине (*ХъэтІохъуцокъуэ Мыхъэмт-Іэшэ*) и другие тексты из цикла «хаджиретских». Это тексты, варианты которых широко представлены и на исторической родине (Адыгские песни времен Кавказской войны, 2014; МыкІосэрэ жъуагъохэр, 1994; Народные песни и инструментальные наигрыши, 1986; 1990; СМОМПК, 1898).

Диаспорный фольклор, тематически относящийся к этому периоду, актуализирует две исторические формы локально-групповой идентичности черкесов. Названием *хъэжрэт* (хаджреты, хаджиреты), как известно, стали обозначать не примирившихся с колонизацией и ушедших за Кубань кабардинцев. Термином *тІуащІэдэс* (от слова *тІуащІэ* – междуличие, между-

морье) обозначают ту часть, которая не покинула Кабарду после установления в ней колониального режима (Алоев, 2017; Фадеев, 2003; Хотко, 2013). Эта оппозиция вербализуется в эпических текстах по-разному: *тIуащIэдэс/хьэжрэт*, *тIуащIэдэс/хуэдздэс*, *тIуащIэдэс/лабэдэс* (междуреченцы/ходзинцы или междуреченцы/лабинцы, то есть переселившиеся на притоки Кубани – реки Ходзь или Лабу).

Старшее поколение носителей традиции может маркировать отдельные селения, кварталы и фамилии как «хаджиретские» или, наоборот, «междуреченские». Так, историческая групповая идентичность сохраняла свою актуальность до недавнего времени в селении Кабак-тепе (*Тамбийхьэблэ*), где вместе проживали междуреченцы и хаджиреты, будучи разделенными лишь протекающей между ними речкой. Проявлялась она преимущественно в детском быту, а именно в стереотипных дразнилках, призванных ритуально спровоцировать драку. При этом старики, как вспоминают информанты, с усмешкой говорили: «Ну что, побили они вас? Уалеи, мужеством с хаджиретами сравниться нелегко – во время войны на передовой воевали хаджиреты!» (*Паштова*, 2020в. С. 123, 124).

Как в фольклоре черкесов исторической родины, так и в диаспорной традиции наиболее узнаваемым и популярным из героев рассматриваемого эпического цикла является образ хаджиретского князя Магомета-Аше Атажукина (*ХьэтIохьуцокьуэ Мыхьэмэт-Iэшэ*). Аше – известная историческая личность, его имя упоминается во многих исторических источниках периода Кавказской войны и фольклорных текстах как Магомет-Аш, Мохаммед-Аше-Атажуко, Магомет Колчерукий, Магомет Короткорукий, Сухорукий (*Потто*, 1904. С. 197; *Торнау*, 2008. С. 365–358; *Жиль*, 2009. С. 138–143; *Дубровин*, 1871. С. 253; Адыгэ хьыбархэр, 1986; Адыгские песни... С. 579). Так, Флориан Жиль пишет: «У переселившихся черкесов и кабардинцев был один герой, князь Мохаммед-Аше-Атажуко. Одновременно рыцарь и поэт, он был идеалом всех черкесов, видевших в нем олицетворение мужества» (*Жиль*, 2009. С. 138).

Несмотря на то, что устные рассказы о Магомете-Аше как в диаспоре, так и в материнской традиции представляют собой развитый самостоятельный цикл с устойчивыми сюжетами и мотивами, с классическими признаками фольклоризации исторического персонажа, отдельной героической песни-плача, посвященной этому герою, все же не существует. Как объяснить тот факт, что одному из самых популярных героев прозаического фольклора посвящены отдельные строфы в героических песнях о Кавказской войне, но песни его имени до настоящего времени зафиксировать не удалось? Возможно, текст не сохранился – ни на исторической территории, ни в диаспоре. Однако это обстоятельство все же легче объяснить этнографическими особенностями, прагматикой функционирования (порождения, передачи) текста в конкретных социально-исторических условиях. Так, комментируя публикуемую в газете «Адыгэ макъ» (Адыгский голос, 02.05.1918 г. № 37) песню о Кучуке Аджигерееве, редактор Нурий Цагов пишет следующее: *ИпэкIэ хэт лыггэ ищIэмIи зи нэхьыжьыгьуэм и цIэкIэ ирагьэусырт. ХьэтIохьуцокьуэ Мыхьэмэт Iэшэц мыр зи уэрэдыр* – «В старину кто бы [из отряда] ни совершал подвиг, [песню]

заказывали на имя старшего. Эта песня о Хатакшоко Магомете Криворучком» (хотя названа она именем князя Кучука. – М.П.) (Адыгские песни, 2014. С. 579).

Благородство, «достойное времен христианского рыцарства», надежность и верность боевым товарищам как черты характера исторического Аше отмечаются и в источниках XIX в.: «В 1846 г., сопровождаемый лишь тринадцатью такими же, как он решительными воинами, он захотел совершить нападение на сам Ставрополь, что было поступком дерзким, стоившим ему жизни. Было проведено о его приближении; скоро он был окружен нашими казаками. Князь, сказавший своим спутникам, что вернет их “живыми или мертвыми”, совершил пред ними краткую молитву и бросился на кольцо, его окружавшее. Он прорвал его, но заметил, что оказался без своих людей; возвратился, прокричал им вселяющие бодрость слова и вновь присоединился к ним. Он трижды возвращался и вновь сходил с ними. Слышны были его крики ободрения. Все более и более теснимый, он погибает вместе со всеми своими спутниками» (Жиль, 2009. С. 141). В диаспорном фольклоре такое качество, как *надежность* эпического героя связывается с тем, что «Аше не оставлял на поле боя тела убитых и раненых». Так, предания о Магомете Атажукине, в которых мы наблюдаем фольклоризацию образа самого исторического героя, наделяют также антропоморфными и мифологическими чертами его коня: старый (тридцатилетний) сивый конь Аше зубами вытаскивал с поля боя тела погибших и раненых (Паштова, 2020в. С. 132).

В закрытом диаспорном сообществе, где использование письменности долгое время было под запретом, упоминание имен героев событий, предшествовавших вынужденному выселению с исторической родины, а также пересказывание основных сюжетов устной истории является важным элементом дискурсов этнической идентичности: *Хьатыжъыкьо Iацэр цэхьид зыщыхъугъэ трафэр къызыпIокIэ – зы, сIуагъэ – Хэкум шъузесым шъуздыщысыгъэ чIыпIэр къызыпIокIэ – тIу – сIуагъэ – о узакъоп, зэрэчылэу ар ялажь – сIуагъэ – Саусырыкъоди Iухъагъэу, «чэмы<хъ>-жъыкьурэльф, хьамэ къыльфыгъэр къыгъэкI!» къезыIуагъэр къапIомэ – цы, шъукъыздежъэгъэ тарихъыр – мипIэр къызыпIоджэ – сIуагъэ – къызэрэпIорэм фэдэу шъуадыг!* Если ты <сможешь> сказать, в какой стороне Хатыжико Колчерукий погиб героически – <это> первое, – я сказал, – если сможешь назвать место, где <ваше селение> располагалось, когда жили на Родине, – <это> второе, – не тебя одного, это всех <черкесов> долг, – я сказал, – если скажешь, кто, подъехав к <воротам> Саусырыко (главный герой нартского эпоса), <осмелился> крикнуть ему «старого пастуха потомок, собакой рожденный, выходи!» – <это> третье, откуда идет вашего <рода> история – эти четыре <ответа> если дашь, – я сказал, – если <сможешь> назвать, тогда ты черкес! (Тыркуем ис адыгэхэр..., 2004. С. 338).

В контексте устных рассказов о Магомете-Аше, так же, как и в материнской традиции, упоминается имя князя Кучука Аджигиреева, второго в «фольклорной иерархии» хаджиретского героя. Ему, как было отмечено выше, посвящена отдельная *гыбза* – песня-плач. Наряду с предположением

о том, что гыбза о Кучуке сложена профессиональными джегуако (народными поэтами), диаспорная версия гласит, что сочинила ее жена героя во время обрядового оплакивания:

*Иг'ы. Кушыкупицым уэрэд илэс.
Уэрэдыр жагэ. Кушыкупиц и фызым и цлэр
пицлэрэ? Кумбылхъан...
Кумбылхъант абы и цхъэгъусэм и цлэр.
«Уэркэ шуһэр цышэсклэ,
шу г'аклуэһэр зыклэлыгагаклуэ» –
жери кьрегъажэ уэрэдым.
Уэрэдыр зыусар Кумбылхъанс.
Кушыкупиц ла нэужьым гыбзэ иусас.
«Ажг'эрийһэ я сэреишхуэм
хъэж-молэһэм дьуэр кыицацл,
тумэ тлуанэр кыистумыцлатэм,
жыр лныстэклэ зыпхуэслэжынт»
жи. <...> «Тауһэ фи Жэбагыфлыр хэт
мыгъуэм кыифхуишэжын?» жери ари зы
едзыгъуэт, и пэр сицлэжырым.
«Танг'ьурэ си дыцз пылэр
фыдэлейуэрэ кьэвгъэклуэтэх,
уэр, дакхэхэм севгъэтлысылэ,
си пицы хъэдэр сэвгъэгъеиж» жи.
(Анэдолэ адыгэм я культурэ. С. 64).*

*Иг'ы, у Кучука есть песня.
Песню поют. Кучука жены имя знаешь? –
Кумбылхъан.
Ее звали Кумбылхъан.
«Когда уоркские всадники на коней
салятся, за кем гонцов <приглашающих>
посылают» – так начинается песня. Песню
сочинила Кумбылхъан.
После смерти Кучука сочинила гыбзу.
«У Аджигиреевых в большом дворе
хаджи-муллы молитву читают,
если бы ты вторую <возлюбленную>
не завел, стальными ножницами ради тебя
я себя убила бы», – поет. <...> «Таовых
Жабаги славный, кто его, о горе, вернет?» –
был такой куплет, начало не помню.
«Шлемоподобную мою золотую шапочку,
Дотянувшись, на бок склоните,
Ор, у входа дайте присесть,
Своего князя дайте оплакать», – поет.*

В фольклорном дискурсе о Кавказской войне и массовом выселении черкесов в Османскую империю одним из самых активных является топик утраченной родины. Он насыщен элементами мифологизации, мотивами «золотой век», «утраченное былое изобилие» и отмечен высокой частотностью исторической топонимической лексики. Так, фольклорная память сохранила предания, связанные с высокосемиотичным топонимом – *Ахъмэтыбг* (гора в долине реки Лаба): «Когда мед с Ахмет-горы падал в реку Ходзь, она текла сладкой целую неделю!» (Папцова, 2020в. С. 134).

Память о Кавказской войне – неотъемлемый элемент фольклорного нарратива о заселении черкесами новых территорий в диаспоре. Когда черкес задается вопросом «Кто я, откуда, чем я отличаюсь от турок и арабов?», непременно артикулируется вопрос о «Русской войне» (*Рус зауэ*) и Стамбульском исходе (*Истамбылаклуэ*). Сказать шире – она (память) лежит в основе этнокультурной идентичности черкесов диаспоры. Фольклорно-исторический нарратив о войне связан с современным общественно-политическим дискурсом, оценкой событий полуторавековой давности и перспектив этнокультурного развития черкесской диаспоры, ее сохранности как таковой, прогнозирования этнического будущего черкесов.

Каждый из центральных персонажей местного фольклора, сложившегося за период проживания на чужбине, является, как правило, предста-

вителем определенной социальной (сословной, половозрастной, профессиональной) группы. Соответственно, стереотипные нарративы о людях, известных в диаспорной общине, составляют несколько тематических групп. Это предания, мемораты, притчи о народных мудрецах, старейшинах, представителях аристократических фамилий; рассказы о духовных лицах, отмеченных особым уважением; рассказы об именитых девушках-гармонистках, владелицах девичьих комнат; рассказы о поэтах-импровизаторах и музыкантах; рассказы о лекарях; рассказы об известных табунщиках, наездниках и др.

Так, в разных черкесских общинах Турции известно имя старейшины по имени Хажумар Тох из узун-яйлинского селения Пазарсу (Малый Анзорей). Истории о Хажумаре представляют собой мемораты и притчи о том, как он примирял враждующих кровников, участвовал во всенародных собраниях, наставлял молодежь. Отдельную группу текстов составляют смеховые истории, связанные с именем Хажумара: как он вместе с сельской молодежью разыгрывал незадачливых гостей, как он присутствовал и что говорил на танцевальных игрищах, его игровые диалоги с близкими и друзьями и т.п. В рассказах о Хажумаре часто упоминается его современник Хафиз-эфенди Адамей, вокруг имени которого также формируется свой цикл нарративов. Духовное лицо, освященное не столько своим саном, сколько всенародной славой мудреца, знатока одновременно Корана и «Адыга хабзе», Хафиз-эфенди, по воспоминаниям современников, обладал чистым нравом и авторитетом, благодаря которому ему иногда предоставлялось право занимать традиционно пустующее, табуированное место в почетном «верхнем» углу гостиных домов.

Девушка на выданье, получив статус *хъыг'эбз тIыса*, *хъыг'эбз тIыса-гъащIэ*, *хъыг'эбз цыс/пшьэшьэ цыс* (букв. «сидящая девушка»), получала возможность принимать молодых людей в специально отведенном помещении – гостевой комнате или хачеше (у западных черкесов – *пшьэшьэ ун* «девичья комната»). При этом, как правило, присутствовал кто-либо из молодых родственников, соседей или подруг. Если девушка отличалась умом, даром красноречия, знанием хабзэ, навыками музицирования, она становилась известна (*хъыг'эбз цIэрыIуэ* – популярная, букв. «прославленная девушка»).

Многозначность и свое специфическое значение термин «оршер» (в литературном языке – «беседа») приобретает в контексте обычая функционирования девичьих комнат. Оршер в диаспоре – ритуализованное ухаживание, в котором роли, наряду с девушками и молодыми людьми, могут исполнять женатые мужчины среднего возраста и даже старики – старейшины, служители культа. Умение вести игровые поединки, словесно и поведенчески «вписанные» в общеизвестные правила, считалось одним из важных социальных навыков. Участники подобных поединков владели *хъуэрыбзэ* – поэтическими иносказаниями, имеющими коммуникативную направленность, а также *щIагъыбзэ* – тайноречием. Так, согласно многочисленным устным рассказам, жительница селения Мударей красавица Хаиша Бадзэ, пользовавшаяся всеобщим вниманием и любовью, славилась не только своим талантом гармонистки, но и умом, нравом, умением вести словесные поединки.

Как говорится в одной из историй, Хафиз-эфенди Адамей привел к ней важного гостя, приехавшего издалека. Представив его девушке, Хафиз-эфенди дал понять, что привел своего гостя к Хаише, надеясь на ее гостеприимство и любезность, на то, что она поиграет ему на гармонике, побеседует и развлечет его. Взглянув на гостя, который, несмотря на свою славу, был человеком небольшого роста и крайне неказистого вида, Хаиша «кинула» первую реплику, в которой в смеховой форме выразила свое разочарование: «Как скажут Апажих Казихан-бей – имя его всю округу покрывает, а вид его <еле> забор покрывает! (В оригинале игра слов с помощью многозначной лексемы фэ, имеющей несколько значений: “шкура”, “внешний облик”, “цвет”.) Лучше бы ты его ко мне не приводил, эфенди!» В свое время в каждой диаспорной общине были известные девушки, социальная роль которых была довольно значима.

Джегуако – народные поэты, певцы, инструменталисты, сказители – на протяжении полутора столетий поддерживали на чужбине культурное знание, осуществляя его межпоколенную передачу. В диаспорном поле до недавнего времени сохранялись явления, исторически бытовавшие, описанные З. М. Налоевым (*Налоев*, 2011), но уже не существующие на этнической территории. Это относится, прежде всего, к формам и способам социального и профессионального маркирования носителей джегуаковских специальностей. Наиболее престижные виды сказительства, исполнительства, сочинительства привязаны к функционированию черкесского гостинного дома, наименее престижные специальности джегуако, называемые З. М. Налоевым *джегуатли*, – актуализируются в устных рассказах о свадебных и других видах игрищ, а также в меморатах о повседневной жизни в сельской общине.

Один из первых народных поэтов Узун-Яйлы – Айтек Жеткер, которому принадлежит авторство известной песни-сетования первых черкесских переселенцев:

Наши жанкалы, сиорейда**,
новым оброком становятся,
Если выступим против них, сиорейда,
все ближние земли смирялись.
Наших кобылиц табуны, сиорейда,
в степи Курей*** паслись,
Как случится дело, сиорейда,
острием меча разрешали,
Ни одного твердого решения, сиорейда,
У этих царей грозных нет****.
<.....>***** станицы строят,
Танцуя уджи, мы адыги жили.
[В те времена удж танцевали, уджи в честь Тхашхо***** – Н.К.]
Наши родные земли, сиорейда,
мы потеряли без цены, жи,*

Да не простится это русскому царю,
 Исламская вера, сказав, сиорейда,
 мы прибываем в Истамбул,
 Падишахи, к которым мы приехали, сиорейда,
 нас не жалуют.
 Кто себе враг, сиорейда,
 тот пусть на такой земле живет,
 Это не наша, страдальцев, земля,
 чтобы мы смогли бы здесь выжить.
 Земля, что у нас есть, сиорейда,
 земля белёсая, не родит,
 То немного, что выросло, сиорейда,
 от осеннего инея гибнет.
 Смотрим на снег, сиорейда, –
 словно жестяная крыша блестит <стынет>,
 Не от веселья, сиорейда,
 эту песню мы слагаем,
 От большой беды, сиорейда,
 от безысходности ***** мы ее слагаем.

* В оригинале слово *жъанкъал*(хэр), точное значение которого установить не удалось, по объяснению информанта Нагиля Кошия (1926 г.р., кириллической грамотой не владеет) – «подданные».

** *Сиорейда* – ритмизирующее слово, рефрен, повторяющийся в каждой строфе песни.

*** Степь Курей – часть исторической территории Кабарды, ныне территория Ставропольского края (Курской район).

**** То есть не приходится рассчитывать на слово, данное русским царем или турецким султаном.

***** В оригинале слово *мышмышакънэм*, значение которого установить не удалось.

***** *Тхашхо удж* – вид массового ритуального танца в честь верховного божества Тхашхо.

***** В оригинале фольклорема *шыцхъэегъ(ыу) усэн*, «слагать отчаянное сетование»: от *шыцхъэ* ‘конский череп’, *егъ(ын)* ‘плакать над...’ и *усэ(н)* ‘слагать стихи’.

Известно, что Айтек Жеткер был также мастером устно-поэтических посланий (хорыбзэ). Берд Масей, больше известный в народе как Хромой Мацу (*Мацу-Лъашэ*), народный поэт, певец, мастер игры на шичепшине. Мацу был известен и чрезвычайно популярен у представителей всех социальных слоев своей общины. Мемораты о нем характеризуются теми же общими местами, что и воспоминания о джегуако, зафиксированные на Кавказе: «Если его хорошо покормишь, хвалебные стихи сочинял, не покормишь – хулил

и высмеивал» (Паштова, 2020. С. 199). Хромому Мацу приписывается авторство популярных любовных песен-сетований *ПсыГэрышэм укъимыкI...* («Через ручей не переходит...»), *Жу Жансурэт и уэрэд* («Песня Жансурет Жу») и др. Можно сказать, что эти и ряд других любовно-лирических песен являются узнаваемыми репертуарными маркерами диаспорного музыкального фольклора.

*Къайсэрыжъым фи истасъоными,
сэрмыгъуэ,
МафIэгур цызэрызошэ,
Зэпылзу зэрымышаһэми, сэрмыгъуэ,*

Дунейми сыт шалъэгъуа, жи, <...>

*ИпцэкIэ къунашей гъуэгури,
сэрмыгъуэ,
ПцIэгъуэплъым къызэхеудэ,
АтIэ мыгъуэ, сызэгъуэмыдурэ,
сэрмыгъуэ,
А шIалэм сыIувгъэплъэжи, <...>*

*Лоуһэ фи пцIантIэжъыми,
сэрмыгъуэ,
Жыгһэр дахэу цагъэкI мыгъуэр,
РэтIэ мыгъуэ, бязкуей гъуэгуми,
сэрмыгъуэ,
СэркIэрэ банэр IуокIэж мыгъуэр.*

На станции старого Кайсери, о горе,

*Поезда в разные стороны разъезжают,
Влюбленные, которым пожениться
не довелось,*

Что в этой жизни видели? <...>

*В верховье кунашеевскую дорогу,
о горе,*

*Гнедой конь растаптывает,
О горе, пока мое сердце
не разорвалось,*

*Дайте этому юноше в лицо взглянуть
напоследок. <...>*

У Лоовых в старом дворе, о горе,

*Деревья красиво выращивают, о горе,
Дорога в Бязкуей, о горе,*

Для меня заросла колючками.

(Песня Жансурет Жу)

Носителями различных джегуаковских профессий (от поэта, инструменталиста до шута) в разное время были Жандар Дуар (*Дуархэ Жэндар*) из селения Жериштей, Рашад Тхазепл (*Тхъзэплъ Рэшад*) из селения Кунашей, Хромой Салих (*Сэлихь-Лъашэ*) из селения Тлигурхабле. Особо следует отметить народного поэта Даута Бырса (селение Пазарсу-Анзорей), творчество которого уже являлось предметом научного исследования (Унарокова, 2007; Унарокова, 2002). Будучи автором экспромтов о местных селениях и смеховых стихов о хатукайцах и абазинах, Даут также сочинил несколько известных аллегорий и устных посланий: «Жалоба косы», «Жалоба рыбы», «Жалоба трактора», «Жалоба гостя» и др. Имя всенародно любимого остролова – *Пэзэрсу Даут* (Даут из Пазарсу) – само стало обрастать байками и историями, образ поэта фольклоризировался при его жизни.

Мифо-эпические тексты, вербальный фольклор, связанный с обрядами и ритуалами календарного и жизненного циклов, постепенно вытесняются в черкесской диаспоре под воздействием инокультурных влияний, урбанизации и глобализации. Устная традиция утрачивается в черкесских диаспорных анклавах не только вследствие разрушения традиционных каналов передачи фольклорного знания, но, в первую очередь, под воздействием языковой ассимиляции. В этих условиях важным источником знания об утраченных ритуальных, игровых и других явлениях остается устный нарратив – рассказы-воспоминания, «правильные» обрядовые сценарии в последовательном изложении информантов. На сегодняшний день очевидно неравномерное распределение записываемых текстов по возрастным категориям: носитель традиции в диаспоре стремительно «стареет».

Сравнительно более высокой сохранности фольклора в среде среднего и старшего поколения черкесов диаспоры способствуют также современные виды внутриобщинной коммуникации: собрания в *хасэ* (офисах черкесских благотворительных организаций), гостиных, на соседских и дружеских посиделках, семейных праздниках. Ситуации «ритуализованного сидения-говорения» (*хьэщIэщ зэхэс, уэриэракIуэ, щысакIуэ, лъагъунлъагъу* и т. п.), при которых в контакт входят представители диаспорных групп, носители самых разных субвариантов черкесской культуры, бытовых и фольклорных диалектов, социолектов, формируют «ожидание и готовность воспринять текст, организованный в соответствии с традициями жанра» (Чистов, 2005, С. 161). По своей природе, функциям и названиям они близки к коммуникативным ситуациям, имевшим место в традиционной сельской культуре. И если раньше они больше были привязаны к обряду и различным видам хозяйственной деятельности, то теперь – к рекреативной коммуникации. Местом актуализации фольклора является также пространство интернета, функционирующее на родном языке с помощью кириллического или латинского письма.

Самоописание фольклорной традиции, жанр, близкий к народной этнографии, в последнее время приобретает в диаспоре особую популярность, как в пространстве интернета, так и в печатных изданиях. Параллельно развивается направление на стыке фольклора и авторского творчества. На динамику и аутентичность фольклорного поля постепенно начинают оказывать влияние освоение кириллического письма и появление публикаций устных текстов в виде книжной и медиапродукции, издаваемой на исторической родине.

В условиях диаспоры фольклор остается одним из инструментов поддержания в коллективном сознании основных ценностей этнической культуры: *адыгагъэ* – адыгства, *цIыхугъэ* – человечности, *хабзэ* – морально-этического кодекса, *лъыгъэ* – мужества, *нэмыс* – чести. Различаясь сюжетно, структурно и стилистически, явления фольклорной культуры реализуют в широком смысле единый текст как совокупность культурных смыслов, «узнаваемых» и «прочитываемых» носителями различных локальных традиций, как в самой черкесской диаспоре, так и на исторической родине.

МУЗЫКАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ АДЫГСКОЙ НАРОДНОЙ МУЗЫКИ

Своим необычайным звуковым многообразием и широким распространением в быту традиционные музыкальные инструменты адыгская инструментальная музыка и песенное творчество привлекали внимание этнографов, историков, лингвистов, фольклористов, географов-путешественников, посещавших Черкесию в XIII–XIX вв. В своих кратких обзорах и отчетах о поездках они давали подробные описания внешнего вида многих народных музыкальных инструментов, приводили образцы разных жанров народных песен и инструментальных наигрышей.

Высказывания бытописателей Черкесии об адыгской народной музыке и сегодня представляют большой интерес. Примечательным, на наш взгляд, являются воспоминания итальянского купца Жана Батиста Тавернье, который так описал своеобразие бытовой культуры адыгов, обращаясь к музыке: «Весь день проходит в питье, еде, пении и танцах под звуки флейт, так как других музыкальных инструментов у них не имеется. Нельзя сказать, чтобы эта музыка была совсем плоха, тем более, что они играют обычно сразу на 12 флейтах. Первый имеет флейту размером длиннее руки, флейты же остальных идут в уменьшающейся прогрессии, так что последняя не больше свирели. Когда старцы, сидящие за столом, покончили с едой, они удаляются к себе, оставляя молодежь, мужчин и женщин, юношей и девушек продолжать веселье и танцы под звуки флейт» (*Тавернье*, 1974. С. 78). В работе Ивана Федоровича Бларамберга мы находим описание одного из оригинальных способов музицирования функционировавшего, по его мнению, на грани танцевального, песенного и инструментального, а также приводятся ценные сведения по описанию адыгских музыкальных инструментов (*Бларамберг*, 1974. С. 388).

О бытовавших у адыгского населения в XVII в. музыкальных инструментах упоминается в сочинении Энгельберта Кемпфера: «Они любят веселиться, играют на скрипке и других струнных инструментах, чем развлекают чужеземцев» (*Потоцкий*, 1974. С. 234). Сведения о танцах, музыке и музыкальных инструментах черкесов встречаются и в дневнике французского ученого-геолога и археолога Фредерика Дюбуа де Монпере: «Черкесские танцы несколько не отличаются от танцев других кавказских народностей; танцоры перенимают друг у друга всевозможные па и антраша, как и казаки, которые, не исключено, позаимствовали свои излюбленные танцы именно у черкесов. Их музыка – это трехструнная скрипка, флажолет и бубен, как у ногайских татар; все это сливается в гармонию, которую трудно отнести к числу самых приятных. У черкесов есть свои трубадуры или сочинители, *кикоакоа*, уважаемые во всех слоях общества и даже среди воров. Их инструмент – двух- или трехструнная гитара, и достаточно им показать ее, чтобы быть пропущенными беспрепятственно повсюду. Их песни совершенно не рифмованы; они являются хранителями многих эпизодов истории страны и древних преданий, какими были барды у франков и кельтов, а также в древней Ирландии» (*Дюбуа де Монпере*, 1974. С. 444).

Детальное описание трехструнной скрипки – шичепшины встречается у Тебу де Мариньи: «Я присутствовал при исполнении танцев в сопровождении своего рода скрипки с тремя струнами; они были в азиатском духе, довольно грустные, но маловыразительные; па танцев состояли из маленьких прыжков, лишенных грациозности; их исполнение весьма затруднительно, потому что ноги почти постоянно обращены носками внутрь. Другие их инструменты напоминали флажолет и баскский тамбурин. Их песни не более веселы, чем танцы, хотя некоторые мелодии весьма приятны на слух. Их песни совершенно не рифмованы, и по своему содержанию призваны прославлять достоинства и осуждать дурные поступки; в них обычно караются порочные люди. Они спели в моем присутствии несколько песен, и среди них одну, представляющую собой жалобу юноши, которого хотели изгнать из родных краев за то, что он один вернулся из похода против русских, где погибли все его соратники» (*Мариньи*, 1974. С. 314).

Важными представляются записи в дневнике Джеймса Бэлла, подробно описывающие не только неизвестный ему музыкальный инструмент, но и характер исполняемых им мелодий: «Один из черкесов и его друг с орлиным взором, с наслаждением, по-видимому, предаются игре на очень простом инструменте – вид гобоя. Это небольшой ствол дерева, около двух футов длины, выдолбленный до самой коры и просверленный у нижнего конца тремя отверстиями. Верхний конец не имеет рупора, но играющий, закрывая наполовину отверстие трубки губами и языком, остальную часть отверстия и производит несколько очень нежных звуков, иногда сопровождая их нечленораздельными звуками. Одна из любимых мелодий этого черкеса имеет всего восемь нот, кроме фиоритуры (фаса), причем три последних играют октавой ниже остальных. Гассан аккомпанирует ему своим голосом и за каждой отдельной нотой отбивает отчетливо такт. Некоторые мелодии значительно длиннее, чем та, о которой я упомянул. Обычно – это жалобные напевы, но некоторые – живые мелодии, и, если бы мне ничего не было о них известно и меня спросили, что они представляют, я, возможно, ответил бы: “Старые шотландские песенки”. Я только что узнал, что этот сельский музыкант – черкесский пастух, который побывал в Турции, стараясь найти там работу, но не успев в этом, пробирается домой за счет милосердия. Он выглядит как тот, кто любит использовать выгодное положение, но черты лица у него приятные и зубы прекрасные...» (*Бэлл*, 1974. С. 470). Ценные сведения о характере и манере исполнения адыгских песен и танцев, а также подробное описание бытовавших тогда музыкальных инструментов оставлены известным ученым К. Кохом (*Кох*, 1974. С. 584–607).

Особое место в исследовании адыгской музыкальной культуры занимают работы русских кавказоведов А. Шегрена, С. Д. Нечаева, А. Берже, П. Услара (*Услар*, 1881), Л. Люлье, Н. С. Трубецкого (*Трубецкой*, 1925), К. Сталья (*Сталь*, 1900), Н. Ф. Дубровина (*Дубровин*, 2002), Л. Г. Лопатинского (*Лопатинский*, 1890; 1891а; 1891б; 1896).

В первой половине XIX в. появились первые историки, этнографы и фольклористы, свободно владеющие русским языком. Это Шора Ногмов (1796–1844) (*Ногмов*, 1893), автор «Истории адыгейского народа» (куда вошли тексты кабардинских песен), Султан Хан-Гирей (1802–1846), автор повести «Черкесские предания» и исследования «Записки о Черкесии» (*Хан-Гирей*, 1978).

Конец XIX в. отмечен выходом в свет ряда статей Адиль-Гирея Кешева (Каламбий) (1840–1872), в которых изучены не только адыгские песни, но и их поэтика, в частности, одна из лучших его работ – «Характер адыгских песен» (Кешев, 1980).

В своих кратких, но емких и метких описаниях и отчетах вышеназванные авторы чутко уловили неповторимую специфичность адыгской музыки, которая и до настоящего времени в науке не обрела полного теоретического обоснования и четких формулировок.

Морфологические описания отдельных адыгских народных музыкальных инструментов появились в собственно музыковедческих работах советского периода. С 1926 г., т. е. с первого дня своего открытия, Кабардино-Балкарский научно-исследовательский институт начал проводить полевые экспедиции по сбору музыкального фольклора адыгов на территории их компактного проживания, для чего были приглашены музыковеды и композиторы из Москвы. Неоднократно в Кабарде, Черкесии и Адыгее бывали М. Ф. Гнесин, А. П. Митрофанов, А. Ф. Гребнев и др. В первую очередь, хотелось бы указать изданный в 1941 г. сборник А. Ф. Гребнева (*Гребнев*, 1941). В его основу вошел полевой материал, зафиксированный А. Ф. Гребневым у западных адыгов в 1937–1941 гг., который состоит не только из нотных шифровок песен и инструментальных наигрышей, но и включает в себя описание музыкальных инструментов. Он предоставил краткую характеристику зафиксированным образцам песенного фольклора, а также исследовал формы их бытования. Основная заслуга А. Гребнева состоит в том, что он сохранил значительную часть музыкального наследия западных адыгов и обнаружил имена многих певцов-сказителей.

Особый интерес представляет работа А. П. Митрофанова «Музыкально-песенное творчество горцев Северного Кавказа», где дается интересная характеристика и описание традиционной обрядовой музыкальной культуры народов Северного Кавказа. В свою очередь, М. Ф. Гнесин записал образцы вокальной музыки западных адыгов и сделал их нотные шифровки (*Гучева*, 2012. С. 432–50).

В 1928 г. в Кабардино-Балкарской АО начала работать новая специальная музыкально-фольклорная экспедиция. Как и предыдущие, она занималась сбором и записями устного поэтического творчества кабардинцев и балкарцев. Ее членами были записаны вручную тексты песен, легенд и сказаний. Основной задачей экспедиции стала запись музыкального фольклора – мелодий песен и инструментальных наигрышей.

В 1931 г. руководство Адыгейской АО организовало музыкально-этнографическую экспедицию, которую возглавил Г. М. Концевич. Собранные материалы и отчеты по экспедиции были оформлены им как «Записи профессора Концевича», которые лишь в 1997 г. были опубликованы известным адыгейским ученым фольклористом Шабаном Шу в книге «Музыкальный фольклор адыгов в записях Г. М. Концевича» (*Концевич*, 1997).

Изучением музыкальной культуры народов Северного Кавказа занимались в советское время известные музыкальные деятели и композиторы, чьи исследования нашли отражение в отдельных статьях В. М. Беляева (*Беляев*, 1937), Т. К. Шейблера (*Шейблер*, 1948), Г. И. Благодатова (*Благодатов*, 1958;

Благодатов, 1960), С. Я Левина (Левин, 1968), опубликованные в разных энциклопедиях и сборниках научных статей.

После окончания Великой Отечественной войны и восстановления промышленности и хозяйства Кабардинской АССР Правительство СССР решило возобновить экспедиции по сбору, записи и систематизации жанров адыгского устно-поэтического и музыкального фольклора. Для этого в 1949–1951 гг. по инициативе и при финансировании Правительства (Совмина) Кабардинской АССР состоялась крупная научно-исследовательская экспедиция, охватившая все регионы проживания адыгского народа (территория совр. РА, Урупский район Краснодарского края, Причерноморская Шапсугия, территория совр. КБР, Моздокский район РСО-А, территория совр. КЧР). В работе экспедиции принимали участие: А. Шортанов (начальник экспедиции), З. Кардангушев, А. Алибеков, А. Гадагатль, В. Махлаюк (техник-оператор).

В первое многотомное научное издание «Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов» (НПИНА, 1981, 1986, 1990) вошли послевоенные записи, сделанные во время указанной экспедиции. Несмотря на то, что данная работа вызвала живой интерес музыкальной и научной общественности СССР, ее издание было приостановлено. Подготовка и издание всех экспедиционных материалов должно было стать многотомным, но по ряду объективных и субъективных причин этого осуществить не удалось. Особую научную и художественную ценность данного издания представляют аналитические транскрипции песен и инструментальных наигрышей, которые были изданы под общей редакцией Е. Гиппиуса. Публикация сборника открыла широкому кругу музыкальной общественности совершенно новый музыкальный пласт черкесской (адыгской) песенной и инструментальной традиций, связанный с архаичным интонированием и музичированием. Нотация вошедших в многотомное издание песен и наигрышей была выполнена В. Х. Барагуновым и Т. А. Блаевой. Большинство текстов песен, вошедших в сборник, были записаны и переведены З. П. Кардангушевым, а песни на бжедугском и шапсугском диалектах были записаны и переведены Н. Р. Иваноковым. В данной работе содержится первое научное описание и транскрипции не только образцов адыгского песенного и инструментального фольклора, но и почти всех форм и жанров мелодических речитаций, сопровождавших скотоводческие обряды и народные игры, колыбельные песни и свадебные, похоронные причитания и т. д. НПИНА можно считать первым в советской и зарубежной литературе серьезным исследовательским трудом в области адыгского традиционного музыкального фольклора и первой научной (отвечающей современным научным требованиям нотной транскрипции) публикацией образцов большинства жанров адыгской песенной и инструментальной традиции. В первом томе НПИНА (1980) собраны сохранившиеся образцы песенной и инструментальной музыки, которые озвучивали культовые воззвания и ритуальное пространство мифа: *Шыблэудж. Элэ* (Песня, сопровождавшая ритуальный танец в честь бога грома и молнии Шыблэ), *Хьэңцэгуащэ* (Песня вызова дождя), *Псыхэггэ* (Инструментальный наигрыш, помогавший найти тело утопленника, обращение к богу Псатхьэ), *Пщымзытхьэ* (Песня обращение к божеству охоты), *Дауцджэрджий* и т. д.

Благодаря точному и тонкому слуху В. Х. Барагунова и его способности схватывать тончайшие оттенки национально-своеобразных форм народной

музыки, ее ладового и ритмического строя, мы сегодня имеем наиболее полное научное описание адыгской традиционной музыкальной культуры, сохранявшейся в первые годы послевоенного времени в своей первозданности. Первый опыт В. Х. Барагунова по собиранию, изучению и обобщению адыгского музыкального творчества был продолжен Т. А. Блаевой. Несмотря на то, что ее научное наследие составляет несколько научных статей в различных периодических изданиях того времени, ее исследовательские работы существенно дополнили и расширили ценный материал по исследованию адыгской традиционной музыкальной культуры (Блаева, 1988; 1989; 1990).

На материалах экспедиционных записей (1949–1951 гг.) в КБИГИ было осуществлено издание адыгской инструментальной музыки «Народная инструментальная музыка адыгов (черкесов). Адыгэ лъэпкъ пшыналъэхэр» (2005). В сборнике представлено около 600 черкесских (адыгских) инструментальных наигрышей. Он разделен по жанровым разновидностям адыгских танцев, в порядке следования в большом игрищном кругу восточной и западной традиции: *удж, кафа, зафак, зыгатлят, исламей (исламей, тлепачас, кажих, качих)*. Нотный материал внутри каждого раздела организован по музыкальным инструментам (аэрофоны, хордофоны, идиофоны, мембранофоны); ансамблевой наполненности; региональному, индивидуальному стилям и т. д. В данном сборнике впервые с такой полнотой представлен уникальный музыкальный материал, охватывающий все регионы проживания черкесов (адыгов) на родине и за рубежом.

Был издан сборник «Музыкальный фольклор черкесов (адыгов): инструментальная музыка» (2015), не повторяет материалов многотомника «Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов» и «Народная инструментальная музыка адыгов (черкесов)» («Адыгэ лъэпкъ пшыналъэхэр»). В издание вошли 61 нотная транскрипция, которые были отобраны и подготовлены В. Х. Барагуновым как наиболее оригинальные и своеобразные на его взгляд образцы музыкального фольклора, характеризующие и дающие наиболее полное представление об адыгской инструментальной музыке. Фольклорист, певец и композитор В. Х. Барагунов собрал, обработал и записал на нотный стан значительное количество песен и наигрышей. Им осуществлены аннотации более 1000 песен, наигрышей и мелодий, черкесской (адыгской) обрядовой и необрядовой музыки.

Вышел очередной том НПИНА «Неприуроченная лирика» (2017). В нем представлены 50 песен. Они были записаны на магнитную ленту в разное время и разными собирателями на территории Кабардино-Балкарской АССР (КБР), Адыгейской АО, Карачаево-Черкесской АО (КЧР), причерноморской Шапсугии (Лазаревский район г. Сочи), Курского района Ставропольского края, где проживают представители разных адыгских народов. В сборнике представлены все жанры неприуроченной бытовой лирики, которые мы условно делим на пять жанрово-тематических групп песенного мышления: жалобный (что генетически связано с плачем), величальный (что родственно героическому и обрядовому величанию), смеховой (что восходит к обрядовому смеху), аллегорический и философско-медитативный. В работе рассматривается жанровая классификация неприуроченной лирики, как одной из сложнейших проблем этномузыкологии и музыкальной фольклористики. Основная часть сборника

включает в себя тексты песен, которые даны на языке оригинала и в научно-аналитическом переводе на русский, снабжены необходимыми научными комментариями и словарем непереводимых и специфических слов и др.

В настоящее время адыгская традиционная музыкальная культура представляется наиболее изученной среди культур народов Северного Кавказа. Адыгское этномузыковедение, сохраняя преемственность научной школы, далеко продвинулось от уровня простого собирательства, наблюдения, описания и выросло до уровня постановки методологических проблем. К настоящему времени, помимо многочисленных научных статей, существует достаточное количество монографических, отечественных ученых по адыгской музыкальной культуре, позволяющих выйти на новый уровень историко-культурологических и этномузыковедческих обобщений (Аишхотов, 2002; 2009; Гучева, 2009; 2020).

НАРОДНАЯ МУЗЫКА И МУЗЫКАНТЫ

В адыгской народной музыке очевидно диалектическое единство консервативного и новаторского, сохранного и изменчивого, стабильного и мобильного, доминантного и рецессивного. Важнейшими принципами экологии музыкальной культуры являются целостность, адаптивность и эволюционность. Целостность выстраивается на основе системного управления и саморегуляции элементов системы, адаптивность связана с расширенным воспроизводством и самообновлением, эволюционность невозможна без изменчивости, «возвращении» забытого, вышедшего из культурного обихода.

Внутри адыгской музыкальной культуры существует нескольких музыкально-стилевых коалиций. В частности, отметим, что большинство ученых единодушны в признании некоторых этнокультурных различий (в том числе и музыкальных) между адыгскими народами.

Системный уровень инструментальной культуры определяется устойчивыми связями между музыкальными инструментами, жанрами, музыкальными текстами и функциями музыки. Фрагменты музыкально-звуковой среды не могут заменить собою целостность музыкальной культуры, которая как раз и состоит в разнообразном проявлении субсистем, многофункциональной совокупности музыкального достояния. То, что для западных адыгов выступает в качестве нормы (например, *пхачич* – соударяющийся идиофон, трещотки или *зафак* – название танцевального жанра), для восточных будет маргинально (*пхачич* – на сцене художественной самодеятельности, *зафак* – в честь гостя из Адыгеи). Традиционному музыканту из Адыгеи, к примеру, весьма затруднительно «вести» свадьбу в Причерноморской Шапсуги. Имея в репертуаре десятки наигрышей для *зафака*, он зачастую играет всего 3–4 *зыгатлята* (название танцевального жанра). В этом случае всю свадьбу ему приходится «держат» на этих мелодиях.

Западноадыгская традиция в глазах представителей восточноадыгской культуры всегда оценивалась как более сохранная, устойчивая и консервативная. Одна из причин такой оценки кроется в представлении восточных адыгов о себе как о более открытых для инноваций. В результате самых разных причин в восточноадыгской культуре сложились собственные куль-



Джегуаковский ансамбль

Слева направо: трещоточник (фамилия не установлена), Кильчучо Сижажев (*камьялтиа*), Казиев Мамыша (арфист), Асхад Шогенов (*шичепшинао*), трещоточник (фамилия не установлена)
Кабардинская АССР, Баксанский район, сел. Заюково. 1936 г
Фотоархив КБИГИ

турно-адаптивные и социально-демографические характеристики, духовные идеалы, ценности и потребности.

Признаками картографирования инструментальной традиции становятся не только музыкальные инструменты, но и музыкальные жанры, определяющие репертуар ареальной традиции. Для западной традиции системоорганизующим жанром является *зафак*. Его исполняют все западноадыгские локальные группы. Он приоритетен для абадзехов, бжедугов, кемиргоевцев, но маргинален для Причерноморских шапсугов. Для кабардинского населения системообразующим жанром выступает *кафа*.

В целом для западной традиции характерны более подвижные, энергичные танцы, для восточной – спокойные, величавые. В соответствии с этим разделяются танцевальные мелодии и танцевальные жанры. *Зафак* как знак западной традиции и *кафа* – восточной, разделяют варианты культуры не только по темпу и характеру музыки, но в определенной мере отражают социально-знаковые исторические черты двух субкультур: в основном демократическую западную (исключение составляют бжедуги, темиргоевцы) и сословно-иерархическую восточную.

Инструментальная музыка бытует широко и повсеместно в различных формах – как прикладная танцевальная музыка и музыка для слушания; в аутентичных условиях и в сфере самодеятельности. В XX в. она явно превалировала над песнями, сохраняя в себе многое из прошлого. Информация, идущая из глубины веков, позволяет не только сохранять преемственные связи с историческим прошлым, но и дает возможность реконструиро-



Камыляшиа Алисаг Кушхов (справа)
и Замудин Гучев
КБР, Баксанский район, с. Заюково. 1991 г.
Фотоархив КБИГИ

вать отдельные черты или культурные комплексы, напрямую неизвестные и не сохранившиеся в современной культуре. Немаловажен и тот факт, что инструментальная культура таит в себе значительно больше возможностей (через ритм, мелодику, тембровую палитру, пластичность, зрелищность) для приспособления к новой культурной ситуации, для связи с новыми элементами, позволяющими благополучно переживать естественные эволюционные процессы.

В XX в. статус традиционной инструментальной культуры возрос многократно. При этом сохранялись изустность трансляции традиции и импровизационность как способ инструментального исполнительства, появилось огромное число новых инструментальных наигрышей. С музыкальными инструментами и исполняемой на них музыкой по-прежнему были связаны пословицы и поговорки, легенды и сказания. Имена талантливых музыкантов мифологизировались. Стремительное распространение гармоника также отразило ситуацию культурного перелома и смещения модели национальной музыкальной культуры с песенной на инструментальную.

С 1930-х годов инструментальная культура стала заметно довлеть над песенной, и это было характерно для многих национальных культур, чьи темы и сюжеты прямо или косвенно противоречили советской идеологии. Смещение музыкально-исполнительских доминант с песенной на инструментальную стало одним из проявлений экологической направленности адыгской музыкальной культуры, ее способности гибко реагировать на вызовы времени, адаптироваться к новым условиям и при этом одновременно использовать любые средства для сохранения традиции и этнического интонационного словаря. В результате разорванности развития традиции

Трио юных *камьялтиа*

Слева направо: Юрий Абредж, Адам Джандар, Мурат Хараху
Адыгейская АО, г. Майкоп, областная школа-интернат № 1. 1989 г.
Фотоархив КБИГИ



и определенного провала, вызванного «культурным шоком», песня могла либо «воссоздать» старину, либо соответствовать новому времени и веяниям: воспевать партию и комсомол, передавать дух борьбы на пути строительства новой жизни и т. д.

Инструментальная музыка, напротив, несла в себе одновременно глубинную и современную информацию. Она могла отражать (была способна и «позволяла» себе) действительность не искаженно, а естественно, правдиво и глубоко. Этническую информацию, заключенную в инструментальной музыке, вследствие авербальности последней, нельзя было декодировать однозначно и прямолинейно. Содержание, заключенное в инструментальной музыке, невозможно было «проконтролировать», «запретить», «уничтожить», назвать «отжившим», «идеологически вредным» и т. п. Песня в этом отношении была более открытой и потому беззащитной. В результате песней можно было манипулировать, а инструментальной музыкой – нет. И потому инструментальная музыка начинает развиваться ускоренными темпами, а число музыкантов-инструменталистов растет фантастически.

Адыгская инструментальная танцевальная музыка в советскую эпоху стала самой востребованной и адаптированной к новым условиям жизни сферой национальной музыкальной культуры. Она вбирает в себя все интонационно-содержательное богатство песенного фольклора, веками накапливаемое в этнической памяти народа, и отражает изменившиеся условия жизни в новом социокультурном пространстве.

Новую культурную нагрузку инструментальная музыка разделяла одновременно с танцем. Доминанта танцевального искусства в национальных



Народный мастер, исполнитель, педагог З. Гучев с молодыми музыкантами
Республика Адыгея, г. Майкоп
Фото В. А. Сысоевой. 2020 г.

культурах – явление типологическое. Одной из причин танцевальных национальных приоритетов ученые объясняют также разрывом между действительными результатами объединения масс и декларациями об этом единении, вытекающими из докладов, выступлений, постановлений и проч.

К концу XX в. в функциональной подмножественности танцевального искусства произошли перемены акцентов. Развлекательные и эстетические уступают место идеологическим функциям. Инструментальная музыка и танец становятся способом консолидации адыгов. Танец выступает чуть ли не главным способом трансляции морально-этических норм адыгского общества, связанных с рыцарской моделью поведения, этикетом, традиционными формами общения.

Сохранность и высокий статус инструментальной культуры имеет документальное подтверждение в виде фонозаписей, самые ранние из которых датируются 1911–1913 гг. Сравнивая их с современным материалом, мы констатируем сохранность жанровой системы и значительной части корпуса инструментальных наигрышей. Характерно, что большая часть мелодий известного традиционного гармониста М. Хагауджа, записанных на пластинки в 1911–1913 гг., в западноадыгской традиции сохранилась по настоящее время, в то время как эти же наигрыши забыты и/или не используются среди восточных и зарубежных адыгов. По всей вероятности, и 100 лет назад эта музыка была локализована западной традицией.

Способность к регенерации наиболее отчетливо проявила себя на рубеже XX–XXI вв. В результате открытия границ на постсоветском простран-



Фольклорист и исполнитель на свирели-камыль К. Нагароков с молодыми музыкантами
Республика Адыгея, г. Майкоп
Фото В. А. Сысоевой. 2020 г.

стве и формирования связей с представителями адыгской диаспоры стран Турции, Израиля, Сирии, Иордании на Северо-Западном Кавказе новую жизнь получили исчезнувшие в советское время музыкальные инструменты (например, пхамбгу – *пхэмбгъу* – музыкальные доски) и жанры (например, *тляперыш*).

Расширенное воспроизводство – наиболее реализуемая характеристика музыкальной целостности. Ее достоверный показатель – безграничность числа мелодий, используемых для танца *зафак* или *кафы*. Точнее, в структурную модель этих танцев может быть «одета» любая современная мелодия (песенная в том числе). Самообновление, как последний признак целостности культуры, наблюдается на примере и отдельно выделенных элементов, и всей культуры. Сравнивая между собой наигрыши одного названия, существующие в разные периоды XX в., мы наблюдаем их качественные изменения, свидетельствующие об энергии витальных сил культуры и адаптивности к новым культурным реалиям.

Инструментальную культуру в системе адыгской музыкальной традиции следует признать культурным комплексом, устойчивость которого обеспечивается культурным наследием (частью системы, созданной прошлыми поколениями) и культурной общностью, существующей по законам универсальности/единичности, замкнутости/открытости, толерантности. Традиционная инструментальная культура в массиве всей адыгской музыкальной культуры имеет статус наиболее сохранной, специфической, устойчивой и упорядоченной системы.



Фольклорно-этнографический ансамбль «Ащэмэз»
Республика Адыгея, г. Майкоп
Фото В. А. Сысоевой. 2015 г.

По существу, в последние полтора столетия традиционная инструментальная культура выполняет функцию стержня всей адыгской музыкальной культуры. Инструментальная музыка – явление более общее и консолидирующее, чем вербальный язык. Смещение культурной доминанты в сторону инструментальной музыки есть отражение специфического свойства адаптации культуры к новым художественным формам и оптимизации художественного процесса. В конечном итоге экология музыкальной культуры направлена на сохранение и гармоническое развитие музыкально-звукового пространства, создаваемого и освоенного человеком.

С древних времен адыги музыкой лечили, заговаривали, развлекали, через танцы (музыку) знакомились, устанавливали коммуникативные связи, состязались в ловкости и храбрости. За многовековую историю в адыгском социуме накоплено значительное художественное достояние. Рассматривая статическую форму адыгской инструментальной культуры в XXI в., мы вправе вычленил в ней то, что осталось по праву наследования в качестве коллективной духовной и материальной памяти, и то, что приобреталось, впитывалось, оседало и перерабатывалось в условиях традиции. Традиция всегда остается знаком порядка, нормы, соразмерности, предсказуемости, согласованности со всеми формами индивидуальной и коллективной деятельности.

Адыги не только сберегли инструментальную традицию, но и обогатили ее новыми элементами, не нарушившими сути. Самый устойчивый традиционный комплекс, в который входит инструментальная музыка, – это танцевальный круг. В XX в. он подвергался коррозии, но принципиально

разрушить его не смогли никакие нововведения. Танцевальный круг – это реальный круг, в «верхней» части которого располагаются музыканты. За их спинами, как правило, находится естественная «защита» в виде деревьев или стены дома. Справа от музыкантов полукругом выстраиваются девушки, среди которых есть главная – пшаше паще (*пшьэшьэ пащэ*), которая следит за очередностью выхода девушек на танец. Слева от музыкантов полукругом выстраиваются мужчины, возглавляемые чале паще (*кIэлэ пащэ*) – распорядителем среди парней. Главным в центре круга является хатяко – распорядитель танцев, танцмейстер. Напротив музыкантов, с противоположной стороны круга восседают старики, в чью обязанность входит негласно следить за танцевальными соревнованиями и в конце торжества объявить лучшую танцовщицу и лучшего танцора.

Гармонист, не мешая танцорам, может входить в круг. Он нередко подносит гармонику к ногам танцующих, желая показать уважение почетному гостю, отметить хорошего танцора или подбодрить начинающего. В редких перерывах между танцами, когда музыкант нуждается в отдыхе, за гармоникой следит хагрэй (*хэгъэрей/хэгъэрэй*) – помощник хозяина торжества. Только хагрэй имеет право переносить инструмент с места на место, ставить его на стул. При этом пщынэ (*пщынэ/пщынэ*) – традиционную гармонику всегда ставят вертикально. Во время отдыха гармониста хагрэй по согласованию с ним может передать гармонику другому исполнителю. В современных реалиях, когда гармоника стала заменяться на синтезатор, естественно, менялось и пространственное положение, и поведение музыканта, ведущего торжество.

В танцевальном круге гармоника вместе с ударным инструментом составляет основное звуковое содержание торжества. Под *пщынэ* танцуют, выводят невесту к гостям, совершают обряд знакомства с женщинами из рода мужа. Под гармонику проходят свадебные обрядовые джигитовки и ритуал возвращения жениха в родительский дом. До наших дней дошли больше десяти свадебных мелодий, которые в прежние времена исполнялись в строго определенный момент ритуала. В середине XX в. они были зафиксированы как примеры вокально-хоровых жанров (Народные песни и инструментальные наигрыши, 1980). В последней четверти XX в. большинство песенных мелодий свадебного цикла сохранились в инструментальном варианте. С одной стороны, инструментализм «затормозил» разрушительные процессы традиционного свадебного ритуала, способствовал сохранению основного музыкального обрядового текста, с другой – содействовал разрушению обрядоритуальной целостности. Лишенные вербального смысла, инструментальные мелодии лишались и привязанности к определенному моменту обрядового действия, становились знаком свадьбы как таковой.

Большая часть обрядовых мелодий исполняется гармонистом в момент вывода невесты в большой круг – *нысэищ*. Находясь в течение многодневного торжества в специально отведенной комнате в доме жениха, невеста остается невидимой и недоступной для большинства гостей. В заключительной части свадьбы ее под руки выводят две девушки, вслед за которыми шествуют женщины из рода жениха. Впереди всей процессии идут музыканты, исполняя торжественную песню-марш. На современных свадьбах в этот момент можно

услышать мелодию песни У. Тхабисимова *Адыгэ нысэ* – «Адыгская невеста», музыкальное содержание которой вполне соответствует обстоятельствам.

Характерно, что у шапсугов свадебный танцевальный круг организуется только в дневное время, а с наступлением темноты танцы прекращаются. У бжедугов, напротив, танцы начинаются ближе к вечеру и продолжают-ся почти до утра. Подобный «танцевальный режим» был характерен и для кабардинцев Кошехабля на рубеже XIX–XX вв. Ночные торжества имели, вероятно, функцию оберега. Люди верили, что костром (огнем), выстрелами, громкими звуками музыки они оберегают невесту от злых духов. В этой связи праздничный круг и древнейшие круговые обрядовые танцы имели столь же магический смысл (круг – символ Солнца, поклонения ему, связь с Космосом), сколько и практический – ночью костер был единственным освещением, поэтому участвующие в игрищах «вынуждены» были замыкать пространство вокруг костра.

Адыгские музыканты-гармонисты обязательно участвуют в соревнованиях по национальной борьбе. Перед началом поединка, когда борцы выходят на площадку, они должны провести своеобразную разминку. Спортсмены в течение нескольких минут под звуки *пщынэ* исполняют лезгинку или *тляпечас*. Нередко ход поединка предрешен уже в разминке, за которой внимательно следит публика. Спортсмен, танцующий красиво, «с душой», приобретает симпатии зрителей и, как правило, побеждает.

На праздничных джигитовках участие гармонистов также обязательно. Когда забеги совершаются на большие дистанции и всадники скрываются из поля зрения, музыканты развлекают публику, заполняя паузу и одновременно усиливая возбуждение зрителей.

Наиболее массовыми в последние годы стали праздники селений. Большие селения проводят такие праздники ежегодно, и участие в них многих *пщынао* (исполнителей на *пщынэ*) фактически обращается в своеобразное состязание музыкантов. В этих случаях на большой слушательской аудитории утверждается репутация исполнителя, происходит признание его достоинств и профессиональных заслуг.

Закрепление стереотипов «гармоника – инструмент улицы, предназначенный для большой аудитории», «гармоника – музыка радости и веселья», «гармоника – этнический символ» выявляет и другие закономерности.

В XX в. изменились некоторые сущностные характеристики инструментальной культуры. В первую очередь это касается контактной формы существования традиции. Бесписьменная природа бытования инструментальных наигрышей изменилась изнутри, ибо в обществе сформировались и укрепились новые каналы трансляции традиции – через пластинки, радио, магнитофоны, телевидение, интернет и т. п. На наш взгляд, появление многоколенных наигрышей XX в. есть результат новой звуковой среды, порожденной радио. В советский период сложилась традиция регулярных ежедневных трансляций записей народной музыки в исполнении наиболее ярких музыкантов. Наигрыши, зафиксированные на звуконосителях, становились более известными и популярными, чем те, что не были записаны на пластинки или диски. К примеру, музыка с пластинок М. Хагауджа (1911–1913), которые продавались на Кавказе, сегодня более известна в народе, чем музыка с тех

пластинок, которые были выпущены в 1914 г., но в условиях Первой мировой войны не были распроданы.

Лирическая тема в инструментальной музыке XX в. является главенствующей. Она предопределена идеей танцевального круга и разворачивающимся внутри него диалогом юноши и девушки. Любой инструментальный текст, по сути, раскрывает взаимоотношения мужчины и женщины – и тогда, когда в кругу танцуют двое, и тогда, когда кто-либо из них солирует, или когда вся община попарно исполняет массовый удж. Лирическое содержание раскрывается через названия наигрышей (мужские и женские имена, названия аулов и народов, указание на игровую ситуацию танца и т.п.), пластику и пространственный контекст культуры.

Вероятно, еще в ранние эпохи в адыгском обществе сложилось уважительное и почтительное отношение к личности, владеющей игрой на музыкальном инструменте. Если инструменту приписывались магическая сила и чудодейственные свойства, то и человек, играющий на музыкальном инструменте, становился в обществе особенным, выделенным. Сохранившись в памяти людей легенды и истории о том, как музыканта приглашали на чапш (*цлэпцаклуэ/кланц*) к раненому, чтобы облегчить ему боль, обряд поиска тела утопленника, как музыкой воодушевляли воинов в бою, – позволяют понять и осмыслить роль музыканта и его труда как особенную, важную, священную, отмеченную божественным началом. Выделенность музыканта на той стадии исторического развития, когда формировалась традиция инструментального исполнительства, до некоторой степени сохранилась по настоящий день. Функционирование и развитие инструментальной культуры неотделимы от человеческого фактора. Музыкант как создатель и носитель культуры формирует ее «физиономию», определяет уровень творчества, интенсивность креативных процессов, характер и количество художественных продуктов, влияет на изменение пристрастий и вкусов общества, уровень и содержание художественных ценностей культуры.

Понятие «музыкант» в адыгской культуре реализуется в терминах, определяющих владение тем или иным музыкальным инструментом. В наши дни бытуют два основных термина, фиксирующих две музыкальные специальности: *пцынао* (*пшынауэ/пцынау* – гармонист, исполнитель на национальной гармонике (одновременно термин *пцынао* распространяется также на баяниста или аккордеониста, исполняющего традиционную музыку)) и *пхачичао* – (*пхэцлгычауэ/пхэжлгычау*) – трещоточник, исполнитель на пхачичах. В народном представлении *пцынао* является музыкантом, потому что его деятельность связана со специальными способностями и умениями. Трещоточники же не являются музыкантами, так как играть на трещотках может каждый (ложное представление, которое оспаривают трещоточники-профессионалы), их деятельность элементарна, она не требует ни специальных умений, ни специальной подготовки. В силу таких представлений трещоточники в ансамбле могут постоянно меняться. У бжедугов их труд вообще не оплачивается, ибо не считается за труд. Исключение составляют стабильные ансамблевые группы, в которых кто-либо из трещоточников одновременно выполняет функцию *хатяко* (распорядителя плясового круга) или *жууако* (подпевающего – *ежьбууаклуэ/жьбууакло*).

Творческие отношения гармониста и трещоточника по-разному оцениваются ими самими и слушателями. Для публики и танцоров более важен гармонист, исполняющий мелодию наигрыша. Для гармониста важен трещоточник: он держит ритм наигрыша, создает его эмоциональную окраску. Гармонист может отказаться от исполнения, если рядом нет трещоточников или они играют вяло и невыразительно, не ведут за собой.

Престижность гармониста определялась его общезначимой функцией. Торжество, праздник любого ранга немыслимы без музыки, причем музыки живой, традиционной, значимой для данного селения, определенной группы или конкретных людей. Только народный музыкант мог удовлетворять подобные потребности. Игра на гармонике оценивается как занятие, требующее не только специальных способностей и умений, но и много свободного времени для самосовершенствования. Это позволяли себе люди, безраздельно и бесконечно влюбленные в музыку, не представляющие себе возможность заниматься каким-либо другим делом. Занятия музыкой были также удобны тем, кто в силу определенных причин не мог заниматься физическим крестьянским трудом. Современные женщины-гармонистки, как правило, большей частью незамужние или бездетные.

Наивысший статус среди музыкантов имеют свадебные гармонисты. Чтобы вести свадьбу, ему необходимы большая выносливость, знание самого обряда и обрядового репертуара, значительный исполнительский опыт и благоприятная репутация. Свадебный музыкант всегда переживает наиболее продуктивный, творчески насыщенный период жизни. В целом, исполнительская практика *пщынао* в большинстве случаев непрерывна, лишь меняется ее интенсивность. Пик активности приходится на 30–50-летний возраст музыканта.

Отношение к народным инструменталистам проявляется и в том, как их приглашают для участия в больших торжествах. Обычно на свадьбу приглашают гармониста: он является лидером ансамбля и по своему усмотрению подбирает помощников (*пхачичао* и *хатияко*). В других случаях (особенно в прошлом) первым приглашается хатияко, который выбирает себе других участников ансамбля.

Работа гармониста оплачивается гостями, которые, выходя на танцевальный круг, платят за танец, за девушку, выбранную для танца, дают выкуп, если кто-либо провинился в танцевальном кругу и т. п. Деньги поступают *хатияко*, который громогласно объявляет, от кого они переданы, в какой сумме и купюре – и отдает деньги «счетоводу», сидящему рядом с музыкантом. У причерноморских шапсугов весь сбор разделяется на четыре доли, две из которых достаются гармонисту (ему и его инструменту), а две другие делятся между *пхачичао* и *хатияко*. В последние годы в Шапсугии в сбор стали включать и долю невесты. При любом составе инструментального ансамбля самостоятельная доля доставалась инструменту – гармонике. В последние примерно 10 лет прикубанские *пщынао* стали договариваться об оплате труда с родителями жениха и получать от них фиксированную сумму, независимо от «народного сбора».

Для сравнения, на адыгских свадьбах в Турции музыкантов специально не приглашают. Они приходят как гости и начинают играть в том случае,

если группа танцоров просит об этом. Их труд не считается работой, они играют из уважения к хозяину и гостям. Обычно один гармонист играет в течение часа и затем передает инструмент другому музыканту. В знак благодарности гармонисту вешают на шею полотенце, символизирующее высокую исполнительскую оценку. В прошлом полотенце являлось сакральным атрибутом, им одаривали значимых участников свадебного обряда.

В западноадыгской традиции до недавнего времени на любом и особенно свадебном торжестве гармонист, прежде всего, находился «в подчинении» у *хатяко*. Это свидетельствует о довольно строгом распределении функций между ними, с одной стороны, и в отношениях с публикой – с другой. Гармонист, трещоточники и хатяко составляли традиционный ансамбль, внутри которого царили гармония и взаимопонимание. Хатяко прекрасно знал репертуар и профессиональные качества гармониста. Он вел торжество, учитывая возраст, темперамент и другие личностные характеристики пщынао. Гармонист, в свою очередь, хорошо знаком не только с церемониальными традициями танцевального круга, но и со спецификой его ведения своим хатяко. У каждого хатяко собственная манера открывать танец, завершать пляску, назначать выкуп, определять провинившихся. Гармонист должен моментально озвучить каждый элемент обряда, совпадать с намерениями хатяко во времени и пространстве. Ни один из присутствующих на джегу не имеет права напрямую обратиться к гармонисту. Институт посредничества через хатяко в этом случае выполняет важнейшую функцию соблюдения порядка, строгости, очередности, приличествующих норм общения. Каждому поколению музыкантов присуще знание определенного репертуара. Свои первые публичные выступления молодые музыканты обычно проводили в небольшом кругу друзей, затем уже в больших компаниях среди сверстников на посиделках. В этом случае у молодых людей возникала потребность преимущественно в танцевальной музыке, поэтому начинающие музыканты прежде всего осваивают современные танцевальные мелодии. Гармонисты старшего поколения исполняют в основном то, что было популярно в их молодые годы.

Адыгская нравственно-педагогическая традиция не позволяет сыну или дочери играть в присутствии своих родителей. Подобные правила объясняют то, что в адыгской фольклорной среде практически не встречаются семейные ансамбли. Тем не менее особо талантливые музыканты по просьбе уважаемых стариков, нередко тоже музыкантов, брали в руки инструмент и играли в присутствии старших.

В целом адыгский музыкант в традиционном обществе воспринимается и оценивается неоднозначно. В контексте обряда, ритуала его статус очень высок. Его поведение, эстетические взгляды, ценности, убеждения, нравственные принципы определяют сферу должного для развлекательно-поучительной стороны жизни. Лидер развлекательной сферы имеет немало общего с лидером (идеалом) социальным, выраженным высоким профессионализмом, презрением к физическим лишениям, выносливостью, скромностью, согласием с окружающим миром, людьми, самим собой, авторитетом в глазах общественного мнения.

В то же время профессия музыканта в обществе непрестижна. Параллельно с почитаемым термином *джегуако* в адыгской культуре существует

понятие *джегуатль* – шут, кривляка (в оскорбительном или насмешливом смысле). Мнение о том, что здоровому полноценному человеку лучше иметь серьезную профессию, широко распространено по сей день. При определенных физических аномалиях человек без осуждения мог профессионально заниматься музыкой.

Исследование типологии народного адыгского инструменталиста позволяет обозначить несколько характерных черт: их богатое образное мышление, страсти к различным кустарным промыслам, умение многое делать своими руками. Мы неоднократно убеждались, что психологический портрет музыканта коррелирует с инструментом, на котором он играет. Многие гармонисты молчаливы, ибо за них «говорит» гармоника. Они внимательны по отношению к участникам ансамбля, распорядителю торжества, ибо во многом зависят от них. Хатяико указывает на момент начала и окончания наигрыша. От темперамента и яркости игры трещоточника зависят образно-эмоциональный строй исполняемой музыки. Вероятно, те усилия, которые затрачивает гармонист на звуковое оформление праздника, перераспределяют его энергию и формируют его сдержанность. Совершенно иная ситуация складывается в отношении трещоточников (*Соколова, 2002*). Они подвижны, веселы, во время танцев выкрикивают шутки, относящиеся ко всем присутствующим. На большом джегу пхачичао, как правило, устраивают своеобразные спектакли. Они могут делать сальто, танцевать в кругу и т.п. Про известного трещоточника Алубачира Кадруко рассказывают, что он в разгар джегу мог запрыгнуть на стол, на котором стояли тарелки, стаканы, все яства – и, ничего не задев, танцевать на носках. При этом он стучал пхачичами по потолку с такой силой, что штукатурка дождем осыпалась на стол и пол. Азартность, темпераментность и физическая выносливость – обязательные качества пхачичао. Не случайно на современных свадьбах играют сразу два пхачичао – на четырех пхачичах. Они как бы соревнуются друг с другом, стараются угодить гармонисту, выделиться перед публикой, разыгрывают «спектакль четырех рук».

Гармонист и пхачичао образуют не просто номинальный ансамбль, они должны подходить друг другу психологически и эмоционально. В танцевальном кругу наиболее активным оказывается поведение пхачичао. Легкие пхачичи позволяют ему свободно перемещаться в кругу, по-разному манипулировать инструментами. Ритмическое сопровождение и импровизационный талант провоцируют музыканта вести вокальный подголосок или выкрикивать подбадривающие слова и реплики. Молчаливый и серьезный пхачичао вряд ли будет устраивать гармониста. Пхачичао по эмоциональному выражению должен быть всегда чуточку впереди гармониста.

Оценивая роль традиционных музыкантов в западноадыгской культуре XX в., мы обязаны указать на две во многом противоположные (разнонаправленные) тенденции. С одной стороны, музыканты (особенно гармонисты) стараются придерживаться канона, осуществляют преемственность традиции, объединяют вокруг себя участников ритуала и весь этнический мир. С другой стороны, именно мышление музыкантов способно гибко реагировать на динамические процессы музыкальной культуры, формировать и корректировать их. Приведем несколько примеров последнего времени. В 1994 г., побывав на гастролях в Турции, артисты Государственного ансамбля танца

«Нальмэс» «вернули» на историческую родину несколько наигрышей (возможно, забытых на Северо-западном Кавказе). Гармонист на слух подобрал понравившиеся и запомнившиеся танцевальные мелодии черкесской диаспоры. По телекоммуникационным каналам эти мелодии зазвучали в каждом ауле, на любой малой или большой вечеринке, в пределах мультикультурного общества и на традиционной свадьбе однородного этнического состава. Не имеющие собственных названий, мелодии стали обозначаться словом «ожерелье». Именно так тогдашний руководитель ансамбля «Нальмэс» Амербий Кулов назвал сценическую композицию на основе почти десяти мелодий черкесской диаспоры Турции – «Ожерелье кавказских танцев». В традиционной среде вся группа мелодий стала исполняться как единый наигрыш под названием «Ожерелье».

Другой пример связан с более частным случаем. В ауле Кошехабль принимали гостей из Черкесии (КЧР). В разгар веселья один из гостей – абазин – попросил гармониста Мухамета Табухова подобрать аккомпанемент к песне, которую он хотел спеть. Музыкант быстро справился с этой задачей. Не понимая абазинского языка, М. Табухов выучил понравившуюся мелодию и стал исполнять ее в танцевальном духе. Уже через некоторое время «Абазинский танец» играли практически все традиционные музыканты Адыгеи. Мелодия «пошла в народ», на нее стали ставить танцы хореографы, работающие на сцене художественной самодеятельности. Так, один музыкант чутко уловил направленность тенденций художественного развития, «угодил» своей публике в социокультурном (абазинская мелодия была воспринята как общекавказский консолидирующий знак) и эстетическом аспектах (музыкант породил новый художественный результат).

Во второй половине XX в. наметилась еще одна особенность в статусе и функции традиционного музыканта – своеобразное объединение академического и народного профессионализма в субъектах традиционной инструментальной культуры. Музыкант получает академическое образование в начальном или среднем звене (в отдельных случаях – в вузах), а его деятельность осуществляется только в условиях народной культуры.

В плеяде народных профессионалов особое место принадлежит Киму (Кериму) Глецеруку. Он закончил Майкопское музыкальное училище по классу баяна, затем музыкально-педагогический факультет Адыгейского педагогического института, в течение 15 лет работал художественным руководителем инструментальной группы Государственного ансамбля танца «Нальмэс» и одновременно разъезжал по всем аулам западноадыгского региона, играл на свадьбах и вечеринках как традиционный музыкант. К. Глецерук стал знаковой личностью второй половины XX в. Он чутко уловил духовную потребность в создании канонических образцов народно-инструментального искусства как этномаркирующих звуковых объектов и актуализировал ее в виде фонозаписей и нотных образцов, по которым стали заниматься десятки гармонистов в условиях академической системы.

Процент традиционных музыкантов на душу адыгского населения велик. Это напрямую свидетельствует об их востребованности, значимости, особом положении в культуре. Они являются проводниками традиции, через них и вокруг них традиция сохраняет каноническую форму и одновременно

остаётся открытой для самообновления. Традиционные музыканты предрасположены к новациям и эволюционности. На уровне общины новаторские достижения преобразуются в общественное достояние, в результате чего новаторство вновь трансформируется в традицию. Приверженность к канону демонстрируют огромное число народных музыкантов, что обеспечивает устойчивость музыкально-исторического процесса, его стилевую локализацию, узнаваемость и предсказуемость дальнейшего развития.

Как известно, исполнительство на музыкальных инструментах во многих культурах считается мужской прерогативой. Мужская исполнительская традиция косвенно свидетельствует о соотношении появления музыкальных инструментов с эпохой раннебронзовой культуры, когда у протоадыгов фиксируется бурный рост скотоводства (*Бетров*, 1990. С. 41). С IV тыс. до н.э. во времена майкопской археологической культуры пастушество было весьма распространённым среди мужского населения Северного Кавказа. Связь пастушества с инструментальным исполнительством зафиксирована во многих фольклорных и этнографических источниках. Так, в нартском эпосе неоднократно упоминается Амыш – покровитель мелкого рогатого скота, пастух и покровитель всех пастухов, исполнитель на бжамые (Народные песни и инструментальные наигрыши, 1980). Нарту Ащамезу бог плодородия Тхагаледж подарил волшебный инструмент, один конец которого был белым, другой – черным (Нартхэр: Адыгэ эпос, 1971). Подует Ащамез в белый конец – вся природа оживает, подует в чёрный – увядает. Звуки аэрофонов предупреждали об опасности, собирали животных в стадо, указывали на свободный выпас и т.п. Звуки музыки подбадривали воинов в походах, оживляли смертельно раненых, придавали силу в сражении. Связь древнейших инструментов с магией пастушества или военного дела во многом сформировала традицию мужского инструментального исполнительства.

Мужское начало отложило отпечаток на способ держания инструментов, дизайн, силу их звучания. По одной из версий происхождения шычепцына (*шыкIэпшынэ/шыкIэпцын*), его придумали нарты, скрестив два лука. С луком – атрибутом воина-адыга – народные музыканты до сих пор связывают смычок.

Инструментальная магия также была привязана к мужскому началу. *Адыгагъэ* (адыгская этика) культивировала в себе образ идеального мужчины как сильного, властного, решительного человека. Игра на музыкальных инструментах – это обладание ими, умение и необходимость подчинить их себе. Адыгская музыка исполнялась в *хачецах* (гостиных домах, кунацких), которые посещались преимущественно или исключительно мужчинами. *Шычепцын* был принадлежностью *хачецей*, висел в каждой кунацкой (*Соколова*, 2003). Мужская атрибутика проявлялась и в том, что *шычепцын* вешали на стену рядом с другими мужскими предметами – луком, плетью, кинжалом, огнестрельным оружием. Исполнительская поза музыканта-шычепцына соответствовала позе воина-всадника.

Традиция мужского исполнительства на музыкальных инструментах у адыгов во многом была связана с магическими ритуалами охотничьих, воинских и пастушьих действий. Игра на музыкальных инструментах – это священнодействие, занятие, угодное богам, часто ими санкционированное.

Музыкальная деятельность традиционных инструменталистов вписана в контекст адыгской этики – *адыгагъэ*. В связи с гармоникой в этнокультуре возникли новые формы творческого общения, отчасти нарушающие адыгство и формирующие новые культурные закономерности (Соколова, 2004а; 2004б).

Первоначально войдя в быт адыгского населения в качестве сувенира, трофея, подарка, гармоника адаптировалась и закрепились прежде всего в женской среде. В системе культурных революционных преобразований 1860-х годов принадлежность гармоники женскому исполнительству была естественна и закономерна. Необычный иноэтнический музыкальный инструмент связывался с нетрадиционным исполнителем – женщиной, девушкой. В условиях тысячелетней традиции превалирующего мужского инструментального исполнительства женская игра на гармонике сама по себе была особым фактором, принятым как знак нового мышления и условий бытия. Музыкальные инструменты, производимые массово и продаваемые на базаре, в первую очередь попадали в женскую или детскую среду. Уже в первой половине XX в. исследователи отмечали особое положение девушек-гармонисток. Почтительное к ним отношение сформировалось одновременно с присвоением права играть на музыкальном инструменте. В традиционном обществе к гармонистке охотнее ходят в гости парни. В ее присутствии парни стараются выглядеть особо привлекательно. Жениться на девушке-*пцынао* было весьма престижно.

Женское исполнительство на гармонике распространилось практически у всех кавказских народов – карачаевцев, балкарцев, осетин, вайнахов, ногайцев, абазин, адыгов и др. У абазин гармоника считалась необходимой частью приданого невесты. Если замуж выходит девушка из бедной семьи, гармонику ей в подарок покупали подруги (Руденко, 1980. С. 73).

Представление о гармонике как о женском инструменте было характерно для адыгского народа. Н. Талицкий отмечал, что на гармонике «играют лишь девушки, а парни считают занятие музыкой не своим делом» (Талицкий, 1912. С. 124).

Во многих источниках XX в. по Кавказу упоминаются гармонистки, но не гармонисты. В свое время знаменитый гармонист Магомед Хагаудж считал себя первым мужчиной-*пцынао* среди лабинских кабардинцев. До него в ауле играли только девушки. Даже в 1930-е годы знаменитый в Адыгее гармонист Паго Бельмехов называл себя первым гармонистом в округе (Музыкальный фольклор адыгов, 1997. С. 290). По его словам, до него в родном ауле играли только девушки. Первые уроки игры на инструменте он получил от Куляц Чесебиевой.

Несмотря на то, что женское исполнительство на гармониках утвердилось широко и повсеместно, оно имело немало ограничений. Известный теоретик-музыкант Трувер Шейблер пишет: «Молодой девушке не полагалось играть в чужом доме... Слушали ее с улицы. Выходить из комнаты она не имеет права, так как при старших, да еще при мужчинах, женщине сидеть не полагалось» (Шейблер, 1961. С. 7). Там, где строго соблюдались законы *адыгагъэ*, где сравнительно дольше существовали исконные мужские музыкальные инструменты, – там женское исполнительство, стихийно возникнув, постепенно

сходило на нет или ограничивалось девичьей комнатой, игрой до замужества в молодежных компаниях, для близких, родных, знакомых, соседей. Там, где традиционные инструменты быстро вышли из бытования, женское исполнительство на гармонике становилось доминирующим. Традиционные элементы духовной культуры наиболее отчетливы, например, у шапсугов, поэтому у них менее показательно женское исполнительство, среди гармонистов преобладают мужчины. Среди бжедуггов, напротив, заметно преобладание гармонисток, хотя за последние десятилетия число мужчин-гармонистов заметно увеличивается, и в некоторых селениях последние начинают доминировать.

Общей тенденцией в пределах XX в. становится сокращение числа женщин-гармонисток. На рубеже XX–XXI вв. сложилась ситуация паритетного исполнительства, но тенденция сокращения женщин-музыкантов принципиально не изменилась, и она четко направлена в сторону сохранения древнейших мужских исполнительских приоритетов. Этому способствуют также этнографические условия проведения ритуалов, праздников и других мероприятий с участием музыкантов. Традиционно адыгская свадьба проходит не менее двух дней. В больших родах и аулах она может продолжаться целую неделю. Обслуживать многодневную свадьбу приличествует мужчинам, стойко переносящим ночные бдения и физические лишения. Кроме того, традиционная игра на *пцынэ* требует обязательное сопровождение на *пхачичах* и исполнение вокального подголоска (*жъыу*), также исполняемые мужчинами. *Жъыу* мыслится только в мужском выражении. Это не просто вокальный подголосок, но и определенная (низкая, густая) тембровая краска. В инструментальном ансамбле *пцынао* является лидером, а женщине не пристало быть лидером по тем же нормам адыгства. Кроме того, женская игра во многом проигрывает мужской по технике, эмоциональности, визуальному ряду.

Если на свадьбах в Адыгее в настоящее время играют преимущественно мужчины, то в Кабарде (как и среди осетин, балкарцев и карачаевцев) по-прежнему лидируют женщины. В массовом сознании пожилых кабардинцев игра на гармонике осмысливается как сугубо женское занятие.

В культуре зарубежных адыгов по-другому решили проблему адаптации к новому музыкальному орудию. На их свадьбах нередко играют два гармониста разного пола: женщина – в женских комнатах, в ритуалах, где основными участниками являются женщины; мужчина – в большом танцевальном кругу, в обрядах вывода невесты к гостям, возвращения жениха в дом. В этом отразились более строгие правила поведенческой модели, вписанной в мусульманскую культуру. Подобная дифференциация встречается и в Черкесии. По информации М. Хабекировой, на свадьбах в ауле Бесленей для молодежного круга играет девушка-гармонистка, а женщина-*пцынао* участвует в обряде вывода невесты, который проходит на большом круге. Возможно, пожилая гармонистка является символом удачно прожитой жизни и общественного признания, и, сопровождая невесту, она передает ей свою удачу в наследство и является залогом счастья в дальнейшей семейной жизни (Сюхова, 2000. С. 173).

Характерно, что гендерные различия во многом влияют на видеоряд праздничного действия. Так, женщины-гармонистки предпочитают играть сидя. На колени, чтобы не протирать одежду, стелют небольшую накидку, иногда –

платок. Инструмент наклоняют вперед от себя. Большинство гармонисток эмоционально сдержанны, сосредоточены, практически не улыбаются во время игры. От их исполнительской позы в целом исходит ощущение строгости, сдержанности, сосредоточенности. Мужчины более свободны, раскованы и избрательны. Обычно они играют стоя. Так как им приходится играть подолгу, мужчины ставят правую ногу (иногда левую) на маленький стульчик, перевернутый табурет или перекладину обычного стула со спинкой. Инструмент, не имеющий плечевого ремня, поддерживается коленом. Ради искусного танцора гармонист подносит инструмент к его ногам, выражая ему тем самым почтение и вдохновляя на еще более темпераментный танец.

Как известно, на *пщынэ* нет плечевого ремня. Это дает музыканту большую свободу в движениях. *Пщынао* может держать инструмент прямо перед собой, правее или левее от себя. *Пщынэ* то возносится над головой музыканта, то припадает к земле, к ногам танцующих. Знаком отличия и внимания считается приближение *пщынао* с инструментом к танцующей паре или солисту.

Один из труднейших приемов заключается в том, что музыкант играет одной правой рукой на высоко поднятом инструменте. Под тяжестью собственного веса левый полукорпус начинает медленно двигаться вниз, мех раздвигается, и исполнитель за это время успевает сыграть несколько колен наигрыша. Затем гармонист резко опускает руку, инструмент переворачивается и мех начинает «закрываться». При этом музыкант не останавливает игру, мелодия не прерывается. Это вызывает восхищение и одобрение публики, как слушающих, так и танцующих.

Во время исполнения танцевальной музыки *пщынао* может и сам проделывать ногами танцевальные движения. В прежние времена, на вечеринках девушки-гармонистки танцевали в кругу, аккомпанируя себе на *пщынэ*. Окружающие с особым почтением относились к таким девушкам. Наблюдая за гармонистами в Карачае, А. Митрофанов подчеркивал, что исполнительница «не расстается с гармоникой даже тогда, когда ее приглашают потанцевать. Исполняя относительно пассивную роль в танце, девушка, танцуя, играет танцевальную мелодию. И игра на гармонике среди женщин настолько распространена, что каждая вновь приглашенная на танец девушка только в редких случаях пользуется чужим музыкальным сопровождением танца. Обыкновенно же гармоника переходит из рук в руки» (ГАРО. Ф. 4387. Оп. 1. Д. 31. Л. 29–30). С другой стороны, танец с гармоникой в руках мог появиться в условиях дефицита гармонистов в обществе, как это отмечал Н. Талицкий: «К сожалению ей (девушке Муминат. – А. С.) пришлось танцевать и в то же время играть на гармонии, так как другой музыкантши здесь не было, что стесняло ее красивые движения» (*Талицкий*, 1912. С. 124). Знаменитые гармонистки Ансамбля песни и танца Адыгейской автономной области – К. Коджесау и М. Хачмамукова – в 1930-е и 1950-е годы включали в программу концертов танец с гармоникой, причем обе танцевали с партнерами. Танцы имели потрясающий успех у публики. Танцующие гармонистки были многократно привлекательнее своих подруг.

Женщины в Адыгее, как уже отмечалось, активно включились в игру на *пщынэ*. В последние годы можно наблюдать, как они смело заимству-

ют мужские приемы игры. Хариет Хабаху (гармонистка из аула Понежук-кай), например, свободно манипулировала инструментом, поднимая его над головой. Исполнительница пыталась даже играть, держа *пцынэ* одной рукой. В исключительных случаях исполнительницы по-мужски ставят ногу на низкий табурет или стул.

Положение гармоники во время игры для традиционного слушателя раскрывает значимость торжества и профессиональный уровень исполнителя. По тому, как музыкант обращается с инструментом, у слушателей складывается представление о том, как он может играть. Сам же инструмент вошел в традиционную культуру как предмет материальной культуры, выявляющий мастерство его обладателя и соотношение музыканта с обществом и отдельными его представителями.

В исторической ретроспективе можно говорить о значительных метаморфозах в поведенческой культуре народных музыкантов. В прежние времена гармонист фактически был участником занимательного театрального действия внутри танцевального круга, что инспирировало его фантазию и выливалось в немыслимые игровые ситуации. Музыканты могли играть в движении, бегали, запрыгивали на стул, проделывали с гармоникой различные манипуляции. Про Магомета Хагауджа ходили легенды, будто он демонстрировал игру на *пцынэ* в положении стоя на голове. От формы народного театра исполнительская культура, технически совершенствуясь, вместе с тем эволюционировала к формализованному ритуалу. Современные *пцынао* в меньшей степени – актеры, в большей – музыканты.

В условиях сценической площадки, на концертах художественной самодеятельности, смотрах-конкурсах исполнителей на *пцынэ* женщин-гармонисток довольно много. Среди них есть очень известные в Адыгее, такие как Мариет Шадже, Гошляп Зафесова, Щамсет Кушу, Хариет Хабаху и др. Из мужчин-*пцынао* наибольшей славой и известностью пользовались Алий Темизок, Ким Тухтаров, Ким Тлецерук, Аскер Гонежук, Мухамет Табухов, Юрий Нагоев и музыканты среднего поколения – Руслан Барчо, Аскарбий Унароков, Магомет Дзыбов, а также профессионалы, успешно обслуживающие традиционные свадьбы – Рустам Шеуджен, Адам Шеуджен, Анзур Миш и др. Игра на *пцынэ* выявляет способности, достойные уважения в обществе и переносимые на облик и натуру музыканта в целом. Знак равенства между отличным музыкантом и уважаемым человеком всегда есть. Однако если за гармонистом водятся отрицательные качества (любит выпить, замешан в неблагоприятных историях и т. п.), общество не приемлет его статус музыканта, его не приглашают на вечеринки, свадьбы, другие торжества. От женщин и от мужчин музыка требует безоговорочного ей служения. В противном случае по-настоящему известный и популярный музыкант не состоится. Такими преданными музыке были Улагай Ауглев, Ибрагим Джамирзе, Рамазан Хурум, Харис Мухамеджанов и др. Имя Магомета Хагауджа вообще превратилось в символ адыгского искусства.

Иная ситуация складывается по отношению к трещоточникам. Имена *пхачичао* в истории музыкальной культуры адыгов практически не сохраняются. В условиях нестабильных инструментальных ансамблей, когда в продолжении всего *джэгу* могло смениться 10–15 трещоточников, персоналии не были зна-

чимы. Фигура *пхачичао* выделяется только в стабильных ансамблях. Такими были ансамбли Магомета Хагауджа (аул Кошехабль) с трещоточником Абасом Байкуловым (аул Джеракай), Паго Бельмехова с трещоточником и *хатияко* Ахмедом Хакуновым, Ибрагима Джамирзе (аул Афипсип) с трещоточником Абубачиром Кадруко (1894–1983), Улагая Аутлева с трещоточником и *хатияко* Шабаном Тхакумашевым (аул Шовгеновский), Махмуда Шагуджева с трещоточниками Сафербием Ту и Османом Хахо (Причерноморская Шапсугия), Мухамета Табухова с *пхачичао* Кадырбечем Даутовым (аул Кошехабль) и др.

Азартность, темпераментность и физическая выносливость – обязательные качества *пхачичао*. Не случайно на современных свадьбах играют сразу два *пхачичао* – на четырех *пхачичах*. Они как бы соревнуются друг с другом, стараются угодить гармонисту, выделиться перед публикой, разыгрывают «спектакль четырех рук». В народе утвердилось ложное представление о том, что на *пхачичах* играть так же просто, как дышать, и, следовательно, трещоточного искусства как бы и не существует. Только этим можно объяснить некоторое «упрощенное» отношение к трещоточникам и их мастерству.

В целом, адыгские традиционные музыканты являются активными субъектами музыкального культурного пространства. Их деятельность определяет мифопоэтическую, эстетическую и социальную специфику традиционной культуры. Искусство адыгских гармонистов во всем комплексе составляющих его элементов (функциональном, структурном, этнопедагогическом, этнопсихологическом и др.) репрезентирует сферу профессиональной художественной культуры контактной коммуникации и является феноменом профессиональной музыки устной традиции. Вместе с тем изучение традиционных адыгских музыкантов позволяет вскрыть их системное существование в культуре. Системные связи обнаруживаются во взаимодействии музыкантов между собой и со своим музыкальным инструментом (по принципу лидер – участник группы, ведущий – ведомый, уравновешенный – неуравновешенный, рациональный – экспрессивный); во взаимодействии музыкантов и немусыкантов (по принципу – музыкант есть знаток традиции, аккумулирующий в себе этнокультурную энергию; немусыканты, в присутствии музыкантов, наполняются их энергией и знанием); во взаимодействии музыкантов с привычной (своей) и непривычной (чужой) социокультурной средой. Исследуя деятельность музыкантов, мы убеждаемся в существовании системы, в которой содержание их исполнительского искусства соотносится с обычаями, обрядами, стереотипами поведения – со всем тем, что составляет культурную среду. Параллельно с этим в каждой личности музыканта проявляются свойства человеческой натуры и особенности исполнительского почерка.

ПРОФЕССИОНАЛЬНАЯ МУЗЫКАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА В XX – НАЧАЛЕ XXI ВЕКА

В период после Октябрьской революции начали формироваться основы профессиональной музыкальной культуры у большинства народов, вошедших в состав РСФСР. Определение их государственного статуса в качестве автономных республик и областей явилось важнейшим фактором развития национальной культуры. Во всех автономных образованиях стали создавать свои

культурные учреждения, выдвигать национальные кадры, развивать печать и литературу на родных языках. Значительные сдвиги происходили и в области музыки: у некоторых народов начинали складываться национальные композиторские школы. Основой развития кабардинской профессиональной музыкальной культуры служило народное творчество. Возникали новые песни об Октябрьской революции, о героях гражданской войны, о труде. Новые песни зачастую создавались на основе старинных мелодий. Большое значение в развитии кабардинской музыкальной культуры имело творчество народных композиторов Б. Пачева, А. Хавпачева, М. Шхагапсоева, И. Кажарова.

Нередко народные композиторы слагали песни на основе популярных образцов традиционного песенного фольклора. Так, возникла, например, «Песня о Конституции» И. Кажарова. Известную роль в пропаганде музыкального искусства КБАССР сыграл драматический театр. В постановках пьес «Каншауби и Гошагаг» Э. Кардангушева, «Андемиркан» М. Диденко, «Даханаго», «Кызбурун» З. Аксирова (музыка Т. К. Шейблера). Вместе с развитием культурной жизни Кабардино-Балкарии интенсивно развивалось и песнетворчество кабардинского народа, обогащенное новыми жанрами и средствами выразительности. Советское кабардинское народное песнетворчество во многом сохраняло преемственные связи с традиционной музыкальной культурой.

Активизирующим фактором для развития самодеятельного и профессионального искусства послужила первая Кабардино-Балкарская олимпиада национального профессионального самодеятельного искусства, которая состоялась в ноябре 1931 г. в Нальчике и проходила в помещениях Ленинского учебного городка и Межсоюзного клуба.

В мае 1927 г. начала работать широкоэвещательная радиостанция им. Карашаева. В 1932 г. в Кабардино-Балкарии насчитывалось 1180 радиоточек, в 1937 – 5400, в 1949 – 50 радиоузлов, около 15 тыс. радиоточек. Радиокomitee уделял серьезное внимание пропаганде музыки народов СССР: систематически звучала классическая музыка, произведения местного музыкального фольклора. Частыми гостями радиостудии были популярные музыканты и певцы И. Кажаров, К. Каширгова, Э. Шеожев, К. Сижажев, М. Казиев, А. Шогенов, М. Амшоков и другие. В 1933 г. при областном радиокomitee были созданы симфонический ансамбль и трио национальных инструментов.

К середине 1930-х годов встал вопрос о необходимости организации национального профессионального хора. Летом 1937 г. была сформирована комиссия по отбору способной молодежи для будущего кабардинского хора. Ее возглавил А. М. Покровский, преподававший основы музыкальной грамоты будущим педагогам в Ленинском учебном городке, а также руководивший хорovým кружком учащихся городка. Затем, после окончания Московской государственной консерватории им. П. И. Чайковского, Покровский вернулся и принял активное участие в создании профессионального кабардинского хора. Комиссия отобрала в хор 60 талантливых юношей и девушек. Первым руководителем хора стал А. М. Покровский. 1 февраля 1939 г. состоялась торжественная церемония открытия Кабардинского государственного хора как самостоятельного творческого коллектива, и был дан его первый концерт. Большую работу проводили с хором А. М. Авраамов и А. А. Шогенцуков, закладывавшие основы профессионального национального искусства. Они совместно написали несколько

сцен первой национальной оперы «Кыз-бурун», но в связи с началом Великой Отечественной войны она осталась незавершенной. Отдельные эпизоды оперы (особенно «Песня рабов») получили широкое распространение в народе.

3 августа 1940 г. состоялось открытие Балкарского государственного хора, а во второй половине 1940 г. Кабардинский и Балкарский хоры были объединены в единый творческий коллектив – Кабардино-Балкарский государственный хор. Большой вклад в становление и развитие хора, в формирование его репертуара также внесли: композитор Т. К. Шейблер, народные певцы А. Хавпачев и И. Кажаров, педагог и концертмейстер В. Першина, поэты К. Кулиев, А. Кешоков, А. Шогенцуков и другие (*Хутуев, Мамбетов*, 1981. С. 112–113).

В годы Великой Отечественной войны хор пересмотрел свою программу, включив в нее патриотические песни, отражавшие героическую борьбу советского народа с фашистскими оккупантами. Практически весь мужской состав хора ушел на фронт. Но, несмотря на трудности, Кабардино-Балкарский хор регулярно выступал на полевых станах, на заводах и фабриках, в госпиталях. Для более стабильного и оперативного руководства работой коллективов хора и ансамбля танца в сентябре 1942 г. Совнаркомом КБАССР было принято решение об объединении Кабардино-Балкарского государственного ансамбля пляски и музыки и Кабардино-Балкарского государственного хора в один творческий коллектив с названием Кабардино-Балкарский ансамбль песни и пляски. 25 октября 1942 г., в связи с захватом германскими войсками г. Нальчика, коллектив временно прекратил свою деятельность, но уже в январе 1943 г., после освобождения города, вновь приступил к работе.

В развитии профессиональной музыки в Кабардино-Балкарии важная роль принадлежит симфоническому оркестру государственной филармонии. В 1933–1934 гг. при областном радиокомитете был создан симфонический ансамбль под руководством скрипача А. Г. Шахгалдяна, ставшего впоследствии известным дирижером и композитором. В феврале 1943 г. по решению правительства СССР, в Кабардино-Балкарии был создан малый симфонический оркестр при государственной филармонии, который после небольшого подготовительного периода включился в концертную деятельность. Значимым событием в культурной жизни республики было открытие в Нальчике в 1936 г. детской музыкальной школы.

В Кабардино-Балкарии послереволюционного периода не было профессиональных музыкантов, имевших классическую музыкально-теоретическую подготовку. Поэтому после окончания Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. возникла проблема подбора кадров из талантливой кабардинской молодежи для обучения в специальных высших и средних учебных заведениях страны и получения в дальнейшем высокопрофессиональных национальных кадров. Приказом комитета по делам искусств при СНК СССР от 27 февраля 1946 г. было решено организовать кабардинскую оперную студию при Ленинградской государственной консерватории им. Римского-Корсакова. Набор в студию проводился в три тура специальной комиссией под председательством ректора консерватории П. А. Серебрякова. Было отобрано 30 человек будущих профессиональных певцов, пианистов, дирижеров хора и симфонического оркестра, оперных режиссеров и композиторов, которые 1 сентября 1946 г. приступили к учебе.

В 1949 г. студенты привезли в республику концертную программу, включавшую комическую оперу «Аршин-мал-Алан» и знаменитую «Свадьбу Фигаро» Моцарта. В 1952 г. состоялся первый выпуск студии. В общей сложности в 1946–1956 гг. в кабардинской оперной студии при Ленинградской консерватории обучались 38 студентов, заложивших фундамент кабардинской профессиональной музыки.

Х. Хавпачев стал художественным руководителем, а затем директором госфилармонии, председателем правления Союза композиторов. Он написал первую монографию по музыкальной культуре Республики «Музыка Кабардино-Балкарии», ряд проблемных статей и рецензий. Некоторые из них вошли в многотомный коллективный труд «История музыки народов СССР». Х. Хавпачев был делегатом VII Всемирного музыкального конгресса в Москве, получил звание заслуженного деятеля искусств РСФСР. И. Шериева, В. Куашева, Б. Каширгов стали солистами Госфилармонии, а впоследствии получили звания заслуженных артистов РСФСР. Л. Эркенов, как главный режиссер, возглавил кабардинский драматический театр, затем – русский драматический театр им. Горького. За плодотворную деятельность ему было присвоено звание «Заслуженного деятеля искусств РСФСР».

Одним из самых талантливых профессиональных композиторов, стоявших у истоков профессиональной музыкальной культуры Кабардино-Балкарии, был М. Ф. Балов (1923–1984). Он является автором более трехсот музыкальных произведений – от песен до опер и симфоний. Во второй половине 1950-х годов совместно с Х. Кардановым М. Балов написал первую национальную оперу «Мадина» по мотивам поэмы А. Шогенцукова. В конце 1950-х годов М. Ф. Балов заявил о себе как композитор, который может работать во всех музыкальных жанрах. Им были написаны увертюры для симфонического оркестра, музыка для театральных постановок, камерные сочинения. В 1962 г. М. Ф. Балов создал одно из лучших своих произведений – вокально-симфоническую поэму для детского хора и оркестра на стихи Л. Губжокова. Широко известен его «Реквием», звучащий у Вечного огня в Атажукинском саду, который написан в память о воинах, павших в годы Великой Отечественной войны. М. Ф. Балов является автором первой кабардинской симфонии, которая была исполнена 12 апреля 1967 г. оркестром Кабардино-Балкарской государственной филармонии. В этом масштабном сочинении, состоящем из четырех частей, он использовал народные мелодии (Кодзов, 1992. С. 13). М. Ф. Балов смог умело претворить национальные элементы вне обязательного копирования фольклорных форм. Следует отметить, что в рассматриваемый период наблюдался естественный процесс саморазвития национального искусства, изменявшегося под влиянием контактов с музыкальными течениями современности. Без этих изменений, обусловленных общей тенденцией интернационального взаимообмена культур, музыка любого народа остановилась бы в своем развитии, законсервировалась бы в привычных стандартизированных формах.

Известный композитор Х. Я. Карданов (1923–2019) обучался (с 1947 г.) в Ленинградской Кабардинской оперной студии по классу вокала и композиции. По возвращении в Нальчик он начал активно работать в песенном жанре, где в полной мере проявил свой композиторский талант. В 1960–1970-е годы появились его крупные симфонические сочинения: сюита для симфонического

оркестра «Горские ритмы», симфонические поэмы «Долина счастья», «Моя Кабардино-Балкария», «Джигиты», увертюры «День радости», «Торжественная», «Молодежная» и т. д. (Хавпачев, 1992. С. 13). Во всех своих произведениях Х. Я. Карданов использовал народные темы, что явилось важной составляющей его творчества. Он внес вклад и в развитие музыкально-сценических произведений: оперы, балета, музыкальной комедии, оперетты. Написал оперетту «Полумулла», мюзиклы «Лесная сказка» и «Сын медведя – Батыр», оперу «Мадина» в соавторстве с М. Баловым, многоактный балет «Расплата за любовь» (либретто Х. Хавпачева). Кантаты Х. Я. Карданова «Светлая дружба» и «Моя Черкесия» были с успехом исполнены в июне 1957 г. в Москве в Колонном зале Дома Союзов в рамках декады литературы и искусства Кабардино-Балкарии. Наряду с композиторской деятельностью Х. Я. Карданов принимал активное участие в музыкально-общественной жизни республики и страны. В 1960–1968 гг. он являлся председателем Союза композиторов Кабардино-Балкарии. Ему присвоены звания «Заслуженный деятель искусств Российской Федерации», «Заслуженный деятель искусств КБР», «Народный артист Российской Федерации», он стал лауреатом Государственной премии КБР и автор музыки Государственного гимна Кабардино-Балкарии.

Одним из известных кабардинских композиторов, внесших вклад в развитие национальной музыкальной культуры, является В. Л. Молов (1940–2021) – автор первой в истории адыгского народа национальной оперы «Даханого» («Солнцеликая»). Им созданы первые национальные оперетты «Обманутые женихи» и «Заклинание», балет «Легенда гор», а также многочисленные симфонические произведения, кантаты и оратории, песни и романсы, музыка к более 30 драматическим и кукольным спектаклям. За заслуги в области музыкального искусства В. Л. Молову было присвоено звание «Заслуженный деятель искусств КБР», Государственная премия КБР в области искусства, почетное звание «Заслуженный деятель искусств РФ».

Широким является диапазон произведений кабардинского композитора Дж. К. Хаупа. Это произведения на тему событий исторического прошлого адыгского народа: поэма «Скифы» (1981), Третья симфония «Плач над водой» (1990), симфоническая поэма «Сказание о нартах» (1973), тема Родины (симфоническая поэма «Край мой нежный, величавый» (1985); тема природы – сюита для гобоя в пяти частях «Самшитовый напев» (1988), внутренний мир взрослого и ребенка (вокальные циклы для детей «Зу-зу, Баринэ» (стихи З. М. Налоева), «В зоопарке» и «Зов кукушки» (стихи Л. Афаунова). Произведения Дж. Хаупа известны далеко за пределами Кабардино-Балкарии. Они исполнялись в Москве, Ленинграде (Санкт-Петербург), Омске, Ростове-на-Дону, Майкопе, Черкесске, Владикавказе, Виннице, Вильнюсе, Тбилиси, Ярославле, а также в городах ближнего и дальнего зарубежья. В 1989 г. появился его Тройной концерт (для скрипки, флейты и кабардинской гармоники) с оркестром; в 1992 г. – двенадцать прелюдий для кабардинской гармоники; сюита для струнного оркестра в трех частях; в 1994 г. – соната – поэма для флейты и кабардинской гармоники. Большой творческой удачей композитора явилась симфония № 3 «Псыхэгъэ» («Плач над водой») для большого оркестра, созданная в 1990 г. Своеобразие стиля Дж. Хаупа заключается в мастерском использовании современного композиторского ар-

сенала в контексте национальной специфичности. В его творчестве многие жанры профессиональной музыки впервые получили серьезное и интересное претворение на материале адыгского народного музыкального творчества. Дж. Хаупа последовательно идет по пути освоения богатейших традиций адыгской музыкальной культуры, развивая их на современном уровне. Его музыка порой не укладывается в привычные европейские представления, отражая характерные приемы этнического мышления и формообразования (Мидова, 2000. С. 69). Личность и творчество Дж. Хаупа известны во всероссийской музыкальной культуре, он – один из первых лауреатов премии Союза композиторов России им. Д. Д. Шостаковича (1988), в 1993 г. стал лауреатом Международной премии Мухадина Кандура, за симфонию № 3 «Псыхэгъэ» ему присуждена Государственная премия КБР (1994). За заслуги в области музыкальной культуры Кабардино-Балкарии и России Дж. Хаупа в 1995 г. было присвоено звание «Заслуженный деятель искусств Российской Федерации», за заслуги перед Адыгской музыкальной культурой – звание «Заслуженный деятель искусств Адыгеи».

Значительную работу по сохранению и пропаганде адыгской музыкальной культуры проводил талантливый композитор, педагог, фольклорист, музыкальный общественный деятель, народный артист КБР, заслуженный деятель искусств России и Абхазии, лауреат Государственной премии России А. А. Дауров (1940–1999). В 1963 г. он окончил Ставропольское музыкальное училище по классу хорового дирижирования, а в 1968 г. – Московскую государственную консерваторию по классу композиции. В годы учебы им были написаны вокальные и инструментальные сочинения: «Черкесская рапсодия» для скрипки с оркестром, хоровой цикл «Пять горских песен», обработки народных песен и т. д. А. А. Дауров был принят в члены Союза композиторов СССР еще до окончания консерватории, что является редким явлением. В 1970–1990-е годы он написал симфонические, вокальные, инструментальные сочинения, которые вошли в золотой фонд адыгской музыкальной культуры. Это первая симфония «Адыги», «Горский концерт с фортепиано и оркестром», «Горские симфонические танцы», кантата «Аульные песни» и т. д. Его музыку отличают ярко выраженный этнический колорит, ясность музыкального языка, образность мелодики. А. А. Дауров стал одним из самых ярких адыгских композиторов-песенников. Его песни «Адыгэ нэмыс», «Саратина», «Увези ты меня при луне», «Когда узнаешь ты» и многие другие приобрели большую известность в Кабарде, Черкесии, Адыгее, Абхазии, в странах компактного проживания черкесской диаспоры. По его инициативе, в 1994 г. для самодеятельных композиторов было создано творческое объединение «Пшынальэ» («Лира»). Периодически устраивались отчетные концерты объединения, с участием ведущих артистов республики: М. Отарова, А. Тубаева, О. Сокуровой, Ч. Нахушева, Т. Лосанова, Х. Сохова, М. Кодзева, ансамбля «Даханаго».

Союз композиторов КБАСС был создан в 1959 г. в составе четырех композиторов – Т. К. Шейблера, А. Г. Шахгалдяна, М. Ф. Балова и Х. Я. Карданова, избранного председателем Союза (с 1968 г. – Х. Х. Хавпачев). К середине 1980-х годов Союз композиторов республики являлся крупным творческим отделением Союза композиторов РСФСР и насчитывал 17 членов (15 композиторов и 2 музыковеда) (Кешева, 2005. С. 63).

В начале 1940-х годов в Кабардино-Балкарии появилась необходимость создания организации, предназначенная для объединения и курирования работы профессиональных музыкальных коллективов, организации концертов, гастролей и т. п. В феврале 1943 г. решением Советского правительства состоялось открытие Кабардино-Балкарской государственной филармонии. При ней были созданы концертные бригады для обслуживания районов республики. С 1947 г. государственная филармония значительно усилила пропаганду музыкального искусства среди населения. Проводились музыкальные лектории, программы которых состояли из концертов-лекций и включали произведения русских, советских, зарубежных композиторов и композиторов, писавших на национальные темы. Совершенствовал свою работу симфонический оркестр филармонии, которым с 1947 г. руководил композитор Т. К. Шейблер. Оркестр состоял из 28 музыкантов, в числе которых был первый музыкант-кабардинец, воспитанник Нальчикской музыкальной школы А. Т. Лиев (*Мамбетов*, 1981. С. 157). Кроме симфонического оркестра, при филармонии работала национальная эстрадная группа и солисты. Позитивным фактором, повлиявшим на активизацию работы филармонии, было возвращение в республику выпускников Ленинградской консерватории В. Куашевой, И. Шериевой, М. Кунижева, В. Кодзокова, Х. Ивазова и других. В 1952 г. художественным руководителем госфилармонии был назначен Х. Хавпачев.

Музыкальную жизнь народа невозможно представить без творческого участия мелодистов. Следует обратить внимание на два взаимодействующих фактора: использование устойчивых традиций и музыкальных приемов для создания новых народных песен и появление авторских песен, которые близки народным традициям и воспринимаются самим народом настолько позитивно, что через некоторое время начинают существовать как фольклорный материал. Песни знаменитых кабардинских мелодистов 1950–1980-х годов З. Дышекова, Б. Пшенокова, Д. Согова, Ж. Жакамуховой, Х. Гедгафова, Б. Каширгова отличались народным колоритом, напевностью и мелодичностью. Песни «Кукурузоводы», «На других парней не поглядывай», «Вернись к детям» З. Дышекова; «О космонавтах», «Хажсет» Б. Пшенокова; «Азима», «Гъыбзэ» Ж. Жакамуховой; «Лирическая «Твои глаза» Д. Согова, «Данэ бальтоку», «Край мой родной – Кабарда» Б. Каширгова приобрели всеобщую народную популярность и часто звучали в радиоэфире.

В 1960–1980-е годы государственная филармония знакомила население республики с музыкальной культурой областей и республик страны. В Кабардино-Балкарии дали концерты Государственный русский хор имени Пятницкого, Волжский хор, Государственный ансамбль песни и танца Азербайджана, Дагестанский государственный ансамбль танца «Лезгинка», Ленинградский академический симфонический оркестр под руководством К. Кондрашина, Русский народный оркестр им. Осипова и многие другие коллективы. На концертных площадках республики выступали выдающиеся певцы и музыканты: Б. Руденко, П. Лисициан, И. Ойстрах, Н. Казанцева, И. Мирошникова, Г. Нейгауз, С. Снитковский и другие.

Важная роль в развитии профессиональной музыки Кабардино-Балкарии принадлежит симфоническому оркестру. Предшественником нынешнего симфонического оркестра Кабардино-Балкарии являлся малый

симфонический оркестр, который был создан совместно с госфилармонией в феврале 1943 г. по решению Правительства СССР. После окончания Ленинградской консерватории в 1954 г. за дирижерский пульт сел первый симфонический дирижер среди кабардинцев Х. Афаунов, длительное время проработавший в коллективе. Симфонический оркестр с успехом исполнял произведения российских и национальных авторов, был участником всех торжественных мероприятий проводимых в республике. Бурное развитие национальная музыкальная культура переживала в 1960–1970-е годы. Это связано в первую очередь с плодотворной работой национальных композиторов М. Балова, Х. Карданова, Дж. Хаупа, Н. Османова, В. Молова, А. Казанова, чьи симфонические произведения начинали сценическую жизнь через симфонический оркестр Республиканской государственной филармонии. В связи с появлением новых симфонических сочинений на национальные темы со сложными партитурами, постепенно увеличивался количественный состав оркестра. С симфоническим оркестром с успехом выступали вокалисты В. Куашева, И. Шериева, В. Кодзоков, С. Богатыжева, Н. Гасташева и другие.

Симфонический оркестр выступал с разнообразными концертными программами в Краснодаре, Тамбове, Майкопе, Армавире, Виннице, Элисте, Владикавказе и ряде др. городов, принимал участие во всех Днях литературы и искусства Кабардино-Балкарии в Москве. Симфонический оркестр Кабардино-Балкарии начинал свою деятельность в статусе малого. Численность его коллектива в 1930-е годы составляла 26–30 человек. В 1975 г. оркестр возглавлял Б. Х. Темирканов. Он стал добиваться расширения оркестра, так как малая численность оркестра сужала его репертуар. Б. Х. Темирканов и директор филармонии Х. Х. Хавпачев к концу 1980-х годов добились утверждения нового статуса – Большого симфонического оркестра, с численностью коллектива до 90 человек. Оркестр стал наполняться национальными кадрами – выпускниками Московской, Саратовской, Астраханской консерваторий, Северо-Кавказского института искусств. Симфонический оркестр участвовал в работе всех пленумов и съездов Союза композиторов в Нальчике, Махачкале, Черкесске, Грозном, Майкопе, Ставрополе. Оркестр является первым и, зачастую единственным исполнителем симфонических произведений композиторов республики (Кешева, 2005. С. 128).

На протяжении ряда лет Симфонический оркестр Кабардино-Балкарии приглашают участвовать в фестивалях «Калмыцкая весна» и «Калмыцкая осень». Художественному руководителю и главному дирижеру оркестра Б. Х. Темирканову за вклад в развитие музыкальной культуры Калмыкии было присвоено звание «Народного артиста Калмыкии». Симфонический оркестр регулярно дает открытые концерты в колледже культуры и искусств г. Нальчика, в общеобразовательных школах по абонементу проводятся концерты-лекции. Начиная с первого класса, ученики знакомятся с народными песнями, затем с более сложными произведениями. Симфонический оркестр Кабардино-Балкарии способен исполнить самые сложные произведения мирового классического искусства.

В Кабардино-Балкарии родился и получил первые азы музыкальных знаний выдающийся дирижер Ю. Х. Темирканов. После окончания Ленинград-

ской консерватории по классу альты Ю. Х. Темирканов ее окончил вторично, а затем и аспирантуру как оперно-симфонический дирижер (Бялик, 1992. С. 34). В декабре 1966 г. в Москве, на втором Всесоюзном конкурсе дирижеров, Ю. Х. Темирканов занял первое место. Вскоре Ю. Х. Темирканов был назначен главным дирижером симфонического оркестра Ленинградской филармонии. Десятилетний «темиркановский период» в истории коллектива стал порой совершенствования его мастерства. За непродолжительный период Ю. Х. Темирканов добился признания у публики и музыкальной общественности, завоевал международную известность. Он неоднократно гастролировал за рубежом, где дирижировал многими симфоническими оркестрами мира. Не раз Ю. Х. Темирканов выступал в США, Японии, Испании, Франции, Германии, Великобритании, Италии, ФРГ, Мексике, Канаде и др. Пресса этих стран единодушно отмечала, что в талантливом дирижере органично сочетаются яркий темперамент и глубина исполнения, тонкое чувство стиля и подлинное умение работать с оркестром. В сентябре 1971 г. за заслуги в области музыкального искусства Ю. Х. Темирканову было присвоено звание «Заслуженного артиста РСФСР». В конце того же года за концертную деятельность 1968–1970 гг. он был удостоен Государственной премии РСФСР им. М. И. Глинки. В 1973 г. он стал народным артистом Кабардино-Балкарской АССР. В 1976 г. Ю. Х. Темирканов был назначен музыкальным руководителем театра оперы и балета имени С. М. Кирова. С приходом Темирканова изменилась репертуарная политика театра, привлеченные авторитетом главного дирижера в театр пришли одаренные и опытные певцы и талантливая молодежь. Решающее влияние на общий подъем исполнительского уровня театра оказало искусство Ю. Х. Темирканова, его творческая энергия и выдающийся талант дирижера. За постановку оперы А. П. Петрова «Петр I» Ю. Х. Темирканов в 1976 г. был удостоен Государственной премии СССР. Несмотря на занятость в театре, Ю. Х. Темирканов часто гастролировал как концертный дирижер. Он является единственным из зарубежных дирижеров, кто совершал поездки с одним из наиболее знаменитых оркестров США – Филадельфийским. С 1978 г. Ю. Х. Темирканов плодотворно сотрудничал как приглашенный главный дирижер с Королевским филармоническим оркестром в Лондоне. Он также много гастролировал и с оркестром театра им. Кирова. В 1984 г. за заслуги в развитии культуры Ю. Х. Темирканову был вручен орден Ленина, а в 1985 – присвоено звание народного артиста СССР.

28 апреля 1964 г. состоялась премьера первого национального балета «Лялюца» – автор либретто и постановщик спектакля А. И. Проценко, музыка – Л. Когана. Премьеру «Лялюцы» можно считать началом истории Музыкального театра Кабардино-Балкарии. Премьера прошла с успехом, было отмечено высокое исполнительское мастерство молодых артистов. 28 апреля 1966 г. состоялась премьера второго национального балета – «Даханаго». Либретто и постановка – А. И. Проценко, музыка – Л. Коган. Либретто было составлено по мотивам нартского эпоса о поисках Япанесом красавицы Даханаго, спрятанной от людей темными силами. Профессионально исполнены партии: Даханаго – Роза Хакулова, Япанес – Борис Карданов. 28 апреля 1967 г. состоялась премьера балета П. И. Чайковского «Лебединое озеро».

Балетмейстер А. И. Проценко и артисты сознавали, что берут на себя большую ответственность – поставить на провинциальной сцене произведение мировой классики. Премьерный спектакль произвел сильное впечатление и прошел с большим успехом. Он стал этапным в творческой жизни труппы и свидетельствовал о ее зрелости и мастерстве.

28 февраля 1968 г. произошло важное событие в истории культуры республики – состоялось официальное открытие Кабардино-Балкарского государственного Музыкального театра. Большая заслуга в создании Музтеатра принадлежала министру культуры КБАССР К. К. Эфендиеву. В день открытия театра состоялась премьера очередного, третьего национального балета «Аминат». В процессе его постановки балетмейстер с помощью труппы решал сложную проблему слияния народного танца с классическим. Поэтому балет «Аминат» явился очередной очень важной ступенью развития национального хореографического искусства республики. В 1970 г. коллектив Музыкального театра осуществил постановку первой кабардинской оперы «Мадина» (режиссер-постановщик Л. Эркенов, дирижер А. Шахгалдян, хормейстер Ю. Бицуев). Авторы и исполнители спектакля были удостоены диплома I степени на Всесоюзном конкурсе музыкальных театров.

Для Музыкального театра республики 1990-е годы стали благоприятным в творческом отношении периодом. Труппа театра пополнилась молодыми, талантливыми певцами-солистами, выпускниками ведущих вузов России, поэтому стала возможна постановка сложных оперных спектаклей. Большим событием в музыкальной культуре республики явилась постановка Р. Фировым в 1995 г. оперы «Евгений Онегин». Партии Онегина и Ленского в опере исполнили солисты М. Батыров и А. Ташло – выпускники Петербургской консерватории, партию Татьяны – выпускница Саратовской консерватории А. Черкесова. Благодаря профессиональной режиссуре и талантливому исполнению, спектакль собирал полные залы. В Музыкальном театре с успехом шли постановки: опера В. Молова «Даханого», оперетты «Цыганский барон», «Веселая вдова», музыкальные сказки «Сын медведя – Батыр» (музыка Х. Карданова), «Волчий мальчик» (музыка и либретто З. Жирикова).

В 1992 г. главным дирижером и художественным руководителем Государственного музыкального театра КБР был назначен заслуженный артист РСФСР Н. Б. Шабатуков, выпускник Саратовской и Ленинградской консерваторий. С его приходом творческая жизнь театра активизировалась. В труппу театра пришли молодые певцы: М. Бесчокова, М. Даова, Н. Азаматова, А. Хупсергенов, И. Даурова, М. Батыров, Л. Емкужев. М. Кумыков, М. Каширгов, А. Черкесова, А. Ташло и другие. Для постановок стали привлекать режиссеров из других театров – Р. Фирова, С. Теуважева, Ю. Сулейменова. Труппа Музыкального театра в настоящее время располагает большим творческим потенциалом и способна осуществлять постановки самых сложных оперных спектаклей.

Этапным событием для творческого развития хора ансамбля песни и пляски «Кабардинка» стало участие в праздновании 400-летия присоединения Кабарды к России в Москве в июне 1957 г. Репертуар хора, наряду с клас-

сическими произведениями, составлял песни, прославляющие современный быт, социалистическое строительство. За активное участие в показе художественных коллективов Кабардино-Балкарской АССР в Москве был награжден ряд участников хора, среди них кабардинцы Урусова К. М., Шиков М. Ф. (Медаль «За трудовую доблесть»), Браев Х. Х., Сосмакова В. Ш. (Медаль «За трудовое отличие»). Звание «Заслуженного артиста РСФСР» получили: Бленаова Б. Ж., Каширгов Б. Х. Почетной грамотой Президиума Верховного Совета СССР награждены Темирканова Ж. Х., Туаева М. И.

В 1965 г. в соответствии с решением Совета Министров КБАССР ансамбль песни и пляски был реорганизован. Хоровую группу ансамбля передали Государственному комитету по телевидению и радиовещанию, где она стала работать как самостоятельный хоровой коллектив. Хором Государственного комитета по телевидению и радиовещанию республики в течение длительного периода руководил известный композитор Х. Я. Карданов. Плодотворно работали с хором хормейстеры – заслуженный деятель искусств КБР Б. Мизов и М. Кунижев.

В 1950–1980-е годы вокальная музыка Кабардино-Балкарии, особенно песенный жанр, активно развивалась во многом благодаря деятельности хора Гостелерадио, чьи выступления часто звучали в радиоэфире. Немалая заслуга в развитии и пропаганде песенного творчества кабардинских композиторов принадлежала певцам-исполнителям. Среди них: народная артистка РФ Н. Гасташева, заслуженные артисты РФ В. Куашева, И. Шериева, В. Сосмакова, З. Тутов, А. Хупсергенов, народные артисты КБР Х. Маремуков, М. Бесчокова, Х. Кунижев, В. Барагунов, заслуженные артисты КБР В. Кодзоков, Б. Кужев, Х. Добагов, С. Богатыжева (*Хавначев*, 1999. С. 60).

Особый интерес представляет творчество заслуженного артиста РФ и КБР З. Тутова, который одним из первых представителей республики смог завоевать российского зрителя. В 1976 г. он стал лауреатом 1-й премии конкурса исполнителей советской песни в Сочи. С одинаковым успехом З. Тутов исполняет классические произведения, народные и современные эстрадные песни. С 1986 г. З. Тутов после окончания Российской Академии музыки им. Гнесиных преподавал эстрадное пение в Государственном театральном институте им. Луначарского.

В 1956 г. в Кабардино-Балкарии начало действовать первое профессиональное музыкальное заведение – Нальчикское музыкальное училище (НМУ). Директором был назначен выпускник Ленинградской государственной консерватории М. Х. Хасанов, проработавший на этом посту в 1956–1968 и 1978–1990 гг. М. Х. Хасанов является одним из организаторов профессионального музыкального образования в Кабардино-Балкарии. За заслуги в деле подготовки музыкальных кадров ему присвоены звания «Заслуженный работник культуры РФ» и «Заслуженный учитель школы КБР».

Значимым событием в культурной жизни Кабардино-Балкарии и всего Северо-Кавказского региона было открытие в 1990 г. в г. Нальчике Северо-Кавказского государственного института искусств (СКГИИ). СКГИИ был создан правительством Российской Федерации в целях обеспечения подготовки кадров высшей квалификации для учреждений культуры и искусства Северо-Кавказского региона, решения задач возрождения и даль-

нейшего развития самобытного искусства народов Юга России. Эти народы во многом близки по этногенетическим истокам, по традиционным формам жизнедеятельности и мироощущения, поэтому актуальной стала подготовка специалистов культуры и искусства в непосредственной атмосфере ценностей духовного наследия, традиций и обычаев, специфичного менталитета (Рахаев, 2000. С. 4). СКГИИ был открыт на базе бывшего культпросветучилища и является региональным вузом. Большинство студентов составляют абитуриенты из национально-культурных образований Юга России. В связи с этим в учебные планы института включены дисциплины и спецкурсы, отражающие специфику интегрированного культурного развития в регионе. В СКГИИ осуществлена подготовка первых профессиональных певцов для чеченского и ногойского народов, режиссеров для вновь возрожденной радиотелекомпании Абхазии, первых специалистов культуры для Ингушской Республики, актеров для кабардинского им. А. Шогенцукова, балкарского им. К. Кулиева и русского им. М. Горького государственных драматических театров Кабардино-Балкарии.

Учитывая важность развития самодеятельного творчества на высоком уровне, в Кабардино-Балкарии регулярно проводятся республиканские фестивали народных ансамблей песни и танца, исполнителей адыгской народной песни, праздники национальных культур, региональные обменные фестивали культур, смотры-конкурсы хореографического искусства, оркестров народных инструментов, исполнителей на национальной гармонике им. К. Каширговой. Разработана тематическая программа «Музыкальная Кабардино-Балкария». В ноябре 1992 г. состоялся фестиваль молодых исполнителей на народных инструментах «ЩЦэблэ», посвященный памяти народной артистки КБР К. Каширговой. Организаторы мероприятия стремились не только провести фестиваль, где были бы по достоинству оценены таланты учащихся и преподавателей, но и показать преемственность поколений, собрать вместе молодых инструменталистов и мастеров.

Большая роль в возрождении адыгской вокальной культуры принадлежит регулярно проводимому с 1996 г. Республиканскому конкурсу адыгской народной песни памяти народного артиста Кабардино-Балкарии Х. Кунижева. Цель конкурса: возрождение традиционного песенного творчества; сохранение адыгской певческой культуры; выявление талантливых исполнителей; привлечение к творчеству детей и молодежи, повышение их исполнительского мастерства; широкая пропаганда жанра; обогащение репертуара коллективов и отдельных исполнителей.

В 1990-е годы работу по сохранению адыгской музыкальной культуры проводил самобытный творческий коллектив – театр адыгской музыки «Бжамий». Успех коллектива определяли профессиональность, бережное отношение к материал музыкантов и руководителя коллектива Л. Бекулова. В начале 1990-х годов «Бжамий» выступал с концертами во Франции и Турции. Главной творческой задачей коллектива был поиск забытых или редко исполняемых песен, обрядовых танцев и мелодий, их обработка и воплощение на сцене в синтезе с адыгским этикетом, традициями и обычаями народа. Певцы «Бжамий» не только исполняли песню, но и делали попытку зрительно, в игровой форме, раскрыть ее содержание. Одним из самых удач-

ных концертных номеров коллектива являлся обрядовый номер, «Унэишэ», где игровые элементы особенно органично сочетались с вокалом, инструментальным сопровождением и танцем, создавался яркий художественный образ. В целом, вся программа, благодаря чередованию песенных, инструментальных, хоровых и танцевальных номеров и игровых элементов, была построена как единое целое по принципу сквозного развития действия, имея законченную форму. Благодаря таланту и профессионализму заслуженной артистки КБР С. Асаевой, заслуженных артистов КБР П. Мисостишхова, Б. Нагудова, М. Каширгова, А. Курашева, Н. Азаматовой, М. Маметова, М. Гучевой и других певцов, танцоров, музыкантов, коллективу неизменно сопутствовал успех. До 1998 г. коллектив считался муниципальным, и финансирование, хоть и скудное, все же осуществлялось. Но в конце 1990-х годов «Бжьямий» официально прекратил свое существование и был передан в распоряжение Музыкального театра.

Активные процессы развития переживала и музыкальная культура Адыгеи. В 1960 г. в Майкопе было открыто Адыгейское областное музыкальное училище. С деятельностью учебного заведения связано становление профессиональной музыкальной культуры в Адыгее. Его окончили композиторы В. Анзароков, Дж. Натхо, К. Туко, Р. Сиюхов, М. Хупов, Д. Анзароков, которые освоили разнообразные жанры академической музыки, придав им национальный колорит. В числе выпускников, а впоследствии преподавателей колледжа – выдающийся исполнитель на кавказской национальной гармонике К. Х. Тлецерук. На базе учебного учреждения были организованы творческие коллективы: Адыгейский народный хор, Оркестр адыгейских народных инструментов, ансамбли гармонистов, ансамбль адыгейского танца. Они представляли искусство Адыгеи не только в автономии, но и за ее пределами.

В 1964 г. было создано Хоровое общество Адыгеи, которое сыграло большую роль в развитии национального искусства, распространении музыкальных знаний среди населения. При Хоровом обществе были сформированы взрослая и детская группы адыгейского хора; организованы циклы лекций для населения «Старинные и современные адыгейские песни», «Местные композиторы и их произведения» и т.п.; проведены творческие отчетные концерты национальных композиторов – М. Бесиджева, Д. Натхо, К. Туко, В. Анзарокова, Р. Сиюхова и др. Важным событием в музыкальной жизни Адыгеи стало появление в 1972 г. филармонии, обеспечившей творческий рост национальных музыкальных кадров и организовавшей систему музыкальной пропаганды (Чепниан, 2007. С. 19).

Обретение Адыгеей республиканского статуса в составе Российской Федерации в 1992 г. дало толчок к активизации развития музыкальной культуры РА. Большим событием в истории музыкального образования Адыгеи стало открытие Института искусств, созданного на базе музыкально-педагогического факультета Адыгейского государственного университета (1997).

В 1992 г. был создан симфонический оркестр Министерства культуры Республики Адыгея. Первым художественным руководителем и главным дирижером оркестра стал Р. Матсов. За годы творческой деятельности оркестром было исполнено значительное количество произведений классическо-

го репертуара, в том числе все симфонии Бетховена, Брамса, Чайковского, симфонии Берлиоза, Дворжака, Прокофьева, Шостаковича и др.

В 1993 г. состоялось знаменательное событие в театральной жизни Адыгеи – открытие Камерного музыкального театра. Важное значение придавалось обращению театра к национальной тематике (музыкальная комедия М. Хупова «Сварливая невестка» на адыгейском языке). В 1995 г. состоялась премьера первого балета (на музыку «Франчески да Римини» П. И. Чайковского, балетмейстер Л. Гукетлева), а в 1996 г. – первой оперы (В. Моцарт. «Директор театра», режиссер Ю. Сулейманов, дирижер М. Хупов).

В 1992 г. в республике было создано местное отделение Союза композиторов России. Композиторская традиция начала складываться в Адыгее еще в 1930-е годы и прошла ряд этапов. На первом этапе развития профессионального композиторского творчества преобладала массовая авторская песня (У. Тхабисимов, Г. Самогова, Ч. и В. Анзароковы, Д. Натхо, Р. Сиюхов, М. Бесиджев и др.). Затем появились первые образцы академических жанров: вокальных (Г. Чич, М. Бесиджев и др.), позднее – инструментальных (К. Туко, А. Нехай, М. Хупов, Ч. Анзароков, А. Готов и др.).

В 1970–1980-е годы в Адыгее в течение 20 лет проводила работу секция Союза композиторов при Краснодарской краевой композиторской организации. Первым дипломированным специалистом, окончившим Тбилисскую консерваторию по классу композиции в 1983 г., был А. Нехай. Союз композиторов РА был создан в 1992 г. В него вошли композиторы и искусствоведы – У. Тхабисимов, К. Туко, Г. Чич, А. Нехай, Ш. Шу, А. Соколова, немного позднее – Б. Кагазежев, Т. Сухова, М. Хупов, А. Готов (*Чепниан*, 2007. С. 26). В настоящее время адыгейские композиторы активно используют в своих произведениях национальную тематику («Пщынатль» для скрипки и фортепиано А. Нехая, «Фантазия» У. Тхабисимова, триптих Г. Чича «Баллада», «Токката», «Новелла» и т. д.).

Профессиональная музыкальная культура адыгов достигла значительных результатов. Были организованы музыкальные школы, государственные филармонии, государственные хоры, симфонические оркестры, музыкальные театры. Появились национальные специалисты-профессионалы с классическим музыкальным образованием, полученным в ведущих ВУЗах страны. Появились национальные балеты, оперы, музыкальные спектакли. Значимым событием в культурной жизни республик явилось открытие специализированных средних и высших учебных заведений, готовивших специалистов высокого уровня. Звание народного артиста РФ, КБР и РА получили десятки профессиональных композиторов, певцов, артистов балета и других представителей творческих профессий адыгской национальности.

КАБАРДИНСКИЕ МУЗЫКАНТЫ-ИСПОЛНИТЕЛИ

Среди кабардинских музыкантов и исполнителей народных песен начала XX в., прежде всего, необходимо указать основоположника кабардинской художественной литературы, поэта-сказителя Б. Пачева (1854–1936). Будучи современником трех революций и очевидцем Зольского восстания кабардинских крестьян в 1913 г., он отразил в своем творчестве протест против клас-

сового гнета. Также Б. Пачев является автором значительного количества песен-плачей. Широкую известность приобрели его произведения «Песнь Махсиды», «Плач Сосруко», «Песня о Каширгове», «Уазы Мурат», «Золка» и др. Песни-плачи Б. Пачева можно приравнять к классическим образцам фольклорного жанра гыбзы (плача). В них заметно незаурядное музыкально-композиторское дарование. С энтузиазмом воспринял Б. Пачев идеи Октябрьской революции 1917 г., о чем свидетельствовали его произведения «Песня о Ленине», «Мир в трауре» и др. (Пушбиев, 1962. С. 20).

Певец-сказитель А. Хавпачев (1882–1972) является автором первых кабардинских песен о советской действительности, о новом быте («Колхозная песня» и др.), в которых прослеживается влияние русской советской песни.

В Кабардино-Балкарии были популярными песни талантливого, самодеятельного композитора, артиста театра и драматурга М. М. Шхагапсоева (1915–1982). Среди них можно назвать песни «Горжусь своей отарой», «Урожайная», «Колхозные частушки», а также песни к его комедии «Семья Тамаша» (Шейблер, 1957, С. 177).

Большую популярность также приобрели песни композитора-виртуоза Индриса Кажарова (1895–1941). Его лирические песни, яркие по мелодическому складу, явились несомненным достижением в развитии новых форм советского кабардинского песнетворчества. Песни И. Кажарова «Рамаза», «Лина», «Таужан», «Щалэ фЫцІэ» («Смуглый парень») и другие прочно вошли в быт народа.

Известный адыгский народный певец, ученый-исследователь адыгского фольклора, драматург, член Союза писателей СССР З. П. Кардангушев внес значительный вклад в развитие кабардинской музыкальной культуры. Благодаря его творческой деятельности многие кабардинские народные песни обрели второе рождение. Являясь сотрудником Кабардино-Балкарского института гуманитарных исследований, он на протяжении длительного времени занимался сбором фольклорного материала в районах Кабардино-Балкарии и соседних республиках. Из 414 песен и наигрышей, включенных в четыре тома «Народных песен и инструментальных наигрышей адыгов», им были подготовлены 45 песен, а 118 народных песен обнаружены и записаны им во время экспедиций (Кодзоков, 1992. С. 84). Вышел сборник старинных кабардинских народных песен с его комментариями (Адыгэ уэрэдыжьхэр, 1979), около 100 народных песен в его исполнении вошли в золотой фонд республиканского радио и телевидения.

В 1950–1980-е годы, благодаря самобытным музыкантам-исполнителям, подвижникам народной музыкальной культуры, адыгская инструментальная музыка получила дальнейшее развитие. Большую роль в этом процессе сыграли мастера, работавшие над изготовлением и усовершенствованием народных музыкальных инструментов. В первую очередь это относится к старинному струнному инструменту *шикапшина*.

Трансформация этого знакового адыгского инструмента связана с именем выдающегося шикапшиниста, гармониста и энтузиаста Э. Х. Шеожева (1898–1970). С группой сверстников в 1920-е годы он выступал на свадьбах и торжествах. В 1930-е годы он играл на *шикапшине* в ансамбле песни и пляски Кабардино-Балкарии «Кабардинка». Э. Х. Шеожев также занимал-

ся усовершенствованием *шикапшины*, так как из-за своей слабой звучности она терялась на фоне гармоник, духовых и ударных. Э. Х. Шеожев преобразовал этот инструмент с двумя волосяными струнами, он превратился в четырехструнный. Улучшились также акустические свойства и качество звучания *шикапшины*. Результатом кропотливой исследовательской работы Э. Х. Шеожева форма *шикапшины* стала кинжалообразной и овальной с расширенной частью корпуса. Известно, что наиболее акустически совершенной базой музыкальных инструментов является корпус, напоминающий восьмерку (как у гитары и скрипки). *Шикапшины* Э. Х. Шеожева приобрели подобную форму, появился европеизированный вариант кабардинской *шикапшины*, с учетом преимуществ классических смычковых.

Искания Э. Х. Шеожева продолжил его ученик, Х. А. Хавпачев (1927–1994). Инструменты, изготовленные Х. А. Хавпачевым отличались большим размером и более длинной шейкой, что позволяло играть в нескольких позициях. В конце 1950-х годов Х. А. Хавпачев играл на *шикапшине* в ансамбле адыгской народной музыки, который создал его отец Амирхан Хавпачев. Затем он длительное время работал в Доме культуры г. Нарткалы, обучая молодежь игре на *шикапшине*.

Значительную работу по сохранению и развитию кабардинской музыкальной культуры, по усовершенствованию звуковых характеристик *шикапшины* и выведения ее на большую сцену проводил музыкант Л. Бекулов (1937–2011). После окончания музыкальной школы по классу скрипки (в пос. Кенже КБАССР), затем музучилища в г. Орджоникидзе и Московской консерватории он работал в Нальчикской филармонии. В 1973 г. Л. Бекулов вместе с коллегами создал струнный ансамбль народных инструментов «Шикапшина». По распоряжению Облсовпрофа ансамбль числился при мебельном комбинате «Эльбрус». Все струнные инструменты были сделаны Х. Хавпачевым. В ансамбле действовало четыре разновидности *шикапшины*: первая выполняла роль скрипки, вторая – роль альты, третья – виолы, четвертая – баса. Для расширения диапазона и улучшения техники *шикапшины* Л. Бекулов экспериментальным путем увеличил подвижность левой руки путем определения прочной точки опоры. Ансамблевый строй Бекулова выражался в сочетании разнотипных инструментов на основе определения основного тона их звукоряда. Помимо струнных инструментов в ансамбль входили *срина* (адыгский духовой инструмент), *накыра* (адыгский духовой инструмент), *пхацич* (адыгский ударный инструмент), гармоника и приобретенные в Армении две дудуки, выполнявшие функции *бурдона*. В 1975 г. в Ростове-на-Дону на смотре художественной самодеятельности ансамбль «Шикапшина» мебельной фирмы «Эльбрус» занял первое место и стал лауреатом смотра, получив приглашение в Москву, где на ВДНХ дал ряд концертов. В 1988 г. был сформирован расширенный состав прежнего коллектива с новым ярким названием «Бжьамий». Дебют нового ансамбля коллектива на правительственном концерте был признан очень удачным.

Важным событием в деле возрождения *шикапшины* и привлечения к ней заинтересованного внимания явился смотр-конкурс исполнителей на этом инструменте, организованный общественным объединением «Ашамаз» летом 1988 г. в г. Нальчике. В смотре приняли участие лучшие исполнители

из Адыгеи, Карачаево-Черкесии и Шапсугии. Конкурс исполнителей на *шикапшине* стал первым мероприятием подобного рода.

Подвижником в деле возрождения и сохранения народных адыгских инструментов, является З. Гучев – народный мастер, член Союза художников России, известный на Северном Кавказе исследователь, мастер по изготовлению народных адыгских музыкальных инструментов и плетению адыгской циновки. З. Гучев, уроженец Кабардино-Балкарии, в настоящее время проживает в Республике Адыгея, где имеет творческую мастерскую. При мастерской открыта постоянно действующая выставка адыгских традиционных музыкальных инструментов и адыгской циновки. На протяжении ряда лет З. Л. Гучев передает свои знания и богатый практический опыт слушателям музея-мастерской. З. Л. Гучев является участником многих этнографических экспедиций и выставок в Кабардино-Балкарии, Адыгее, Москве, Абхазии, Турции. Первую *шикапшину* З. Л. Гучев изготовил в 1993 г. Она имела две струны, как у старинных инструментов, но отличалась от них формой – акустические отверстия были расположены по бокам инструмента, а не в центре. По мнению З. Л. Гучева старинные инструменты более приспособлены для сопровождения при исполнении старинных песен, а современные предназначены для удовлетворения требований, предъявляемых к инструменту в наши дни. В настоящее время З. Л. Гучев, наряду с более архаичными образцами, изготавливает европеизированные *шикапшины* (по типу скрипки), с четырьмя струнами из современных материалов.

Особой популярностью среди кабардинского населения в XX в. пользовалось исполнение на гармонике. Игра на гармонике являлась обязательной на всех торжественных мероприятиях, на концертах художественной самодеятельности и т. п. Тот факт, что гармоника за непродолжительный период получила широкое распространение, заняла ведущее место в инструментальной культуре и народ признал ее своим национальным инструментом, свидетельствует не только об определенных музыкальных возможностях данного инструмента (громкая звучность, обеспечивавшая успешное обслуживание массовых торжеств с танцами), но также о высоком уровне народных гармонистов. Очевидно, что вне искусства этих мастеров, гармоника не получила бы такой популярности (Шу, 2000. С. 185). В 1950–1980-е годы интерес гармонике неуклонно возрастал. И в настоящее время, несмотря на использование разных музыкальных инструментов, игра на гармонике остается обязательным элементом кабардинских торжественных мероприятий (свадьбы и др.).

Следует кратко рассмотреть исполнительское мастерство гармонистов, получивших особое признание в Кабардино-Балкарии. Как виртуозное можно охарактеризовать исполнительское мастерство самобытной гармонистки К. И. Каширговой (1899–1974). Постигая азы игры на гармонике с детских лет, к тридцати годам она стала зрелым музыкантом. В 1928 г. К. И. Каширгова приобрела большой звучный инструмент – гармонику, изготовленную знаменитым вятским мастером Ф. Столбовым в 1904 г., и играла на инструменте в течение 30 лет. С 1929 г. К. И. Каширгова регулярно выступала на радиостудии в г. Нальчике. В 1931 г. вместе с лучшими певцами и музыкантами республики она была награждена Почетными грамотами

за участие в олимпиаде искусств горских народностей в Нальчике и Ростове-на-Дону. Популярными стали сочиненные ею кафы «Любовная» и «Партизанская». В 1933 г. К. И. Каширгову приняли в Кабардино-Балкарский государственный ансамбль песни и пляски «Кабардинка». С ее приходом в коллективе образовалось популярное трио исполнителей на национальных инструментах: Т. Р. Ашуров (*зурна*), А. А. Исаков (*доул*), К. И. Каширгова (гармоника). Не удовлетворенная обычной куплетной формой и вариационным развитием темы, она стала создавать большие программные произведения. Каширгова сочиняла мелодии на стихи кабардинских поэтов, сама писала стихи для своих песен. Так были созданы ее песни «Партия», «Памяти поэта Али Шогенцукова», «Колхозные поля», «Заздравная» («Хох»), «Театрализованная кафа» и другие танцы. Форма этих произведений отличается большей сложностью по сравнению с традиционными фольклорными образцами. В 1939 г. решением Президиума Верховного Совета КБАССР К. И. Каширговой было присвоено звание заслуженной артистки КБАССР, в 1953 г. она получила звание народной артистки КБАССР. В 1957 г., за активное участие в показе художественных коллективов КБАССР в Москве К. И. Каширговой было присвоено звание «Народная артистка РСФСР» и она была награждена «знаком почета». Среди кабардинских гармонистов техника исполнения Курацы Каширговой является эталоном виртуозности. У музыкантов-гармонистов существует специальный термин «КӀурацэ и бзэрэбзэКӀэ» («манера игры Курацы»), означающая почти неуловимый на слух виртуозный перебор клавиш, которому невозможно научиться, нужно обладать особым талантом. Сложнейшая мелизматика К. Каширговой практически не поддается нотной записи в виду своей сложности.

Среди известных кабардинских гармонисток также следует отметить Г. Г. Бирмамитову (1932–2015). Игре на гармонике она обучалась с детства. Уже в семнадцатилетнем возрасте ее манеру исполнения сравнивали с игрой К. Каширговой. В 1950 г. Г. Бирмамитова начала работать аккомпаниатором в коллективе песни и пляски «Кабардинка». С 1957 г. она в течение 30 лет возглавляла художественное руководство Дома культуры в С. Каменноостровском Зольского района КБАССР. Она также создала ансамбль гармонисток. В 1976 г. Г. Г. Бирмамитова была удостоена звания «Заслуженный работник культуры КБР».

Большой популярностью в Кабардино-Балкарии пользовалось исполнение гармониста М. Х. Пшихачева (1932–2006). Начиная с шестилетнего возраста, он уже играл на свадьбах. Известный гармонист Т. Готыжев, оценив незаурядный талант М. Х. Пшихачева, подарил ему свой инструмент. В 1953–1960 гг. М. Х. Пшихачев работал в ансамбле «Кабардинка». С 1960 г. в течение 40 лет работал аккомпаниатором хора в радиокomitee республики. М. Х. Пшихачев сотрудничал со многими ведущими певцами республики, записал более 150 танцевальных мелодий, среди которых тридцать сочиненных им самим. Множество грампластинок с записями М. Х. Пшихачева выпущены в Москве, Ленинграде, Тбилиси. В 1966 г. за заслуги в области культуры М. Х. Пшихачеву присвоено звание «Заслуженный артист КБАССР», в 1971 г. – «Народный артист РСФСР».

Заслуживает внимания исполнительское мастерство гармонистки Ф. З. Дышековой (1940–2006). Первоначальное обучение она получила

у своего отца – известного композитора-мелодиста З. Дышекова. Затем она обучалась у К. Каширговой. В 1955–1994 гг. Ф. З. Дышекова работала в инструментальной группе ансамбля «Кабардинка». В 1964 г. Ф. З. Дышекова была награждена Почетной грамотой Верховного Совета КБАССР, а в 1966 г. за заслуги в развитии музыкально-хореографического искусства республики ей было присвоено звание заслуженной артистки Кабардино-Балкарии. На музыку Ф. З. Дышековой в ансамбле «Кабардинка» было поставлено несколько хореографических картин: «Девичий», «Горный орел», «Подарок» (Зарамышева, 2003. С. 10).

Следует отметить и исполнительское мастерство З. Ц. Кудоевой (1932–2018). С детства обучалась игре на гармонике и принимала активное участие в художественной самодеятельности. Талант З. Ц. Кудоевой был выявлен сотрудниками КБНИИ З. Кардангушевым, З. Аксировым, А. Шортановым во время экспедиции по сбору народного фольклора в С. Урух в 1946 г. Тогда же состоялась первая запись З. Кудоевой на радио. Особенно популярной стала сочиненная ею кафа, которую так и называли «Къудей Зоя и къафэ». В 1959 г. в конкурсе гармонистов, проведенном на радио, З. Ц. Кудоева заняла первое место. Затем в течение 25 лет она работала на Гостелерадио Кабардино-Балкарии.

Большую популярность в Кабардино-Балкарии приобрело исполнение гармониста А. Х. Кодзева (1944 г.р.). В 1964 г. на республиканском конкурсе гармонистов А. Кодзев занял первое место. С 1965 г. в течение 22 лет он работал в ансамбле «Кабардинка». За этот период он участвовал в концертах в 27 стран. Сольный номер А. Х. Кодзева и номер трио: А. Кодзев (гармонь), П. Ашуров (*зурна*), Р. Алоев (ударные) входили во все программы «Кабардинки» и встречались бурными аплодисментами, вызывая живой интерес к адыгской музыке. А. Х. Кодзев сочинил ряд танцевальных мелодий, среди которых: «Песня невесты», «Девичьи танцы», «Свидание», «Кафа Кодзева». А. Х. Кодзев является постоянным участником музыкальных передач на радио и телевидении. Выпущено 5 грампластинок с записями мелодий в его исполнении. В 1979 г. за активную концертную деятельность и за достижения в области культуры А. Х. Кодзеву было присвоено звание заслуженного артиста КБАССР.

Весомый вклад в адыгскую музыкальную культуру внесли Л. Оразаева, Л. Дышекова, В. Макоев и многие другие, чье исполнительское искусство заняло достойное место в истории развития адыгской музыкальной культуры.

В целом, в эпоху социализма активную работу по сохранению и развитию адыгской народной музыкальной культуры, по сохранению и усовершенствованию адыгских традиционных инструментов проводили талантливые кабардинские музыканты-исполнители. Они представляли и популяризировали адыгскую музыкальную культуру на всесоюзном и международном уровнях. В современный период адыгская музыкальная культура развивается достаточно активно, но основное внимание уделяется обработке народного материала, переложение его на современное звучание, которое является достаточно динамичным, соответствует духу времени, но при этом теряет архаичность и первозданность.

ТРАДИЦИОННЫЕ МУЗЫКАЛЬНЫЕ ИНСТРУМЕНТЫ

АДЫГСКИЙ МУЗЫКАЛЬНЫЙ ИНСТРУМЕНТАРИЙ В СИСТЕМЕ МУЗЫКАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

В адыгской традиционной культуре музыкальные инструменты всегда играли важную роль. За период XIX–XX вв. исследователями найдено и описано 19 музыкальных орудий: идиофоны – *пхатарко*, *пхамбгу* (*пхъэтIаркъо*, *пхъэмбгъу*) – ударяемые идиофоны, шапсугские кастаньеты, *пхачич* (*пхъэцIыч/пхъэкIыч*) – трещотка, *упашина* (*Iупэпшынэ*) – инструмент с проскакивающим язычком, *пщина* (*пшынэ/пщынэ*) – гармоника (Бойко, 2000. С. 17–21); мембранофоны – *шонтрып* (*шъонтIрыпI*), *доол* – двусторонние барабаны; хордофоны – шапсугская цитра, *шычепцын* (*шыкIэпшынэ/шыкIэпщын*), *пшинакаб* (*пшынэкъэб*) – смычковые, шапсугская лира, *апещын* (*Iэпэпшынэ/Iапэпщын*), *пщынэтарко* (*пшынэдыкъуакъуэ/пщынэтаркъо*) – щипковые; аэрофоны – *камыль* (*къамыл*) – открытая продольная флейта, *сырын* (*сырин(э)*) – свистковая флейта, *фандпшина* (*фэндпшынэ*) или *бжэныфа* (*бжэныфэ*) – волынка, шапсугский горный рожок (продольная труба), *накырэ* (*накъырэ*) – *шалмей* с бьющим язычком и бжамий (*бжъамий/бжъамый*) – мундштучный аэрофон. К этому списку следует добавить аккордеон, который во второй половине XX в. активно стали осваивать традиционные музыканты; модифицированный аккордеон (так называемый «кавказский аккордеон»), баян и синтезатор, также «допущенные» в традиционную свадьбу.

Все музыкальные инструменты в традиционной культуре выполняли и выполняют определенную миссию, имеют свою «широту» и «глубину» распространения и неодинаково приложимы к различным субэтническим группам. Свой лидирующий инструмент мог быть у пастухов и воинов, князей и странствующих музыкантов. Только небольшая часть музыкальных инструментов может считаться общеадыгской. К этой группе инструментов в прошлом относились *камыль* и *шычепцын*, в настоящем – гармоника (*пщынэ*) и кавказский аккордеон. Вполне возможно, что *апещын*, *сырын* или *накырэ* были не менее популярны среди отдельных субэтнических групп, что отчасти отражено в письменных источниках. Признавая гармонику общеадыгским музыкальным инструментом, мы также обязаны уточнить, что у адыгов не существует единого общераспространенного типа гармоники. Многие зарубежные адыги используют аккордеон. Следовательно, гармоника, будучи общеадыгским музыкальным орудием, имеет несколько разновидностей в приложении к отдельным субэтническим группам.

Выступая в качестве кодовой доминанты, музыкальный инструмент организует вокруг себя весь культурный текст той или иной эпохи. В исторической диахронии адыгской культуры можно выделить три музыкальных орудия в качестве кодовых доминант культуры: *аэрофон камыль*, *хордофон шычепцын* и *идиофон пщынэ*. Характерно, что все три инструмента в периоды наибольшего распространения каждого из них назывались одним словом – пщынэ. Так называется двухцветный *аэрофон* в нартском эпосе

(Нартхэр. Адыгэ эпос, 1971. С. 90) и адыгская двухструнная скрипка в трудах С. Хан-Гирея (*Хан-Гирей*, 1992. С. 116). Лидерство музыкальных орудий в конкретный период позволяет разделить адыгскую музыкальную инструментальную культуру на три условных периода: архаично-пастушеский, героико-эпический и развлекательно-эстетический (и одновременно этномаркирующий).

Первый из них связан с доминантой пастушеской культуры и, соответственно, доминантой пастушеских наигрышей, разнообразием *аэрофонов*, включенных в обрядово-ритуальную и праздничную части культуры. Расцвет *аэрофонов* и аэрофонной музыки, вероятно, связан с мифологической традицией, что отчасти отражено в адыгской Нартиаде (*Кагазежев*, 1998. С. 168–173).

Второй – адыгской инструментальной культуры характеризуется преобладанием песенно-инструментальных жанров, точнее, эпических песен с инструментальным сопровождением. Лидирующими инструментами являются *хордофоны*, общеадыгскую распространенность имеет *шычепцын*. В системе жанров этого периода нартские *пцынатли* образуют доминантный пласт, вписанный в особое ритуальное пространство хачешей. Границы этого периода обширны, а расцвет приходится на XVI–XVIII вв.

Третий связан с обретением нового музыкального орудия – адыгской гармоника – *пцынэ*. Танцевальная культура выходит на первый план, а вместе с ней – господство танцевальных наигрышей, потребность переделывать под танцевальный наигрыш любую понравившуюся песенную мелодию, создание новых типов ансамблей, новая жанровая система инструментальной музыки.

Музыкальные инструменты адыгов образуют группы (ансамбли). В любом ансамбле есть лидирующий (мелодический) музыкальный инструмент (гармоника, *шычепцын*, *камыль*) и ритмический (трещотки, *доол*, *пхэмбгу* – музыкальная доска).

На сцене художественной самодеятельности диатоническая гармоника может быть заменена баяном или аккордеоном, *пхачичи* – *доолом* или *пхэмбгу*. В результате составы самодеятельных ансамблей гораздо разнообразнее: *пцынэ/аккордеон* и *пхачичи*; *пцынэ/аккордеон* и *доол*; *пцынэ/аккордеон* и *пхэмбгу*; баян и *пхачичи*; баян и *доол*; аккордеон, *шычепцын* и *пхачичи*; аккордеон, *шычепцын*, *апепцын* и *пхачичи*; аккордеон, *шычепцын*, *сырын* и *пхачичи* и др.

Музыкальные инструменты взаимодействуют друг с другом, что определяет их внутренние и внешние характеристики. Включение /выключение одного инструмента из музыкальной системы постепенно меняет всю систему, построенную на взаимодействии каждого ее элемента.

КАМЫЛЬ

Камыль (*къамыл* – каб.; *Scirpus lacustris* – камыш озерный) – старинная адыгская свирель – изготавливается из камыша, а в более позднее время из ружейного ствола; где и имя и внешний вид отправные точки экзегесиза музыкального инструмента. Ствол *камыля* цилиндрический или чаще ко-

нусообразный, несколько сужающийся к нижнему концу, – в зависимости от материала, из которого он сделан. У нижнего конца традиционно располагаются два-три игровых отверстия. *Камыль* изготавливают из тростника, дерева или железа. Деревянный *камыль* делают из цельного гладкого прута кустарниковой поросли, к примеру, молодой поросли фундука. Ровную ветку разрезают пополам, вынимают сердцевину (в основном сердцевину выжигают проволокой) и скрепляют обе половинки с помощью коры дикой черешни или фундука.

Собственно, по отношению к *камылю* мы можем говорить и о мифологической лиминальности музыкального инструмента. В мифологической и музыкальной картинах мира *камыль* озвучивал каждый отрезок пространства и времени, конвенционально олицетворяя нечто иное, чем музыка. В космологической символике *камыль* занимал центральное место, а музыка, звучащая на *камыле*, нечто большее, чем может показаться, и часто значительно большее.

В нем заложена родовая связь двух видов объединения с миром сакрального. Первый вид – это защитные свойства *камыля* обеспечивающие и предоставляющие с его помощью место в структуре мифологической картины мира. Второй вид – установление и удовлетворение человеком своих побуждений в культовых воззваниях за счет свойств музыкального инструмента и извлекаемой из нее музыки. И в первом и втором типах *камылю* отводится мистическая роль «перехода» в мир сакрального и обратно, а также защитная и карательная власть ее божественно-мистической силы звука. Звук *камыля* лиминально подготавливал пространство к новому статусу, хотя они изначально были заложены в мифе.

Сам момент создания музыкального инструмента уникален. В нем запечатлен отпечаток мировоззренческого, психологического и ментального миропорядка, где божественная тайна полунедостоверностью и, так сказать, неочевидностью очевидным образом позволяет человеку получить от природы природное для того, чтобы воздействовать на природу и ее стихии. В адыгской традиции момент окультуривания природного звука не сохранился в мифологии, но отражен в эпосе «Нарты»; он повествует, будто герой нарт Ашамез во время охоты, устав, заснул под деревом в лесу. Ничто не могло разбудить героя. И только каким-то необыкновенным звукам оказалось это под силу. Звуки эти издавала сломанная ветка, в которой черви выточили сердцевину и образовали несколько дырочек в коре, сквозь которую дул ветер. Так и рождались звуки. Ашамез, срезав ветку, подул в нее, и из нее полилась музыка. С тех пор Ашамез прослыл среди нартов искусным музыкантом.

Камыль Ашамеза имел белый и черный концы. Если подуть в белый конец – мир расцветал, умножались стада и возрастал урожай. Если подуть в черный конец – земля пустела, погибали звери: «...Свирель у Ашамаза была не простая. То была свирель Тхаголеджа, бога плодородия. Один конец у свирели был белый, другой – черный. Песня, что лилась через белый конец, не похожа на ту, что лилась через черный. Дует Ашамаз в белый конец, и жизнь становится цветущей, изобильной, а подул бы в черный – ис-

чезла бы радость на земле, повяли бы травы, погибли бы люди и животные» (Нартхэр. Адыгэ лыхъужь эпос, 1974. С. 259):

Ашэмэзу лы пхъашэм.

Ашэ и къуэу бжъамияцэм

И бжъамийр къызэкъуех.

Гум хыхъэ шыналъэр зэфIещIэ.

Щыр арыххэу мэцхъуантIэ.

Жыгхэр къотIэнI, мэгъагъэ.

Удз гъэгъахэр цхъуэкIэплъыкIэщ.

ХьэкIэкхъуэкIэхэр къопсэуж...

Взял Ашамез справедливый

Жизни источник – свирель.

Тихо запел свой счастливый.

Свой задушевный напев.

Он на свирели играет. –

И оживает земля, доли, поля расцветают.

Вновь улыбаются лица.

Веселы звери и птицы, снова струится река...

(Нартхэр. Адыгэ лыхъужь эпос, 1974. С. 283). (Перевод с кабардинского В. Звягинцевой).

Возникновение образа гибрида света и тьмы в данном фрагменте раскрывает мифологическую теорию бинарности с помощью дуального ряда – справедливость/несправедливость, источник жизни/источник смерти, счастливый/несчастливый, оживать/умирать, улыбаться/хмуриться и т. д. Нужно понимать, что в одном образе примирились все эти противоречия. Игра на контрастах способствовала тому, что с помощью синтеза добра и зла, света и ночи формируется благоприятная среда для рождения последующих образов.

Небо (*уафэ*) – наиболее архаичное божество и которое одним из первых приобрело пространственные характеристики в мифологической картине мира; являясь местом обитания космогонических божеств, солнца (*дыгъэ*), луны (*мазэ*), звезд (*вагъуэ*), оно стало источником жизни, света и плодородия и под его покровительством находилась земля, природа, погода и фактически все пространство, поэтому, небо изначально воспринималось в мифе хозяином верхнего мира. К нему обращались с различными просьбами и общение с ним, могло одарить различными благами, здоровьем, силой, властью, удачей в промысле, удачей на охоте, победой над врагом, а также оно могло и покарать за неблагоприятные проступки.

Другой наиболее притягательной категорией в мифе является – ночь (*жэщ*), которая олицетворяется с небом и луной, с хаосом, смертью и зловещей темнотой. Позитивно ночь мыслится как мирное время, воскрешение, воссоздание, но главной ее функцией все-таки является умение создания нейтрального времени – полночи (*жэщ ныкъуэ*). Это самый магический, мифический и мистический час суток и отражается в магики-мифо-мистическом времени, который в культовых воззваниях выступит как один из главных пространственно-временных корреляторов мифа, где стираются и разрушаются все видимые и невидимые границы между мирами. Ночь и день являлись границей света и тьмы, жизни и смерти с первого дня сотворения мира, а значит и силы, нарушающие этот закон миротворения, должны были нарушить именно эту границу, ориентированную во времени и определяющую их смысловое двуединство.

Наиболее ярко раскрыты вышеуказанные концептуальные единицы мифа нашли отражение в двух ритуалах – *Мэлегъажьэ* (пуск отары) и *Мэлгъэжэй*

(усыпление овец) с одноименными инструментальными ритуальными наигрышами, которые исполнялись традиционно на адыгской свирели – *камьле*, и до настоящего времени сохранили свое аутентичное название. В них напрямую просматривается посвящение антропоморфному богу – покровителю мелкого рогатого скота Амышу (Амышц). Впервые мелодия ритуального наигрыша «Мэлегъэжьэ» была записана членами экспедиции 1949 г. в С. Заюково Баксанского района КБР в исполнении Батитова А. Г. (1890–1971). Позднее, в 1971 г., а затем в 1977 г. были сделаны записи обеих ритуальных наигрышей *Мэлегъэжьэ* и *Мэлгъэжьей* в исполнении Алисага Кушхова (1894–1989), которые в настоящее время хранятся в фонотеке КБИГИ.

Означенные ритуальные наигрыши связаны со скотоводческим циклом. Оба наигрыша – завершённые «готовые формулы», в которых заложен и вопрос, и ответ, с другой стороны – это некоторый алгоритм счастья для человечества, объяснение глубинных знаний, понятий и тайн. Это предельно емкие в семантическом и символическом понимании единицы в музыкальной картине мифа, которые являются *готовыми формулами разрешения* того или иного явления, а также *готовыми формулами для решения* определенных задач связанных с установлением порядка и гармонии в мифологической картине мира.

Звучание ритуального наигрыша *Мэлгъэжьей* ассоциируется с ночью. Ночь – завершение, конец, рубеж, символическая смерть/гибель, за которой идет рождение нового и его преображение. Эта природная и мифологическая смерть напоминает процесс рождения. Из темноты небытия пробивается слабый лучик солнца, который преображая природу, заливают ее солнечным светом. Свет в мифе является главным, обобщающим символом всего высокого и духовного человеческой жизни, поэтому преображение «природы – это, прежде всего высветление изнутри. Земля из темной, погасшей планеты как бы превращается в сияющую звезду, огонь, затаившийся в ее недрах, выходит наружу, но не сжигает природу, а становится внутренним пламенем», но при этом символическим отображением «света» начинает выступать музыка.

Ритуал усыпления овец, как и наигрыш, имеет «открытый» тип построения «мыслеобраза» мифа, при этом он оформляет ее специфическую структуру, которая фактически применяется в большинстве культовых воззваний. Звучание ритуального наигрыша *Мэлгъэжьей* (усыпление овец) является псевдо-мыслью и мифом о дремоте – это «музыка», показывающая процесс создания мифа, где *камьль* вместе с наигрышем выступают новыми дирижерами природы. Интенциональность наигрыша передает главную идею и действие в одноименном ритуале «Усыпления овец», но при этом свойства мыслимого действия, как бы оправдывают этот номинализм диапазона и в количестве тонов, свидетельствуя в то же время против возможности «танатологии». Наигрыш можно рассматривать как символическую смерть, но таинство музыки и ее темпоральное содержание, связанное со временем, оставляют маленькую надежду и недосказанность.

Звучание в мифологической картине мира ритуального наигрыша *Мэлегъэжьэ* (наигрыш вывода отары), вероятнее всего, связано с логикой и глубиной верой человеческой сущности в мифологический порядок, заключенный в бинарно-дуалистической оппозиции образов и символов. Связь

эта отнюдь не очевидна, но о ней можно догадываться по сохранившемуся звуковому образцу в рамках бесписьменной традиции адыгов. *Мэлегъажьэ* исполняется «обыкновенно на *бжьами* (вид свирели из камыша или ружейного ствола)». И далее: «Сказители утверждают, что стоит только начать его наигрыш, как тут же, с первыми его звуками, отара трогается без каких-либо окриков или других действий. Возможно, этот наигрыш имел магическое значение для чабанов и он, по-видимому, связывался с именем Амышаша» (Шортанов, 1992. С. 93). Под магией мы здесь понимаем, собственно, музыку, которая выступает в качестве коммуникации, и в тоновой магии она может нами интерпретироваться, как резонанс.

Приведенные выше оба ритуала, как и одноименные ритуальные наигрыши *Мэлегъажьэ* и *Мэлгъэжэй* имеют собственную *цветосимволику* и связываются с понятиями мистической и ритуальной смерти и связанными с ними представлениями об умирании. Ассоциативно и ритуал *Мэлегъажьэ* связан с белым цветом, в то время, как ритуал *Мэлгъэжэй* образует антистетическую пару и связывается с черным цветом, соответственно, такая же цветовая градация относится к используемым ритуальным наигрышам, где звуковая абстракция «белое – черное» является ассоциативным выражением Солнца и Луны, дня и ночи, света и тьмы, жизни и смерти и т. д.

Сакральная мощь, обрушившаяся на *камыль*, требовала эффективных защитных механизмов в культовых воззваниях в момент «перетекания», как в верхний, так и нижний миры. Уже на этапе изготовления *камыль* наделялся сакральной и магической силой ритуального символа мифа, которая была связана с его *украшением*, которому уделялось особое внимание. Специфика украшения зависела от его предназначения в культовом воззвании.

В стиле украшения, как известно, выражается охранно-очистительная роль орнаментики, связь инструмента с сакральным и потусторонним мирами, символы плодородия и изобилия. Традиционно *камыль* украшали растительной орнаментацией, геометрическими фигурами и родовыми тамгами. В более поздний период *камыль* отделявали позолотой или черненым серебром, служившими, кроме украшения, для дезинфекции слюны. Орнамент выполнял мистико-защитные, бытовые, коммуникативно-мемориальные и эстетические функции.

Изначально семантика изготовления музыкального инструмента связана с освоением природного материала и приданием ему формы. *Камыль* изготавливался из растительного сырья, что обнаруживает принадлежность богу плодородия Тхагаледжу, патронировавшему растительный мир и женским культам плодородия. Мифологический аспект (мифологические мотивы нити, пряжи и прядении) нашел свое отражение в орнаментации инструмента, где часто использовался плексис и спирали. Орнаменты служили для усиления функциональной значимости инструмента, оберегая его звук от воздействия темных сил хаоса. Некоторые *камылятиша* наносили на инструмент символические антропоморфные и зооморфные рисунки, родовую тамгу, тем самым приобщая его к тотему рода, маркировали *камыль*, подчеркивая его магическую функцию в культовом воззвании.

«Высокое», трепетное, разумное, бережное отношение к музыкальному звуку *камыля* было бесспорно и являлось знаковым символом бесконечно-

сти в мифологической картине мира. Звучание *камыля* воспринималось как «звук-символ» и «звук-покой», а сам музыкальный инструмент воспринимался как живой организм и выступал посредником между мирами.

Украшения структурировали музыкальный инструмент, с одной стороны, обозначая, с другой стороны, усиливая или придавая нужные свойства имеющимся функциям его частей и целого. Очевидно, что здесь явно просматривается тенденция двойного табуирования, которая определилась в запрете на использование *камыля* вне обряда и табуирование, соотнесенное, с очищением музыкального инструмента и, соответственно, исполняемой на нем музыки. Табуирование *камыля* связано равным образом со страхом перед близостью и соприкосновением с потусторонним и нечистым. И в первом и втором случае нарушение запретов и прикосновение к *камылю* могло привести к болезни или гибели каждого, кроме им самим «избранного» в посредники с миром божеств. *Камыль* выступил адаптивным механизмом и творцом музыки, сохранив за собой табу священного и сакрального аффекта культовых воззваний мифологической картины мира. Триединство *Музыка – Камыляпша – Камыль* выражает фундаментальное чувство тождества, реального отождествления с божеством, они становятся божеством, они и есть божество.

ПХАЧИЧ

Деревянные трещотки западные адыги называют «пхачич» (*пхъэкIыч – пхъэ* – дерево, *кIыч* – звукоподражание), восточные – «пхацыч» (*пхъэцIыч*) (Кабардинско-русский словарь, 1957. С. 234; Сукунов, Сукунова, 1998. С. 234), в Карачаево-Черкесии используют термин «пхач» (*пхъэкI*) (Соколова, 2002). Пхачич относят к соударяемым идиофонам (клапперам), индекс, согласно систематике Э. М. фон Хорнбостеля-Закса, – 111.12 – набор (от трех до девяти) соударяемых деревянных пластин, прикрепленных кожаным ремешком к рукоятке. Среди славянского населения Северо-Западного Кавказа пхачич более известен под названием «адыгские трещотки».

Адыгский пхачич повсеместно бытует на территории Республики Адыгея, в адыгских селениях Причерноморья и Карачаево-Черкесии. Изредка *пхачич* звучит на традиционных празднествах у адыгского населения Моздокского района Ставропольского края. У адыгов, проживающих на территории Турции, *пхачич* бытует локально, в основном для сопровождения танцевальных мелодий в фольклорных коллективах при Адыгэ Хасэ (адыгские общественные организации, культурные центры). Примечательно, что турецкие адыги привозят *пхачичи* с исторической родины и одинаково органично воспринимают как традиционные ансамбли (гармоника и *пхачич*), так и необычное с точки зрения адыгов Северного Кавказа сочетание пхачича с синтезатором.

У западных адыгов существует несколько версий происхождения трещоток. Одна из них – пантеистическая: трещотки созданы самой природой. Для создания музыкального инструмента человек использовал свои наблюдения над природой. Расщепленный кукурузный стебель или ветка дерева под порывом ветра издают стучащие звуки. Человек срезал стебель кукурузы и бил

им по ладони в такт песне или шагу. В недалеком прошлом маленьких детей посылали в огород, чтобы звуками кукурузных трещоток отпугивать птиц.

Вторая версия связана с хозяйственно-бытовой культурой древних людей. По нашим наблюдениям, трещотки распространены у тех народов, чья бытовая культура тесно связана с лошадьми. Звуки трещоток могли имитировать цокот копыт. Не случайно даже в XX в. ученые сравнивают щелканье пхачича с конским скоком (Левин, 1968. С. 97). Звуковой мир военного или хозяйственного быта порождал ценностные ориентиры, которые реализовались через специально созданные орудия. Характерно, что в одной стране или у одного народа возникают своеобразные локальные зоны, в пределах которых бытуют трещотки. Так, например, на клапперах (трещотках) играют не все итальянцы, а лишь те, что проживают близ Везувия. Японские кокирико типичны для антов – жителей северной (горной) части страны.

Третья версия связана с желанием человека усилить ударные звуки, получаемые хлопаньем в ладоши или топаньем ног. Человеческие руки, заставляющие хлопать «деревянные руки», умножали мощностъ звучания обрядового наигрыша, способствовали магическому воздействию музыки. Желание усилить звуки, получаемые топотом ног, породило у древних греков трещотки в виде ступней ног.

Нередко в традиционных культурах громкие стучащие звуки ассоциировались с силой, способной запугать злых духов, не допустить их к месту проведения обряда, ритуала или к месту проведения трудового действия.

В адыгской нартиаде говорится, что *пхачич* придумал нарт Ащамэз. Он обточил несколько маленьких дощечек из чинары, сложил вместе и связал их края, с одной стороны. Нартский герой считал, что играть на камыле значительно легче и красивее под звуки трещоток. По другой легенде, рассказанной нам Джумальдином Совбаковым, в древнейшие времена пхачич изобрел простой крестьянин. Как-то раз пришлось ему возвращаться домой пешком. Дорога лежала через лес. По пути попались крестьянину щепки от срубленного дерева. Собрал он щепки в ладонь и стал постукивать в такт своему шагу. Чтобы дощечки не разлетались, он просверлил в каждой из них по две дырочки и продел сквозь них тонкий шнур. С тех пор, якобы, и появились у адыгов *пхачичи*.

Тем не менее вопрос о древнейшем происхождении *пхачича* не для всех информаторов является бесспорным. Н. Казан (1909 г.р.) из аула Кунчукохабль в 1994 г. вспоминала, что во времена ее молодости под гармонику стучали на длинной палке. *Пхачичей* в то время не было. У бжедугов они повсеместно появились приблизительно после Великой Отечественной войны, чему не в малой степени способствовали чамгуи (кемиргоевцы). И. Цей косвенно подтвердил версию о недавнем появлении *пхачичей* у бжедугов: «Этот род музыкального инструмента, заменяющий бубны или барабан, по рассказам стариков, пришел сравнительно недавно, на смену первобытному способу выбивания такта ладошами. У родственников наших абхазцев и по сей день песни и танцы сопровождаются хлопками в ладоши» (Цей, 1929. С. 43).

Наиболее раннее упоминание о *пхачиче* относится к концу 1830-х годов и принадлежит Дж. Бэлли. Затем *пхачич* описывали Хан-Гирей (1836),

С. И. Танеев (1885), Г. М. Концевич (1937), А. Ф. Гребнев (1941), Ш. С. Шу (1964), С. Я. Левин (1968), Б. С. Кагазежев (1991) и др. Практически все авторы называют адыгские трещотки древнейшим инструментом.

Старинные *пхачичи* имели 2–3 довольно широкие пластины, у современных адыгских трещоток пластины узкие, их в 2–3 раза больше. Вероятно, ширина и число пластин в *пхачиче* находятся в четко скоординированных акустических соотношениях. Фактически за последние 50–70 лет произошла трансформация инструмента. Все изменения наверняка происходили в поисках оптимального звукового баланса в ансамбле с различными типами ведущих инструментов. Изменения за столь короткий исторический период настолько значительны, что мы вправе назвать их феноменальными. На наших глазах состоялась смена ценностно-эстетических идеалов, нашедшая материальное воплощение в музыкальном орудии.

Стороны пластин могли быть параллельными, либо расходиться под небольшим углом. По-адыгски пластины называются *пхъэмбгъу пIокIэ цIыкIу* (маленькие тонкие деревянные плоскости). Одна из пластин имеет рукоятку – *утыч*. Абадзехи для обозначения ручки *пхачича* используют слово *пкъы* (ствол, основа). Все пластины прикрепляются к рукоятке кожаным ремешком. Рукоятка должна быть гладкой, отшлифованной, чтобы не было опасности занозить руку или натереть мозоли. Толщина пластин по всей поверхности неодинакова, она уменьшается к месту крепления к рукоятке. Это делается для того, чтобы дощечки естественным способом «рассыпались», т. е. свободно отделялись друг от друга.

Пхачичао, работающие в профессиональных коллективах или стабильных народных инструментальных ансамблях, предпочитают иметь пару *пхачичей* с разным числом пластин. В левой руке они держат *пхачич* с шестью дощечками, в правой – с семью-восемью. Форма и общие размеры такой пары совпадают полностью.

В целом, морфологические характеристики *пхачичей* не унифицированы по двум основным причинам. Во-первых, каждый *пхачичао* стремится приобрести инструмент, соответствующий как его эстетическому вкусу, так и физическим параметрам своих рук, ладоней. Во-вторых, производство *пхачичей* по-прежнему остается кустарным, не ориентированным на определенные стандарты и нормы. Более того, мастера-кустари нередко производят лишь полуфабрикаты инструментов, которые доводят до совершенства уже сами исполнители-*пхачичао*.

Вслед за Хан-Гиреем Ш. Шу и С. Левин пишут о том, что *пхачичи* могли быть отделаны серебром, чернью и позолотой. Возможно, это были подарочные образцы, предназначенные, скорее, для украшения помещения, чем для практического применения. В последние 40–60 лет богато украшенные *пхачичи* практически не встречаются. Многие музыкальные орудия вообще никак не украшаются, и в этом состоит их особый демократизм: общедоступность, простота в изготовлении, дешевизна. Нам доводилось видеть инструменты, на которых были выжжены инициалы их хозяина.

В последнее время появились декоративные *пхачичи*, предназначенные для украшений стен, висящие на адыгских циновках рядом с *камылем* и *шычепцыном*, составляющие знаковый адыгский интерьер. Рукоятки таких *пхачичей*

украшены национальным узором, изображением *тамги* (фамильного знака) или силуэтами танцующих фигур, коня, мужчины в бурке и т.п. В современных условиях пхачичи считаются парными инструментами (играют сразу на двух пхачичах), поэтому их стали одинаково украшать и продавать парами.

Обычно пхачичи делают из клена (*Іэней/нклей/ланчъэ, Acer* – лат.), груши (*кхъужьей/къужъай, Purus communis* – лат.), чинара – бука восточного (*бжэй/нчые, Fagus orientalis Lipsky* – лат.) или чинара – платана восточного (*Platanus Orientalis* – лат.), каштана (*цІыдэгъэгъу/шьхъомч, Castanea* – лат.). Пластины из этих пород деревьев, по мнению народных музыкантов, звучат лучше всего. Они упруги, не прогибаются, не ломаются, служат долго. Среди всех видов клена предпочтение отдается среднелиственному. Шапсуги предпочитают самшитовые пхачичи, дающие шелкающие сухие звуки. Самшит (*чэщей, к'эщей/хэщай, Buxus L.* – лат.) – материал прочный, но хрупкий. Он более сложен в обработке, зато звучит сочно, ярко, звонко. Это связано со структурой дерева – плотной и твердой. Самшит, как известно, тяжелее воды, его удельный вес составляет 1,06. Древесина самшита плотная, тяжелая, прекрасно полируется, по блеску напоминает слоновую кость. Наверное, поэтому самшитовые пластины никогда не кипятятся, в отличие от ясеневых или кленовых, из которых, по мнению мастеров, при кипячении должен выйти сок, мешающий созданию сухого звенящего звука.

Некоторые самшитовые пхачичи служат музыкантам по 10–12 лет. Р. Ачох из аула Псыбэ Туапсинского района Краснодарского края до сих пор играет на самшитовых трещотках, подаренных ему более десяти лет назад О. Куадже. За эти годы он сменил только две расколовшиеся пластины. Адыгские музыканты говорят, что одна пара самшитовых пхачичей перекрывает по звучности две пары инструментов из клена. Шапсуги, проживающие на Черноморском побережье, вообще не признают пхачичи из других пород деревьев. Абадзехам и чемгуйцам тоже нравятся самшитовые трещотки. Однако, из-за отсутствия этой породы дерева в их краях, они довольствуются инструментами из клена, груши или ясеня. Ясень (*клей/клай*) тяжелее клена, но звук ясеневых дощечек менее выразителен. С. Левин указывал, что для ансамбля с гармоникой пхачичи делались из каштана, чинары, граба (*тхуей/тфэи*) или самшита (Левин, 1968. С. 97). По данным Ф. Хараевой, восточноадыгский инструмент имеет еще одну отличительную черту: между основными игровыми пластинами могут вставляться специальные прокладки из того же дерева или из кожи. Они бывают небольших размеров, нередко соответствуют ширине основных пластин, и составляют примерно четверть их длины. Прокладки в два раза тоньше пластин.

У бжедугов можно встретить трещотки, сделанные из эбонитовых или пластмассовых пластин. По их мнению, звук эбонитовых пластин в некоторой степени сопоставим со звуком самшитовых пхачичей. Тем не менее народные профессионалы отдают предпочтение деревянным инструментам, более привычным по тембру. Х. Даутов в связку дощечек обязательно вставлял одну из другой породы дерева. В этом случае тембр пхачича становился богаче.

Пхачич – ансамблевый инструмент. Он практически никогда не звучит сам по себе, вне связи с мелодическим орудием. Адыгские трещотки

выступают вместе с гармоникой, *шычепщином* или *камылем*. Они входят в ансамбль адыгских народных музыкальных инструментов в качестве обязательного элемента. Гораздо реже пхачич сопровождает пение. Его ритмическая, эстетическая, аксиологическая функции наиболее ярко проявляются в ансамблях. Пхачич «подстегивает» звучание мелодических инструментов – адыги говорят: «Пхачич – это плетка для наигрыша». Единым ритмом он цементирует ансамблевое звучание, придает ему животрепещущее вибрирующее начало. Звуки пхачича обычно перекрывают звуки многолюдного праздника. Даже гармоника порой не слышна, а звуки пхачича разносятся на большие расстояния, по ним и определяется место проведения *джегу*. Пхачич формирует вокруг себя целостную систему звуков, включая музыку, смех, хлопки в ладоши, выкрики. В целом, звуковая система с *пхачичем*, как ритмоорганизующим центром, символизирует ауру праздника и веселья.

В традиционной адыгской культуре *пхачич* полифункционален. В первую очередь выделяется его ритмическая функция. В ансамбле он создает ритмический стержень всего звукового пространства. Одновременно он магически воздействует на людей и все живое. Апотропеическая функция пхачиче кроется в его «голосе», создающем ритуальный шум. *Пхачич* – это голос человеческого мира, звуки природы, топота копыт, имитация хлопанья в ладоши. Создание художественного образа наигрыша – тоже значимая функция *пхачича*. Его темпо-ритм, метрика, доминантные ритмические фигуры смыслонесущи сами по себе. Кроме того, игра на *пхачичах* осуществляется в системе бинарного (игра – движение) или тернарного (игра – движение – вокальный подголосок-*жъьу*) комплексов, что имеет выход на уровень фольклорного театра-представления. Для шапсугской традиции наличие вокального подголоска в исполнении *пхачичао* – обязательный элемент инструментального целого.

В современной бытовой культуре адыгов *пхачич* непременно звучит во время танцев. На большом *джегу пхачичао*, как правило, устраивают своеобразные спектакли. Они могут делать сальто, пробегать под конем, танцевать в кругу или, подобно героям из нартских сказаний, выполнять немислимые трюки. Про А. Кадруко рассказывают, что он в разгар *джегу* мог запрыгнуть на стол, на котором стояли тарелки, стаканы, все яства – и, ничего не задевая, танцевать на носках. При этом он стучал *пхачичами* по потолку, и штукатурка дождем осыпалась на стол и пол.

Ради искусных или почетных танцоров *пхачичао* наклоняются и стучат у ног танцующих. Такое подбадривание необыкновенно вдохновляет как самих танцующих, так и публику. Нередко мужчина-танцор, исполняющий лезгинку, во время танца становится рядом с музыкантами, поворачивается лицом к ним, и пхачичао особенно темпераментно начинают играть у его ног.

В настоящее время изображение *пхачича* включается в эмблемы адыгских селений, его рисуют на настенных календарях и обложках книг, посвященных адыгской культуре. Пхачич маркирует этническую культуру наравне с *шычепщином* и *пщынэ*. Для западных адыгов он предпочтительнее доола или какого-либо другого ударного инструмента. Он незаменим для ансамбля с сильной по звучанию гармоникой и, вероятно, именно ей обязан своей популярностью и значимостью в культуре западных адыгов.

Особо следует подчеркнуть, что *пхачич* – практически единственный адыгский традиционный музыкальный инструмент, «перешагнувший» пределы адыгского культурного пространства. Он активно используется в казачьих песенных коллективах, в ансамблях и оркестрах русских народных инструментов на самодеятельной и профессиональной сценах. В славянской и казачьей культурах *пхачич* звучит при исполнении как адыгской музыки, так и казачьей. Он выступает символом и адыгской музыки, и полиэтничной общекавказской культуры. В сравнении с другими музыкальными орудиями число *пхачичей* среди адыгского населения многократно превышает число остальных вместе взятых традиционных музыкальных инструментов. *Пхачич* звучит и на узком семейном празднике, и на многолюдном официальном торжестве. Он может выступать практически с любым мелодическим музыкальным орудием, входить в инструментальные ансамбли различных составов. Универсальность и специфические тембровые качества обеспечивают ему узнаваемость и особую роль, связанную с созданием несравненного эстетического удовольствия, получаемого различными рецепторами – слуховыми и визуальными.

На *пхачичах* играют преимущественно мужчины – особенно веселые, обладающие артистическими способностями, хорошим чувством ритма, умеющие подпевать. Однако в особых случаях, не часто и не повсеместно, на *пхачичах* играют женщины и дети. Женщины-*пхачичао* встречаются в Кабардино-Балкарии. Обычно они входят в стабильный инструментальный ансамбль, выступающий на свадьбах или других торжествах. В Нальчике довольно известен женский семейный ансамбль Губжоковых. На *пхачичах* в ансамбле играет старшая из женщин – Ирина. В Адыгее публичное выступление женщин-*пхачичао* встречается только в художественной самодеятельности. Женщины-*пхачичао* могут выступать вместе с женщиной-гармонисткой или подростком.

В сценической танцевальной форме *пхачич* встречается как символический эстетический атрибут. Знаменитый «Девичий танец с *пхачичами*» существует в репертуаре многих танцевальных коллективов Адыгеи – как профессиональных, так и самодеятельных.

Как музыкальный инструмент, *пхачич* универсален. Он звучит в обрядовых и необрядовых жанрах, в руках мужчин, женщин и детей, в любое время года, в любое время суток. Он практически не реагирует на погодные условия и имеет стабильные выразительные возможности. Профессиональные *пхачичао* предпочитают идти на свадьбу с двумя парами *пхачичей*. Одну они отдают напарнику по ансамблю. Именно эти *пхачичи* переходят из рук в руки, так как *пхачичао* периодически меняются. Другие *пхачичи* профессионал использует единолично.

Профессиональной манерой считается играть ровно, ритмично, держа руки на уровне груди или чуть выше, на уровне лица. Профессионалы держат *пхачичи* близко друг от друга (правый над левым или левый над правым) и играют ими как одним инструментом. Важно отметить, что в сознании современных западных адыгов под словом «*пхачич*» понимается и подразумевается сразу пара музыкальных орудий. Два «предмета» существуют и действуют не параллельно и не по принципу увеличения мощности

звучания за счет количественного умножения числа пластин. Они являются одним инструментом по основным исполнительским параметрам. Большинство пхачичао берут инструмент в руку особым образом: на мизинец со стороны рукоятки накидывается кожаная петля, затем ремешок перекручивается несколько раз, плотно обхватывая палец. Тем самым инструмент жестко фиксируется в руке. Для некоторых музыкантов эталонным считается полуборотное перекручивание ремешка. Мизинец продевается в петлю не снизу вверх, а сверху вниз – затем ладонь поворачивается на 180 градусов, и рука плотно обхватывает *пхачич*. Верхняя часть рукоятки удерживается тремя пальцами – указательным, средним и безымянным. Большой палец находится со стороны крайней пластины. Шапсуги чаще всего накручивают ремешок на средний палец. Многие народные музыканты считают неприципиальным, на какой палец следует накидывать кожаную петлю. Важно, чтобы инструмент устойчиво «сидел» в руке, чтобы дощечки не рассыпались по сторонам, а кожа между большим и указательным пальцами не защемлялась.

Любопытны оценки, которые представители разных субгрупп выставляют за игру на *пхачичах*. Шапсуги, например, считают, что бжедуги играют на трещотках сумбурно, неравномерно, а подпевать совсем не умеют. Кабардинцы тоже не сильны в игре на *пхачичах*. Западные адыги объясняют пристрастие кабардинцев к доолу близостью их исторического проживания с грузинами, осетинами, дагестанцами, у которых двусторонний барабан играет ведущую роль. Такое культурное влияние создало определенную преграду для распространения *пхачича*. Вместе с тем многие музыканты не различают игру пхачичао по субэтническим признакам, а указывают лишь на менее или более талантливую игру трещоточников.

ШЫЧЕПЦЫН

Шычепцын/шикапшына, (*шыкIэпшынэ/шыкIэпцын*, от *шы* – «конь», *кIэ* – «хвост», *пцын(э)* – «музыкальный инструмент») – адыгский народный струнный смычковый инструмент (Гучев, 2017). По классификации Хорнбостеля – Закса он относится к классу смычковый хордофонов семейства шейковых лютен. В музыкальной культуре адыгов это один из самых известных и любимых инструментов (Соколова, 2003).

Веретенообразный долбленный корпус инструмента, его шейка и круглая головка изготавливаются из одного куска дерева (груши, липы, клена и др.). Общая длина 650–770 мм. Верхняя дека из тонкой доски снабжена резонаторными отверстиями в форме скобок, точек, сердечка и т. п. Традиционный инструмент имел две струны из скрученного пучка волос из конского хвоста, которые привязывались внизу к кожаным струнодержателям, продетым через отверстия в нижней части корпуса, а сверху прикреплялись к вертикальным колкам, вставленным в головку. На шейке струны перехватываются кожаной петлей, перемещение которой вдоль шейки изменяло высоту звучания. Обычно струны настраиваются в квинту, реже – в кварту.

На слегка изогнутое древко смычка (из прочного дерева) натягивается пучок волос конского хвоста; их натяжение регулируют 2–3 пальцами, вставляемыми между пучком волос и древком.

При игре *шычепцын* держат вертикально. Традиционно на хордофонах играли преимущественно мужчины, что выработало определенные способы держания инструментов: на левом колене, между колен или с упором в землю, пол, в позе со скрещенными ногами. В положении человека со скрещенными ногами, по мнению специалистов-антропологов, концентрируется биоэнергия. Эта манера сохранена и у тувинцев. Аналогичную позу у адыгского населения описывал Джеймс Бэлл.

Инструмент используется для аккомпанемента сольному и хоровому пению, иногда в ансамбле с *камьлем* и *пхачичем*; исполнитель на *шычепцыне* обычно является и певцом-сказителем.

Все части инструментов имеют антропоморфные определения на родных языках. Колки называются ушами, корпус – туловищем, задняя часть корпуса – спиной, верхняя дека – животом, место крепления колков – головкой, струны – языком и т. п. Во многих культурах струнные хордофоны являются выразителями эпических образов. Под их аккомпанемент поются эпико-героические песни, исполняются танцевальные мелодии. Такая связь инструмента с жанром соответственно стереотипизирована исполнительской культурой. В адыгской Нартиаде *шычепцын* упоминается в эпизодах с различными героями, что косвенно подтверждает версию о связи шычепцына с военным бытом и его принадлежностью к мужской субкультуре.

Шычепцын не обнаружен ни в каких археологических памятниках Северного Кавказа. Его первое упоминание в литературе, по имеющимся сведениям, встречается у Тебу де Мариньи (путешествие 1818 г., описанное в 1821 г.) Затем эти сведения повторил И. Ф. Бларамберг, дополнили Дж. Бэлл, Хан-Гирей, Шора Ногмов, К. Кох, Н. Дубровин, Дж. Лонгворт, К. Сталь и др. – удивительно поздно с позиции этнографической и этномузыковедческой науки.

Хордофоны отделялись от человеческого тела больше, чем аэрофоны, ибо не были связаны с его дыханием. Тем не менее они «очеловечивались» даже в названиях частей – деталей. В этом контексте понятен и закономерен вертикальный способ держания традиционных хордофонов: он также подобен человеку и соответствует медиации между небом (верхом) и землей (низом). Понятны совпадения в строе инструментов: квинто-квартовая настройка (2–3–4 обертоны натурального звукоряда) как материализация природной сущности физического звука. Закономерна изменчивость длины инструмента, соответствующей физическим данным конкретного исполнителя и т. п.

В силу особой формы исполнительской культуры музыкальные версии нартских *пцынатлей* существуют и сохраняются до наших дней там, где есть исполнитель на *шычепцын*. Тесная связанность с интонированием и инструментальным сопровождением позволяет сохраняться тексту *пцынатлей*, не разрушая целостности даже в случае смысловой потери отдельных слов или фраз. Музыкальное интонирование «цементирует» вербальную часть целого, не препятствуя возможности выпадений или контаминаций. В этих условиях *шычепцын* сыграл особо важную роль в сохранении нартского эпоса до последнего времени. Будучи широко и повсеместно распространенным инструментом в XIX в. в адыгской традиционной культуре, *шычепцын* был тем инструментом, который своим тембром и визуальным образом формиро-

вал художественное сознание и эстетические ценности народа. В настоящем *шычепщын* также остается символом адыгской традиционной культуры и этнической маркировкой с элементом некоторой архаичности. Силуэты *шычепщына* украшают обложки сборников по фольклору, песенных антологий, он рисуется на адыгских настенных календарях, в руках адыгского старца в графике и живописи. В последнее время символическую нагрузку этнического знака принимает на себя гармоника. Ее абрис можно встретить на гербах адыгских селений, обложках книг или в книжных миниатюрах, календарях. Однако, без сомнения, это уже новый символ, и чем больше он обретает популярность и силу, тем прочнее за *шычепщын* закрепляется символика седой старины. Мифологизация *шычепщына* связана также с его волшебными и магиколечебными функциями. Обязательное присутствие *шычепщына* (исполнителя на *шычепщыне*) в обряде *Клапц* в прошлые времена – явление общеадыгское. Сакральная магия *шычепщына* и музыки, исполняемой на нем, сохранялись до тех пор, пока бытовал обряд, и *шычепщын* выполнял роль ведущего музыкального инструмента в культуре. Как только гармоника адаптировалась в традиционной среде и «была допущена» в обрядовое действо, единство стало разрушаться не только по внешним (социокультурным), но и внутренним (имманентно-структурным, онтологическим) причинам.

Между *шычепщыном* и гармоникой как выразителями и носителями духовного начала и национальной символики существуют непростые и разнопорядковые взаимосвязи. Конечно, гармоника вытеснила *шычепщын* из традиционного бытования в силу новой социокультурной и идеологической ситуации на Северном Кавказе на рубежах XIX–XX вв., а также благодаря особым морфологическим характеристикам. На гармонике извлекаются готовые звуки, ее диапазон шире диапазона *шычепщына*, тембровые и динамические возможности богаче.

С постепенным исчезновением *шычепщына* из бытовой культуры адыгов стали уходить в небытие отдельные музыкальные жанры – эпические *пщынатли*, героико-исторические песни, некоторые танцевальные *наигрыши*. В то же время в новых исторических условиях снижение роли *шычепщына* вплоть до исчезновения его в активной практике и потеря потребности в нем до некоторой степени были необратимыми процессами. Рассматривая проблему с этой точки зрения, можно говорить о положительной роли гармонике, в качестве материализованного объекта взявшей на себя функцию культурной и музыкальной преемственности в традиции. Благодаря гармонике в народе сохранились многие старинные песенные и танцевальные мелодии, состоялась преемственность традиционного интонационно-ритмического звукоидеала. На гармонику, насколько это было возможно в условиях принципиально новой конструкции и вытекающих из нее исполнительских свойств, были перенесены музыкально-стилистические характеристики скрипичной музыки. Это касается штрихов, построения каденций, исполнительских приемов, звуковысотной и метроритмической сторон *наигрышей*. В процессе эволюционного движения музыкального сознания народа *шычепщын* передал эстафету гармонике. Сравнивая гармошечные *наигрыши* одного названия в дистанции почти ста лет, мы убеждаемся, исполнительство на гармонике с годами все более и более приближается к манере

скрипичного исполнительства. Можно утверждать, что новое музыкальное оружие (гармоника – *пщынэ*), войдя в культуру адыгов, постепенно осваивала интонационное поле традиционного мелоса. Музыканты более старшего поколения (довоенного, например, живших в первой половине XX в.), играли более «распрявлено» и менее орнаментированно, чем музыканты на рубеже XX–XXI вв. Чем «старше» становилась гармоника, тем больше исполняемая на ней музыка напоминала старинную манеру игры на *шичепщине*, описанную в литературе и сохранившуюся в памяти и представлениях людей старшего поколения (Соколова, 2009).

Иногда высказывается категорическая точка зрения о том, что традиционный *шичепщын* в современном мире может быть только экспонатом музея. Очевидна тенденция разных видений решения этих проблем и, как следствие, различных видов музыкальной практики у западных и восточных адыгов. В Кабардино-Балкарии приоритеты остаются за нетрадиционными инструментами, способными быть солирующими и ансамблевыми. Отсюда практика оркестра адыгских народных инструментов, исполнительские классы игры на четырехструнном *шичепщине*. В Адыгее по-прежнему любовью пользуются двухструнные традиционные инструменты. Они встречаются в сельских и районных клубах, у отдельных пожилых и даже молодых людей. Периодически то тут, то там возникают кружки по обучению на народном варианте *шичепщина*, *шичепщинао* участвуют в смотрах-конкурсах исполнителей на адыгских народных инструментах. В последние годы социальная практика свидетельствует о медленном, не повсеместном, но неуклонном интересе к традиционному адыгскому хордофону как в учебно-образовательной, так и концертно-исполнительской среде. С 2010 г. в Республиканской школе искусств Адыгеи существует фольклорное отделение, на котором обучаются игре на *шичепщине* десятки школьников.

Значительную роль в популяризации и распространении *шичепщина* в Адыгее играет Замудин Гучев – мастер-изготовитель, исполнитель и педагог. Он очень чутко реагирует на вызовы времени, пользуется большим авторитетом у учеников. Он много ездит, в том числе и за границу, много выступает на фестивалях, смотрах-конкурсах, научных конференциях. Поездки дают возможность живого общения с исполнительскими традициями игры на смычковых хордофонах разных народов и культур. Одновременно З. Гучев проявляет себя как социально активный гражданин, доказывающий важность существования фольклорного отделения в музыкальном образовании, терпеливо преодолевающий любые преграды на пути достижения благородных целей. Именно результатом его настойчивой идеи о необходимости связать прошлое и настоящее стало открытие фольклорного отделения в Республиканской детской школе искусств. Педагог по призванию и музыкант по роду деятельности Замудин Гучев успешно проявляет себя в научно-методической работе. Учебное пособие «Учимся играть на шичепщине», выпущенное в Майкопе в 2014 году, стало первым в своем роде методическим изданием, ориентированным на традиционный адыгский хордофон.

Современная культурная реальность, в которой уже не один десяток детей включены в исполнительскую практику игры на инструменте, дает

основание говорить о том, что *шичепцин* – это не только прошлое адыгской музыкальной культуры, но ее настоящее и будущее. *Шычепцын* по-прежнему остается знаком и символом адыгской музыкальной культуры.

ГАРМОНИКА

Приход в черкесскую (адыгскую) музыкальную культуру гармоника во второй половине XIX – начале XX в. стал важным фактором для смены устоявшейся традиции мужского исполнительства и новой точкой отсчета в формировании «новой» исполнительской традиции на «новом» музыкальном инструменте – «традиции женского исполнительства».

Как известно, традиционными адыгскими инструменталистами в историческом прошлом являлись исключительно мужчины (*Налоев*, 1978. С. 61). Однако гармоника разрушила все устои. Первые гармоники, появившиеся к середине XIX в., стали не только сувенирами и игрушками, которым девушки и дети охотно выделяли место в своих комнатах (*Соколова*, 2000. С. 92), но и явились предвестниками замены устоявшихся норм поведения девушки новыми не только в инструментальной традиции, но и в обществе в целом. Однако, прежде, чем мы рассмотрим основные вопросы, связанные с этим сложным культурным явлением, вернемся к истокам.

Мужское исполнительство на адыгских музыкальных инструментах существовало веками. Традиционная музыкальная культура сложилась в контексте мифологического сознания и реализовалась в инструментальной музыке весьма своеобразно и одновременно типологически сопоставимо с культурами других народов, а именно, под черкесским (адыгским) мифологическим сознанием мы здесь имеем в виду представления о музыке как о чудодейственной обладающей сакрально-божественной силой.

В сохранившихся преданиях и легендах музыкальному инструменту, инструменталисту и музыке приписывали магическую, иногда целительную силу. Нартский герой Ашамез, получив в подарок двухцветную свирель – *камьль*, наделенный, как и звучавшая на ней музыка, магической и волшебной силой, которая подчиняла силы природы, животных и людей: подует в белый конец *камьля* – вся природа оживает и расцветает, подует в черный – все живое увядает. Другой герой эпоса – Амыш (покровитель крупного рогатого скота) – был обладателем бжамия, который также был наделен магической силой усыплять или же напротив, пробуждать и выводить овец на пастьбу.

В системе мифологических мотивов музыкальным инструментам отводится особо важная роль, а музыканты-исполнители наделяются сверхъестественной силой, и ее обладатель – непременно мужчина. В адыгской традиции долгое время мужчины обладали исключительным правом играть на музыкальных инструментах, а также видеть процесс их изготовления. Возможно, не случайно традиционные музыкальные инструменты *камьль* и *шичепшина* оказались в числе тех атрибутов, которые вешали на стену в кунацкой (*хьэщIэщI*) вместе с ружьями, холодным оружием, плетками и другими мужскими атрибутами.

Как отмечалось, игра на музыкальном инструменте являлась прерогативой исключительно мужчин и существовала веками, обслуживая священно-

действие, угодное богам, связанное с магико-сакральными ритуалами охотничьих, воинских и пастушеских действ. Музыканта приглашали на *чапи* к больному, чтобы облегчить ему боль; на обряд поиска тела утопленника (*псыхэгъэ*); во время боя – для воодушевления воинов и т. д. Использование музыкального инструмента в этих обрядах позволяет понять и осмыслить роль музыканта и исполняемой им музыки как особенно важную, отмеченную Божественным началом. С адаптацией гармоники (*пишина/пшынэ* – любой музыкальный инструмент, позднее гармоника) в традиционном быту ей стали приписывать те же чудодейственные и магические свойства, присущие древним музыкальным инструментам. Со временем стали считать, что музыка, исполняемая на гармонике, как и на *шичепшине* и *камyle*, способствует заживлению ран и переломов костей, и что она способна поднять с постели больного и даже парализованного человека.

Рассматривая женское исполнительство на гармонике как особую сферу адыгской музыкальной культуры со своими специфическими формами, нужно отметить, что оно стало традиционным для многих народов, проживающих на данной территории Северного Кавказа – кабардинцев, черкесов, осетин, карачаевцев, балкарцев, ногайцев, абазин, вайнахов и др.

Яркость звучания, легкость овладения инструментом, да и просто новизна обусловили тот факт, что «новая игрушка» в короткие сроки вошла в традиционные празднества и на ней стали исполнять обрядовые песенных мелодий и ритуальные инструментальные наигрыши. Допуск гармоники на традиционное празднество означал допуск женщины как основного музыканта игрища и передачу ей роли ведущего праздника, функции которых, до появления гармоники, выполнял *джегуако*-инструменталист (*джегуако* – общее название адыгских народных певцов, стихотворцев и шпильманов) или *хатияко* (распорядитель игрища и танцев, церемонейстер). Обслуживание многодневной свадьбы или празднества было прерогативой мужчины-инструменталиста – *пишиао* (инструменталист, гармонист), и ему отводилась роль лидера, тогда как игра гармонистки противоречила нормам поведения, так как по нормам «Адыга хабзе», женщине отводилась роль хранительницы семейного очага. Участие женщины в общественной жизни, когда она оказывалась бы в центре внимания знакомых и незнакомых людей разного возраста и пола, было предосудительным. С этих позиций, игра женщины-гармонистки на общественных торжествах означала определенное противоречие обычаям, преодоление которых в адыгской среде пошло по разным направлениям: в Кабарде игра на гармонике явилась исключительно женской и лишь в конце XIX – начале XX в. ее стали осваивать мужчины.

Несмотря на то, что женское исполнительство стало традиционным и заняло лидирующее место повсеместно в общественных обрядах и торжествах, оно сохранило и немало ограничений связанных, собственно, с нормами поведения девушек (женщин) в обществе. Композитор и фольклорист Т. К. Шейблер писал: «Молодой девушке не полагалось играть в чужом доме» (*Шейблер*, 1957. С. 157). Кроме этого, строгие законы «Адыгэ хабзэ» и *адыгагъэ* не позволяли сидеть женщинам и девушкам в присутствии старших и мужчин, а игра девушки-гармонистки требовала игры сидя в при-

сутствии гостей и посторонних: «Выходить из комнаты она не имеет права, так как при старших, да еще при мужчинах, женщине сидеть не полагалось» (ГАРО. Ф. 4387. Оп. 1. Д. 30. Л. 7). Возможно, одной из предпосылок подобной трансформации явилось важное и исторически значимое событие XVIII в., которое легло в основу «Песни Гуашагаг», где главная героиня нарушила «один из важнейших запретов адыгэ хабзэ – запрет на публичное проявление своих чувств, даже публичное оплакивание после смерти» (Налоев, 1978. С. 65). Согласно преданию, в наездника Каншауби, мужа красавицы Гошегаг, была влюблена его свояченица. Однажды она попыталась разделить с ним ложе, но, получив резкий отказ, в отместку оклеветала героя перед собственным мужем. Однако ей не поверили, и тогда коварная женщина преподнесла Каншауби под видом примирительной чаши напиток с подмешанным зельем, от которого начали выпадать волосы, а кожа покрылась коростой. Не находя средств для излечения, герой покидает родину. На чужбине Каншауби встречает богатую вдову, которая излечивает его с условием, что он станет ее мужем. Каншауби выздоровел. Но он так сильно затосковал по горячо любимой Гошегаг, что вдова согласилась отпустить его к ней на время. Понимая, что Каншауби может не вернуться к ней, вдова дает герою под видом лекарства снадобье, от которого болезнь со временем возобновляется.

В начале XX в. наблюдалось медленное приобщение мужчин к гармошечной традиции, в связи с чем начинает четко определяться разница в исполнительской манере. Исходя из этого, женское и мужское исполнительство на гармонике начинает дифференцироваться на внешние и имманентные детерминанты, но, несмотря на это, они взаимосвязаны и являются целостной системой, сохранившей принцип синкретичности, заключенный в использовании инструменталистом в момент выступления – пения, элементов театрализации и хореографии.

В первой половине XIX в. в архивных документах канцелярии Тульской губернии записано, что благодаря стараниям игуменов в XVI–XVIII вв. была образована самая крупная ярмарка при Макарьевском Желтоводском женском монастыре, которая являлась крупнейшей в России и, возможно, в Европе. Она имела не только всероссийское, но и международное значение. Это был один из крупнейших центров оптовой и розничной торговли на территории Российской империи. После пожара, в 1816 г., ярмарку было решено перенести под Нижний Новгород. К концу 1820-х годов на Нижегородской ярмарке можно было встретить те или иные товары, всякого рода новинки, увидеть какую-либо диковинную «заморскую штуку», и в числе прочих гармонику. Оружейник Иван Сизов с Нижегородской ярмарки привез пятиклапанную гармонику, благодаря чему в 1830 г. в Туле началось массовое изготовление гармоник. А уже с середины XIX в. гармоники стали привозить в Кабарду, а в конце XIX в. ее стали выполнять под специальный *«голосовой заказ»* с «розливом». Немецкие гармоники, помимо ярмарки, поступали в Россию через Петербург, Ригу, Одессу, Ростов-на-Дону и другие портовые города. Первое упоминание в печати о гармонике с колокольчиками встречается в газете «Саратовский справочный листок» и относится к 1866 г.

Как показывают архивные материалы, наивысший показатель в производстве гармоник был достигнут перед Первой мировой войной в 1912–

1913 г., и, соответственно, в этот период в Кабарду было завезено больше всего гармоник. В частности, одним из главных поставщиков инструмента в регион являлась специализирующаяся на торговле музыкальными товарами на Дону крупнейшая фирма – «Музыкальное депо Адлера («Главное депо музыкальных инструментов и нот Л. Г. Адлера в Ростове н/Д»). Эта фирма чутко реагировала на спрос на ту или иную продукцию, в том числе и на гармоники.

В советский период в стране функционировало 22 фабрики по изготовлению гармоник и музыкальных инструментов. В числе прочих было налажено производство гармоник и на фабрике музыкальных инструментов в г. Нальчике с 1935 г. до лета 1941 гг. На ней изготавливалось 500 диатонических и 500 детских гармоник в год, тем самым обеспечивая регион любившимися инструментами. Во время Великой Отечественной войны производство музыкальных инструментов было повсеместно прервано и после ее окончания возобновили свою деятельность всего 2 фабрики – Тульская и Шуйская (Ивановская область), которые и стали основными поставщиками гармоник в 1940-х – конце 1960-х годов на Северный Кавказ, так как после войны фабрику в г. Нальчике так и не удалось восстановить (*Шейблер*, 1957; *Шортанов*, 1961).

В конце 1970-х годов в регион хлынули так называемые «казанские гармоники» (*Къазэн пшынэ*) с диатоническим строем, изготовленные на Казанской фабрике музыкальных инструментов. В отличие от других гармоник, у нее увеличился диапазон, вместо привычных 4–8 басов, изготавливали уже 12 или 24, а в правой клавиатуре вместо привычных 8, 12 или 16 клавиш диатонического строя звучала 21 клавиша. Вторым крупным поставщиком в 1970–1980 гг. гармоник для региона стала Армавирская фабрика музыкальных инструментов, которая за все время функционирования выпустила около 600 тыс. гармоник.

Стоимость одной гармоники колебалась от 15–25 коп. до 5 руб., а отдельные инструменты оценивались и в 10 руб. Несмотря на то, что гармоника стоила дорого, в каждой семье считалось почетным иметь этот инструмент и тем более играть на нем.

Необходимо остановиться еще на одном вопросе, связанном с укреплением позиций гармоники в Кабардино-Балкарии в XX в. Как известно в 1920-х годах в республике сложилась уникальная традиция: устраивались конкурсы-олимпиады под девизом «*Кто лучше сыграет на гармонике или кто лучше спляшет?*» Большинство победителей подобных мероприятий выступило в Кремле, а позднее они вошли в состав ансамбля «Кабардинка».

Подобные конкурсы проводились и для лучшей организации гармонного производства. В 1928 г. в Москве была устроена выставка гармоник, после чего для фабрики установили твердый ассортимент и *стандарты производимых моделей гармоник*. В последующие годы такие конкурсы стали проводиться и на телевидении, они стали своеобразным критерием оценки виртуозности гармонистов и открыв имена многих талантливых исполнителей в республике.

Параллельно с конкурсами в 1920–1940-е годы в регионе ежегодно стало функционировать множество научных экспедиций по сбору и систематиза-

ции адыгского фольклорно-этнографического материала. Следует рассмотреть экспедицию 1949–1951 гг., когда был записан музыкальный материал, который фиксировался на магнитофоне марки «Mag-1», работавшем от движка с немецкой лентой. Комментарии, паспортные данные и тексты записывались карандашом от руки. В связи с ограниченным количеством ленты записи не всегда осуществлялись в полном объеме. Чаще всего фиксировались первые несколько мелодических строф. Записывая на валики старинные наигрыши и песни, фольклористы, прежде всего, получили большие возможности для исследования, которые предоставляла аудиозапись по сравнению с бумажной фиксацией. Благодаря сохранившимся аудиоматериалам экспедиции, мы имеем достаточно хорошее представление о музыкальных текстах адыгской традиционной музыкальной культуры, связанных с инструментальным исполнительством на гармонике, а многие имена музыкантов вошли в золотой фонд адыгской аутентичной музыкальной традиции, что позволит еще глубже проанализировать традиции «женского и мужского исполнительства» конца 1940-х – начала 1950-х годов. Собранные материалы вошли в основу НПИНА и в сборник «Народная инструментальная музыка адыгов (черкесов). Адыгэ лъэпкъ пшынальэхэр» (2005), которые, как показало время, стали первыми научными, фиксированными в синтаксическом ранжире образцами адыгской песенной и инструментальной музыки. Это более 600 инструментальных наигрышей. Благодаря этой экспедиции мы смогли восстановить имена носителей инструментальной традиции не только на гармонике, но и на инструментах-предшественниках – *камыль*, *шичепшина*, *апашина*, *шу-шу* и т. д. – в местах компактного проживания адыгов на Кавказе: Кабардино-Балкарской Республике (КБР), Карачаево-Черкесской Республике (КЧР), Республике Адыгея (РА), Причерноморской Шапсугии (ПШ), Моздокском районе Северной Осетии (РСО–Алания), Успенском районе Краснодарского края (КК), представляющих восточную и западную локальные традиции адыгской музыкальной культуры, а также музыкальную культуру диаспоры. Экспедиция выявила хорошо сохранившиеся слои адыгской инструментально-исполнительской культуры, имеющие глубокие корни местных традиций. Детально исследовались сольные виды исполнительства; зафиксированы малоизученные виды ансамблевой игры однородных и разнотипных инструментов; попутно выявлены и характерные особенности изготовления музыкальных инструментов.

Среди современных ученых и музыкантов существует полемика относительно усовершенствования конструкции гармоники. Всемирно известный облик и звук гармоники, как мы говорили выше, ей подарили знаменитые гармонные мастера из Тулы. А в 1957 г., благодаря музыкальному руководителю хора ансамбля песни и пляски «Кабардинка» Аристарху Гавриловичу Орлову-Шузьм мастера г. Тулы изготовили три «новые» хроматические гармоники. Позднее, а именно, в 1969 г., мастер-гармонщик Михаил Тимофеевич Байдасов (г. Орджоникидзе, Северо-Осетинская АССР) принял заказ на изготовление двух хроматических гармоник по тем же чертежам. Так, с конца 1960-х годов гармоники, изготавливаемые мастерами из Северной Осетии, заняли главное место в инструментарии республики.

За период с конца 1960 – начала 2000-х годов гармонистами республики были приобретено около 300 инструментов мастеров-гармонщиков В. Панащенко, М. Байдасова и А. Филатова, с учетом того, что мастер в год мог изготовить не более 2–3 инструментов (на изготовление хорошего инструмента в среднем уходило от 6 месяцев до 1,5 лет).

В устной музыкальной фольклорной практике исполнительства на гармонике передача и обучение проходило без нот, путем непосредственного контакта, от одного исполнителя к другому, главным образом слуховым и зрительным, которое получило распространённое определение – «играть по-слуху» или же «игра «с рук»» и позволило развитию важной черты исполнительского мастерства гармонистов – овладению навыками варьирования и импровизации. Но рано или поздно в культуре встал вопрос о сохранении, распространении и развитии как исполнительской, так и музыкальной культуры, что обусловило необходимость организации профессиональной подготовки исполнителей на гармонике.

В 1973 г. был осуществлен первый набор для обучения на гармонике в Детской музыкальной школе № 2 г. Нальчика, выпускники которого в 1978 г. стали первыми студентами Нальчикского музыкального училища обучающихся на ней. В 1992 г. был открыт класс национальной гармоники в Северо-Кавказском государственном институте искусств, а в 1997 г. была открыта ассистентура-стажировка при Воронежской государственной академии искусств.

Профессиональная композиторская школа республики тоже поддержала новую исполнительскую тенденцию, и в 1981 г. на юбилейном вечере в Нальчикском музыкальном училище впервые прозвучала Фантазия «Исламей» Нихата Османова, где автор впервые ввел в состав оркестра гармонику как *солирующий инструмент*.

Позднее, в «Пьесе для симфонического оркестра и национальной гармоники на темы музыки народов Северного Кавказа» (1989) Бориса Хатуевича Темирканова, гармоника зазвучала как солирующий инструмент в составе симфонического оркестра.

В 1989 г. Джабраил Хаупа предложил новую перспективу инструмента в «Сонате для кабардинской гармоники» (Кабардинская гармоника) – термин Дж. К. Хаупа, который используется композитором в его произведениях с 1989 г.), а в 1990 г. он определил новый статус гармоники в составе камерного ансамбля и во взаимодействии с симфоническим оркестром в «Тройном Концерте для скрипки, флейты, кабардинской гармоники и симфонического оркестра». В 1992 г. поиски новых звуковых градаций дали прекрасные результаты, которые ярко и красочно зазвучали в «Сонате для кабардинской гармоники в трех частях» (1989) и в «12 прелюдиях для гармоники» (1992). Поиски новых технических и исполнительских возможностей любимого композитором инструмента – гармоники, привели к созданию нового жанра в национальной камерной музыке – «Сонаты-поэмы для флейты и кабардинской гармоники» (1994), которую в 1998 г. впервые исполнили в Воронежской государственной академии искусств А. А. Пивоваров и А. В. Гучева.

В середине 1980-х годов В. Л. Моллов представил «Рапсодию на ингушские темы для гармоники с оркестром»; а позднее – «Концерт для нацио-

нальной гармонике с оркестром». Так, символ XX в., затерявшийся в кабардинских аулах проявился в новом статусе – сольная гармоника.

Гармоника всегда была дорогим инструментом и ее покупка могла быть связана с определенными сложностями для семьи. В Кабарде существовал обряд *Пиинэ ефэ*, являвшийся своеобразной благотворительной помощью, которая оказывалась девушкам, решившим купить гармонику. Обычно девушка, задумавшая приобрести инструмент, собирала на вечеринку родственников и друзей, угощала и затем обращалась к присутствующим с просьбой о помощи, на которую, как правило, охотно отзывались (*Бабич*, 1995. С. 66). Приглашенные на пир мужчины выкладывают на стол деньги, общая сумма которых часто намного превышает стоимость гармоники (*Бгажноков*, 1991. С. 185).

Пиина является не только дорогим, но и желанным подарком как среди адыгов, живущих на своей исторической родине, так и в диаспоре.

Хранение музыкальных инструментов имеет традиционную форму, которая выдерживалась веками. *Камыль*, *шичепшину*, *апатишину* и др. инструменты адыгов тщательно берегли, при поломке их не выбрасывали, стараясь починить, восстановить. Хранили на почетном месте в гостиной – *хачеше*, рядом с теми вещами, которые занимали наивысшее положение в системе ценностей мужчины (оружие, конское снаряжение и т. д.). Эти инструменты хранились на фоне циновки, находившейся на видном месте – в гостиной на стене или же инструмент держали в специальных плетеных футлярах. Наиболее состоятельные владельцы обшивали футляры дорогой тканью – бархатом, поверх которого вышивался орнамент из золота или серебра, который выполнял защитную функцию оберега инструмента. Футляр в темноте никогда не открывался, возможно, из-за боязни подвергнуть инструмент влиянию злых сил.

Такое бережное и магическое отношение к музыкальным инструментам сохранилось и в отношении к гармонике. Если она находилась не в футляре, то ее обязательно накрывали дорогой тканью, чтобы не были видны клавиши правой клавиатуры.

Гармоника изготавливается из природных материалов, подверженных влиянию температуры и влаги. Клавиши правой клавиатуры и их механика особенно часто подвержены порче, а именно, от небольшой влажности и сырости клавиши начинают «залипать», что требует от владельца бережного и внимательного хранения. Готовая гармоника должна храниться в сухом месте со средней температурой и постоянной влажностью.

Вспомним, что первые гармоники были диатонические с характерным особым строем голосов, неповторимым и легко узнаваемым: он гораздо мягче и мелодичнее, а на некоторых образцах и с колокольчиками. И это не случайно. По представлениям адыгов о семантике звонного тембра, который изначально имел магико-охранную функцию, на конском снаряжении, одежде детей, воинском шлеме, женских серьгах и наконечниках крепились металлические подвески-пластинки, колокольчики, бубенчики, выполнявшие роль оберега от злых сил. Со временем эти украшения приобрели эстетическую функцию, а их звон приобрел дополнительную специфическую звуковую окраску, хотя гармоника и звучит в обрядах проведения больного, на свадьбе, но не вошла в обряды, в которых первостепенную важность имеют магические функции звука, обряды с наиболее сложной структурой вза-

имодействия их составляющих (таких как, например, обряды ранения или исцеления, проводы или «похороны» души и т. д.) (Хараева, 2000).

В наши дни при изготовлении гармоники используются различные группы материалов: дерево, металл, текстиль, пластмасса и т. д. Изначально корпус инструмента делали из липы, украшали резными накладками из орехового дерева, голосовые планки изготавливали из меди, мельхиора и стали; меха изготавливали из картона, шелка и сатина; на изготовление колокольчиков шла медь; клавиши изготавливали из дерева, а в более позднее время их стали покрывать перламутром, слоновой костью также, как и лицевые части корпуса.

Торжество, праздник любого уровня были немыслимы без музыки. Приглашение на свадьбу музыкантов исходило от родственников жениха – братьев, дяди, иногда друзей. Родители и жених никогда не вели переговоры с музыкантами. Приглашение поступало за два-три дня, а иногда за одну-две недели до свадьбы. В случае, если гармониста приглашали одновременно на несколько мероприятий, предпочтение отдавалось первому, но если же поступало несколько приглашений из разных аулов и одно в родном ауле, то гармонист играл в родном селе, извинившись перед другими за отказ. Бывали случаи, когда семья жениха переносила свадьбу на другой день, чтобы на их торжестве играл известный гармонист. Такие случаи, когда в Кабарде переносили свадьбу, для того чтобы на ней играли лучшие музыканты, встречаются и сейчас. Это связано с тем, что, во-первых, это гармонисты-виртуозы, мастера своего дела; во-вторых – они знают последовательность проведения ритуалов; в-третьих – в их репертуаре мелодии старинных адыгских танцев, современные наигрыши и мелодии народностей, проживающих рядом. В целом, их присутствие и игра на свадьбе становятся украшением и превращает ее в большой праздник музыки и танца. Кроме известных гармонистов, приглашают на подобное мероприятие и профессиональных танцоров, которые также украшают торжество.

Остановимся на приглашении на торжество девушки-гармонистки. Как сообщили нам информанты, за несколько дней до свадьбы непременно требовалось получить разрешение у отца, если такового не было, то у дяди или старших братьев. В назначенный день за ней присылали фаэтон, куда она садилась, взяв гармонь, а братья или дядя, а в ряде случаев и отец, непременно сопровождали ее. После окончания свадьбы девушку с теми же почестями привозили домой.

Существует традиция приглашения девушки-гармонистки на танец во время игрища. На это имел право самый почитаемый старейшина. Как писал композитор Аслан Дауров об известной гармонистке Зули Ерижевой: «...пришлось и десятилетней Зули выйти на свой первый танец с гармошкой в руках, на который ее пригласил почетный аксакал» (Дауров, 1976. С. 10).

Во время исполнения этого «танца» девушке-гармонистке в меха гармоники укладывали бумажные деньги или осыпали монетами, которые затем собирали дети. Этот обряд, вероятнее всего, берет корни от близ живущих народностей (в Дагестане одаривали зурниста монетами, бусами и т. д.; в Осетии и Грузии – дарят гармонистке деньги в «меха»).

Существуют устоявшаяся традиция, общепринятые критерии мастерства, «традиционности», «красоты» и виртуозности исполнения, которые

не меняются в народе и по сей день. Одним из квалификационных критериев исполнительского мастерства гармониста является приглашение играть на свадьбе. Гармонист, проведший десять свадеб, считался общепризнанным мастером. Этот факт дает новый квалификационный статус исполнителя – *статус мастера*.

Приглашением к танцевальной части торжеств служит звучание музыкального инструмента. Хорошие гармонисты в таких случаях играют специальный зачин к танцам. Каждый исполнитель старается сам сочинить свой зачин, чтобы он отличался от зачинов других исполнителей. Это своего рода визитка – яркая, оригинальная, эффектная, броская, чтобы звучала, как «вспышка», чтобы зажечь окружающих. Помимо зачина, гармонист отмечает начало танца каким-нибудь трюком: поднимает над головой гармонь, растягивает до предела мех или растягивает его, чтобы сходились правый и левый полукорпусы нижними или верхними гранями, или как бы сворачивая гармонику с лицевой стороны и т. д.

Во время танцев гармонист может выходить в круг, подыгрывая наиболее уважаемым танцорам, старейшине, почетным гостям или девушке из знатной семьи. Наклоняясь вперед, он обычно играет непрерывно у ног танцующего. Музыканты сопровождают невесту к родственникам и соседям, на танцевальную площадку игрища, не прекращая звучания наигрыша по ходу шествия. В такой активной и темпераментной игре гармонист может проводить весь день, иногда и ночь, продолжая аккомпанировать обрядам, ритуалам и, конечно же, танцам.

Издавна на игрище приглашали известных в округе виртуозов – двух-трех *камьялпшей* или двух-трех *шичепшинао*, а с конца XIX в. на этом поприще их заменил гармонист, который также играл в сопровождении нескольких *пхацичао*. Если *камьялпша* и *шичепшинао* с *пхацичем* сменялись, то гармонист обычно играет несколько часов без перерыва. Партию «ежу» обычно исполняет как *пхацичао*, так и *шичепшинао*. Оплата делилась следующим образом: две доли давали *камьялпша* или *шичепшинао*, соответственно, гармонист получал две части, а *пхацичао* и исполнители «ежу» получали по одной доле. Иногда оплата известного музыканта за свадьбу достигала стоимости хорошего скакуна.

В качестве оплаты за игру могли поступать деньги и подарки (отрезы ткани, бусы, платки, шарфы и т. д.).

Обряд пленения в танцевальном круге *ахьхэ хэх* (*Иахьэ хэх*) – это обряд сбора денег музыкантами, облаченный в форму взносов на освобождение задержанной в плясовом круге невесты или воспитательницы жениха. В ходе церемонии сбора денег звучала маршевая музыка, после окончания все деньги делились между музыкантами, а в большинстве случаев, назначался день для устройства небольшого пиршества на собранные деньги с плясками в которой принимала участие молодежь и музыканты.

Подобного рода церемония с последующим выкупом проводилась и с плененной на танцевальной площадке девушкой-танцоркой, которое сохранило название *пшьэшъэ егъэз*.

Обряд *ПхъэнтГэкЛу цэф* – «Купля стула». *ПхъэнтГэкЛу цэф* (бжед.) – буквально: «купля стула». Во время этого обряда музыкантам уплачивали

деньги за право сидеть в плясовом круге рядом с молодой вдовой. Основными участниками торга являются гармонист и музыканты.

Когда свадебная свита приезжает в дом невесты, после небольшого застолья наступает момент, когда пора выводить невесту. Однако женщины, помогающие ее сборам не спешат этого сделать, пока друзья и родственники жениха не уплатят «выкуп». В этой суете подружки или сестра невесты прячет гармошку, принадлежащую гостям и требуют за нее также выкуп. Помимо воровства гармоники, может быть украдена и самая маленькая гостья, за которую тоже дают выкуп. Вся процедура торга и выкупа сопровождается веселыми шутками и смехом. Наконец невесту выводят и возвращают гармонику за определенную плату, на которую устраивается пиршество в доме невесты.

Мастера разделяли гармоники на «женские» и «мужские». На «женские» гармоники они прикрепляли сбоку левого полукорпуса звоночки, тогда как на «мужских» они отсутствовали.

Для того чтобы, не раскрывая собранную «готовую» гармонику, определить количество голосов у инструмента, сверху правого грифа мастер прикручивал «гвоздики со шляпками» в соответствии с количеством голосов, позже они стали выполнять декоративную функцию (Гучева, 2009. С. 44–45).

На исследованных нами музейных и бытующих в народе гармониках наличествуют голоса, изготовленные из различного металла: латуни, стали и белого металла, так называемого серебра, а в более поздней период алюминий. На инструментах-первенцах голоса изготавливались из меди и стали. По сведениям мастера-гармонщика Батраза Чочаева (Информант – Чочаев Батраз Ахмедович (гармонист, мастер-гармонщик; 1958 г.р., г. Владикавказ, РСО-А), на отдельные инструменты, изготовленных под заказ в г. Туле в конце XIX – начале XX в., мастера устанавливали голоса и язычки из золота, поэтому в народной памяти сохранилось название как «золотая планка» – *дыцэ бзэ*.

В традиционном адыгском обществе было принято негласное правило – каждый должен был уметь играть на музыкальном инструменте и танцевать, и поэтому каждый мог с легкостью определить виртуозность игры музыканта и о хорошем гармонисте часто говорят: он не играет, он «танцует» по клавишам.

Приход в адыгскую традиционную музыкальную культуру гармоники определил историческую дифференциацию в исполнительстве на «женское» и «мужское». Гармоника вошла в быт не только народов Северного Кавказа, но и всего мира, принесла с собой новое мышление, новые атрибуты, новую исполнительскую традицию.

ТАНЦЕВАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА

Адыгский танец, как и танцы других народов, возник в древности. На протяжении тысячелетий адыгские танцы развивались, трансформировались, появлялись их новые варианты и т.п. Однако во всех адыгских народных танцах есть общее, характерное для фольклорного танца в целом. Это сочетание скромности и простоты с величавостью; плавность и легкое кокетство в женской партии; широта движений, ловкость и удаль, юмор и чув-

ство собственного достоинства в мужской партии. В них проявляется энергия народа, неукротимая тяга к свободе и сила духа. Сдержанные в проявлении чувств адыги воплотили в танце красоту и строгость обычаев, изящество и аристократичность манер. Танец в определенной мере представляет дух народа, связь с историческим прошлым и строгий поведенческий канон. Фактически все черкесы в той или иной степени умеют танцевать народные танцы. Для черкесов диаспоры, проживающих в разных странах и регионах мира и недостаточно владеющих родным языком, народный танец стал одним из основных символов и маркеров этнической идентичности.

МОРФОЛОГИЯ АДЫГСКОЙ ТАНЦЕВАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

В основе первобытного синкретического искусства, в котором объединялись пляска, песня, слово, лежали приемы имитации трудовых, охотничьих, военных и других действий. Раскрывая в танце трудовые данные действия, люди верили, что ритмические движения обладают магическим свойством, и от соблюдения установленного порядка исполнения этих движений зависит удачный исход событий.

Возникновение танцевального искусства связано с зарождением основ первобытной религии, которая в культовых целях использовала выработанные стереотипные художественные образы. Порядок исполнения древних традиционных танцев существовал довольно длительное время, а самые значимые их элементы дошли и до наших дней. Длительному сохранению танцев способствовала коллективность исполнения. Древний обряд требовал, чтобы каждый член племени принимал в нем участие. С самого раннего возраста люди усваивали как весь ритуал, так и отдельные его элементы, а, следовательно, танцевальные движения, их порядок.

Танцевальные композиции (как и обряды) переходили из поколения в поколение почти без изменения. Возможно, поэтому почти каждый народный танец имеет в основе своей хореографической структуры одно или несколько основных движений, присущих только этому танцу.

В структуре современной танцевальной культуры одновременно существуют древнейшие и новоприобретенные танцы, исконные и заимствованные, общенародные и локальные, фольклорные и сценические, серьезные и шуточные, обрядовые и необрядовые, сольные, ансамблевые и массовые и т. п. Исследователи адыгских народных танцев предложили несколько классификаций, отражающих реалии тех или иных эпох. Адыгский органист и этнограф Ш. Шу выделяет пять групп адыгских танцев: *зафаки/кафы*, адыгейский *исламей*, *зыгетлат*, *уджи*, адыгейский *тлепечас/кабардинский исламей* (названия приводятся в транскрипции Ш. Шу и предложенной им очередности). В исследовательское поле ученого вошли только известные ему танцы российских адыгов (Шу, 1992. С. 30–38). Ф. Хараева расширила классификационную систему адыгских танцев, включив в нее виды, не упоминаемые другими авторами (лезгинка, тляпериса), а также разновидности танцев *удж*, *кафа*, *зафак* (Хараева, 2004). Все *уджи* были разделены на две большие группы. В одну вошли *уджи*, сохранившие ритуальный характер (Тхашхо-удж, Шибле-удж, Ханцегуа-

ще, Чапш, Нысэудж, Удж-хурай), в другую – *уджи*, не сохранившие ритуальный характер (Гощеудж, Удж-хещ, Удж-пух). С. Кушу в особую группу выделила шуточные танцы западных адыгов, к каждому из которых записала его легенду (Кушу, 2018).

ИСТОРИЯ АДЫГСКОГО ТАНЦЕВАЛЬНОГО ИСКУССТВА

Древнейшие истоки адыгской танцевальной культуры нашли отражение в нартском эпосе. Известный сюжет о нарте Ашамезе, ставшем победителем на состязаниях в танце среди других нартов, не раз был запечатлен в живописи и графике, использован в театральных постановках и на профессиональной танцевальной сцене. Легендарному танцору, сумевшему исполнять искрометный танец на маленьком треножном столике «анэ» (*Іэнэ/Іанэ*), потом на лезвии кинжала, лежащего на земле, а затем и вовсе вскочить на рукоять кинжала, воткнутого в землю, не было равных среди нартов. Именно ему, нарту Ашамезу, мифологическое сознание приписывает изобретение старинных инструментов – *бжамия* (аэрофона) и *пхачича* (трещотки). В современной культурной практике нарт Ашамез остается образцом высокого исполнительского искусства, чьим именем могут похвалить отличившегося танцора.

Адыгские танцы, как и древние танцы других народов, имеют синкретические обрядовые корни. Древнейшие круговые танцевально-обрядовые действия исполнялись в честь бога грома Шибле, покровительницы морей и воды Псыгуаши и покровителя семейного очага Созереша. В мужских одиночных плясках демонстрировались сила и ловкость. Имитация движений горных животных гарантировала успех на охоте. Театрализованные пантомимы персонажа в козлиной шкуре «ажегафа» (*ажэгъафэ/ачъэкъашъу*), дошедшие практически до наших дней, сохраняли реликты тотемических представлений предков адыгов.

Танец был выражением поклонения природе и одновременно ее копией: круговые движения, как правило, совершались справа налево – по солнцу; движение на пальцах ног и высокая скорость шага имитировали «походку» горных животных; мужской широкий разворот рук, вскинутых над танцующей девушкой, напоминал крылья парящего в небе орла, защищающего свою орлицу. Танец обладал магической силой, которая могла повлиять на желаемый исход мероприятий. Отсюда танцы в обрядах вызова дождя или начала пахоты, обязательные круговые танцы в обряде окончания строительства дома.

Древние культовые, ритуальные пляски с течением времени трансформировались в традиционные танцы, которые исполнялись на свадебных торжествах, на игрищах, посвященных началу или завершению сезонных сельскохозяйственных работ, на игрищах сопровождавших различные ритуалы, связанные с рождением и взрослением ребенка и т. д. Танцы устраивались также во время обряда «чапш» (*щІэнщакІуэ/кІапщ*) – у постели больного человека, во время приема гостей в гостевой комнате «хашеш» (*хъэщІэщ/хъакІэщ*), на девичьих посиделках «жешшис» (*жэщщыс/чэщдэс*) и т. д.

Адыгское игрище (*адыгэ джэгу*) – сложный организм, складывавшийся в адыгском обществе на протяжении веков и представлявший собой отлаженный механизм, действие которого было четко продумано и строго регламентировано. Танцы, занимавшие центральное место в игрищном действе,



Государственный академический ансамбль танца «Кабардинка»
КБР, г. Нальчик
Фото Т. А. Васильева, 2021 г.



Государственный академический ансамбль народного танца Адыгеи «Нальмэс»
г. Майкоп
Фото Т. А. Васильева, 2021 г.

также были подвержены четкой регламентации и управлению. Принято выделять три тесно взаимосвязанные структуры, ориентированные на управление: 1) совет старейшин – *хасэ*; 2) публика; 3) распорядитель с подчиненными ему помощниками и музыкантами (Бгажноков, 1991. С. 22).

Более подробно следует рассмотреть функции «хатяико» (*хьэтиякЛуэ/хьатьякЮ*) – организатора и церемониймейстера адыгских танцев. Хатяико должен обладать талантом и организаторскими способностями, так как на свадебные или другие тожества собирались сотни людей, среди которых нужно было поддерживать порядок. Относительно идентификации распорядителя танцев и игрища в целом существуют некоторые разночтения. Некоторые исследователи идентифицируют хатяико с джегуако (*джэгуакЛуэ*) – игрецками у кабардинцев в КБР и черкесов в КЧР. У западных адыгов джегуако называли весь ансамбль музыкантов, включая хатяико. В то же время джегуако – это странствующие певцы, барды, сказители, которые не были привязаны к одному месту, а свободно путешествовали и слагали песни, славившие подвиги национальных героев. Деятельность джегуако как певцов и сказителей имела большое значение, так как они являлись носителями устной народной культуры. Благодаря им, через поколения передавалась ценная информация, позволявшая судить о событиях, не зафиксированных в письменных источниках. Адыгские джегуако действовали группами. Видимо, с течением времени, по мере того, как джегуако перешли на оседлый образ жизни, их функции претерпевали некоторые изменения. Из бардов, занимавшихся эфемерным искусством и сочинительством, они превращались в народно-профессиональных исполнителей, обслуживающих различные семейные и общественные торжества. Из джегуаковской группы выделялся распорядитель, выполнявший функции хатяико. С другой стороны, хатяико мог и не быть членом стабильно действующей группы джегуако, если группа приглашалась из отдаленных мест, так как хатяико должен был хорошо знать окружение, авторитетных лиц, чтобы четко соблюдать иерархию, выполнять установленный порядок игрищного действия. Именно хатяико исполнял все дирижерские функции и определял содержание музыкальных произведений, их последовательность, темп-ритм, продолжительность. Для этого в его арсенале была целая система знаков-сигналов – не только словесных, но и сигналов, подаваемых взмахом находящегося в его руках жезла. Распоряжения хатяико, адресованные музыкантам, танцорам и всем присутствующим, выполнялись беспрекословно.

По нашему мнению, хатяико применяли действия черкесских военачальников, которые отдавали приказы и распоряжения воинам не только словами, но и определенными жестами. Возможно, что термин *хьэтиякЛуэ* происходит от термина «шухатий» (*шухьэтий* – каб.) – конный хат, которым обозначали дежурных в черкесских (адыгских) войсках.

Распорядитель танцев должен был хорошо знать репертуар музыкантов. Для особо уважаемых людей должны были звучать подходящие им мелодии; по знаку хатяико музыканты снижали темп исполнения, создавая танцору более комфортные условия. Рассматривая институт хатяико в кабардинском обществе, нужно отметить, что его функции на более позднем этапе выполнял джегуако, сам термин «хатяико» не использовался. В то же время институт хатяико продолжает функционировать у причерноморских шапсу-

гов и у зарубежных черкесов. Талиб Кашежев (1866–1931) упоминал о таких выдающихся джегуако (или хатяко) своего времени, как Адельджери (Ляша) Агноков (1834–1918), его современник Сагид Мижаев (1849–1949), Бекмурза Пачев (1854–1936).

У хатяко или джегуако были помощники среди мужской и женской групп игрища – как правило, один помощник среди молодых людей *чала паше* (*к'элэ пацэ* – адыг.) и одна помощница среди девушек *пшаша паше* (*пшьэшэ пацэ* – адыг.), которые следили за порядком выхода танцоров в круг, за соблюдением всех канонов танцевального этикета.

До наших дней сохранилось четкое структурирование пространства адыгского танцевального круга, в котором запечатлены смыслы и образы мифического центра мира. Танцевальный круг становится символическим местом, следовательно, священным, вхождение и выход из которого обставлены комплексом предписаний. В круг нельзя войти самостоятельно, без приглашения. Распорядитель танцев хатяко и его помощники – *чала паше* и *пшаша паше* выводят в круг танцующих согласно предписанному регламенту. Сам круг «разделен» на женский и мужской полукруги, между которыми, с одной стороны, находящейся под «защитой» стены дома, забора, дерева или любого другого объекта, располагаются музыканты. С другой стороны, восседают пожилые мужчины, выполняющие функцию жюри и команды блюстителей чистоты проведения обрядового действия. В центре круга во времена отсутствия электричества, как правило, горел костер, что также упорядочивало пространство, делало его более притягательным. По всей пространственной середине танцевального круга в постоянном движении находится хатяко. Парень и девушка, приглашенные в центр круга на символическое место, исполняют парное танцевальное действие как своеобразный акт творения мира. Парень и девушка идут навстречу друг другу, но, приблизившись на расстояние вытянутой руки, танцующие сразу начинают отдаляться друг от друга. При этом скромный вид девушки и рыцарский вид мужчины соответствуют нормам адыгской этики (*адыгагъэ*).

Черкесский танцевальный круг выполняет и важную функцию социализации личности, так как внутри него в игровой непринужденной форме идет обучение правилам поведения в социуме, отношению к равным, старикам и детям, представлениям о долге, чести, рыцарстве, философским и натурфилософским вопросам. К примеру, хатяко может остановить танец и потребовать исправления ошибочного действия. Для исправления ошибки требуется повтор этого действия в этикетных нормах. Для привлечения еще большего внимания к тому или иному действию хатяко может потребовать выкуп не от самого танцора, а от определенной группы присутствующих, которые выступают его парламентариями. Как правило, такие выкупы имеют сугубо игровую форму, однако ее поучительная основа безусловна.

На *хашеш*, *жешдес*, *чапш* и других камерных мероприятиях с ограниченным танцевальным пространством, танцы, в основном, исполнялись сольные или парные. Здесь оттачивалось искусство, большое значение придавалось точному и искусному исполнению танцевальных приемов, вырабатывались определенные танцевальные традиции, и формировалась адыгская народная хореография.

Необходимо также рассмотреть и функции обязательного участника адыгского игрища *ажегафа* (шут, скоморох, ряженный). Танец *ажегафа* зародился в далеком прошлом как тотемическая или производственно-магическая пляска. Позднее он превратился в культовый ритуал, посвященный божеству плодородия и земледелия Тхагаледжу. Главный персонаж данного обряда – тотемный *ажегафа* – танцующий козел. Исполнитель роли *ажегафа* носил черную войлочную маску, длинную бороду из шерсти. Сверху одежды он надевал вывернутую овчинную шубу, к его головному убору были прикреплены козлиные рога, сзади висел хвост. В последующем используемые *ажегафой* художественные образы, которые были построены на древних формах и приемах исполнения, больше соответствовали праздничному настроению людей, превращались из мистического действия в зрелищно-развлекательное. Пантомима *ажегафа* порой бывает неэтикетной. *Ажегафа* приносил с собой смех, карнавальную свободу от запретов и условностей официальной регламентированной жизни (Налоев, 1978. С. 30).

На развитие адыгской танцевальной культуры свое влияние оказал ислам. Мусульманская религия вела борьбу с остатками язычества, христианства, со своеобразной карнавальнoй вольницей, сопровождавшей игрищные действия. Адыгский историк и этнограф XIX в. С. Хан-Гирей отметил: «Большие празднества вообще становятся ныне реже в Черкесии по причине беспрестанных беспокойств. К тому немало способствуют и проповеди духовенства, которое представляет противным мугамеданской религии всякого рода публичные забавы в сообществе с женщинами» (Хан-Гирей, 2009. С. 168). Замужним женщинам теперь запрещалось участвовать в *джегу*. Они танцевали лишь в тех случаях, когда накладывали на себя обет (*наузыр*) в связи со значительным событием в их жизни. Так как адыгские мужчины не любили танцевать в отсутствие представительниц прекрасного пола, то и на праздниках и торжествах, где их присутствие не поощрялось, танцев почти не бывало. Российский этнограф, кавказовед, Л. Я. Люлье отметил: «Есть празднества, в которых женщины не участвуют, и тогда плясок нет. Иные же совершаются дома, в кругу семейном» (Люлье, 1991. С. 334).

Мусульманские священнослужители вели борьбу и с институтом адыгских *джегуако*. Адыгский фольклорист З. М. Налоев отметил, что борьба между муллами и *джегуако* была идеологической. *Джегуако* сохранили языческое мировосприятие и благополучно пережили христианский период адыгской истории. Что же касается веселого, остроумного поведения *джегуако*, «... оно прямо противоречило мрачному мусульманскому мирозерцанию. ...И хотя каждая эпоха объявляла об исчезновении *джегуако*, они продолжали жить и творить...и в процессе развития эволюционировали в поэты, композиторы, писатели и артисты» (Налоев, 1978. С. 4).

УДЖ

Уджи являлись, как правило, круговыми танцами. Рисунку танца придавали магическое значение: движение происходило в раз и навсегда установленном направлении. *Удж* – дословно означает «топтанье». Говорят: *Джэгур и К1эм нэсащи, щ1алэгьуалэр мэудж* («Игрище идет к концу, молодежь танцует удж»). *Уджи* – наиболее древняя форма массовых танцев,

бытовые функции которых были довольно разнообразны. К ним относились магические и обрядовые танцы, приуроченные к началу полевых работ, уборке урожая, к каким-либо событиям в животноводческом быту или связанные с календарным циклом. Все *уджи* можно разделить на 3 группы: культовые, трудовые и обрядовые. Шу Ш. С. отметил, что: «...с течением времени созданные народом художественно-образные танцевальные формы могли быть использованы как во время культовых ритуалов, так и на семейно-бытовых обрядах, тем более что культовые ритуалы постепенно переплетались с обрядами семейных общинных, общенародных празднеств» (Шу, 1992. С. 18). Такое деление уджей достаточно условно. Можно предполагать, что уджи были одиночными, парными, «тройными» и групповыми.

Характерной чертой адыгских культовых плясок был медленный круговой хоровод в честь языческих богов. Самым древним танцем у адыгов считается хороводный танец *удж*. Несомненно, вышедший из обряда, он имеет много разновидностей: лирические, магические, величальные, сакральные. *Удж* – танец, в котором принимают участие люди разных возрастов. Его семантическая нагрузка прозрачна и универсальна, она характерна для многих народов, имеющих подобные круговые танцы.

В этой связи следует отметить *Тхаixo-удж* (*Тхъэшхуэ-удж* – каб.) – танец с песнопением в честь великого верховного бога, *Шибле-удж* (*Шыблэ-удж* – каб.) – в честь бога грома и молнии. Человек, умерший от удара молнии, считался у древних адыгов избранником бога. Его предавали земле с почестями и вокруг могилы совершали ритуальный круговой танец, в котором принимали участие и мужчины, и женщины. *Тхагаледж-удж* (*Тхъэгъэлэдж-удж* – каб.), как и *Тхаixo-удж* сопровождался песнопением. Тхагаледж – покровитель растительного мира, земледелия и хлебопашества. Танцевали также *Псыхогуаше-удж* (*Псыхъуэгуашэ-удж* – каб.) – в честь покровительницы рек и вод и *Псатхе-удж* (*Псатхэ-удж* – каб.) – в честь бога души. Генерал царской армии Н. Дубровин описывал порядок исполнения круговых уджей следующим образом: «Мужчины и женщины составляли круг и с припевом “орираша” потихоньку передвигались с места на место, пока не обойдут весь круг. Танец этот довольно монотонен, все двигались ... плавно, не делая никаких быстрых движений, а только приступая вправо и влево, с одной ноги на другую» (Дубровин, 1871. С. 150).

С. Хан-Гирей отметил: «Достоин замечания, что предки нынешних черкесов во времена язычества, призывая благословения боготворимых им предметов и изъявляя им свою признательность плясами, что явствует из древних плясовых песен. Есть и ныне старики, неоднократно участвовавшие в подобных плясках, когда совершаемы были празднества в честь грома и проч. Они говорят с сожалением, что благословенные времена старины имели много прелестей, которые ныне, среди буйных забот жизни, стали редки на их родине» (Хан-Гирей, 1989. С. 169).

Удж-хэш (*Удж-хэш* – каб.) по одной версии, относится к группе трудовых уджей. Название «удж-хэш» образовалось от слова *хэшын* – вывести кого-либо из какой-нибудь массы. Вероятно, его появление было связано с трудовым процессом. У черкесов существовал, а в определенной степени

продолжает существовать и в наши дни, обычай устраивать коллективную помощь *шихаху* (*щГыхьэху/шГыхьаф*), оказываемую родственниками и/или друзьями при строительстве дома и в сельхозработах (Словарь каб.-черк. языка, 1999. С. 817). Для выполнения трудоемких работ собиралась молодежь и при выполнении однообразных движений рождались танцевальные элементы. Движения приобретали устойчивость, синхронность. Постепенно выработывался обычай чередования в трудовом процессе, а затем и в танце мужчин и женщин.

По другой версии, *удж-хеш* является прямой имитацией военных действий. Четкие шаги с синхронным сгибанием рук в локте напоминают передвижения войска (марш). Движения плотной шеренги танцующих имитируют сомкнутый строй воинов в бою, передвижения танцующих вправо и влево – атаки на правый и левый фланги противника и т.п. Данная версия представляется более правдоподобной.

Удж, как один из видов поединка противников, упоминается в нартском сказании «Как Батараз заставил одноглазого великана плясать»: «Слушай, сын старого иныжа (великан. – *З.К.*), – сказал Батараз, – давай вместе спляшем удж, кто кого перепляшет. А не хочешь – поборемся!... Начали они танец удж у подножия горы, приблизились к верхнему селению и стали переходить из двора во двор, утолчая земля у каждого дома. Так, танцуя, перешли в средний аул, а из среднего в нижний, вытоптали траву и в этих селениях. Сын одноглазого так ослабел, что еле ноги волочил, а Батараз только разошелся...» (Нарты, 1951. С. 301). Данный фрагмент подтверждает вторую версию о происхождении Удж-хеша.

Удж-ныху (*ныхун* – отогнать что-либо от чего-либо) – танец отгона. Возможно, что этот танец возник на основе действий, сопровождавших важные события в животноводческом быту адыгов – отгон (отделение) ягнят, жеребят от общего стада. Как и ритуальные танцы, *Удж-ныху* со временем трансформировался в самостоятельный танец, который утратил свое первоначальное предназначение и исполнялся уже во время игрищ. В *удж-ныху* сохранился композиционный прием, суть которого заключалась в том, что ведущий (или первый, кто начинает танец), пройдя вдоль полукруга (круга или общей линии исполнителей), «приглашает» крайнего и «отводит», «отгоняет» его на противоположную сторону. Там ведущий встает в общую линию, а исполнитель, которого «отгоняли», принимает роль ведущего. Подобный композиционный прием использовался лишь в кабардинском *удж-ныху* и составлял специфическую особенность этого танца (*Нагайцева*, 1986. С. 13).

Во время игрищ молодежь имела возможность пообщаться при исполнении уджей. Однако и здесь требовалось соблюдать ряд правил. С. Хан-Гирей отмечал, что в соответствии с общественным мнением девушка не должна танцевать часто и продолжительно с одним мужчиной. Напротив, считалось приличным, по очереди танцевать со многими партнерами (*Хан-Гирей*, 1989. С. 166). Нередко девушки были вынуждены танцевать с партнерами, которые им не нравились. В таких случаях они прибегали к помощи *хорыбзэ* (*хьуэрыбзэ* – каб.) – аллегорическому языку, иносказанию (Словарь каб.-черк. языка, 1999. С. 742). Ярким примером

хорыбзэ является разговор Малечипх с Пануко из нартского сказания «Как Малечипх с Пануко танцевали удж»:

*Тут, не мешкая нимало,
Будто целкая орешки,
Дочь Малеч без счета стала
Сыпать колкие насмешки:
«Если ты лишен отваги,
Не пеняй на незадачу!
Нарт Пануко, ты в овраге
Потерять способен клячу.
Мальчикам ты проиграешь...
Мало проку в старой тыкве,
Что зовешь ты головою,
Волосы твои сравню я
С прошлогоднею травой,
Станом ты хребет ослиный
Превзошел по безобразью,
Ряд зубов, торчащих криво,
Был бы доброй коновязью.
(Нарты, 1951. С. 373).*

Обрядовые уджи, вырастая из форм магических актов и теряя свое первоначальное значение, стали элементом разнообразных, в основном свадебных, торжеств. Одним из этих уджей является *удж-хурей* (*удж-хъурей/удж-хъурай*) – круглый удж, название которого свидетельствует о круговой форме танца. *Удж-хурей* имел сходные хореографические приемы с «Шибле-уджем» и «Тхашхо-уджем». Культовые ритуалы постепенно переплетались с обрядами семейных, общинных, племенных и общенародных празднеств, приурочиваемых к различным событиям жизни, памятным датам, где они выливались в различные театрализованные и плясовые представления. *Удж-хурей* исполнялся в определенные эпизоды свадьбы, в нем участвовало большое количество исполнителей. В уджах принимали участие все, независимо от сословной принадлежности, взрослые мужчины и женщины. С. Хан-Гирей отметил, что мужчины «... взяв под руки девушек, становятся в кружок, в виде русского хоровода и двигаются постепенно в правую сторону, притоптывая каблуками» (*Хан-Гирей*, 1989. С. 166).

С течением времени *удж-хурей* был утерян у ряда адыгских субгрупп, в том числе и у кабардинцев. У черноморских шапсугов и в Адыгее он сохранился, трансформировавшись в танец величание, танец – гимн женщине. Исполнение его на свадебных торжествах встречается и в наши дни (*Нагайцева*, 1986. С. 23).

Вплоть до начала XX в. существовал *удж-чих* (*удж-кIыхь*) – длинный удж. Для того, чтобы танцевать *удж-чих*, требовалось большое пространство. Обычно это была большая поляна за селом. Пары двигались вперед длинной цепочкой до тех пор, пока могли слышать музыкантов, остававшихся на исходной точке. Затем пары расходились: девушки – в одну сторону, парни – в другую, и далее двигались к исходной точке, где пары начинали строить новую цепочку, причем девушка могла поменять партнера. Во время

удж-чих молодые люди могли пообщаться, проявить свои симпатии, пошутить. *Удж-чих* танцевали не только во время больших празднеств, но и без повода, по желанию молодежи.

В целом, с течением времени, под воздействием различных внешних и внутренних факторов, содержание и формы многих магических песенплясок, танцев, рожденных во время выполнения различных работ, изменились и, утратив свое функциональное значение, превратились в народные пляски. На определенном историческом этапе *удж*, оставаясь парно-массовым танцем, включал и индивидуальные (сольные) эпизоды, которые исполнялись индивидуальными исполнителями в кругу, одновременно с продвижением всех пар танцующих, например, *удж-турыт* (*удж-тIурымI*) – танец парами.

По принципу более лиричного, плавного танца-диалога строилась «кабардинская кафа» (*къэбэрдей къафэ*). Некоторые ученые и хореографы считают, что кафа и зафак – это один танец, который можно причислить к корпусу древних брачно-семейных обрядовых танцев и поэтически назвать танцем рождения любви. Безусловно, в основе зафака и кафы лежит одна основа. Однако в наши дни зафак и кафа исполняются под разную музыку, и любой хореограф может детально описать пластические особенности каждого из них. Более того, зафак и кафа имеют разную географию распространения. Зафак характерен для западных адыгов, кафа – для восточных.

На кабардино-черкесском языке *къафэ* означает «танец», «пляска». В народном понимании образ кафы сравнивался с морем, свободным и широким, с приливом и отливом волны. Об искусном танцоре говорили: *Псым есым хуэдэу къофэ* («Танцует, как плывущий по воде») или *Псым хуэдэу къофэ* («Танцует плавно, как вода»). В кафе юноша не должен был близко приближаться к девушке, не мог взять ее под руку. Тем не менее танцевальные приемы и средства выразительности позволяли юноше, пусть и сдержанно, выражать свои чувства. Кафа – танец лирический, танец для двоих. Его всегда начинает юноша. Он подходит к девушке и приглашает ее в танцевальный круг. Она выступает на середину и опускает глаза. Танец женщины отличается от танца мужчины: она двигается по кругу медленно, как бы тихо скользит по полу, держится в прямом положении, изредка делая умеренные взмахи руками.

Вплоть до начала XX в. кафа была исключительно парным танцем, но с созданием профессиональных и самодеятельных танцевальных коллективов появился ее сценический вариант, и она претерпела значительные изменения, причем не только на сцене, но и в традиционном, бытовом варианте. В свадебном обряде кабардинцев существовали специальные кафы, например, *уасаих кафа* (*уасэIых къафэ* – каб.). Она исполнялась, когда к родителям жениха приезжали представители невесты за калымом (около 20 всадников). *Уасаих кафа* танцор танцевал на одном месте, лишь меняя направление корпуса. Музыкальное сопровождение к этой кафе было особым, как только гости заканчивали танцевать, мелодия менялась. В день ввода невестки в большой дом устраивался танец старших представительниц рода. Танцевали и все женщины рода, вышедшие замуж и пришедшие на свадьбу.

Зафак (*зэфакIу* – адыг. – идти навстречу друг другу) – это древний адыгский народный танец, однако у адыгских общественных деятелей XIX в.

он не упоминается. Это может свидетельствовать о том, что парный танец существовал в другом виде или с другим названием. К середине XIX в. с появлением в адыгской среде гармоники и обновлением в связи с этим музыкального языка, пластического рисунка и композиции, *зафак* подвергся изменениям.

Обычно *зафак* исполняется одной парой, в отдельных случаях на круг вызывают несколько пар. Танец исполняется сдержанно, в строгой манере, торжественно, на высоких полупальцах.

По мнению Ш. С. Шу, *зафак* позиционируется как танец-приглашение на первое свидание. Юноша наклоном головы приглашает девушку к танцу, отходит назад, занимает свое место. Девушка выходит навстречу юноше, становится от него поодаль, показывая, что приглашение партнера принято. Партнеры сходятся и расходятся, двигаются по кругу, меняются местами. Девушка выполняет плавные и грациозные движения руками, не поднимая их выше плеч. Танцоры не должны приблизиться друг к другу на близкое расстояние, тем более, коснуться друг друга. В прежние времена даже случайное прикосновение могло стать причиной серьезного конфликта между молодым человеком и родственниками его партнерши. По завершении танца, юноша провожает девушку на место, сам возвращается на прежнее место. На многолюдной свадьбе на *зафак* могли пригласить две и даже три пары, чтобы не оставлять в обиде кого-либо и дать возможность всем потанцевать.

Зафаки не одинаковы в темповом отношении. Это обусловлено рядом факторов, в т. ч. локальной традицией и половозрастным статусом танцора. Под *зафак* искусный гармонист также может переделать любую понравившуюся ему песенную мелодию. Поэтому количество мелодий под *зафак* может быть значительным. Темп и метро-ритм этих мелодий позволяют гармонисту в течение одного танца играть разные мелодии. Хорошему танцору не мешает смена мелодий. В то же время некоторые музыканты, зная характер и возможности того или иного танцора, стараются исполнять наиболее удобные и любимые им мелодии.

Существует две разновидности адыгского танца «Исламей», которые условно можно охарактеризовать как западную и восточную. Они имеют одно название, но принадлежат разным жанровым группам. Разновидности *исламея* распространены на разных территориях. Западный вариант *исламея* распространен в Республике Адыгея, Карачаево-Черкесии и в Причерноморской Шапсугии. Это парный танец, который мог бы быть причислен к жанру *зафака*, если бы не две специфические характеристики: *зафак* может исполняться под множество мелодий, а *исламей* – только под одну единственную, которая носит то же название, что и танец; рисунок танца в *исламее* отличается от *зафака* – парень и девушка имитируют орла и орлицу (по одной из версий).

Адыгский исламей. (Адыгэ исламей/Адыгэ ислъамый) – оригинальный и популярный парный танец с лирическим содержанием, исполняемый в умеренно-быстром темпе. Он довольно редко исполняется в обрядовом пространстве свадеб, при этом широко бытует на сцене художественной самодеятельности, в школьных и студенческих фольклорных коллективах,

на вечеринках студенческой молодежи. Для исполнителей важно танцевать исламей в адыгских этнических костюмах, так как танец непосредственно связан с их особенностями. К примеру, танцевать на носках в европейских туфлях весьма затруднительно, также как и изображать крылья только руками (в сравнении с руками-крыльями адыгского этнического костюма).

В исламее и зафаке немало общих танцевальных элементов. Учитывая, что в исламее применяются более сложные хореографические приемы, его происхождение связывают с более поздним временем (Шу, 1992. С. 31, 32).

Танец сопровождается специальным наигрышем, который на протяжении XX в. исполнялся на адыгской гармонике «пшине» (*пшынэ/пщынэ*). Самая ранняя запись наигрыша «Исламей» принадлежит адыгскому гармонисту М. Хагауджу. Она была сделана в 1911 г. в Армавире английскими инженерами, представителями фирмы *Gramophon*. М. Хагаудж играл мелодию «Исламея» практически без украшений, к долгому звуку (лонге) «подстраивал» аккорд (трезвучие), басами на левом грифе пользовался очень редко. Весь наигрыш в исполнении М. Хагауджа состоял из одного колена, которое повторялось 12 раз.

В дальнейшем у других исполнителей фиксируется увеличение числа колен и фактурные изменения. К примеру, «Исламей» П. Бельмехова, записанный на фонограф и расшифрованный Г. Концевичем в 1931 г., состоит уже из трех колен, и только среднее является «хагауджевским наследием». К нему добавляется зачин (первое колено) и функциональный каданс (третье колено) – начало и конец наигрыша. Зачин состоит из двух звукокомплексов: долго выдержанного звука (самого высокого звука наигрыша) и нисходящей последовательности, в которой есть секвенционные, возвратные и нисходящие в объеме сексты поступательные построения. Гармоника П. Бельмехова лидировала в небольшом ансамбле с участием трещоток и вокального подголоска, поэтому исполнение было полновзвучным и насыщенным. Развитие инструментального наигрыша «Исламей» неразрывно связано со становлением адыгской гармошечной музыки в целом. Широкое распространение гармоники в адыгской среде совпало с появлением радио, изменившего слуховое музыкальное пространство этнической культуры.

Къэбэрдей ислъэмей – кабардинский исламей. В Кабарде «танец на носках» чаще всего использовался в исламее. Исламей отличался от других кабардинских танцев темпом и характером исполнения, внутренней энергией, развитой техникой. По поводу возникновения названия танца существует несколько версий. По мнению Ш. С. Шу, оно возводится к адыгскому языку и состоит из слов «ис» – «втыкай», «лъэ» (тле) – нога, и «мий» или «мис» – «здесь» или «сюда», а в целом переводится: «втыкать ноги» или «танцуй на носках» (Шу, 1992. С. 37). Такое название вполне соответствует манере исполнения танца.

В середине XIX в. была создана Восточная фантазия «Исламей» – вершина композиторского творчества М. А. Балакирева. Русский композитор организатор «Могучей кучки» М. А. Балакирев (1836–1910), несколько раз приезжал на Кавказ. Он любил слушать местных музыкантов, неоднократно бывал в черкесских, в частности кабардинских аулах, знакомился с народными песнями и наигрышами. Одна из мелодий, сопровождавшая искрометный танец, вдохновила композитора на написание Восточной фантазии

«Исламей» (1869) для фортепиано. После издания в 1870 г. произведение получило быстрое распространение по всему миру. Знаменитый венгерский композитор Ф. Лист часто играл его на своих концертах. Уже на протяжении многих десятилетий в разных странах мира на конкурсах пианистов исполняется «Исламей» М. А. Балакирева. Кабардинский исламей в XIX в. представлял собой сольный и парный танец. Его могли танцевать и несколько человек. Нередко кабардинский исламей называют лезгинкой, однако, в современный период в России все быстрые танцы народов Северного Кавказа называют «лезгинкой». Танец парня и девушки представлял собой своеобразный диалог и назывался «Парный исламей». К настоящему времени «Исламей» претерпел значительные изменения.

ТАНЦЫ-СОСТЯЗАНИЯ

Наряду с уджем, танцы-состязания выделяли Н. Дубровин, Дж. Бэлл и Дж. А. Лонгворт, посетившие Черкесию в 1830-е годы. Н. Дубровин называл этот танец *кафеныр* – родом лезгинки, которая танцуется одним мужчиной или одной девушкой. Н. Дубровин отметил следующее: «На середине площадки выходил обыкновенно молодой шестнадцатилетний юноша, раздавались звуки лезгинки, и юный танцор открывал начало народного танца. Танцующий то становился на острые носки своих чевяк, то совершенно выворачивал ноги, то описывал быстрый круг, изгибаясь на одну сторону и делая рукою жест, похожий на то, как всадник на всем скаку поднимает с земли какую-нибудь вещь» (Дубровин, 1871. С. 149).

Танцы-состязания были очень популярны и выполняли ряд функций: они являлись средством физической закалки, воспитывали выносливость, были средством самовыражения, учили молодежь проявлять волю и характер и т. п. Фактически танцы-состязания являлись тренировками боевого искусства. В адыгском эпосе «Нарты» можно обнаружить множество примеров танцевального мастерства, демонстрируемого богатырями. И это мастерство являлось свидетельством их отличного физического состояния, выносливости, владения боевыми приемами. Наиболее красноречиво об этом говорится в отрывке сказания «Как Сосруко впервые появился на Хасе нартов»:

*Позабыл он тревоги,
В пляс веселый пустился,
Закрутился он вихрем,
Блюд и чаш не касался!
Столик слишком широким
Плясуну показался –
По краям закружился
Чаши с острой приправой.
Пляшет он величавый
Танец битвы и славы,
Не колебля приправы,
Не пролив даже капли,
Но от буйного пляса
Ходуном ходит Хаса!
(Нарты, 1974. С. 19).*

По свидетельству генерала царской армии И. Ф. Бларамберга, служившего на Кавказе в 1830–1870-х годах, танец-состязание был очень популярен у черкесов (адыгов) и производил на наблюдавших его путешественников неизгладимое впечатление. В частности, И. Ф. Бларамберг отметил: «...па состоят из маленьких прыжков, но надо сказать, что положение ног, почти всегда повернутых внутрь, делает их очень трудными... Два танцора становятся лицом друг к другу с оттянутыми назад руками и выделывают прыжки и различные движения ногами с удивительной ловкостью и легкостью» (Бларамберг, 1974. С. 388).

С. Хан-Гирей описывал танец-состязание следующим образом: «Всегда находился смельчак, который выскакивал в центр круга, за ним второй, третий – так начинались пляски-состязания. После своеобразного представления – ритуала, означающего начало состязания в танцах, начинался танец, в котором танцовщик демонстрировал свою ловкость и грацию. Такие танцы способствовали разработке техники танца. Что касается до другого рода пляски, она состоит в том, что один, выступая на середину зрителей, пляшет, выделявая весьма проворно разные трудные движения ногами. Он подходит к одному из присутствующих, прикасается к его одежде рукой, и тогда тот заменяет его, и так далее. В этой пляске участвуют и девицы, но как они, так и мужчины не делают неблагопристойных телодвижений, что бывает у других азиатских народов. Впрочем, такая пляска не в уважении» (Хан-Гирей, 1989. С. 169).

«Неблагопристойные движения» включали в себя резкие перемены положения верхней части корпуса, глубокие наклоны в стороны, выбросы рук с растопыренными пальцами, оскал зубов и так далее. Такие телодвижения противоречили строгости и сдержанности, характерной для адыгской хореографии. Некоторые современные национальные хореографы, стремясь привлечь внимание зрителей изображением псевдокавказского темперамента, злоупотребляют подобными приемами.

Вершиной исполнительского искусства считался «Танец на носках» (или танец на пальцах). Еще в начале XVIII в. итальянский путешественник Э.Д. де Асколи упоминал этот прием исполнения. «Танец на пальцах» известен у ряда народов Кавказа и у казаков. Известный швейцарский ученый-геолог, натуралист и археолог Фредерик Дюбуа де Монпере, совершивший в 1833 г. путешествие в Крым и вдоль Черноморского побережья Кавказа и подробно ознакомившийся с жизнью адыгов (черкесов) и абхазов, отмечал: «...танцоры перенимают друг у друга всевозможные па и антраша, как и казаки, которые, не исключено, позаимствовали свои излюбленные танцы именно у черкесов» (Монпере, 1974. С. 444).

Адыгэ тленечас (*Адыгэ лъэпэчлас* – адыг. – «танцевать на носках», «втыкать носки»), как и кабардинский исламей, быстрый, высокотехнический танец, отличающийся особой манерой исполнения с применением приема передвижения на носках. При виртуозных движениях ног верхняя часть корпуса обычно держится прямо и строго без резких изменений, руки с полусогнутыми пальцами всегда находятся в строго определенных положениях. В танцевальных состязаниях высоким уровнем исполнительского мастерства считается танцевать на высоких пальцах. Танец дает возможность ярко и тем-

пераментно раскрыть индивидуальные способности исполнителей, открывает возможность показать свое мастерство. В отдельных случаях молодые танцоры допускают сальто, высокие прыжки и т. п. Вероятно, данный танец также выполнял функции военно-физической подготовки исполнителей.

ТАНЕЦ С КИНЖАЛАМИ

Современный «танец с кинжалами» в Адыгее исполняется практически на каждом концерте Государственного ансамбля танца Республики Адыгея «Нальмэс» и в программе Государственного ансамбля песни и танца «Исламей». Артистов-кинжалистов приглашают также выступать на свадьбах, юбилеях и развлекательных мероприятиях для туристов на побережье Черного моря. «Танец с кинжалами» исполняется и ансамблями народного танца в Кабардино-Балкарской Республике. В последние годы «танец с кинжалами» демонстрирует «этническое лицо» народов Кавказа многонациональной России, он приобрел канонический вид с отдельными этнокультурными вкраплениями.

В наши дни «танец с кинжалами» превратился в сложное театральное действие, в котором мужчина демонстрирует воинские, спортивно-состязательные, цирковые и танцевальные умения. Он ходит на носках, показывает различные трюки, держит оружие во рту, закладывает его за воротник и за пояс. С оружием в руках выполняются различные прыжки, вращения, выпады, махи и т. п. Кинжалы кидаются через голову, из-под колена или локтя, по одному или по несколько. Ими жонглируют, раскручивают, подкидывают, бросают, метают и проч. Танец мог закончиться саморанением: бывали случаи, когда танцор во время выступления или на репетиции мог случайно проткнуть себе ногу или ладонь, поранить рот, поранить музыкантов и т. п. Тем не менее, юноши все чаще стремились исполнять подобного рода номера, позволяющие им показывать свою силу, ловкость и воинское искусство. На адыгейском языке эти упражнения называются *къамэпэчIас*, на кабардино-черкесском – *къамэпэхэсэ*, что в дословном переводе означает «втыкать нос (острие) кинжала».

Структурно танец с кинжалами разделяется на два основных блока. Первый – это трюки с кинжалами, второй – танцевальные интермедии между трюками. Однако с этим делением сами танцоры не согласны. По их представлением, все пять минут сценического времени являются танцем, внутри которого выполняются определенные манипуляции с ножами. Тем не менее, разделение на танцевальные и трюковые блоки очевидно, как и понятно то, что просто хороший метатель ножей никогда не исполнит «танец с кинжалами», а отличный танцор будет адекватно принят публикой, даже если он не очень умело обращается с кинжалами. Внутренняя структура трюковой части танца содержит несколько разделов: 1) метание одиночных ножей по диагонали сцены; 2) метание одиночных ножей вдоль рампы; 3) работа с ножами по четырем углам сцены; 4) трюк «свечка»; 5) трюк «веер»; 6) метание ножей с локтя, из-под колена, со спины и т. п. Драматургия трюковой части строится по принципу нарастания напряжения и последующего финального собирания ножей. Мы выделяем две кульминации. Первая связана с трюком «свечка», в которой может быть использована шапка. Вторая кульминация – это трюк с максимальным числом

кинжалов, бросаемых изо рта. Черкесские кинжалисты сами уносят свои ножи со сцены, в отличие, например, от осетинских танцоров, оставляющих их воткнутыми в пол. По окончании номера помощник забирает кинжалы со сцены. Танцевальные эпизоды подразделяются на три части: первая – это выход артиста на сцену; вторая – танцевальные проходы между трюками; третья – заключительный танцевальный финал. «Танец с кинжалами» остается танцем – и не только потому, что понятие «танец» стабильно в этом выражении. Устоявшаяся формула «танец с кинжалами» правомерна по нескольким причинам. Чаще всего «танец с кинжалами» исполняется в концертной танцевальной программе между групповыми и массовыми танцами. Кроме того, все трюки исполняются в танцевальной пластике с использованием практически всего набора академических позиций адыгского народного танца (Соколова, 2021).

ШУТОЧНЫЕ ТАНЦЫ

Особое место в адыгском танцевальном фольклоре занимает жанровая группа шуточных танцев. Не все танцы этой группы дошли до наших дней. Но даже то небольшое число описанных нами шуточных танцев позволяют судить об их богатой истории. Танцы этой группы отличаются многообразием сюжетного материала, в большинстве случаев построенного на взаимоотношениях девушки и юноши, теме ухаживания, любовного признания, выявления характера партнера, его испытания.

В обиходе западных адыгов утвердился термин *сэмэркъэу къашъу* (*сэмэркъэу* – адыг. – шутка, *къашъу* – адыг. – танец). В танцевальной культуре черкесской диаспоры зафиксировано шесть танцев, для обозначения характера которых пользуются термином *сэмэркъэу*: *къэшъобгъундж* (*къашъо* – танец, *бгъундж* – боковой – от слова *бгъу* – бок, сторона); *къэшъокъуанч* (*къашъо* – танец, *къуанч* – кривой); *пхъэнтIэкIутес* (*пхъэнтIэкIу* – стул, *тес* – сидит – от слова *тесын* – сидеть); *къэзаска* – от слова «казацкий»; *цырыцI зэфакIу* (*цырыцI* – втроем или по трое, *зэфакIу* – идти навстречу друг другу); *шъхъэуназ* (головокружение/*шъхъапыраз-(ц)* – «кучерявая голова»).

Наличие в адыгской традиционной культуре нескольких танцев с «несерьезным», смеховым или шуточным элементом, абсолютно отличных от строго регламентированных общеизвестных танцев, позволяет говорить о выделении их в отдельную систему танцевальной культуры.

Шуточные танцы существовали в особом социокультурном пространстве. Чапшевая площадка, а также пространство молодежных посиделок, устраиваемых после обряда взаимопомощи *шыхаф* были отданы под арену «смехового мира народных обрядовых празднеств», под «мир, вывернутый наизнанку», где «карнавальный амбивалентный смех, наряду с заговорными песнями и знаково-символической системой, имел магическое, жизнотворческое значение» (Налоев, 2009. С. 424). З. М. Налоев выделил «два вида зрелищно-игровых площадок, образующих как бы два полюса, между которыми еще могут быть и подвиды... Первый из них – чапшевая площадка. Это зрелищный круг с доминантным цирковым характером, где разыгрывается пантомимические, акробатические, вентрологические, комедийные, хореографические и т.п. номера... Второй вид игрового круга – свадеб-

ная площадка. Это зрелищный круг с доминантным плясовым характером; здесь исполнялись *къафэ, ислъамей, зыгъэлъат, удж* и др.» (Налоев, 2009. С. 300, 331). Соглашаясь принципиально с таким делением танцевальных площадок, следует отметить, что в пространстве свадебного ритуального действия также могли быть шуточные танцы – в момент завершения свадебных торжеств, когда оставались только самые близкие люди, или в разгар свадебного действия, для разрядки и создания контрастных ритуальных блоков. В адыгском языке сохранился термин *чеджэгуах* – (*кӀэджэгуахь* – адыг.) в значении ритуального «послесловия», т. е. смехового «эха» по отношению к основному ритуалу.

Большой корпус танцев, имеющих шуточное содержание, свидетельствует о специальной жанровой группе, внутри которой можно выделить два класса, используя различные основания. Данный класс адыгских танцев можно назвать западноадыгским. На основании характера бытования все шуточные танцы также можно разделить на три группы: 1) танцы, сохранившиеся до настоящего времени и не потерявшие своего первоначального смысла (*зыгъэгус, шырыщ зэфакӀу, тӀурытӀу удж, шъхъэуназ, къэзаска*); 2) танцы, вышедшие из бытования и сохранившиеся только в научной и публицистической литературе или в памяти этнофоров (*мэракӀу, къэшъобгъундж, къэшъохъурц, плырыплӀ къашъу, пхъэнтӀэкӀутес, хъантхъупс*); 3) танцы, сохранившиеся до настоящего времени в трансформированном виде, изменившие свои функции, сюжетную логику (*хъэкӀуакӀ, къэшъольащ, гоцъудж*).

Взяв в качестве основания театрально-игровое начало (наличие определенной программы), все перечисленные шуточные танцы можно разделить на три группы: 1) музыкально-соревновательная танец-игра, 2) музыкально-театральный танец (в том числе, танец-имитация), 3) позиционные танцы-представления.

Плырыпл кашу (*плырыплӀ къашъу* – адыг.) – пляска двумя парами, каждая из которых под одну и ту же музыку должна воспроизводить разные танцы. Одна пара танцует *зыгатлят* (*зыгъэлъат* – адыг.), другая; держась за руки, как в *удже*, ногами выполняет основной ход зафака. Плясать надо было четко, красиво, с огоньком. Нарушение композиции, неправильный поворот – любая ошибка замечалась хатяко или кем-нибудь из публики. Нарушителя выводили из игры, наказывали (назвать имя любимой девушки, поставить угощение всем присутствующим и т. п.) и осмеивали, как и в случае с пляской *мераку* (*мэракӀу* – адыг.). Существует еще один танец, исполняемый двумя парами. Его называют *хантхупс* (*хъантхъупс* – адыг. – «суп»). Как в супе в одной кастрюле плавают картофель, лапша, морковь, зелень, так и в танце в круг выходят четыре человека и танцуют по-разному, мешая друг другу. Шутливые *хантхупсы* иногда устраиваются на современных свадьбах, вернее, после их официальных окончаний. Если музыка продолжает звучать, то танцевальный круг, даже в виртуальном или редуцированном состоянии, сохраняется. Убирая посуду, расставляя стулья, складывая на места различные предметы быта, проходя через танцевальный круг, близкие родственники продолжают танцевать – и это тоже *хантхупс*.

Зэблеч (*зэблэкӀ*) – «разворачивайся». Рисунок танца связан со сменой музыки. Пара делает несколько кругов сначала вперед, затем назад спиной

до смены гармонистом музыки. Затем, двигаясь спиной друг к другу, партнеры «перерезают» круг и вновь возвращаются к начальному рисунку. Главным в композиции танца становится музыка. В соответствии со сменой колен партнеры должны менять направления движения и рисунок. Гармонист специально «запутывает» музыку, меняя мелодии, их ритм и продолжительность. Партнеры должны чутко реагировать на каждое изменение ритма и, желательно синхронно, менять направления движения. При этом три композиционных блока (движение по кругу лицом друг к другу, движение по кругу – спинами друг к другу, «перерезание» круга) остаются постоянными.

Зыгагус (*зыгъэгус* – адыг.) – обида. *Зыгъэгус* – один из двух перечисленных нами шуточных танцев, который был допущен в круг больших (серьезных) джегу (второй – *хакуляц*). Их отличает только то, что «обижаться» друг на друга партнеры начинают не сразу. Вначале они танцуют обычный *зафак* и только через некоторое время первой начинает «капризничать» девушка. Демонстрируя, что парень ей не интересен, она может повернуться спиной (в других, «серьезных», танцах это недопустимо), танцевать сама с собой, подходить и общаться с подружками, не уходя из круга и не переставая танцевать. Все это время, пока девушка «обижается», парень пытается «предстать перед ее глазами», повернуть ее к себе лицом, причем, любое прикосновение к девушке во время танца недопустимо. Она, в свою очередь, делает все, чтобы избежать визуального контакта с партнером. Капризы девушки быстро прекращаются. Слишком долго занимать внимание публики не поощряется ни в каком танце. На наш взгляд, эта норма явилась одной из причин исключения шуточных танцев из свадебного танцевального круга. Они могли быть довольно продолжительными, нередко танец не заканчивался до тех пор, пока не выявлялся «победитель».

Следом наступает очередь «обижаться» парню. Он, также отворачиваясь, «не замечая» девушку, начинает танцевать перед своими друзьями, музыкантами, заигрывает с другими девушками. Девушка также старается «вернуть» парня, «помириться». Для достижения цели парень и девушка могут прибегнуть к различным ухищрениям: намекнуть на толстый кошелек, заманить конфеткой, просто дать повод ревновать и т. д.

Интересное дополнение к описанию этого танца дает известный адыгский ученый-фольклорист Гучипс Схаплок. В 1950–1960-е годы он не раз наблюдал, как из танцевального круга «кralи» одного из исполнителей *зыгагус*. Подхватив под руки, группа молодых людей уносила танцора за спины зрителей и удерживала «в плену» до тех пор, пока не получала выкуп. Если «кralи» девушку, то выкупать ее должен был партнер, если «кralи» парня, его выкупали друзья или хозяева торжества.

Танец должен заканчиваться, как и начинался, совместно, мирно, эстетически выразительно. Танцоров, искусно исполняющих «зыгагус», знали поименно. Люди не уходили с торжества в ожидании танца. Бывало, что партнеры, заранее договорившись об исполнении танца, сообщали об этом хатяко, а тот, в свою очередь, официально и торжественно объявлял присутствующим о его начале. По словам Г. Схаплока, даже те, кто в этот момент оказывался поодаль, устремлялись в круг, чтобы не пропустить неповторимое театральное действие, заранее полагаясь на удовольствие от смешного спектакля.

Зыгагус до сегодняшнего дня исполняется на свадьбах в более упрощенном виде. Его знают во всей Адыгее, и он находится в активной практике, активном функционировании повсеместно. *Зыгагус* – единственный из шуточных народных танцев, который был включен в репертуар Адыгейского государственного ансамбля, созданного в 1936 г. Мелодия танца известна, узнается с первых же нот, но немногие знают, что она состояла всего из одного колена. Убедиться в этом можно, прослушав записи «зыгагус» в исполнении народных гармонистов в фонотеке Гос.телерадиокомпании «Адыгея». Вплоть до 1982 г. они все играют только второе колено современного «зыгъэгус».

Кашолаш (*къэшьольаш* – адыг.) – «хромой танец». Во время танца *кашолаш* мужчина постоянно держал одну ногу впереди себя, шел, как бы прихрамывая. В этих двух танцах позволялись небольшие вольности, связанные с имитацией «хромоты». Рисунок зафака мог нарушаться, пары, смеявшиеся друг друга, соревновались между собой. Каждая старалась превзойти предыдущую и запомниться зрителям своими чудачествами.

Кашокуанч (*къэшьокъуанч* – адыг.) – «кривой танец». Все фигуры этого танца повторяются по три раза. Вначале партнеры как бы согласовывают свои движения, делают несколько шагов навстречу друг другу, но, не доходя до центра круга, возвращаются на место три раза. Затем парень останавливается на месте, а девушка «рисует каплю» движением только с одной стороны от партнера три раза. После трехразового повторения то же самое делает парень, но он, придавая всему своему виду шуточный характер, всеми силами пытается развеселить публику. То же после трех повторений проделывает и девушка. На этот раз они обходят друг друга, не поворачиваясь лицом.

По темпу *кашокуанч* исполняется чуть быстрее *зафака*, но движение всегда осуществляется только с одной стороны, против часовой стрелки. *Кашокуанч*, как элемент, включен в танец «Ожерелье танцев адыгской диаспоры» государственного академического ансамбля народного танца Адыгеи «Нальмэс» (постановщик А. Ц. Кулов).

Пхантекутес (*пхэнтлэкхутес* – адыг.) – «сидеть на стуле». Существует кабардинское название танца *пхэнтлэкхутес* как второе – «Шэнткъафэ» – (кабард., – С.К.), («Шенткафа») «шэнт» – стул, «къафэ» – танец. Следует отметить, что оно зафиксировано только в тех местах, где совместно проживают абадзехи и кабардинцы. В научной литературе термин *шэнтлэс* встречается как название чапщевой игры. В центр круга выносятся стул, на него усаживают девушку. По очереди парни выходят танцевать перед ней. Рисуюсь, один смотрит в зеркало, намекая на свою красоту, мол, «Посмотри, какой я красивый». Другой поправляет челку, указывая на свою шевелюру. Каждый стремится показать себя с лучшей стороны. Девушка все это время выжидает того, кто ей нравится, и, пока он не появится перед ней, всех прогоняет жестами типа «Уйди! уйди!». И когда, наконец, выходит тот, кого она ждала, встает и начинает с ним танцевать.

Шхапыраз (*шхъэпыраз* – адыг.) – «Вскруженная голова» или *шхауназ* (*шхъэуназ* – адыг.) – «головокружение». Это один и тот же танец, имеющий два названия. Зафиксирован в Турции, где до наших дней его исполняют в нескольких аулах. В отличие от многих других шуточных танцев, *шхъэпы-*

раз можно увидеть и на свадьбах. По легенде, которую рассказал черкесинформант из Турции Гювен Ташу (сел. Тэпэоглу, ныне Ени Османие, Турция), в селе жила девушка необычайной красоты с кучерявыми волосами. Она была настолько стеснительной, что все ее поведение, отказ общаться, встречаться с потенциальными женихами, молодые люди расценивали как жеманство и каприз. В честь кучерявой стеснительной девушки танец назвали «Шхьапыраз» – *шхьэпырац*, что означает «кучерявая голова».

ТЕАТРАЛЬНО-ИГРОВЫЕ ТАНЦЫ

Ачекаш (*ачьэкъашьу* – адыг.) – «танец козла». *Ачекаш* – танец ряженого в маске козла, очень распространенный, уникальный и желанный персонаж на адыгских игрищах. Костюм исполнителя *Ачекаш* состоял традиционно из войлочной маски с большими ушами и отверстиями для глаз. Брови, усы и борода изготавливались из шерсти. Иногда имитировали высунутый язык, пришивали к маске лоскут красного цвета. В качестве верхней одежды использовалась вывернутая наизнанку овечья жилетка или шуба, перетянутая поясом, на котором висел кинжал. Весь костюм дополнялся козлиными рогами на голове и хвостом сзади. *Ачекаш* – единственный из всего списка шуточный танец, который нельзя назвать ни пантомимой, ни танцем. Скорее, это театр одного актера, причем, высоко профессионального. Дж. Бэлл в 1830-х годах наблюдавший пляску *Ачекаш*, впоследствии писал: «В конце одного из пируэтов танцор упал ничком на траву и, издавая странные звуки, подобные звукам чревоушания, начал жалобно стонать, как будто бы ему уже недолго осталось жить. Мне не нужно пытаться изобразить последовавшую сцену шутовства, выполненную им очень удачно, – я не сомневаюсь, что его экспромты, вызвавшие взрывы хохота вокруг, составляли лучшую часть его выступлений. Но его подражания мяуканию кошки, лаю собак и т. д. были превосходны в своем роде» (Бэлл, 1974. С. 468).

Мы считаем его танцем потому, что исполнитель действительно танцует, имитируя движения козла. С другой стороны, у этого танца нет конкретного рисунка, общепринятых правил и определенной мелодии. Он полностью доверен таланту исполнителя, от которого не требуется особых навыков и характеристик, кроме таких, как коммуникабельность, владение подражательными приемами, умение создавать на публике хаос и веселье. Тем не менее эта «простая» функция требует сноровки и определенной культуры поведения. По мнению З. М. Налоева, *ачекаш* – это пантомима, иногда весьма непристойная, но «где бы ни появлялся *ажагафа*, он приносил с собой веселый языческий смех, который противостоял религиозной и официальной серьезности регламентированной жизни» (Налоев, 2009. С. 438). Используемые *ачекашем* художественные образы, построенные на древнейших формах и приемах исполнения, больше соответствовали праздничному настроению людей и уже не носили мистического характера. Юмор, сатира, игривость и развлекательность, присущие современным адыгским танцам, берут свое начало в ачекаше (Шу, 2002. С. 168). В современной культуре участие этого персонажа в обрядах возрождается.

Ахокаш (*Ахъокъашъу* – адыг.) – танец пастуха. По информации Г. Схаплова, 1943 г.р., ему довелось не только видеть исполнение танца, но и танцевать самому. Г. Схаплов считает, что *Ахъокъашъу* никогда не танцевался ни на джэгу, ни на молодежных вечеринках. Это был настоящий танец пастухов, исполняемый после того, как в завершении какого-либо перехода стадо овец оказывалось в загоне. Умывшись и переодевшись, молодые пастухи устраивали танцы, отмечая успешное завершение перехода. Танец пастухов носил шуточно-развлекательный характер. *Ахокаш* включал в себя основные элементы адыгской хореографии с чисто мужскими движениями и особенностями рисунков, в том числе и фрагменты пантомимы и шуток *Ачекаша*. При этом сохранялась основная сюжетная линия, которая была связана с деятельностью пастуха, куда вплетались и движения, имитирующие повадки животных.

С исчезновением *чапшей* шуточные танцы могли «переселиться» на другие площадки, вплоть до площадок наиболее консервативных обрядов (свадьба, обряды «завершения»). Свадебная площадка не могла вместить в себя большое число шуточных жанров. Но то, что они были неотъемлемой частью праздничной танцевальной площадки *Кеджегуах*, не оставляет сомнений.

Кеджегуах (*КӀӀджӀӀгуахъ* – адыг.) – постпраздник, своеобразная кода мероприятия. После того, как со свадьбы расходилась большая часть гостей, в доме оставались только самые близкие. *Кеджегуахыж* (*КӀӀджӀӀгуахъыжъ*) – так называли действо, где снова разгорались танцы и шутки в более узком, значит, в более раскрепощенном кругу, где участниками оказывались люди разного возраста. Они могли нарушать правила, установленные для основного торжества.

Безусловно, что главной функцией шуточных танцев является смеховая, но смеховая функция при всей своей многозначности и неодноплановости не является единственной. Таковую же весомость имеет и обучающая функция. Любая оплошность, неловкость, «неправильность» подвергались осмеянию, следовательно, шло обучение норме, идеалу. Обучение исполнению «правильных» танцев через «как нельзя делать», подготавливало общество к «серьезному», танцевальному кругу. И, наконец, воспитательная функция заключалась в том, что в пределах обряда, где не позволялось обижаться, проявлять недовольство по отношению к партнеру, умение переводить все в шутку, воспитывали в людях терпимость, выносливость, смиренность, скромность – те качества, которые вписывались в идеальный портрет девушки или парня, соответствовавшие нормам «Адыга хабзе».

Само существование в адыгской культуре локальных групп гипотетически настраивает на то, что эти танцы могли иметь разные варианты у каждого из них. Сегодня нет механизмов, позволяющих реконструировать танец в привязке к той или иной субгруппе. Это позволяет говорить о неизбежности контаминации танцев при их описании на бумаге, либо при сценических постановках. Контаминации могут быть: 1. Игровые: когда элемент одной игры соединяется с элементом другой. Тогда мы можем иметь два танца с одинаковыми сюжетами (*Джуль*, *Зыгъэгус*). Это были танцы у разных субгрупп, которые отличались в деталях и, возможно, по музыке, но по сю-

жетной канве и каким-то общим характерным признакам они совпадают; 2. Хореографические: когда какой-то элемент хореографического движения, существовавший и там, и там, по каким-то причинам контаминирует и до нас доходит в виде диффузного элемента, вызывая бурные дискуссии по поводу того, частью какого танца он является и к чему бы стоило его отнести; 3. Музыкальные: когда к существующему колону наигрыша, при-сочинялось еще что-то (на примере *Тэ укlorэ, сигуаго?*). А это в прежние времена происходило безымянно. Установить наличие этих контаминаций в танцевальных наигрышах в разных вариантах возможно только при глубоком анализе музыки.

Восстановление всей системы жанра шуточных танцев важно не только как научная процедура, позволяющая реконструировать конкретные танцы или понять взаимодействие отдельных элементов. Оно имеет прагматический смысл: в ситуации возобновления интереса к традиционной культуре, активного межкультурного диалога адыгов метрополии с адыгами диаспоры, восстановление этой системы имеет больший смысл.

АДЫГСКАЯ ТАНЦЕВАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА В XX – НАЧАЛЕ XXI ВЕКА

После Октябрьской революции 1917 г., с началом социалистического культурного строительства в адыгской хореографии, как и во всей общественной и культурной жизни страны, стали происходить изменения. С этого времени следует вести речь о трех уровнях хореографической культуры: бытовой (традиционной), самодельной (полупрофессиональной) и профессиональной.

Начало профессиональной хореографии в Кабардино-Балкарской автономной области положили коллективы художественной самодельности, созданные в 1920-е годы, которые, в свою очередь, создавались на основе народных талантов, проявивших себя на традиционных общественных торжествах. Кружки художественной самодельности возникали в каждом селении.

1 октября 1933 г. при Ленинском учебном городке была образована областная студия национального искусства с отделениями – драматическим, танцевальным, национальных инструментов и театрально-декоративным. На основе участников студии был создан Кабардино-Балкарский ансамбль «Кабардинка» – первый профессиональный национальный творческий коллектив республики. Официальной даты торжественного открытия ансамбля не существует, поэтому ею принято считать 1 октября 1933 г. – дату открытия Художественной национальной студии. В 1939 г. художественным руководителем ансамбля был назначен известный хореограф Михаил Чочишвили. С его приходом в репертуаре ансамбля появились грузинские, аджарские и другие танцы народов Кавказа. Серьезным экзаменом на профессиональную зрелость стали гастроли коллектива в Москве, Ленинграде, Киеве, на Дальнем Востоке.

Великая Отечественная война внесла существенные коррективы в жизнь страны. В связи с уходом на фронт многих артистов «Кабардинки» и созданного в 1938 г. профессионального хорового коллектива, они были объединены в один коллектив – государственный ансамбль песни и танца. На протяжении всей войны коллектив не прекращал свою концертную деятельность, выступая

в воинских частях, в госпиталях, перед трудящимися республики. После того, как германские войска были изгнаны с территории Кабардино-Балкарии, ансамбль быстро встал на ноги и приступил к напряженной работе.

Ансамбль песни и пляски «Кабардинка» довольно быстро прошел восстановительный период после освобождения территории Северного Кавказа от германских войск и включился в активную творческую деятельность. Ансамбль в 1945–1947 гг. демонстрировал искусство народов Кабардино-Балкарии в республиках СССР (Узбекистан, Киргизия и др.). Репертуар ансамбля в конце 1940-х годов состоял из 60 песен, 23 танцевальных номеров и 11 инструментальных произведений. Ежегодно ставилось не менее 3–4 новых танцев.

В начале 1951 г. возникла необходимость в укреплении ансамбля ведущими творческими кадрами. На должность балетмейстера был приглашен специалист из Москвы – Л. М. Смелянский. Он подробно ознакомился с творческими возможностями каждого актера и с текущим репертуаром танцевальной группы. Л. М. Смелянский оставил «Кафу», массовый танец «Исламей» для дальнейшей доработки и предложил начать работу над созданием новых танцевальных номеров на местную тематику. Так, в репертуаре появились «Героиконеводы», «Девушки с виноградом», «Пастуший лирический».

Сезон 1956–1957 гг. был для «Кабардинки» важным и ответственным. Ансамблю предстояло принять участие в показе лучших художественных коллективов Кабардинской АССР в Москве в связи с 400-летием присоединения Кабарды к России; участвовать во Всесоюзном и VI Всемирном фестивале молодежи и студентов в Москве. Музыкальным руководителем показа художественных коллективов КАССР в столице был назначен композитор Вано Мурадели.

В 1957 г. на базе Кабардинского ансамбля был создан Кабардино-Балкарский Государственный ансамбль песни и танца, пополнившийся балкарскими исполнителями: заслуженными артистами КБАССР С. Беппаевым, З. Алтуевой, артистами И. Огурлиевым и В. Чеченовым. Немалый вклад в развитие танцевального искусства республики внес народный артист РСФСР М. И. Ульбашев (*Хутуев*, 1984. С. 252–253).

Дни литературы и искусства Кабардино-Балкарской АССР в Москве проходили с 20 июня по 1 июля 1957 г. В них принимало участие 600 артистов, танцоров, певцов, писателей, художников, музыкантов, композиторов. За заслуги в развитии музыкально-хореографического искусства Кабардино-Балкарии гармонистке ансамбля песни и танца К. И. Каширговой было присвоено звание народной артистки РСФСР, артистам ансамбля Т. Р. Ашурову, Х. Х. Дашуеву, З. К. Дукову, М. А. Нартокову, С. С. Шериевой, хормейстеру Б. Ж. Бленаовой и художественному руководителю А. Г. Орлову-Шузьме, солисту Б. Х. Каширгову – звание «Заслуженного артиста РСФСР». Артисты ансамбля Т. Р. Ашуров и К. И. Каширгова были награждены орденом «Знак Почета» (*Хавпачев*, 1973. С. 420).

Танцевальная группа Кабардино-Балкарского ансамбля в дни показа литературы и искусства в Москве была рекомендована для участия во Всесоюзном фестивале советской молодежи, где завоевала Диплом II степени и серебряную медаль. Она же участвовала и в конкурсе VI Всемирного фестиваля молодежи

и студентов, завоевав Диплом I степени и золотую медаль. В том же 1957 г. ансамбль стал лауреатом Всесоюзного фестиваля театров, ансамблей и хоров. В июле 1958 г. состоялась первая зарубежная поездка ансамбля – гастроль в Монгольскую Народную Республику, которые прошли с большим успехом.

Новым рубежом в развитии профессиональной хореографии республики стали 1960-е годы. В соответствии с решением Совета Министров КБАССР в 1965 г. Кабардино-Балкарский государственный ансамбль песни и танца был реорганизован, из него выделили танцевальную и инструментальную группы в самостоятельный творческий коллектив под названием «Кабардинка». Хоровую группу ансамбля передали Государственному комитету по телевидению и радиовещанию. Танцевальный коллектив возглавили заслуженный деятель искусств КБАССР Г. Ю. Гальперин и народный артист РСФСР М. И. Ульбашев.

Осенью 1968 г. «Кабардинка» в течение двух месяцев находилась в Марокко, Алжире, Тунисе, Ливии. Осенью 1972 г. – гастроль «Кабардинки» в Австралии и Юго-Восточной Азии (1месяц). Летом 1974 г. в течение трех месяцев ансамбль выступал с концертами в Латинской Америке. По настойчивой просьбе руководств Мексики и Доминиканской Республики, гастроль продлили еще на 40 дней. Все концерты проходили с большим успехом и вызывали восторженные отзывы зарубежных критиков и общественных деятелей.

В 1981 г. состоялись гастроль ансамбля в Иордании. Артисты были удостоены высшего ордена страны – ордена Независимости I-й степени. Летом 1983 г. «Кабардинка» с триумфом выступала в Бразилии. В ноябре 1985 г. «Кабардинка» вновь посетила Иорданию, где проводилась неделя дружбы Иордании и Советского Союза под патронажем короля Хусейна ибн Талала. Следует отметить, что в 1980-е годы довольно часто проходили зарубежные гастроли различных танцевальных коллективов Кабардино-Балкарии. Это объясняется ростом интереса зарубежного зрителя к кавказскому национальному колориту, который демонстрировали коллективы республики. «Кабардинка» дала 39 концертов в городах Бразилии: Сан-Паулу, Порту-Алегри, Ресифи, Манаусе и т. д. С особым интересом зрители воспринимали старинные народные танцы и хореографические сценки: «Танец трех друзей», «Танец наездников», «Танец с кинжалами», «Свидание» и др. В 1980-е годы состоялись гастроли «Кабардинки» в Испании на острове Пальма-де Мальорка и в Голландии.

С 1951 по 1990 г. балетмейстерами и художественными руководителями «Кабардинки» являлись: Л. М. Смелянский, Г. Ю. Гальперин, М. И. Ульбашев. С 1964 по 1990 г. ансамблем руководил народный артист РСФСР М. И. Ульбашев. Значительный вклад в развитие ансамбля в 1950–1960-е годы внесли талантливые танцоры: заслуженные артисты РСФСР С. С. Шериева, З. К. Дукков, Х. Х. Дашуев, М. А. Нартоков. В течение длительного времени ведущей всех концертных программ «Кабардинки» была С. Шериева. Зрители восхищались ее легкой, «летающей» походкой. Зрители утверждали, что Соня скользит на коньках, до такой степени ей удавался сложный, «плывущий» ход кафы. В 1970–1980-е годы в «Кабардинке» работали: В. Мисакова, А. Хадзегов, В. Шогенов, К. и З. Дзахмишевы, Ф. Кешев, Б. Нагудов, Н. Нартокова и др.

Трансформационные процессы, происходившие в политической, экономической и социальной жизни Кабардино-Балкарии отразились и на развитии национальной культуры, в частности, на кабардинской хореографии – профес-

сиональной, самодеятельной и народной. В 1991 г. главным балетмейстером «Кабардинки» был назначен А. С. Думанишев, который поставил задачу вернуть «Кабардинке» ее подлинно черкесское «лицо». Значительная работа им была проделана в плане исследования адыгского музыкального фольклора. Идеи черпались в «Народных песнях и инструментальных наигрышах адыгов», издании, которое долгие годы не было востребовано хореографами-постановщиками. Музыка не была простым сопровождением к танцу, она несла в себе семантический заряд, отражала философию адыгского танца, где каждое движение, каждый взмах руки, легкий поворот головы имел особое значение, нес на себе субстантивную смысловую нагрузку.

В репертуар ансамбля включили старинные танцы, музыку и инструменты. В поисках этнографического материала руководитель ансамбля побывал в кабардинских селах Кабардино-Балкарии, в Моздоке, а также в Адыгее, Шапсугии и Карачаево-Черкесии. А. Думанишевым был записан обширный музыкально-хореографический материал. Он также использовал труды адыгских ученых: С. Х. Мафедзева, З. М. Налоева, Б. Х. Бгажнокова, посвященные старинным адыгским обрядам, игрищам, танцам.

Музыкальный руководитель З. Хапажев провел большую работу по подбору и аранжировке танцевальных мелодий, произведений современных адыгских композиторов. В игре оркестра стало преобладать полифоническое начало, характерное для адыгской народной вокально-инструментальной музыки. Расширилась и амплитуда используемого музыкального материала (*Кешева*, 2005. С. 63).

В результате кропотливой творческой работы и многочасовых репетиций была создана новая, тщательно срежиссированная целостная программа, премьера которой состоялась 14 августа 1993 г. Название ансамбля – Государственный ансамбль адыгского танца – полностью соответствовало духу представленного действия, режиссеры которого Р. Фиров и М. Кубатиев вместе с коллективом под руководством А. Думанишева представили на суд зрителя зрелищный спектакль. Вопреки общепринятой традиции программа началась не с «Массового исламея», а с культового адыгского танца «Кафа», ставшего впоследствии визитной карточкой коллектива. Все лучшие качества, присущие адыгскому народу, были воплощены в этом танце, состоявшем из двух частей: Классической *кафы* и Дворянской *кафы* (солисты Ф. Кудаета и А. Битоков).

В доперестроечный период официальное использование словосочетания «Дворянская кафа» было невозможно. Танец с таким названием не мог существовать в пролетарской культуре. Регенерированная кафа в постановке А. Думанишева была проникнута духом аристократизма, полна внутренней силы и гармонии, несла в себе мощный эстетический и энергетический заряд. Суть состояла не в безупречной четкости линий и слаженных движениях. Коллектив смог донести до зрителя главное – внутреннюю красоту сложнейшего в исполнении танца. При всей своей кажущейся простоте кафа держит исполнителя в напряжении на протяжении всего танца.

В 1992 г. по приглашению Кавказского культурного общества в Турции, ансамбль «Кабардинка» побывал с гастролями в этой стране. В поездке появился замысел постановки «Убыхского танца» (*Убых лъапэрышэ* – каб.), элементы которого были сохранены представителями черкесской (адыгской) диаспоры

Турции. На премьерном показе программы летом 1993 г. «Убыхский танец» пользовался большим успехом.

Новая программа «Кабардинки», по мнению многих специалистов, вобрала в себя дух адыгского народа, своеобразный музыкально-поэтический, хореографический мир. Признанием заслуг коллектива явилось присвоение ему звания «академический» в 1994 г. «Кабардинка» первой среди северокавказских коллективов была удостоена почетной награды. М. Яганова и Р. Ашинов получили звание народных артистов Адыгеи, а Ф. Кудаева и А. Битоков – народных артистов КБР. Помимо репетиционной и концертной деятельности, ансамбль в 1990-е годы совершил ряд зарубежных гастролей в Бельгию, Голландию, Турцию, Сирию, Иорданию.

12 сентября 1998 г. было принято постановление Правительства КБР № 454 «О реформировании деятельности учреждений искусства и культуры». В результате постановления работники муниципального ансамбля танца «Кавказ» присоединялись к ГААТ «Кабардинка», с назначением нового художественного руководителя И. Атабиева. С начала 2000-х годов ГААТ «Кабардинка» продолжает активную творческую и репетиционную деятельность.

В 1936 г. решением Адыгейского обкома партии в Майкопе был организован ансамбль песни и пляски «Нальмэс» («алмаз» – адыг.). Во главе коллектива встали директор А. Беджашев и художественный руководитель Ш. Кубов. В первом составе ансамбля выступали талантливые музыканты и танцовщики – И. Темизок, З. Чичева, С. Бешкок и другие.

В период Великой Отечественной войны в деятельности ансамбля произошёл перерыв, работа возобновилась в 1946 г., когда был произведен набор артистов для воссоздаваемого коллектива. В состав коллектива вошли М. Бешкок, У. Тхабисимов, Е. Мамий, Ю. Хаджаев. В 1950 г. ансамбль песни и пляски был пополнен. Г. Чич, Ю. Чич, Ч. Анзароков, Ш. Туов, И. Курашинов, А. Темзок и другие артисты повысили профессиональный уровень коллектива. В дни декады литературы и искусства Адыгейской и Карачаево-Черкесской автономных областей в Москве в 1957 г., посвященной 400-летию присоединения адыгов к России, адыгейский ансамбль песни и пляски своими успешными выступлениями привлек внимание специалистов и зрителей.

В 1971 г. исполнительный комитет Краснодарского краевого совета депутатов трудящихся по инициативе Адыгейского облисполкома обратился в Министерство культуры РСФСР с предложением о создании ансамбля танца. В августе того же года заместителем министра культуры РСФСР был подписан приказ об организации ансамбля, в состав которого вошли выпускники трехгодичной студии Тбилисского государственного хореографического училища и Майкопской студии под руководством М. Бешкока и Н. Игнатенко. Директором и главным балетмейстером был назначен М. Бешкок, на должность балетмейстера – Г. Гальперин. 20 мая 1972 г. Адыгейский Государственный ансамбль народного танца «Нальмэс» представил на суд зрителей новую программу, получившую высокие оценки. Состав 1972 г. вошел в историю как один из самых успешных и талантливых, давший начало творческим династиям Куловых, Хаджаевых, Басте, Хасиновых, Гучетль, Барчо, Мамиек и других.

«Нальмэс» стал лауреатом Всемирного фестиваля адыгской культуры в Нальчике, обладателем Гран-При Международного фестиваля танца в Тур-

ции. В 1996 г. коллектив с большим успехом принял участие в Днях культуры Адыгеи в Москве. После этого коллективу было присвоено высокое звание «академический». В том же году «Нальмэс» был удостоен почетной награды республики – медали «Слава Адыгеи» за весомый вклад в сохранение, развитие и пропаганду адыгской народной культуры. В конце XX в. высокий профессиональный уровень коллектива поддерживали новые поколения танцоров во главе с руководителем А. Куловым. Значительный вклад в работу коллектива внесли: А. Алибердов, Мухамед и Мира Куловы, Аслан и Римма Намитоковы, В. Тхаркахо, А. Гучетль, М. Гучетль, А. Наниз, Р. Абдоков, С. Берзегов, З. Намитокова, В. Едиджи, И. Абдокова, С. Алибердова, Т. Схаллок и многие другие.

В начале 2000-х годов руководство коллектива сменилось, его возглавили А. Басте и М. Кулов, а в 2013 г. – А. Хаджаев. Репертуар ансамбля обогатился новыми танцами, постановками, созданными для участия в мероприятиях, которые проводятся правительством РФ. Были осуществлены совместные проекты с артистами Московского цирка на Цветном бульваре. В Адыгее проходит регулярный хореографический фестиваль, организованный ансамблем «Нальмэс». В 2016 г. ансамбль был удостоен высшей награды Республики Абхазия – ордена «Честь и Слава» III степени.

Государственный ансамбль народной песни и танца Адыгеи «Исламей» был создан в 1991 г. Его организатором и художественным руководителем стал композитор, народный артист России, председатель Союза композиторов Республики Адыгея А. К. Нехай. Основной целью деятельности коллектива является возрождение и сохранение народных адыгских песен. В репертуаре Госансамбля их около ста. У ансамбля «Исламей» свой индивидуальный стиль: сочетание хореографии и вокала, включение в репертуар крупных музыкальных произведений на основе фольклора. А. К. Нехай на основе старинных народных песен создал уникальные произведения, многие из которых были написаны для конкретных исполнителей. Значимый вклад в популяризацию адыгской культуры внесли солисты С. Хуако, С. Агержанокова, С. Глецер, А. Миш, А. Тугуз. «Исламей» становился многократным лауреатом фестивалей Черкесской культуры (Израиль, Иордания), «Терек – река дружбы» (г. Нальчик), «Мир Кавказу» (г. Ростов-на-Дону), фестиваля адыгской песни в г. Кайсери (Турция) и др. Коллектив принимает активное участие во всех значимых мероприятиях, проводимых Республикой Адыгея в России и странах ближнего и дальнего зарубежья. У ансамбля «Исламей» насыщенный гастрольный график.

Значительный вклад в развитие национальной хореографии Карачаево-Черкесской Республики внес ансамбль народного танца «Меркурий», созданный в 2004 г. по инициативе черкесского политического и общественного деятеля С. Э. Деревя. Руководителем коллектива стал известный хореограф народный артист Республики Абхазия В. К. Тания. С самого начала своей деятельности ансамбль стал выступать с концертами по стране и за рубежом. Со временем «Меркурий» стал театром танца и продолжил работу под началом Республиканской филармонии. В 2007 г. ансамблю был присвоен статус государственного. В 2010 г. руководителем коллектива стал М. В. Гагиев, в том же году получивший звание Заслуженного артиста КЧР. Творчество «Меркурия» внесло новый оттенок в многогранную культуру танца народов Северного Кавказа,

обогастило адыгскую танцевальную культуру, объединив традиционные танцы, костюмы, музыку и современную хореографию.

С середины 1980-х годов, в процессе перестройки и демократизации, стали активизироваться связи народов Северного Кавказа, в частности, адыгов (черкесов), с зарубежными соотечественниками. С целью организации сотрудничества черкесов, проживающих в разных странах, в сфере культуры, по инициативе Кавказского культурного общества в г. Анкаре 21–28 октября 1988 г., была проведена неделя северокавказской культуры, фактически ставшая собранием представителей черкесских общин. В ее работе приняли участие черкесские делегации из Иордании, Сирии, Египта, США, ФРГ, Кабардино-Балкарии, Адыгеи, представители северокавказских культурных центров ряда городов Турции (*Кушхабиев*, 2007. С. 244).

9–14 июня 1991 г. в Нальчике состоялся I Всемирный фестиваль адыгской культуры «Негасимый очаг» (организаторы: Министерство культуры КБССР и Республиканский научно-методический центр народного творчества), на который собрались более 500 гостей – представителей черкесских диаспор США, Германии, Израиля, Сирии, Иордании, Турции, Нидерландов, Югославии. В фестивале принимали участие творческие коллективы и делегации из Турции, Сирии, Иордании, США, ФРГ, Израиля, Абхазии, Адыгеи, Карачаево-Черкесии (*Кешева*, 2005. С. 73). В рамках фестиваля были проведены выставки, концерты, театрализованные представления, посвященные важным событиям истории адыгского народа. Большим успехом пользовались выступления танцевального коллектива из г. Кайсери (Турция), танцевального молодежного коллектива из Аммана (Иордания), народного певца и композитора Тугана Кушха из г. Кайсери (Турция).

18–23 июля 1992 г. в Республике Абхазия состоялся II Международный фестиваль абхазо-адыгской культуры, собравший делегации из Турции, Сирии, Иордании, США, ФРГ, Израиля, Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии, Шапсугии. Было принято «Обращение участников II Международного фестиваля абхазо-адыгской культуры к мировому сообществу, ООН, ЮНЕСКО и другим организациям по защите прав человека и коренных народов». В нем отмечается тревога о будущем черкесского народа в связи с серьезными деформациями органичной целостности этнокультуры мира абхазо-адыгских народов. Возрождение их древней и самобытной культуры – единственный шанс исторического выживания.

III Всемирный фестиваль адыгской культуры состоялся в Республике Адыгея 22–27 июля 1993 г. Это было последнее мероприятие подобного масштаба в XX в., в связи с обострением политической ситуации и углублением экономического кризиса в республиках Северного Кавказа.

Следующий фестиваль подобного уровня – Всемирный фестиваль адыгской культуры, состоялся 16–19 сентября 2003 г. в г. Майкопе. Фестиваль проводился по инициативе Министерства культуры Республики Адыгея при финансовой поддержке Министерства культуры Российской Федерации в рамках федеральной целевой программы «Культура России (2001–2005 гг.)». Целью проведения фестиваля было сохранение и развитие адыгской культуры, расширение межрегионального культурного сотрудничества, а также выявление новых самодельных и профессиональных исполнителей народной песни и инстру-

ментальной музыки. В фестивале приняли участие профессиональные и самодеятельные творческие коллективы и отдельные исполнители из Адыгеи, Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии, Северной Осетии-Алании, Абхазии, Краснодарского и Ставропольского краев, от черкесских диаспор Германии, Израиля, Сирии и Турции. Общее количество участников составило свыше 300 человек. Фестивальное движение 1990-х годов – начала XXI в. явилось одним из факторов сохранения элементов черкесской этнической культуры и способствовало налаживанию связей между черкесами – деятелями культуры, проживающими в разных странах мира.

Важное значение в деятельности по сохранению и популяризации традиционных адыгских (черкесских) танцев имеет институт «Адыгэ джэгу». В настоящее время под *джэгу* подразумевается именно организация танцевального круга и проведение танцев. С течением времени четко отлаженная система управления игрищем была утеряна, но в конце XX – начале XXI в. стали заметны положительные изменения. Появилась тенденция к тому, что в среде молодежи стало модно и престижно уметь хорошо танцевать адыгские народные танцы. Некоторые представители черкесской молодежи озабочены проблемами возрождения адыгской культуры и танцевального этикета, другие стремятся ощущать себя уверенно в танцевальном кругу.

Значимым событием в культурной жизни Кабардино-Балкарии явилась организация цикла этнографических вечеров для юношей и девушек столицы республики. По инициативе молодежной группы (З. Шериева, А. Шеожев, Р. Апшев, Э. Мисрокова и др.), в сентябре 2005 г. в г. Нальчике состоялся первый джегу. С мая 2006 г. *джэгу* проводится регулярно один раз в неделю с соблюдением всех канонов игрищного действа. Справа выстраиваются девушки, напротив – парни. Очередь девушек регулирует *хатияко* – она выводит девушек в круг. У мужской «стороны» также есть свой *хатияко*. На *джэгу* исполняются только адыгские танцы. Обычно игрище длится в течение 3–4 часов (с 18.00–19.00). В джегу не допускается развязность, нарушение дисциплины и т. п.

Довольно часто гостями и участниками мероприятия являются черкесы из разных регионов России и из-за рубежа. Информация распространяется через социальные сети. Участниками «Адыгэ джэгу» в Нальчике регулярно становятся около 500–600 человек. Организаторами мероприятия выступают администраторы групп «Черкесия» и «Типичная Адыгея» в социальной сети «ВКонтакте».

В настоящее время на свадебные и другие торжественные мероприятия, предполагающие проведение танцев, стали приглашать танцоров, которые занимаются в профессиональных и самодеятельных коллективах, знают танцевальный этикет и могут по всем канонам провести джегу. Во главе танцевальной группы находится приглашенный хатияко. Профессиональная и самодеятельная хореография возвращает в обиход сохраненные сценой танцы, песни, обряды и, несмотря на некоторые недостатки в работе самодеятельных коллективов, они несут большую воспитательную и обучающую функцию.

Зарубежные черкесы сохранили адыгскую танцевальную традицию и культуру. Детей обучают народным черкесским танцам при черкесских общественных организациях, расположенных во всех крупных городах стран, где находятся черкесские диаспоры. У зарубежных черкесов сохранился традиционный

порядок проведения джегу и институт хатяко. На торжествах в основном танцует молодежь. С одной стороны полукруга стоят девушки, с другой – юноши. На круг танцоры выходят в порядке очередности. Многие представители кавказских народов посещают торжественные мероприятия черкесов, участвуют в джегу. Так осуществляется взаимопроникновение различных танцевальных культур. Помимо этого, благодаря контактам с исторической родиной, зарубежные черкесы имеют возможность знакомиться с искусством танцевальных и песенных коллективов – как самодеятельных, так и профессиональных посредством видеозаписи. При черкесских общественных организациях существуют самодеятельные коллективы, в репертуаре которых много интересных хореографических постановок, но довольно они копируют постановки профессиональных хореографических коллективов Кабардино-Балкарии, Адыгеи и Карачаево-Черкесии.

Информация, полученная от черкесов, проживающих за рубежом, позволяет реконструировать систему адыгской танцевальной культуры и работающие в ней связи. Одновременно следует подчеркнуть синергетический потенциал, внутренние резервы культуры, которые не позволяют исчезнуть элементам культуры. Даже в случае исчезновения тех или иных элементов культуры или целых комплексов у какой-либо субгруппы, мы находим их у представителей другой субгруппы. При их взаимодействии начинается обмен информацией, что приводит к реконструкции элементов системы. Адыгская танцевальная культура, являясь частью общеадыгского культурного достояния, вносит в духовное наследие человечества самобытные черты и является в этой связи важным объектом для изучения и исследования.

РЕЛИГИЯ

ТРАДИЦИОННЫЕ ВЕРОВАНИЯ

Адыги, с древнейших времен располагавшиеся в контактной зоне между цивилизациями гор и степи, оседлым и кочевым мирами, на протяжении всей своей истории подвергались мощному воздействию самых разных религий, соперничавших за право господствовать над умами и душами местного населения.

Однако ни одна из привнесенных конфессий не сумела вытеснить адыгские традиционные культы и была вынуждена сосуществовать с прежними верованиями. Основой духовной жизни адыгского народа являлся религиозный синкретизм, понимаемый как синтез в рамках целостной системы элементов различных религий (прежде всего – язычества, христианства, а затем и ислама) (Ляушева, 2002. С. 126–148).

Этим же объясняется и веротерпимость адыгского общества, в котором процветала полная свобода совести, а случавшиеся религиозные диспуты никогда не приводили к кровопролитию и преследованиям по конфессиональному признаку даже в поворотные моменты истории Северо-Западного Кавказа.

Одной из основных характерных черт адыгского религиозного сознания являлась его подчиненность этническому самосознанию, согласно которому национальная самоидентификация («я – адыг») всегда превалировала над при-

надлежностью человека к той или иной конфессии («я – христианин» или «я – мусульманин»).

Адыгское религиозное мироощущение напрямую зависело от их нравственного бытия, определялось традиционными ценностями. В отличие от иных культур, адыгский мир представлял собой ярко выраженную «культуру стыда», основным побудительным мотивом в которой являлся не страх божественного наказания за совершенный проступок, а «этический стыд» (*укЪытэ/укЪыт*) (Бгажноков, 1999. С. 75). Благосклонность богов можно было снискать не только поклонением им, но и строгим следованием канонам «адыгагъэ». Подобный взгляд превращал адыгагъэ в божественные предназначения, священные, боговдохновенные заповеди (Бгажноков, 1999. С. 85).

Адыгская традиционная этика была более обширной и проработанной системой, нежели моральные требования адептов мировых религий. По этой причине любая вера, приходившая на Кавказ, накладывалась на практически незыблемое ментальное ядро и воспринималась лишь как совокупность новых обрядов.

Следует отметить и такие черты адыгской этнической психологии, как исключительно развитое личностное начало и гипертрофия чувства собственного достоинства, препятствовавшие как утверждению абсолютной власти на земле, так и глубокому восприятию монотеистических религий.

Существование религиозных представлений у местного населения Северо-Западного Кавказа прослеживается с глубокой древности. Так, среди предметов, обнаруженных в погребениях Майкопской культуры IV тыс. до н. э., многие явно имеют не утилитарное, а культовое назначение, как, например, серебряные сосуды с изображениями деталей рельефа, животных и растений. О культе плодородия свидетельствуют изображения бычков, встречающиеся как в виде плоских штампованных бляшек, так и массивных фигурок; сюда же можно отнести и бронзовые двузубые роговидные предметы – крюки для извлечения мяса из котла во время ритуальных трапез. Наблюдается и отчетливый погребальный обряд, согласно которому тела умерших укладывали в скорченном положении на боку (так называемая «эмбриональная» поза) чаще головой на юг. Обсыпание покойников красной краской растительного происхождения символизировало очищающую силу огня (Археология, 1994. С. 178–188; Анфимов, 1987. С. 20–21). О поклонении Солнцу говорит использование круговых обкладок из камня (кромлехов), зачастую окружавших могильники этой и последующих эпох (курганы, дольмены, грунтовые захоронения). Солярный культ получил свое воплощение в создании архитектурных комплексов, совмещавших религиозные и астрологические функции, как, например, храм Солнца и обсерватория Псынако I в нынешнем Туапсинском районе, открытый и исследованный М. К. Тешевым (Тешев, 1988. С. 166, 168).

Видимо, уже в это время формируются многочисленные религиозные культы, а затем и широко разветвленная система многобожия.

В силу отсутствия письменных свидетельств, синхронных эпохе образования религии на Северо-Западном Кавказе, система адыгского политеизма ввиду ее поразительной устойчивости, реконструируется специалистами главным образом по источникам периода античности и средневековья и фольклорно-этнографическим данным XIX–XX вв.

Наиболее ранний пласт адыгской религии представлен многочисленными культами, сопровождающимися магическими действиями и являющимися отголосками древнейших анимистических и фетишистских представлений. При этом нередко в рамках одного обряда можно наблюдать элементы сразу нескольких культов.

К числу древнейших культов относилось почитание камня, сверхъестественные способности которого упоминаются еще в нартских сказаниях – так, из камня был рожден один из эпических героев *Сосрыкъуэ/Саусырыкъо*. Камни с могилы человека, убитого молнией, будучи в засуху погруженными в реку, обязательно вызовут дождь. Магической силой обладали и места захоронения известных героев, что наделяло способностью к целительству обломки надмогильных камней и землю с курганов. Чудотворными считались и некоторые крупные камни, особенно если они по очертаниям напоминали человека или животное. Почитались адыгами и горные вершины, многие из которых были овеяны легендами и считались местопребыванием богов, как, например, священная гора Эльбрус (*Гуащхьэмахуэ/Оишхьэмафэ* – Эльбрус).

Одним из самых архаичных культов следует признать почитание адыгами огня. По мнению А. Т. Шортанова, не случайно тема добывания огня является одной из ключевых в нартском эпосе (*Шортанов*, 1992. С. 29–30). С огнем у адыгов были связаны анимистические представления как об одушевленной стихии, имеющей тело и язык, поведение вблизи которой было строго табуировано, дабы не нанести огню оскорбления и физического вреда. Магические свойства огня позволяли с его помощью предвидеть будущее посредством гадания. Огонь считался лучшим очищающим средством – при эпидемиях и падеже скота окуриванию подвергались люди, животные, предметы быта. С культом огня генетически были связаны культы домашнего очага, молнии и более поздний культ кузнечного ремесла.

Очаг являлся символическим центром дома, относительно которого происходило выделение почетных и непочетных мест. Очаг – символ благоденствия семьи, поэтому угасание огня в очаге считалось неблагоприятным предзнаменованием. Поведение у очага было также жестко регламентировано; неэтикетные действия, оскорбительные для очага (например, сквернословие), были строго запрещены. Одним из основных обрядов свадебного цикла у адыгов являлось приобщение невестки к очагу. Столь же священный характер, что и сам очаг, имела и надочажная цепь.

Своеобразным было у адыгов отношение к молнии, огненное прикосновение которой было равнозначно передачи сверхъестественной благодати. Так, дерево, в которое ударила молния, становилось священным. Люди, пораженные небесным огнем, воспринимались как избранные небес, их не оплакивали, погребали на месте гибели, причем похороны превращались в многодневный праздник, в ходе которого исполнялся особый коллективный круговой танец *шыблэудж* (*Люлье*, 1927. С. 29). Считалось, что могилы таких людей приобретали магические свойства, в силу чего они становились объектами всеобщего поклонения.

Освоение предками адыгов металла, значительно облегчившего жизнь человека, вызвало к жизни его культ, сделав металлические (особенно – железные) предметы универсальным оберегом. Особым уважением у адыгов

традиционно пользовались кузнецы, как носители некоего тайного знания, обладатели секретов кузнечного мастерства, имеющие дело со священными субстанциями – огнем и металлом. Предметы, вышедшие из рук кузнеца, многократно усиливали свои магические свойства, в силу чего железные вещи широко использовались в целительстве (например, при обряде излечения раненого – *чани* (*цIэнциакIуэ/кIанцI*), при облегчении родов и др.), в свадебных и похоронных обрядах (*Мамбетов*, 1965. С. 114–119).

В адыгской языческой культовой практике важное место занимало поклонение священным деревьям, которые, по народным представлениям, приобретали сверхъестественные способности либо в силу удара молнии, либо по причине «причастности» к легендарным событиям – победы над врагами, избавления от эпидемии и т. д. Считалось, что достаточно повесить на такое дерево деталь одежды больного, чтобы тот исцелился (*Люлье*, 1862. С. 33). Сильнейший магический эффект приписывался амулетам из кусочков коры священных деревьев.

Подобные представления могли переноситься и на целые группы деревьев. Такие рощи (чаще – дубовые) представляли собой заповедные территории, куда запрещалось заходить с необрядовыми целями. В более позднее время, при отсутствии в Черкесии храмов, функции таковых выполняли именно священные рощи, которые могли посвящаться как конкретным богам, так и использоваться для отправления любых обрядов, в том числе и календарного цикла, а также служили местом проведения народных собраний. Такие священные деревья или рощи, окруженные благоговейным почитанием, существовали в каждой речной долине, а также у отдельных адыгских общин, а зачастую принадлежали и некоторым фамилиям (*Шортанов*, 1992. С. 46–60).

У традиционно почитавших старшее поколение, еще большим уважением в рамках культа предков была окружена память об ушедших из жизни. Адыгский этикет требовал вставать при упоминании имени предка, особенно если он был основателем рода. Могилы предков считались священными. В то же время существовали погребения, почитавшиеся целыми селениями, речными долинами и даже историческими областями Черкесии – это были места захоронения известных воинов, приобретших славу при защите родной земли. Существовали и памятники общеадыгского значения, как, например, могила натухайского политического лидера конца XVIII – начала XIX в. Калаубата Шупако на р. Адагум или легендарного прародителя адыгских князей Инала на р. Бзыбь в Абхазии.

В Черкесии существовал ряд сельскохозяйственных культов, направленных на обеспечение изобилия, материального благополучия, благоденствия общины. Подобного результата можно было, прежде всего, добиться соблюдением определенных обрядов в наиболее значимые моменты производственной жизни коллектива, а также календарные праздники (Новый год и др.). Так, начало полевых работ, окончание пахоты, начало сенокоса, завершение уборки урожая, окот и стрижка овец отмечались всенародными празднествами, сопровождавшимися жертвоприношениями, молениями, совместными трапезами, обрядовыми танцами и играми. Все это должно было задобрить силы природы, а в более позднее время – богов-покровителей, гарантировать достаток. Одним

из главных действующих лиц обряда окончания пахоты был карнавальный персонаж *ажегафа* (*ажэжгъафэ/ачъэкъашъу*) – носивший козлиную маску и одетый в вывернутую шубу (*Шортанов*, 1992. С. 61–83).

Определенные магические ритуалы сопровождали кризисные явления, способные подорвать благополучие общины. Например, в случае засухи, использовался обряд *ханцагуаше* (*хъэнцэгуащэ/хъанцэгуащэ*, когда деревянную лопату (*хъэнцэ/хъанцэ*) наряжали в женскую одежду и с обрядовой песней носили по селению, при этом детей или молодых женщин, сопровождавших куклу, в каждом дворе обливали водой. Церемония завершалась бросанием ханцагуаше в реку и всеобщим купанием (*Васильков*, 1901. С. 87). При этом соприкосновение куклы с водой носило характер контактно-имитативной магии и должно было непременно вызвать дождь (*Гурвич*, 1940. С. 37–46).

Особое место занимал культ коня, отразившийся в адыгском фольклоре, где он предстает неразлучным спутником и мудрым советчиком эпических нартов и реальных героев, является неотъемлемой частью рыцарского образа жизни. Конь не уподоблялся другим животным и воспринимался, скорее, как друг, боевой соратник. Коня никогда не запрягали в плуг, он мог быть только верховым, а после смерти удостоивался погребения вместе с хозяином или на особых конских кладбищах. При этом череп коня считался исключительно сильным оберегом. Сотворцами культа лошади были коневоды, сумевшие вывести уникальную породу *адыгэш*.

На определенном этапе развития адыгской религии объектом поклонения стали уже не безликие и могущественные силы природы, а боги, отныне олицетворявшие природные стихии и патронировавшие основные сферы бытия адыгов. При этом функции божеств могли заметно трансформироваться по мере социального и хозяйственного прогресса адыгского общества.

Главой адыгского пантеона являлся верховный бог *Тхашхо* (*Тхъэшхуэ/Тхъэшхо*) – творец Вселенной и человека. Имя верховного бога фигурировало во множестве традиционных благопожеланий (*шлуфагохэр*), здравий (*хъуэхъухэр/хъохъухэр*) и проклятий (*бгэбзэхэр/бгыбзэхэр*). В эпоху исламизации в сознании адыгов произошло совмещение образов Тхашхо и Аллаха.

Особый статус в адыгской мифологии принадлежит *Псатха* (*Псатхъэ*) – богу жизни/богу души, дарующему душу человеку (*Шортанов*, 1982. С. 42–43).

Почти равным Тхашхо адыги признавали могучего бога грома и молнии *Шибле* (*Шыблэ*). По представлениям адыгов, раскаты грома во время грозы производились ударами копыт вороного коня *Шыбле*, высекающими молнии о небесный свод. Развитие земледелия у древних адыгов трансформировало культ небесного огня, сохранив за богом *Шыбле* способность передачи магической силы посредством удара молнии и в то же время придав его культу аграрный характер (*Шортанов*, 1982. С. 58–74). В силу этого люди во время засухи обращались к богу-громовику с просьбой о ниспослании дождя и пытались вызвать его, используя предметы, носившие след удара молнии (*Рижский*, 1940. С. 47–57).

Некоторые источники свидетельствуют и о возможном существовании в отдаленном прошлом у адыгов бога неба *Уашхо* (*Уащхъуэ/Уащхъо*), именем которого клялись фольклорные герои (*Шортанов*, 1992. С. 40).

Достаточно редко упоминаются в источниках божества водной стихии. Так, *Псыхьуэгуацэ/Псыхьогуацэ*. *Псыгуацэ* считалась богиней рек и изображалась в фольклоре молодой красивой женщиной с рыбьим хвостом; *Хыгуацэ* или *Хыпэгуацэ* была покровительницей морских вод. Причерноморские адыги знали рыбободобное божество *Кьодэс*, якобы удерживавшее море в берегах.

Бог *Мезитха* (*Мэзытхьэ*) – властелин леса и его обитателей. Покровительствовал только охотникам, приносящим жертву и почтительно обращавшимся к нему с просьбой о выделении зверя из его стада; в противном случае охота была неудачной. Лесного бога представляли в виде великана, едущего на златошетином кабане (*Азаматова*, 1997. С. 58–59). В адыгском пантеоне упоминается и *Мэзгуацэ* – покровительница лесов.

Бог *Тхагаледж* (*Тхьэгьэлэдж/Тхьагьэлыдж*), первоначально являвшийся покровителем всего растительного мира, с появлением у адыгов хлебопашества стал богом земледелия, плодородия и домашнего изобилия. В нартском эпосе упоминался как великан-хлебопашец, научивший людей обрабатывать землю и наделивший их первыми семенами проса. Этому богу посвящали празднества аграрного цикла, с его именем произносились многочисленные здравицы.

Немало общего с Тхагаледжем имел и бог *Созереш* (*Созэрэш/Созэрэц*) – покровитель домашнего благоденствия. *Созереш* – единственный из адыгских богов, кто имел свое изображение – деревянный обрубок из почитаемого адыгским населением боярышника (*хьэмкьумлей/хьамышкьунтI*) с семью сучьями, к которым в ходе праздника прикрепляли зажженные восковые свечи, а также пирожки и куски сыра, образуя своеобразное «дерево изобилия». В ходе семейного обряда идол *Созереша* благодарили за урожай и просили богатой жатвы в предстоящем году. Церемония завершалась всеобщей трапезой. По данным ряда авторов (в частности, Хан-Гирея и Ф. Дюбуа де Монперэ), праздник *Созереша* отмечался один раз в году после уборки урожая, что соответствовало основной функции этого божества. Однако Л. И. Лавров считал, что *Созереш* первоначально был связан с солнечным культом – отсюда и зажженные свечи, и дата праздника, у некоторых авторов (Л. Люлье и др.) совпадавшая с кризисным для светила днем зимнего солнцестояния, – и лишь позже этот праздник приобрел ярко выраженный аграрный характер (*Лавров*, 1959. С. 216).

Покровительницей садов и огородов считалась богиня *Хадэгуацэ/Хатэгуацэ* (*Азаматова*, 1997. С. 64), пчеловодства – *Мериса* (*Мерисэ*). Последнюю некоторые авторы считают трансформированным образом эллинской нимфы Мелиссы, прародительницы пчел. Праздники в честь этой богини устраивались дважды в году – в августе (по окончании пасечного сезона) и в конце октября – начале ноября (по завершении всего сельскохозяйственного цикла). Впоследствии под воздействием христианства на образ Мерисы наложился культ св. Марии – *Марем* (*Мэрэм/Мэрэм*) (*Шортанов*, 1982. С. 170–175).

Высокоразвитое многоотраслевое скотоводство патронировало у адыгского населения сразу несколько богов. Верховным покровителем крупного рогатого считался бог *Ахын*. Его представляли в обличье человека огромного роста и с пастушеским посохом в руке, ноги которого были с раздвоенными копытами (*Лавров*, 1959. С. 211). На р. Шахэ располагалась одна из главных святынь причерноморских адыгов и убыхов – роща *Ахын итхьачIэгь*, где ежегодно при-

носили в жертву «самошествующую Ахинову корову» (*Ахын ичэмльэрыкIу*), которая, по уверениям местных жителей, в свое время мычанием давала знать хозяину о своем избрании богом и сама приходила на место жертвоприношения (*Хан-Гирей*, 1989. С. 100–102; *Люлье*, 1862. С. 27–28; *Азаматова*, 1997. С. 60–62).

Амыш (*Амышц*, *Емышц*) был богом мелкого рогатого скота, праздник которого отмечался в день пуска баранов-производителей в стадо. Некоторые фольклорные сюжеты, в которых *Амыш* выступает как приручитель диких животных, свидетельствуют о первоначальных «обязанностях» этого божества. В источниках упоминается и покровитель рабочих волов *Хякусташ* (*ХьакIу-сташ*). возможно, известный только шапсугам и натухайцам (*Шортанов*, 1982. С. 90–94, 160). Встречаются и отголоски целого ряда культов более мелких богов скотоводческого характера.

К числу персонажей нартского эпоса относился и *Тлеши* (*Льэщиц/Льэшиц*), в своей древнейшей ипостаси являвшийся богом огня, а позже ставший покровителем кузнечного ремесла, и соответственно – покровителем кузнецов и оружейников. В мифологии *Тлеши*, подобно *Тхагаледжу* и *Амышу*, тоже выступает в роли творца, «культурного героя» – именно он, согласно адыгским преданиям, освоив кузнечное искусство и изобретя соответствующие инструменты, научил людей обрабатывать металлы, изготавливать из них орудия труда и предметы вооружения (*Ципинов*, 2000а. С. 99–100).

Покровителем наездником считался *ЗекIуатха* (*ЗекIуэтхэ/ЗекIуатхь*). Наездники, возвратившиеся из похода, совершали жертвоприношение в его честь в священной роще, а также посвящали ему часть трофейного оружия, развешивавшегося на деревьях (*Марзей*, 2000. С. 303).

Особые функции выполнял бог *Псахех* (*Псэхэх*) – забираватель души, за которой он являлся в только ему известный срок. Это божество могло представлять перед людьми в человеческом облике.

В структуру адыгских религиозных представлений включались и более мелкие божества, имена и функции которых в настоящее время прослеживаются с большим трудом – патроны отдельных родов, покровители домашнего очага, всевозможные духи и демонические персонажи (*уды* и др.).

ХРИСТИАНСТВО В ИСТОРИИ АДЫГОВ

Слово *Тха/Тхэ* – *Бог* возникло в протоадыгском языке не позднее рубежа II и I тыс. до н. э., что говорит о глубокой древности религиозной системы адыгов (черкесов). Представление о сути религиозной традиции адыгов дает краткая, но емкая характеристика Э. Спенсера, который непосредственно сам собирал о ней сведения в ходе поездок в Западную Черкессию (1830, 1836 гг.). Главными постулатами его веры он называл прочную веру в единого Бога, верховного и могущественного, и в бессмертие души. В представлении черкесов *Тха* – Великий Дух, создатель всех вещей. Он рассеян во всем Космосе. Кроме единого вечного Бога, черкесы верят в существование «нескольких низших существ», или «святых», которым Великий Дух, *Тха*, передал власть над такими земными вещами, которые он рассматривал слишком незначительными для внушающего страх контроля. Э. Спенсер подчеркивал, что черкесы поклоняются

только *Тха*, их богослужение он считал «разновидностью поклонения строгого протестанта и столь же строгого мусульманина». Поклонение же «низшим существам» или «святым» было поклонением не иначе, как промежуточному объекту и происходило в виде праздников и молитв «в подобной манере, как праздники отмечают в католических странах» (*Спенсер*, 1994. С. 107). Религиозная система адыгов представляла собой в первой половине XIX в. органично синтезированные в большей степени христианством и в меньшей – мусульманством древние религиозные верования. Очевидно, что такой сплав разновременных и разностадиальных элементов стал возможен потому, что исконная черкесская религиозная система стала хорошей основой, на которой мировые религии смогли пустить довольно глубокие корни.

Обширные связи народов Кавказа (армян, грузин, абхазов, адыгов) с греко-римским миром способствовали тому, что он стал одним из первых регионов распространения христианства. В источниках по церковной истории адыги фигурируют как зихи (корень *зих* от несохранившейся промежуточной формы самоназвания черкесов *а-дзыгэ/адыгэ*), сагины/сугды (искаженное наименование одного из адыгских племен: *хегаки/шегаки*), касоги, черкесы. Этноним *адыги/зихи* упомянут в «Географии» Страбона (63 г. до н. э. – 23 г. н. э.), *сагины/сугды/хегаки/шегаки* – также существуют в этнонимической номенклатуре адыгов с античности, касоги – с VIII в., черкесы – с рубежа XII–XIII вв. Северный Кавказ, т. е. земли между Черным и Азовским морями, Доном, Волгой, Каспийским морем и Кавказским хребтом, византийские источники называли достаточно условным наименованием *Сарматия* и подразделяли на две провинции: Зихию и Аланию. Им соответствовали две церковно-административные единицы Константинопольского патриархата – Зихская (VI–XV вв.) и Аланская (X–XVI вв.) епархии. В середине XIV в. по этническому принципу была сформирована Черкесская митрополия, под юрисдикцией которой были объединены черкесские земли, ранее входившие как в Зихскую, так и в Аланскую митрополии.

В XIII–XV вв. в Черкесии наряду с православием существовала и латино-католическая форма христианства. В XIV в. на Северном Кавказе также сформировалась римско-католическая церковная организация.

В XIV–XV вв. часть черкесской знати, взаимодействовавшая с ханами Золотой Орды, а также правившая в Мамлюкском султанате (династия Бурджитов), была проводником мусульманской культуры в Черкесии. Уже тогда здесь появились первые мечети.

Начало христианской проповеди среди зихского населения церковные источники связывают с именем св. апостола Андрея Первозванного (40 г. I в. н. э.). Христианская традиция не прерывалась в Северном и Северо-Восточном Причерноморье и в период гонений на христиан в Римской империи. Со II в., когда, согласно древнегреческому историку Флавию Арриану, зихский «царь» Стахемфаук наладил отношения с римлянами и объявил себя подданным римского императора. Зихия стала местом ссылки христианских мучеников и святителей. Их влияние на зихов и другие причерноморские племена, впоследствии консолидировавшиеся в Зихский союз (конфедерацию), способствовало их постепенной христианизации. Уже во время провозглашения Миланского эдикта (313 г.) на территории Зихии имелось не-

сколько епископств. Возможно, речь идет о кафедрах Фанагории, Таматрахи, Зихополиса и Никопсиса/Никопсии, известных в качестве наиболее ранних церковно-административных единиц.

Создание Зихской епархии было связано с освобождением Зихского политического союза от политической зависимости Рима. В начале VI в. фанагорийский епископ Иоанн присутствовал на Царьградском Соборе (519 г.), а под постановлениями Константинопольского синода 526 г. стоит уже подпись Зихийского епископа Дамиана (*Макарий (Булгаков)*, 1846. С. 95, 96), что, очевидно, свидетельствует об объединении всех епископств в Зихскую епархию между 519 и 526 гг. с центром в г. Никопсисе. Кафедральный город зихского епископа располагался предположительно в долине р. Нечепс (Ныджэпсыхьуэ). При Юстиниане I Великом (527–565) христианство окончательно утвердилось в Зихии. Зихский архиерей Дометиан назван в одном из актов Константинопольского Вселенского V Собора (552 г.) «епископом народа зихов», т.е. с этого времени племена Зихского союза выступали как единый христианский народ (*Виноградов*, 2014).

Надо отметить, что в период раннего Средневековья, как и в Античную эпоху, адыгское население Северного и Северо-Восточного Причерноморья обладало значительным военным, экономическим и политическим потенциалом. Зерновые, продукты животноводства, а также товары мелкотоварного ремесленного производства и некоторых промыслов были статьями вывоза, благодаря чему прибрежные зихи и родственные им племена участвовали в международной торговле. Юстиниан I, не преуспев в попытках подчинить зихов своей власти, заключил с ними военный союз. Он был, по всей видимости, очень плодотворным, так как император, называвший себя адыгским витязем, воздавал кавказским князьям «необычайные почести» (*История дипломатии*, 1959. С. 109).

Восприятие основных христианских идей и представлений на протяжении первых веков новой эры завершились в адыгских землях строительством культовых архитектурных комплексов. Изучение конфессиональной жизни раннесредневековой Черкесии – по топографии находок крестов, икон, христианских надписей – подтверждает проникновение христианства во многие ее районы. В Северном Причерноморье и Предкавказье погребения, совершенные по христианскому обряду, встречаются с VI–VIII вв. В Причерноморье христианские некрополи располагались чаще всего вблизи церквей и крепостей. В долинах рек Псоу, Мзымта, Псахо, Хоста, Сочи ныне известно 13 крепостей VII–X вв. Из сохранившихся в г. Сочи 14 храмов VII–X вв. девять церквей X в. располагаются на территории крепостей. Оба вида памятников (крепости и церкви) средневековой архитектуры свидетельствуют о тесной связи адыгского (и абхазского) народов с мировыми цивилизациями, о восприятии византийской архитектурной традиции и творческом ее переосмыслении в соответствии с особенностями ландшафта и их эстетическими вкусами. В VI–X вв. сложился «особый западнокавказский путь развития византийского храмового зодчества (Пицунда, Лыхны, Зеленчук и др.)» (*Воронов*, 1979. С. 93).

В районе Большого Сочи также известны руинированные средневековые постройки, не сохранившиеся к настоящему времени, но зафиксированные

в дореволюционных путеводителях, в заметках краеведов и трудах ученых. Самый ранний памятник из последних – базилика на территории бывшего совхоза «Южные культуры» в г. Адлере. Этот одноабсидный храм окончательно был разрушен в 1954–1962 гг. при строительстве очистных сооружений города. От него остались лишь две рельефно-орнаментные мраморные плиты, хранящиеся в Музее Истории города-курорта Сочи. Они датируются V–VI вв., аналогичные плиты сохранились на своих первоначальных местах в интерьерах: Св. Софии в Константинополе, в Сан Клементе в Риме, в Сан Марко в Венеции, в Пицундском храме Богоматери. Эти плиты, очевидно украшавшие алтарь и хоры, могли быть доставлены сюда из Константинополя при строительстве собора Богоматери в Зихии.

На протяжении всего Средневековья на Кавказ прибывали из Византийской империи проповедники и священнослужители. В 547 г. из пришедших из Сирии в Грузию 13 святых проповедников – трое наставляли жителей Северного Кавказа. Богослужение в храмах отправлялось на греческом языке, а проповеди и молитвы – на адыгском. В Зихскую епархию назначались, особенно поначалу, греческие священнослужители, но священниками были и адыги. Священники были женатыми, монахов у них не было (хотя в черкесском языке есть слово *монах – дрыма*). В письменных и археологических источниках Зихская епархия представлена: епископами, архиепископами, митрополитами. В значении *священник* в черкесском языке бытовало слово *шоген (шоджэн/шэуджен)*, в значении дьякон – *кардан (къардэн)*, епископ – *шихнаг (щихънагъ, искаженное: шехник)*. Эти сведения говорят о сложившемся в черкесском обществе иерархизированном священническом сословии, сохранявшемся вплоть до XIV–XVI вв. (Малахов, 2015. С. 362).

С греческим духовенством в кавказские горы пришло, как отмечал Ш. Б. Ногмов, и просвещение. Его островками в средневековых обществах были храмы. Византия, в отличие от Рима, не допускавшего церковной службы на национальных языках, санкционировала своим миссионерам дело распространения христианства, не только разрешая службу на местных языках, но и перевод священного писания на языки новообращаемых народов. В славянских житиях Константина (Кирилла) Философа среди народов, имеющих свою письменность, – «книги оумеюща и Богу въздающа своим языком каждо» (Лавров, 1930, С. 30), рядом с иверами (грузинами), авазгами/абазгами (абхазами) называются и *сугды/соугди*. Упоминание письменности на языке сугдов указывает, что в течение VIII–IX вв. диалект именно этой адыгской этнотерриториальной группы получил наибольшее распространение. Создание собственной адыгской письменности на греческой графической основе на базе сугдийского диалекта свидетельствует, что зихская церковь внесла свой вклад в политическую консолидацию адыгских племен (Гадло, 2005. С. 452). Исследование адыгских эпиграфических памятников также приводит к выводу, что их создатели имели прочные навыки в письме. Из вышеприведенных сведений следует необходимость пересмотра представления, будто адыги до недавнего времени были бесписьменными. Очевидно, что историю письменности у него нужно начинать со второй половины I тыс., т. е. со времени возникновения христианских институтов, с которыми связано распространение грамотности по-гречески и создание

письменности на адыгском языке. Остались известия и о том, что священнослужители вели историческую летопись Черкесии: «Князья их тех мыслей, что они имеют несколько старых книг, содержащих древнюю историю земли их» (Историографические записки, 1810. С. 25).

Со временем Зихская епархия выросла в крупный церковный центр, тесно связанный с епископскими кафедрами Таврики/Крыма. С VII в. епархия Зихии упоминается в перечне епархий Константинопольского патриархата, где зихскими названы три автокефальные архиепископии: Херсон, Боспор, Никопсис. Между 715 и 730 гг. территория Зихской епархии расширилась еще одной кафедрой на Таврике – в Сугдее (совр. Судак). Две из существовавших прежде кафедр в Фанагории и Зихополисе были упразднены, а их территории присоединены к смежным зихским архиепископствам.

В VIII–X вв. адыгская территория подверглась множеству экспансионистских вызовов, что сказалось самым непосредственным образом на структуре Зихской епархии. Центр Зихской епархии (речь идет о конфессиональном единстве зихов и касогов) Никопсис находился в VIII – первой половине IX в. в составе то Зихии, то Абазгии, что указывает на ожесточенную борьбу за этот город. Очевидно, в силу этого Зихская епархия передвинулась на Таврику/Крым частью своей паствы и со своими преданиями и реликвиями (почитание апостолов). В VIII–IX вв. епархия Зихия имела центр в Херсонесе. Имя Зихии в некоторых источниках того периода носят не только кафедры Херсонеса и Боспора, но и вся Таврика. Во второй половине IX в. Никопсис окончательно переходит под сюзеренитет абазгского правителя.

Созданная хазарами система не нарушила наметившиеся тенденции этнополитической консолидации адыгских этнотерриториальных сообществ, более того, способствовала ее превращению в устойчивый процесс формирования у них раннефеодального государства. Во второй четверти – во второй половине IX в. кафедра архиепископа Зихии была перенесена в Таматархай/*ТумтIэрэкъей*, известный по византийским источникам как Таматарха/Та Матарха (Этот город именовался в Хазарии – Самкерц, в древней Руси – Тмуророкань/Тмуратаркань, в XII–XIII вв. – Матарха/Матраха, в Золотой Орде – Матрика, в итальянских городах-государствах – Матрега).. Окончательное утверждение экономического и социально-политического центра адыгской общности в низовьях Кубани в Таматархе произошло в 970-е годы, когда после походов Киевского князя Святослава Хазарский каганат утратил доминирующее положение в регионе. С этого времени город становится центром Зихской епархии. О том, что Зихская епархия оставалась тогда основным византийским христианским центром на Северо-Западном Кавказе свидетельствуют многочисленные упоминания ее представителей в документах Константинопольского патриархата, а также проявления материальной культуры. Важное место среди последних занимали вислые свинцовые печати (моливдовулы) церковных иерархов. К примеру, пять из таких находок принадлежали зихскому архиепископу Антонию (40–50 гг. XI в.) (*Чхидзе*, 2015. С. 49).

Помимо переноса столицы Зихии в Таматарху, судьбоносное значение имели также такие события X в. как крещение алан, в союзе с которыми тогда ока-

залась часть адыгов, и крещение Киевского князя Владимира. Когда Русь принимала в Херсонесе/Корсуни христианство, его церковь еще сохраняла свою связь с Зихской церковью с центром в Таматархе (*Гадло*, 1991. С. 106), а создание русского Тмутараканского княжества на территории Таматархи поставило адыгских правителей в определенные отношения с Рюриковичами.

Дружина великого князя Владимира появилась в Северном Причерноморье в 988 г. в связи с участием русского отряда в подавлении мятежа византийского военачальника Варды Фоки (987–989). По договору между византийскими императорами и Киевским князем, последний предварительно должен был креститься и получить тем самым покровительство императоров Василия II и Константина VIII. Союз предполагалось закрепить династическим браком. Князь Владимир крестился в 988 г. в соборной церкви Херсонеса/Корсуни. В 989 г. он ликвидировал восстание Фоки и после венчания с сестрой Василия II принцессой Анной возвратился из Таврики в Киев. Однако перед этим занял Таматарху/Тмутаракань – наиболее богатый город Причерноморья того времени и оставил здесь свою дружину. Тмутараканское княжество было передано в удел седьмому (из двенадцати) малолетнему сыну князя Владимира Мстиславу. В соответствии с обычаями войны эпохи русский князь присвоил себе лишь prerogatives высшей власти. Социально-политическая структура и самоуправление местного населения были сохранены. Адыгское население Таматархи находилось под духовным окормлением архиепископа Зихии по-прежнему подчинявшемуся напрямую Константинополю, в то время как немногочисленные жители русского происхождения и духовенство были опекаемы черниговским епископом.

Ш. Б. Ногмов отмечал, что адыги долго бились за возвращение Таматархи. В контексте этой борьбы, как сообщает под 1022 г. «Повесть временных лет», сошлись на поле брани дружина князя Мстислава и князя Касожского Редеди/Ридады (*Ридадэ*). Титул Касожский свидетельствует, что князь Ридада являлся сувереном единого политического объединения. Князь Мстислав, вызванный в духе времени князем Ридадой на рукопашный поединок, «зареза Редедю [и] шед в землю его взя все именье его [и] жену его и дети его и дань възложи на Касогы и пришед Тьмутараканю» (ПСРЛ, 1926. Стб. 146–147; от князя Ридады ведут свою родословную русские боярские и дворянские фамилии: Лопухины, Ушаковы, Чевкины, Колтовские, Белеутовы, Сорокоумовы, Глебовы, Симские и др.).

Вернувшись через год в Киев с дружиной касогов и хазар, князь Мстислав одержал победу над князем Ярославом, после чего получил в удел Чернигов. Княжение в Тмутаракани было отдано Мстиславом единственному сыну Евстафию. Его христианское имя (необычное для Рюриковичей, но популярное на Кавказе) свидетельствует о глубокой связи князя с адыгским миром. После смерти Евстафия в 1033 г., Мстислав (ум. в 1036 г.) посадил на княжение в Тмутаракани своего зятя – одного из воспитанных им сыновей Ридады. В конечном итоге адыгам удалось вернуть Таматарху в ходе упорных сражений. Последнее упоминание Тмутаракани в русских летописях относится к 1094 г. Таматарха, несмотря на развернувшееся вокруг нее противоборство, оставалась в XI в. политическим, административным, церковно-культурным и торгово-экономическим центром адыгских земель.

Вторая церковно-административная единица Северного Кавказа – Аланская епархия – была создана в первые два десятилетия X в. Как отмечалось уже выше, Алания в это время представляла собой союз (конфедерацию) племен Северного Кавказа во главе с аланами. В состав этого раннефеодального государства входили отдельные группы вайнахов, возможно тюрков, часть адыгов. Население в некоторых районах было смешанным, как, например, в верховьях Кубани и Зеленчуков. Здесь среди преимущественно адыгского населения проживали и собственно аланы, находившиеся под сюзеренитетом аланского царя адыгские территории в церковно-административном отношении стали частью Аланской епархии. О границах Аланской епархии сложно говорить из-за отсутствия сведений. Возможно, ее западным пределом была р. Б. Лаба.

Созданию Аланской архиепископии предшествовал период проникновения на ее территорию христианских воззрений. Адыгские этнотерриториальные объединения, вошедшие в союз с аланами, были уже большей частью христианизированы, на что указывают встречающиеся в местах их проживания христианские архитектурно-археологические памятники (церкви, надмогильные кресты) и артефакты (предметы мелкой христианской пластики) VIII–XII вв. На проникновение христианских миссионеров в этот район на рубеже VIII–IX вв. указывает также находка в скальном могильнике Мошечевая балка в верховьях р. Б. Лабы, атрибутируемая А. А. Иерусалимской, В. А. Кузнецовым и другими археологами как алано-адыгский, предметов христианского культа. Если церковные институты в Зихской епархии возникли в результате прямого контакта с Константинополем, то на территории Аланской конфедерации влияние Византии на этот процесс было как прямое, так и опосредованное через Зихскую и Абазгскую епархии. Так, активное участие в создании титулярной архиепископии и в крещении алан приняли епископы Абазгии Константин III (899–915/916) и Георгий II (915/916–959/960) (Малахов, 2015. С. 25). По одной из версий первоначально центр Аланской епархии располагался в верховьях Большого Зеленчука. Здесь и в наши дни стоят храмы X в., в числе которых и предполагаемый кафедральный собор Аланской епархии – Северный Зеленчукский храм на Нижнеархызском городище, считающийся одним из древних памятников христианской архитектуры в Российской Федерации. Некоторые исследователи полагают, что резиденция аланского правителя Дургулея находилась на Кяфарском городище, где был обнаружен «Царский мавзолей» XI в. – уникальный памятник средневекового христианского зодчества (находится в экспозиции Ставропольского государственного историко-культурного и природно-ландшафтного музея-заповедника им. Г. Н. Прозрителева и Г. К. Праве). Он представляет собой дольменнообразную надгробную постройку из каменных плит. Внешняя поверхность плит оформлена рисунками, изображающими различные христианские ритуалы и атрибуты. Наряду с христианскими сюжетами на них можно увидеть параллели и с сюжетами адыгского эпоса «Нарты»; к примеру, на одной из плит изображена сцена борьбы богатыря с драконом (*благъуэ*).

Во второй половине X в. Аланская епархия получила ранг митрополии. Неизвестно какие религиозные центры изначально в ней имелись помимо Церковной поляны, расположенной на Нижнеархызском городище. Опять же в качестве предположения выдвигается версия, что к Аланской епархии от-

носился крупный христианский центр, располагавшийся на Ильическом городище (VIII–XIII вв.), где обнаружено скопление христианских церквей. Эта епископия названа условно Урупской. Помимо нее также выделяется условная Кубанская епископия. В. А. Кузнецов полагает, что ее центр находился в густонаселенной местности на пересечении двух фрагментов Шелкового пути – Даринского и Мисимианского. Здесь, на горе, называемой черкесами *чылисэ*, по сей день расположен Шоанинский храм X в. В конце XI – начале XII в. Аланская епархия была объединена с Сотириупольской (Лазика) и с этого времени ее центр находился за пределами Аланской конфедерации: с 1084–1105 гг. по конец 1380-х годов – в крепости Сотириуполь на р. Чорох, с 1390-х годов по 1461 г. – в Трапезунде, а затем до конца XVI в. – в Севастии (Малая Азия) (Малахов, 2015. С. 60).

В первой половине XII в. зихский правитель был вынужден признать протекторат Византии. Император Мануил I (1143–1180) внес в свой титул наименование «Зихский», Таматраха была причислена к важнейшим для империи местам государства. Взятие в ходе IV-го крестового похода крестоносцами Константинополя в 1204 г. положило начало распаду сложившейся вокруг него системы государств. Но вскоре Херсонес и его округа оказались в орбите политического влияния Трапезундской империи. С этим событием был связан перенос центра сугдских/хегакских земель из нагорной части Крыма около Херсонеса, с р. Бельбек, верховья которой продолжали именовать Кабардой и в XIX в., в устье р. Кубани в урочище Красный камень/Кызылташ в шести днях верховой езды от современного г. Новороссийска.

На рубеже XII–XIII вв. архиепископия Зихии/Матархи получила ранг митрополии. Зимой 1237–1238 гг. Тамтаракай/Матарха была захвачена войсками монгольских царевичей Менгу-каана и Кадана, а ее государь, имя которого читается в источнике не ясно: Тукара (Тукъарэ-Дукъарэ) или Аду/Адо в ходе сражений погиб (*Рашид-ад-Дин*, 1960. С. 39). Однако, несмотря на все издержки монгольского завоевания в Причерноморье, Черкесия продолжала свое развитие, ее государственность и церковь не прекратили существования.

В XIII в. ханы Золотой Орды предоставили монопольное положение в акватории Черного моря северо-итальянским городам-государствам, продав Генуе в 1266 г. урочище Кафа на Таврике, где итальянцы основали свой торговый центр. Одним из ключевых участников черноморской торговли были черкесские князья. Итальянцы интенсивно использовали пролежавший через всю Черкесию древний торговый путь, известный в XIII–XV вв. как Генуэзская дорога. Одна ее ветвь тянулась от Мапы/Анапы через многочисленные селения на берегах р. Лабы, Кяфара, Зеленчука, Теберды, через Клухорский и Марухский перевалы в Абхазию, а другая – по Тереку, через всю Кабарду, к Каспийскому морю. На последнем направлении известны три колонии генуэзцев: Рим-гора, у нынешнего поселка Учккен (на вершины горы располагалась генуэзская крепость), колония Кислый Колодец около совр. г. Кисловодска и в местности Маджар на реке Куме.

Вовлечение черкесских правителей в генуэзскую торговлю способствовало появлению в их стране католических миссионеров. На всем протяжении Генуэзской дороги остались археологические следы пребывания генуэзцев, ка-

толические храмы, монастыри и часовни. Согласно имеющимся данным, они относились к орденам францисканцев и кармелитов. Возможно, еще в период генерал-настоятельства в Ордена францисканцев Бонавентуры (1263–1274) на Кавказе была сформирована структура Ордена францисканцев. Территории Крыма и Черкесии входили в кустодию Сарай Аквилонарийского викариата, в котором за все время его существования было выстроено 20 монастырей.

В 1268 г. в Кафе была учреждена резиденция католического епископа. Стремление католической церкви обратить зихских князей в свою веру активизировалось в 1333 г. Папа Иоанн XXII (1316–1334) поручил назначенному им архиепископом Боспора Франческо да Камерона и английскому доминиканцу Рикардусу, назначенному им епископом Боспора, наставить правителя Боспора (совр. Керчь) зихского князя Верзахта (*Версаху*), отошедшего от греческой церкви в католическую веру (*Байер*, 1995. С. 68). В 1346 г. была учреждена отдельная католическая епархия с кафедрой в Матреге, ее первый епископ был посвящен папой Климентом VI в Авиньоне. Им стал черкесский аристократ Иоанн/Жан де Зихи (ум. в 1376 г.). Он был одним из знатнейших людей Зихии, но попал в плен и был продан в Геную, где прошел обучение и после освобождения стал францисканцем. По возвращению на родину в качестве епископа он развернул энергичную деятельность. Успешность его миссии способствовала его скорому, через три года, возведению в ранг архиепископа (21.02.1349). К 1358 г. Жан де Зихи получил право самому облачать статусом епископа и вскоре в Мапе появилась кафедра самостоятельной епископии. В 1363 г. внутри архиепископства Матреги выделилось епископство Каспийских гор. В юрисдикции францисканцев помимо Матреги и Мапы находились епископии: в среднем течении р. Кубани – Сиба и Лукучензе, около совр. Георгиевска – Майерия, в окрестностях селения Урвань у балки Мишхич/Мишгик/Мышхьыдж/Мишаһа — Мишлак (Католическая энциклопедия, 2005. Стб. 650; *Бгажноков, Фоменко*, 2016. С. 20).

Центр последней располагался в треугольнике «Нальчик – Урвань – Нартан» на так называемом Курганном поле, которое пересекает р. Мишхич. На Курганном поле выделяются не только своими значительными размерами, но и величием и красотой: Ошхакилиса (*Луацхьэ-чылисэ*) – «Курган с церковью», Ошхаца (*Луацхьэцэ[жь]*) – «[Большой] Лесистый/Лохматый курган», Ошхаджафа (*Луацхьэ джафэ*) – «Лысый курган». В этом районе находился укрепленный город, на кургане Ошхакилиса стоял католический монастырь. В черкесских преданиях остались сказочные подробности о том времени: будто склоны кургана Ошхакилиса были выложены слитками позолоченного серебра с драгоценными камнями и блеск этих камней мог освещать всю местность. На Ошхаца (самом большом из курганов), располагалась резиденция епископа и его епископская кафедра. Уникальной для понимания степени религиозности адыгов в христианский период их истории можно назвать черкесскую историческую песню «Шихьнагь»/«Епископ» (она сохранилась как в кяхском, так и в кабардинском диалекте).

Высота кургана Ошхаца, еще до недавнего времени почитавшегося черкесами-кабардинцами как особое место, составляет около 24–25 м, его стороны уходят вверх под крутым углом, образуя практически ровную площадку с диа-

метром более чем в сорок метров. Имеется и вход внутрь кургана, хотя и обвалившийся и заросший. По свидетельствам старожилов, дверь, ведущая в подземелье кургана, высотой в два аршина [142, 2 см – прим. авт.] была некогда также обита листовым серебром. В период Первой мировой войны, в 1914 г. местные власти сняли с нее все серебро и отвезли его в город Георгиевск, сдав в фонд помощи фронту. Краеведы отмечают, что помещение внутри кургана использовалось неизвестными людьми вплоть до XX в.

Иоанн де Галонифонтибус (1404 г.) писал, что черкесы-католики в некоторых обрядах и постах следуют грекам, не имеют монахов и их священники не принимают на себя обет безбрачия. Эти наблюдения свидетельствует, что адыги, с одной стороны, по-прежнему опирались на свою христианизированную исконную религиозную систему, а с другой – продолжали воспринимать христианскую традицию единой и следовали канонам, утвердившимся у них в период раннего христианства.

В начале XV в. католическая епископия была создана в Восточной Черкесии в урочище Татартуп (*Тэтэртуп*, городище Верхний Джулат). Сведения побывавшего в Верхнем Джулате И. Шильтбергера (около 1408 г.) подтверждают, что здесь было много христиан, священники которых принадлежали к ордену кармелитов. На сегодня на этом городище археологам известны четыре христианских храма, при строительстве которых были применены разные архитектурно-композиционные и строительные традиции и приемы: православные и католические.

Итогом распространения католичества в Черкесии стало образование к XV в. одной архиепископской и двух епископских католических кафедр, множества монастырей. Также в результате итальянского присутствия в Черкесии возникла особая этноконфессиональная группа – *френккардаш* – черкесы-франки, черк. *френчхэр ди къуэш*/букв. «френки наши братья». Они придерживались католической веры, а в культуре и разговорной речи не отличались от черкесов.

Новый этап в развитии православных институтов Черкесии был связан с изменениями этнополитической ситуации на Северном Кавказе: распадом Аланской конфедерации и начавшейся политической дезинтеграцией Золотой Орды. Не позднее середины XIV в. адыгские/черкесские кафедры вышли из структуры Аланской митрополии и вошли в Зихскую/Зикхо-Матрахскую митрополию. В рассматриваемую эпоху она стала называться еще и Черкесской. В Новгородской Карамзинской летописи под 1394 г. помещен перевод послания константинопольского патриарха Антония IV (12.01.1389–07.1390, 03.1391–05.1397) к христианскому населению Великого Новгорода, в котором содержится единственное на сегодняшний день упоминание о «владыке Черкасском» (*Малахов*, 2018. С. 74). Им в тот период был отмеченный в актах Константинопольского патриархата в октябре 1392 – сентябре 1396 г. митрополит Зихии и Матрахи Иосиф.

О структуре Аланской и Черкесской епархий второй половины XIV в. можно судить на основе акта Константинопольского патриархата (1364), свидетельствующего о претензии аланского митрополита Симеона на церковную власть помимо собственно Алании еще в двух провинциях: Ахохии и Кавкасии. Из этого спора следует, что находившиеся ранее под юрисдикцией алан-

ского митрополита Кавказская и Ахохская епископии уже выбыли из-под нее. И по тому, что в это время Зихская епархия стала именоваться также и Черкесской можно говорить о ее расширении и консолидации под властью Черкесского владыки всех церковных провинций с черкесским населением. Созданная по этническому признаку Черкесская епархия могла состоять, по меньшей мере, из трех архиепископий (или одной архиепископии и двух епископий): 1) Зихской, 2) Ахохской, 3) Кавказской.

Центр Зихской архиепископии, охватывавшей Северное Причерноморье и Прикубанье по меньшей мере до р. Б. Лабы, по-прежнему находился в Тамтаракае. Из-за отсутствия сведений сложно судить о локализации Ахохии и Кавказии. Связь этнопонима *Ахохия* с устаревшим экзоэтнонимом кабардинцев *агвхъауа*, сохранившимся в черкесской фамилии *Ахохов* (*Ахъ-уэхъу*), дает основание утверждать, что ее население принадлежало преимущественно к черкесам-кабардинцам. Выказано несколько точек зрения о расположении конфессионального центра области Ахохии (*Малахов*, 2019. С. 53; *Христанские святыни*, 2013. С. 129): в Пятигорье, в среднем течении р. Малки, недалеко от современного селения Каменномостское. Последнее рассматривается в этом качестве в связи с уникальной концентрацией предметов христианского культа в одном месте – у городища вблизи горы Калез (*Къалэж*), где некогда располагался средневековый городской центр. В начале XX в. здесь были найдены пять каменных крестов из тесанного белого и розового песчаника высотой от 1,1 до 2,1 м. XIV–XV вв. (Другой уникальный комплекс памятников из более чем 50 каменных крестов XIV–XV вв. был обнаружен в 1977 г. в долине р. Баксан около селения Жанхотеко (*Жанхъуэтекъуэ*). В конце 2000-х годов на поверхности городища Калез были найдены десятки бронзовых нательных крестов, датируемых преимущественно X–XII вв., и других предметов мелкой пластики.

Епископия Кавказия возникла, если судить по ее месту в нотациях Константинопольского патриархата, в конце XIII в., т.е. уже после установления на Северном Кавказе политического доминирования Золотой Орды. Ее центр мог находиться в верховьях р. Чегем, где наблюдается концентрация христианских древностей (*Кузнецов*, 2002. С. 67).

О церковно-административном значении Черкесской епархии для Константинополя говорит участие ее митрополита Иосифа в заседаниях синода в 1392–1394 гг. и церковном соборе 1393–1394 гг. при патриархе Антонии IV и византийском императоре Мануиле II (1391–1425). Однако вскоре, уже во второй половине XV в., падение Византийской империи в 1453 г. привело к распаду существовавшей вокруг нее системы государств. Осmano-крымская экспансия в Таврику и Северное Причерноморье в 1475 г. окончательно свела на нет реальное административное влияние византийской Церкви на Северном Кавказе, в том числе и в Черкесии. Она (экспансия) была оформлена как газават — «священная война» за веру, но факты изобличают ее захватнический характер. Ее главной целью была аннексия центра гемузской торговли Кафы и причерноморских городов Черкесии, игравших ключевую роль в международной торговле XIII–XV вв. – Тамтаракай/Матреги, Мапы/Анапы и Копы. Древний Тамтаракай, где находился кафедральный центр Зихской/Черкесской митрополии, был разграблен и разрушен.

Выход Черкесской митрополии из-под влияния Константинопольского патриархата и разрыв с Западной Европой в лице Генуэзской республики вследствие османской агрессии в Причерноморье привел к тому, что жители Черкесии в XVI–XIX вв. стали придерживаться «народного христианства». Более чем тысячелетнее развитие христианских институтов и идеологии оставили неизгладимый отпечаток на социальной структуре черкесского общества, на социально-политических и государственных институтах, на менталитете и правовой культуре черкесского народа, на административно-территориальной структуре черкесских земель.

«С XVI же столетия — отмечал Ад. Берже относительно Черкесии, — начинается открытая борьба Креста с Луною» (Живописная Россия, 2008. С. 171). С западных границ страны продолжалась начатая в 1475 г. османокрымская экспансия, одна из целей которой состояла в смене конфессиональной идентичности черкесского народа. Смена религиозной идентичности не могла быть скорой по определению и в силу особенностей политической организации Черкесии не представляла собой единовременного акта. Этот процесс сопровождался глубоким религиозным кризисом, проявлявшимся в том, что религиозная принадлежность черкесских провинций, а также высших и низших сословий черкесского общества стала различаться. Этот кризис поглотил значительные силы народа и сопровождался как попытками реставрации христианства и его унификации на территории всей Черкесии, так и религиозными конфликтами между отдельными ее провинциями. Конфессиональная ситуация в значительной мере еще зависела и от внешних экспансионистских вызовов. Совокупность всех этих факторов дает основание выделить два периода в конфессиональной истории черкесов второй половины XVI–XIX в.: вторая половина XVI–XVII в., XVIII – первая треть XIX в.

В середине XVI в. в Черкесии сложилась парадоксальная ситуация, ее отражают ритуалы клятвы, проведенные черкесскими послами в Москве: в 1552 г. они закрепили военно-политический союз с Иваном IV обрядом крестоцелования, а в 1555, 1557 гг. — клятвой на Священном Коране. В 1559 г., когда союз черкесских правителей с Иваном IV оказался в опасности из-за возможного примирения царя с крымским ханом, черкесская знать выразила готовность для сохранения независимости своей страны не только к созданию подвассального царю Черкесского княжества, но и к реставрации и унификации христианства в Черкесии под эгидой русской Церкви. Черкесская ветвь христианства, сложившаяся в своей основе в первые века н. э., имевшая ряд особенностей в догматике и обряде, которые отличали ее от русского православия, была названа русскими книжниками «черкасской верой». Она расценивалась в Москве, как и «арменская», еретической, а черкесы рассматривались как христиане-еретики, попавшие под влияние мусульман, язычников и католиков, а потому нуждавшиеся в православном крещении. Возможно уже тогда был подготовлен «Чин отречения от черкасской веры», напечатанный позднее в Требнике Московского Печатного двора 1624 г. патриархом Филаретом (Чумичева, 2016. С. 178–194).

В сентябре 1559 г. в Москву прибыл черкесский гонец пши Елджирико («Ичюрук-мырза Черкасский»), передавший готовность черкесских правителей

объединиться под властью царского наместника и принять у себя русских священников для проведения обряда крещения всего населения страны. В феврале 1560 г. в Черкесию был направлен князь Д. И. Вишневецкий, а вместе с ним находившиеся в то время в Москве черкесские князья, перешедшие уже к тому времени в русское православие. Также из Москвы царь направил на Кавказ «попов христианских» (ПСРЛ, 1906. С. 324). На Кавказе московские миссионеры не только проповедовали Евангелие, но и частью возобновили, а частью соорудили новые храмы.

Однако, стремление Иналидов дать новый импульс союзу с Иваном IV через конфессиональную унификацию в своей стране не дало результатов. Примирение царя с крымским ханом Давлет-Гиреем (1551–1577) дало дополнительный импульс дальнейшему распространению ислама в Черкесии. Первым черкесским княжеством, формально принявшим ислам, уже, очевидно, в середине XVI в. была Кабарда. В первой половине XVII в. мусульманскими землями считались уже вместе с Кабардой и ее самым западным закубанским уделом Бесленеем – Бжедугия, Хатукай и Жане (Sadik Müfit Bilge, 2012. S. 154, 381). Тем не менее многие авторы второй половины XVI–XVII в., знакомые с образом жизни черкесов, называли их христианами. Несмотря на то, что в силу сложившихся обстоятельств, греческий язык больше не имел литургического употребления, значительная часть черкесского общества подчинялась христианским канонам, жила по церковному календарю, исполняла основные таинства христианской церкви, сохраняла христианский похоронный обряд или его элементы.

К 1717 г. ислам стал официальной религией всех черкесских княжеств. Эта дата свидетельствует, прежде всего, о принятии ислама знатью, и он еще долгое время оставался религией по преимуществу феодального сословия. На другие слои населения влияние ислама было ограниченным и после 1717 г. Имеются сведения, что принявшие ислам черкесы «в качестве компенсации» могли носить крест (Архив КБИГИ. № 2811/1. Л. 17).

В XVIII–XIX вв. сторонние наблюдатели зачастую затруднялись идентифицировать религиозную принадлежность черкесов. В этот период значительная часть представителей низших сословий многих провинций Черкесии, а особенно на западе страны, продолжала придерживаться черкесской веры, для которой в этот период характерно дальнейшее развитие синкретизма через постепенное угасание ее христианской составляющей путем смыкания архетипов христианских святых с реликтами старых языческих культов черкесов и постепенным расширением ее исламской составляющей.

Ш. Б. Ногмов отмечал, что османо-крымская экспансия в 1475–1717 гг. была направлена, прежде всего, на ликвидацию институтов черкесского православия, поэтому неудивительно, что священник Иоанн Хазров насчитал у черкесов за полстолетия рубежа XVIII–XIX вв. всего шесть священников. В Кабарде последним умел читать Евангелие потомок православных священников, но сам уже мусульманин Исмаил Шогенов (ум. в 1830 г.). У него же хранилось Евангелие когда-то переписанное его дедом «с книги, писанной на коже» (Виноградов, Каштанов, 2018. С. 311). От этой рукописи, являвшейся письменным памятником позднего христианства у черкесов, до наших дней дошли всего 12 листов. Два из них хранятся ныне в фонде А. М. Шегрена в Нацио-

нальной библиотеке Финляндии и 10 – в собрании А. С. Фирковича Российской национальной библиотеки в Санкт-Петербурге.

К древним храмам население Черкесии продолжало питать «неослабное благоговение», сберегало в них «как святыню некоторые изображения Угодников и скудные остатки книг и утвари» (Хицунов, 1848. С. 115). До середины XIX в. сохранялись и некоторые элементы православной службы, называвшейся по-черкесски *Таш*. Несмотря на то, что возвратились к богослужениям в священных рощах (их культ имел аналогию в почитании сада Божьего или рая в Библии) коллективные молитвы строились по христианскому канону: крест (*жор*, *къариш*) прислонялся к дереву или располагался на импровизированном алтаре, читались специальные молитвы и совершались обряды, связанные с почитанием креста, молитвы были обращены на восток, во время религиозных церемоний жгли ладан и зажигали восковые свечи. Также среди адыгского населения Причерноморья сохранялся ритуал аналогичный христианскому причащению, хотя смысл этого таинства был забыт. Еще в первой половине XIX в. крест продолжал располагаться на почетном месте во многих домах черкесов-абадзехов.

Нарративные источники констатируют, что годичный круг православных праздников в народной памяти адыгов сохранялся до середины XIX в. Несмотря на то, что они со временем сильно изменились и даже потеряли свой первоначальный смысл, на основе христианской догматики и обрядности они хорошо идентифицируются. Так, адыгское население продолжало праздновать: Рождество (*Хъуромэ*); Крещение (*Псуткъ*) (Транслитерация черкесских слов дана по И. Хазрову (Хазров, 1846. № 40. С. 159); Пасху (*ИутГыж/Удышь*); Сретение (*Созерешъ*); Благовещение (*Нагышатахъ*); Вознесение Господне (*Отбекъ*); День святой троицы (*Тхъэнапиц. Жегу*); Успение (*Ташхоянь*); Покров (*Мерэм*). Многие из этих праздников предвляли посты. Перед рождеством держали семидневный Рождественский пост (*тлеумсикъ/мясопуст*), продолжительность которого в семь дней свидетельствуют, что адыги стали его держать гораздо ранее X в. Великий пост (*Угыг*) продолжался 50 дней и завершался после Вербного воскресенья (*Гушгахъ*) Страстной седмицей (*Шечаром*), в течении которой постились или вовсе ничего не ели целую неделю, что свидетельствует о большой религиозности народа. После *Шечара* праздновали память св. Сергия (*Абшетлабшетсут*), что означало *храбрые воины* или *мужественные сподвижники*. Семидневный пост также держался между двумя праздниками, посвященными *Марии* (*Мерисе/Мерэм*), в которой одновременно видели Богоматерь и древнюю Богиню-мать — покровительницу плодородия и пчеловодства. Первый из праздников назывался *Тгагреныхъ/букв. Божья Дочь/Господня Дева*, а второй – *Ташхоянь/букв. Богоматерь/Успение*. Празднование последнего происходило в августе, тогда обязательно всенародно пелись посвященные Богородице песни. Одна из них заканчивалась так: «Великого бога мать, великая Мария, облаченная в золото белое, на челе имеет луну, а вокруг себя солнце» (Хазров, 1846. С. 159). Также в октябре адыгское население отмечало двухнедельный праздник *Мерэм* – Покров Божьей Матери. Следует отметить, что культ Богородицы остается ключевым для современной локальной группы адыгов моздокско-курских кабардинцев-христиан. Среди справляемых ими

праздников самым торжественным считается Успение Пресвятой Богородицы (молитва Богородице читается ими по-черкесски).

Кроме пророка Иисуса, которого адыги именovali *Аус Герга* – Греческий Иисус (что свидетельствует об эллинском периоде миссионерства), почитались также ветхозаветные пророки: *Аймыс/Аймым* – Моисей и *Яллия* – Илья. Св. Илья слился с культом бога-громовержца *Шыблэ*, в силу чего его имя стало звучать в форме *Еле* в мифологических гимнах, исполняемых в ходе ритуального танца шыблэ-удж. Св. Георгий – в христианской иконографии воин и победоносец – в черкесском пантеоне *Аушджэр* – патрон наездничества *Зекуатха* (*Зеклуатхэ*) и покровитель охотников Мезитха (*Мэзытхэ*). Остался запечатленным в черкесских преданиях византийский император Юстиниан I. Он был в черкесском обществе одним из самых чтимых святых, давая торжественные обещания, они клялись его именем. Также почитался святым великий князь Черкесии Инал, о котором сложили поговорку: «Дай, Боже, Иналов день!»

В XX в., в период проведения политики атеизма, этнографические экспедиции зафиксировали, что от христианской религии не осталось практически никакого следа. Но такой итог следует отнести более к запрету свободы совести, чем к реальной ситуации. В то же время народ тайно сохранял почтительное отношение к знаковым, в числе прочих и христианским, местам. К примеру, негласно существовал запрет на хозяйственную деятельность на курганах Ошхакилиса, Ошхаца. Ошхаджафа: здесь никто не косил траву, не рубил деревья и не раскапывал насыпи. Найденные на курганах предметы не приносились в дом. В селах, лежавших вблизи Курганного поля, продолжали бытовать предания. Согласно одному из них, по ночам из Лесистого кургана выезжала золотая карета, запряженная тремя полными сил лошадьми. Устремившись вверх, она долго кружила высоко в небе, а на рассвете стремительно спускалась вниз и скрывалась в громаде насыпи Ошхаца. И в советское время подножия этих курганов оставались для жителей расположенных вблизи кабардинских сел излюбленным местом проведения всенародных праздников.

В настоящее время сохраняет православную традицию локальная группа исповедующих православие моздокско-курских черкесов-кабардинцев, возникшая в результате прозелитизма русской церкви в Черкесии (Кабарде). О периоде христианства в черкесской истории напоминают некоторые обычаи, трактовка феномена времени, фольклорные и лингвистические данные. Так, христианское происхождение имеет запрет на заключение брака: с кузинами, с родственницами ближе седьмого колена. Также, несмотря на то, что шарият дает право на брак с четырьмя женщинами, подавляющее большинство черкесских мужчин придерживается единобрачия. Черкесская пословица: «Ударь хлебом того, кто ударит в тебя камнем» отражает христианскую заповедь: «Кто ударяет тебя в [одну] щеку, <...> обрати к нему и другую». В черкесской кухне сохранилось такое обязательное блюдо поминальной трапезы как кутья (*прунж* *Лэф*), которое и в наши дни литургически используется в Восточной православной церкви для поминовения умерших.

И в настоящее время применяется традиционная адыгская календарная система, основу которой составляли семидневная неделя и двенадцатимесяч-

ный год, сохранили свои названия дни недели, месяцы и времена года. Неделя и воскресенье называются *день Бога* (*тхъэмахуэ/тхъаумаф*), среда – малая параскева (*бэрэжьей/бэрэскэжьый*), пятница – большая параскева (*бэрэскэшху*) или *марем* (*мэрем*). Наименования среды и пятницы связаны с культом Богородицы/Марем и Параскевы (в источниках даже XIX в. упоминается, что многие черкесы в среду и пятницу держали пост и почитали воскресенье).

Большинство терминов, связанных с христианством, ушли из употребления. В современном черкесском языке продолжают бытовать некоторые слова обозначающие атрибуты христианства: *Инджыл* – Евангелие, *жор/груз. джвари* – крест, *члисэ/килиса/греч. эклесиа* – церковь, *чыристэн* – христианин и др.

Некоторые христианские термины поменяли свое значение. Лексема *священник/шоген* со временем стала означать медика, знающего свойства трав и умеющего лечить. Даже в XIX в. шогены в процессе лечения все еще могли прибегать и к лечебно-магическому действию с Евангелием, отправляя особый врачевательный чин византийской Церкви – таинство елеосвящения (*Малахов, 2015. С. 364, 365*). Слово *разговение* после Пасхи – *лутльж* – стало обозначать праздник вообще.

Во многих и ныне бытующих в черкесском народе личных именах сохранились следы библейского влияния (*Остапенко, 2019. С. 88*). От топонима *Ахохия/Ахъуэхъу*, давшего имя одной из церковно-административных единиц Черкесской митрополии, осталась фамилия *Ахохов* (*Ахъуэхъу*). Фамильные имена, произошедшие от слов *священник* и *дьякон* – *Шогенов/Шовгенов* (*Шоджэн/Шъэуджен*) и *Кардан/Карданов* (*Къардэн*), относятся в наши дни к самым многочисленным черкесским фамилиям. Сохранилось поныне и фамильное имя *Урым/Рим* – Римский. В средневековой Черкесии популярным было имя *Алиджыко* (*Алыджыкъуэ* – букв. Грека сын). Оно было даже одним из династических имен Иналидов. В настоящее время это просто слово *алыдж* – грек, напоминающее о некогда тесной связи черкесов с греками.

ИСЛАМ В АДЫГСКОЙ ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ИСТОРИИ

Ислам начал распространяться среди адыгов из Золотой орды в период правления золотоордынского хана Узбека (1312–1341). В это время золотоордынцы стали возводить мечети в Центральном Предкавказье. Часть адыгских воинов, находившихся на службе в Золотой орде, стала принимать ислам. Исламизация адыгского народа снова активизировалась после окончательного завоевания Византии Османской империей в 1453 г. После вытеснения Османской империей генуэзцев с черноморского побережья Кавказа, ислам стал распространяться в Западной Черкесии из крепостей (Тузла, Ада, Тамань, Кызыл-Таш, Темрюк и др.), возведенных османскими властями на Таманском полуострове. В то же время, существовали объективные преграды к массовому распространению ислама в Западной Черкесии и Кабарде. Мировоззренческая и этикетная система «Адыга хабзе» была самодостаточным комплексным институтом, обеспечивающим функционирование адыгов, сохранение и межпоколенческую трансляцию его традиционной культуры. Несмотря на контакты черкесской политической элиты с крымскими ханами, агрессивная политика

Крымского ханства также препятствовала распространению ислама. Поэтому в XVI–XVII вв. в Западной Черкесии и Кабарде ислам принимали преимущественно отдельные представители феодальных сословий. В XVII – первой половине XVIII в. европейские путешественники отмечали сложный синкретический характер верований местного населения.

В XVIII в. османские власти способствовали распространению ислама в Западной Черкесии. В 1781 г. Ферах Али-паша, опытный османский государственный деятель, был назначен губернатором (вали) крепости Суджук-Кале, основанной в 1720 г. Одна из его главных задач заключалась в распространении в Западной Черкесии османского влияния, в том числе путем исламизации ее населения. Крепость Анапа, основанная в 1782 г., стала центром исламизации черкесского населения.

В процессе распространения ислама имели место различия в системе верований у адыгских локальных групп. В начале XVIII в. ислам суннитского толка распространялся в Кабарде. В Западной Черкесии дольше сохранялись прежние синкретические верования. В начале 1830-х годов половина населения Шапсугии и Абадзехии все еще придерживалась язычества (*Нагоев, 2007. С. 258*).

В процессе принятия ислама западноадыгскими локальными группами определенное значение имела их политическая ориентация их элит – пророссийская или проосманская. В зависимости от нее аристократия ориентировалась на адат или на шариат. Внутри одной и той же субэтнической группы разные сословия были носителями разных конфессий. Натухайские и кемиргойские дворяне, поддерживавшие связи с Османской империей, принимали ислам, свободные крестьяне продолжали придерживаться традиционной синкретической веры (носить крест и др.). Крестьян Бжедугии привлекала в исламе идея равенства перед лицом Всевышнего, князья и дворяне стремились сохранить свои сословные привилегии и отличия, видя в распространении новой религии угрозу своим позициям.

С началом военного продвижения Российской империи на Кавказ процесс распространения ислама в Кабарде и Западной Черкесии приобрел более политизированный характер. Часть мусульманского духовенства заняла позицию борьбы за независимость. Османская империя при помощи своих миссионеров стремилась трансформировать ислам и шариат в идеологию сопротивления Кабарды и Западной Черкесии колониальной экспансии царизма. В свою очередь, российская администрация в период и по завершению Кавказской войны стояла перед выбором: или вытеснение ислама из публичного пространства или же институционализация ислама и создание государственного контроля через муфтият, подобный Оренбургскому магометанскому духовному собранию, учрежденного в 1788 г. Екатериной II.

В то же время в годы Кавказской войны (1763–1864) царским правительством не были реализованы возможности христианизации «не определенных» черкесских групп. Напротив, в условиях войны ускорилось широкое проникновение ислама в жизнь разных категорий населения. Колониальная политика царизма способствовала активизации распространения идей священной войны (газавата) в Кабарде и Западной Черкесии.

Мусульманские ценности в системе традиционных адыгских этических норм и мотиваций были восприняты неоднозначно. Относительно безболезненно были восприняты отдельные этические нормы и нравственные ценности ислама, близкие уже существовавшим нравственным категориям адыгства (*адыгагъэ*). Этические принципы адыгства способствовали гармоничному освоению и воспроизводству мусульманской этики, в свою очередь дополняющей уже существующие нравственные категории, прежде всего идею *псапэ* – спасения души через благодеяние. Этническая идентичность в Западной Черкесии и Кабарде органично сочеталась с религиозной: быть адыгом было не менее важно, чем христианином или мусульманином.

В обрядовой сфере, за исключением похоронного ритуала, преобладали языческо-христианские традиции. В адыгском фольклоре – благопожеланиях, здравицах и проклятиях – имя Аллаха стало употребляться наряду с именем *Тха* (*Тхъэ*). Практически не претерпело изменений традиционное адыгское представление о судьбе – новая вера не привела к господству исламских представлений о предопределенности Аллахом личной судьбы.

Адыгские служители культа, получившие заимствованное из Османской империи название эфенди, были, как правило, выходцами из крестьян. Наиболее существенное влияние на все слои адыгского общества оказывали судьи-кадии, прежде всего через судебную шариатскую практику, основанную на ханафитском мазхабе. Применение шариата ограничивалось делами семейно-брачного характера: о наследстве и калыме; законности рождения, заключении и расторжении брака. Сельские шариатские суды, наряду с мировым соглашением и адатными (медиаторскими) судами, образовывали полиюридическое пространство, в котором до 1860-х годов реализовалась адыгская судебная практика. Сельские кадии могли участвовать и в разрешении дел по маслагату.

Правительство Российской империи с конца XVIII в. прилагало все большие усилия к институционализации сверху и формированию организационного контроля государства над мусульманскими регионами, уже вошедшими в состав империи, и институтами – судопроизводством, мечетями, мусульманским образованием в виде медресе и мектебе, организацией хаджа.

В конце XVIII – начале XIX в. в Кабарде российская администрация чередовала различные стратегии по запрету/восстановлению духовных судов «мехкеме», исходя из градуса социального напряжения.

После окончания военных действий в регионе северокавказские мусульмане номинально были подчинены Оренбургскому Магометанскому Духовному Собранию (ОМДС). В отличие от закавказских мусульман, для которых было учреждено в 1872 г. в г. Тифлисе два муфтията – суннитский и шиитский, мусульмане Северного Кавказа не получили своего духовного управления до 1944 г. В условиях отсутствия духовного управления для западноадыгского населения все вопросы организации религиозной жизни решались гражданской администрацией Кубанской области.

Формирование лояльных служителей мусульманского культа было одной из приоритетных задач конфессиональной политики Российской империи в мусульманских регионах. Наибольшее количество документации, регламентирующей духовную жизнь мусульманского населения Кубанской области во второй

половине XIX в., было посвящено мусульманскому «духовенству»: успех политики умиротворения Кавказа в значительной мере зависел от наличия лояльной и четко структурированной группы служителей мусульманского культа.

В 1880–1890-е годы в представлении российской политической элиты возобладал взгляд на мусульман как на лояльных подданных империи, над которыми необходим правительственный контроль, не задевающий их религиозных убеждений. Такой подход предусматривал восприятие мечетей как мест «нравственного воспитания горцев». Кубанская администрация не препятствовала постройке адыгскими аульными обществами новых мечетей, регламентируя особыми распоряжениями порядок их работы и состав служителей, и следила за тем, чтобы их строительство соответствовало статьям Строительного Устава 1857 г. К 1903 г. в районах проживания западных адыгов насчитывалось 95 мечетей: в Екатеринодарском отделе – 38 мечетей; в Майкопском – 57.

Российская администрация ввела иерархию духовных лиц (кадии, старшие и младшие эфенди) и упорядочила выборы старших и младших эфенди на сельских сходах, поставив процедуру под контроль Кубанской областной и отдельской администраций. Вторая половина XIX – начало XX в. были периодом серьезных изменений в положении адыгских служителей культа.

Необходимость выбора между адатом и шариатом была свойственна российской политике в течение всего присутствия империи на Северном Кавказе. Во второй половине XIX в. сужение сферы действия шариата осуществлялось по нескольким направлениям. Социальные функции служителей мусульманского культа и их духовная практика реализовались при абсолютном контроле со стороны кубанских гражданских властей на всех уровнях. В судебной практике шариат вытеснялся за счет расширения применения адата и постепенного введения российского законодательства, а также путем постепенного ограничения влияния кади вплоть до выведения их за пределы духовного сословия в конце XIX в. с передачей присущих им функций надзора за низшим духовенством гражданским властям.

В 1870–1871 гг. в Терской и Кубанской областях были учреждены Горские словесные суды. Кроме уголовных и гражданских дел горские словесные суды могли рассматривать отдельную категорию дел – «шариатские дела» (разбирательству на основании шариата подлежали дела, подсудные Горскому словесному суду: дела о заключении и расторжении брака, о личных и имущественных делах, о законности рождения и дела о наследстве).

Структурирование служителей культа, регламентированная система их выборов способствовали возможности контролировать влияние духовного сообщества на все слои адыгского общества и обеспечивать его лояльность государству.

Военнослужащие-адыги подчеркивали важность использования исламского права как в интересах Российского правительства, так и населения. Ф. А. Беккович-Черкасский в своем рапорте рекомендовал военному командованию обратить внимание на необходимость правительственного контроля над богослужением и привлечь духовенство, «сведущее в мухаммеданском законе и напитанное духом преданности к российскому престолу» (Нагоев, 2007. С. 261), из Поволжья и Урала, где уже имелся опыт институционализации ислама.

Качественно новый этап религиозного образования у западноадыгского населения начался в начале XX в. Он был связан с деятельностью зарождающейся адыгской интеллигенции и Черкесского благотворительного общества, созданного в г. Екатеринодаре в 1908 г., и взаимодействовавшего с представителями черкесской диаспоры в Османской империи.

В целом, до 1917 г. состоялась значительная исламизация адыгского населения на фоне сохранения элементов традиционной культуры и прежних верований (язычество и христианство).

Гибель Российской империи не сказалась на появлении каких-либо ограничений для свободы вероисповедания на Северном Кавказе, но после Октябрьской революции 1917 г. и установления Советской власти политика государства по отношению к религии стала меняться в сторону секуляризации. Вначале большевики проявляли осторожность и поддерживали религиозные институты в рамках своих политических целей. После Октябрьской революции в Обращении Совета Народных Комиссаров «Ко всем трудящимся мусульманам России и Востока», адресованном, в том числе народам Кавказа, говорилось: «Отныне ваши верования и обычаи, ваши национальные и культурные учреждения объявляются свободными и неприкосновенными. Устраивайте свою национальную жизнь свободно и беспрепятственно. Вы имеете право на это. Знайте, что ваши права, как и права всех народов России, охраняются всей мощью революции и ее органов, Советов Рабочих, Солдатских и Крестьянских Депутатов» (Декреты Советской власти, 1957. Т. 1. С. 113–115).

В первой половине 1920-х годов взаимодействие мусульманских элит и советской власти носило компромиссный характер. Первые советские органы управления адыгским населением бывшей Кубанской области – Мусульманская секция Кубано-Черноморского ревкома (1920), Горская секция (1920–1921), позже преобразованная в Горский исполком (1921–1922) при Кубано-Черноморском областном исполкоме, предусматривали в своем составе наличие Горского народного суда (судебной секции). В состав суда входил кадий, рассматривавший по шариату наследственные, имущественные и семейно-брачные дела. В сельской местности действовали суды на основе шариата и адата.

В 1922 г. постановлением ВЦИК была образована Адыгейско-Черкесская автономная область. В ней в 1922 г. действовал Шариатский совет, аналог муфтиата. В 1922–1925 гг. состоялось 4 съезда духовенства и мусульман Адыгейской автономной области. При различиях своих повесток съезды были направлены на обсуждение вопросов о непротиворечивости шариата и советской власти. Кроме того, обсуждались и актуальные вопросы мусульманского образования, порядка выплаты закята и передачи его в ККОВы, уплаты калыма, умыкания девушек, борьбы с конокрадством, сохранения арабского шрифта для адыгской письменности.

На протяжении 1920-х годов постепенно ликвидировалась система мусульманского образования и судопроизводство на основе шариата. С середины 1920-х годов органы государственной власти стали проводить репрессии по отношению к наиболее активным и образованным представителям мусульманского духовенства.

В конце 1920-х годов в Адыгейской автономной области все обязанности эфенди, кроме культовых (совершение молитв, заключение брака, соверше-

ние погребального обряда), были перераспределены между государственными структурами – школами, советским судом, ЗАГСом и Крестьянскими комитетами общественной взаимопомощи (ККОВ), куда в административном порядке передавался собираемый закят (10-процентный налог с доходов в пользу социально незащищенных групп). В 1927–1929 гг. был завершен перевод адыгейской письменности с арабской на латинскую графику, появилась первая книжная продукция на латинице. Латинизация стала одним из инструментов сужения сферы компетенций мусульманских духовных лиц. Все мечети были закрыты, разобраны, переделаны под склады, амбулатории или национализированы под государственные учреждения к концу 1920-х годов. Медресе были упразднены в Адыгейской автономной области к 1927 г., в кабардинских районах – в 1928 г.

В то же время утверждение Советской власти не проходило без влияния мусульманских лидеров. В частности, шариатская колонна, во главе с кабардинским политическим деятелем Н. Катхановым поддержала большевиков в период гражданской войны.

В переходный период гражданской войны, НЭПа и укрепления государства некоторые исламские институты были экспериментально адаптированы. В Адыгее образованное духовенство в начале 1920-х годов сотрудничало с властью в сфере образования, активно участвовало в организации благотворительных сборов на постройку и ремонт школ, в решении ряда социальных и бытовых вопросов, прежде всего, связанных с преодолением умыкания (похищения) девушек и ограничением суммы калыма. В частности, в Адыгее непродолжительное время, в начале 1920-х годов практиковалась сотрудничество облисполкома и духовенства в сборе закята и распределении собранных средств на нужды школ. Позднее закят стали административно передавать в ККОВы, а эфенди были отстранены от возможности собирать шариатские сборы. В Кабардино-Балкарской автономной области эта практика применялась для мобилизации материальной базы комитетов крестьянской общественной взаимопомощи на поддержку бедняцких хозяйств средствами, скотом и продуктами. Прежде он целиком отдавался духовенству, которое распределяло беднякам лишь 1/3 со сборов (*Мамбетов, Мамбетов, 1999. С. 25, 36*).

В начале 1920-х годов исламские праздники Курбан-байрам (Курман-байрам) и Ураза-байрам объявлялись выходными днями. В этот период до 90% жителей Кабардино-Балкарии являлись мусульманами (*Аккиева, 2009. С. 17*). В случае с Курман-байрамом власть шла на уступку, руководствуясь тем, что, с одной стороны, традиции, связывающие мусульман с этим праздником, были сильны, а с другой стороны, популярность праздника среди простого населения не расценивалась как проявление власти религиозных авторитетов. В то время как коммунисты в кабардинских селениях КБАО обсуждали «засилье мулл» и планы по закрытию мечетей и их превращению в сельские клубы, специальный приказ ЦИК Совета Кабардино-Балкарской АО от 25 июня 1925 г. объявил 1 и 2 июля, совпадающие с Курман-байрамом, нерабочими днями для всех государственных учреждений, предприятий и общественных организаций (*Каров, 2008. С. 76*).

В 1930-е годы фронт наступления власти на ислам на Северном Кавказе стал значительно расширяться. Религиозная политика теряла гибкость и ста-

новилась все более бескомпромиссной. В условиях коллективизации принесение в жертву крупного и мелкого скота стало рассматриваться как нанесение ущерба общественному хозяйству. Общее напряжение противоречий между коммунистами и мусульманским духовенством неизбежно превращало исламские институты в потенциальную площадку происламской и, соответственно, антибольшевистской агитации среди населения. В частности, в 1931 г. в кабардинском сел. Карагач Прималкинского округа КБАО праздник Курман-байрам в трактовке партийных работников вылился в массовое антисоветское выступление (Каров, 2008. С. 78).

Закрывание мечетей и медресе, запрет на регистрацию мусульманских общин и другие меры 1930-х годов еще не означали, что верующие отказались от своего образа жизни и традиций. Более того, политика подавления, проводимая органами государственной власти, способствовала усилению религиозности мусульман Северного Кавказа (Емельянова, 1999).

Великая Отечественная война продемонстрировала, что ислам не был искоренен в эпоху политических репрессий и антирелигиозной политики. В начале войны наметилось общее потепление в отношениях между советской властью и религией. Ислам рассматривался как мощный инструмент мобилизации народов Кавказа, Поволжья, Крыма и Средней Азии для борьбы с фашизмом. Исламский вопрос среди народов Кавказа приобрел особую актуальность в 1942–1943 гг. Наступая на Северный Кавказ в июле–августе 1942 г., германские войска путем письменной пропаганды декларировали возрождение свободы вероисповедания среди народов региона (УЦДНИ АС КБР. Ф. 45. Оп. 1. Д. 15. Л. 4).

В оккупированных Адыгее, Черкесии и Кабардино-Балкарии германский – «новый порядок» стремился проявить свою заинтересованность в исламском вопросе. После оккупации Нальчика и всей территории области на рубеже октября–ноября 1942 фашистские оккупационные власти стали использовать религию как инструмент удержания своей власти. В ноябре 1942 г. было выпущено «Воззвание к мусульманам» от лица верховного кади Кабардино-Балкарии, в котором свобода вероисповедания оценивалась как «светлый дар германского народа». Документ также содержал практические цели оккупантов, призывая к борьбе с «бандами» в лесах и горах (красноармейцами и партизанами) и к уборке урожая с полей (УЦГА АС КБР. Ф. Р-290. Оп. 1. Д. 5. Л. 1).

Германские власти, стремившиеся зарекомендовать себя как истинных покровителей ислама, не препятствовали повсеместному открытию мечетей и восстановлению шариатских порядков. В период германской оккупации в селениях действовало по 2–3 мечети (Каров, 2008. С. 86). 18 декабря 1942 г. Курман-байрам праздновался во всех районах Кабардино-Балкарии с преимущественно горским населением, и в г. Нальчике (УЦГА АС КБР. Ф. Р-290. Оп. 1. Д. 12. Л. 2). Кади Нагорного и Кубинского районов инициировали перерегистрацию по шариату местных браков, заключенных при советской власти (С благословения мулл, 1987. С. 198). Избранные в каждом селении духовные лица обосновывали «освободительский характер» прихода германской армии.

В то же время германское командование нередко проявляло противоречия в религиозной политике. В частности, мечеть в сел. Малка была превращена

в конюшню, в сел. Старый Черек – в гараж немецкой автоколонны (Кабардино-Балкария в годы ВОВ, 1975. С. 243).

После освобождения Кабардино-Балкарии от германских войск отношение партийной организации к религиозной политике строилось на основе официальной антифашистской идеологии, что вполне закономерно. В одной из политических справок с подписью первого секретаря ВКП(б) КБАССР З. Д. Кумехова отмечалось, что немцы осуществляли свой кровавый режим, «не считаясь ни с какими законами человеческой морали, с законами и обычаями горских национальностей» (УЦГА АС КБР. Ф. Р-292. Оп. 1. Д. 273).

Несмотря на некоторые недолговременные возможности сохранения и развития ислама среди адыгского населения в 1920–1980-х годов, советская политика достигла частичных успехов на Северо-Западном Кавказе. Накануне эпохи перестройки ислам не доминировал в повседневной жизни и вытеснен в сферу частной жизни преимущественно среди неработающих людей пенсионного возраста. Современная форма так называемого традиционного «этнического ислама» во многом является результатом десятилетий адаптации мусульман к ограничениям и светским принципам советской эпохи.

В результате демократических преобразований в конце 1980-х – начале 1990-х годов в стране коренные изменения произошли и в положении верующих-мусульман. В 1990 г. был принят закон РФ «О свободе вероисповедания», освободивший религиозные организации от жесткого государственного контроля. В 1990 г. на учредительных съездах были образованы Духовное управление мусульман Кабардино-Балкарии и Духовное управление мусульман Карачаево-Черкесии, в 1991 г. – Духовное управление мусульман Адыгеи и Краснодарского края. В трех республиках стало возрастать количество мусульманских общин и строиться мечети. Духовные управления в Республике Адыгея и КК, Кабардино-Балкарской Республике и Карачаево-Черкесской Республике осуществляют деятельность по возрождению ислама, по развитию исламских духовно-нравственных ценностей. В 1990-е годы многие мусульмане Адыгеи, Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии и Краснодарского края возобновили паломничество-хадж. В 1994 г. в Кабардино-Балкарии был учрежден Исламский институт. В 2017 г. в г. Сочи открылся Исламский культурный центр, который входит в ведение духовного управления мусульман Адыгеи и Краснодарского края.

АДЫГСКИЕ ЛИТЕРАТУРНЫЕ ЯЗЫКИ И ЛИТЕРАТУРА



АДЫГСКИЕ ЯЗЫКИ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ

К адыгским языкам относятся адыгейский (нижнеадыгский, западно-черкесский, кяхский) и кабардинский (кабардино-черкесский, верхнеадыгский, восточночеркесский) языки. На адыгейском языке говорят адыгейцы РА и на одном из его диалектов – шапсуги, проживающие в Краснодарском крае. На кабардинском говорят кабардинцы КБР, черкесы в КЧР и кабардинцы, проживающие в Моздоке и части прилегающих к нему хуторов. Вместе с убыхским, абхазским и абазинским, адыгские языки входят в абхазо-адыгскую (западнокавказскую) группу кавказских (иберийско-кавказских) языков. Все западнокавказские языки генетически родственны, т.е. исторически они восходят к одному языку-основе (праязыку). Адыгейский и кабардино-черкесский языки близкородственны. Близкородственными являются также абхазский и абазинский языки. Промежуточное положение по степени родства между адыгейско-кабардинской и абхазо-абазинской подгруппами занимает мертвый убыхский язык.

В среде зарубежной диаспоры не признается разделение черкесского (адыгского) языка на адыгейский и кабардино-черкесский. Признается один – черкесский (адыгский) язык, подразделяющийся на диалекты: абадзехский, бжедугский, кабардинский, кемиргоевский, шапсугский.

Общая численность носителей адыгских (черкесских) языков в России по переписи 2010 г. составляет 710 тыс. человек. Из них кабардинцев и черкесов КЧР – свыше 580 тыс., адыгейцев – 130 тыс., шапсугов – 3 882 человек. Численность носителей адыгских языков за рубежом составляет около 4 млн человек.

Все адыги (черкесы) имеют общее самоназвание «ады́га» ады́гэ, а свой язык (диалект, говор) называют адыгáбз (адыг.), адыгэ́бзэ (каб.), буквально «адыгский язык». Этнические и языковые критерии свидетельствуют о том, что адыги являются единым народом. Важнейшими духовными ценностями, выработанными на протяжении столетий и объединившими все адыгские народы в единый народ, явились *адыгагъэ* (адыгство – адыгская этика)

и «Адыгэ хабзэ» (адыгский свод правовых и моральных норм). Исторически сложилось деление адыгов на верхних и нижних. В соответствии с этим формировались верхнеадыгское и нижнеадыгское наречия. В среде адыгских наречий и говоров сложилась определенная междиалектная форма, общая для всего народа. Это язык фольклора, нартского эпоса, которыми пользуются представители всех адыгских диалектов и говоров. В связи с разделением черкесов на три национально-государственные образования – Кабардино-Балкарскую Республику, Карачаево-Черкесскую Республику, Республику Адыгея и Шапсугский национальный район (1924–1945) – были созданы два литературных языка: кабардино-черкесский литературный язык для черкесского населения первых двух республик и адыгейский литературный язык – для черкесского населения Адыгеи и Шапсугского национального района. Наличие регулярных звуковых соответствий, относительная малочисленность особенностей семантического характера, проявляющихся в фонетической реализации лексем, наличие незначительного количества лексем, свойственных только отдельным диалектам и говорам, позволяют свободное общение без переводчика всем носителям адыгских идиом.

Советская идеология отрицала существования письменности у некоторых «малочисленных» народов СССР, в том числе и у адыгов, до установления Советской власти и создания национальных автономий. Между тем результаты археологических и лингвистических исследований по разным периодам адыгской истории свидетельствуют об обратном.

Язык хаттов и касков, проживавших в северной и северо-восточной частях Малой Азии, относят к адыго-абхазской языковой группе. В III тыс. до н. э. у хаттов наблюдался подъем культуры, они использовали свою письменность (История Древнего Востока, 1979. С. 192, 203).

После образования древнегреческих колоний (полисов) на Северном побережье Черного моря в VI–V вв. до н. э. происходило активное взаимодействие древнегреческих колонистов и меотских (древнеадыгских) племен в разных сферах. Из древнегреческих полисов к народам Кавказа проникла и греческая письменность, которой пользовались и адыги, вплоть до первой половины XV в. Также использовалась и оригинальная адыгская письменность (Кушхабиев, 2015в. С. 211). Преобладающая часть грамотного населения механически использовала греческий алфавит для фиксации необходимой информации на родном языке. В частности, обязательным элементом адыгской традиции явились лаконичные надписи на памятниках и надмогильных камнях. Об этом свидетельствуют надписи на памятниках, обнаруженных в районах проживания адыгов. Такая надпись, сделанная буквами греческого алфавита, содержится на Этокском фигурном памятнике Дука-Бек, который датируется 1130 г. (Турчанинов, 1971. С. 109). На мраморной плите, вмонтированной в северную наружную стену алтаря церкви Покрова пресвятой Богородицы (в станице Таманской), содержится смешанная греческо-адыгская надпись 1590 г. Нижнечеркесские (адыгейские) слова записаны греческими буквами (Турчанинов, 1971. С. 100, 101, 113).

В XIII–XV вв. в связи с развитием отношений с Византийской империей и Генуэзской Республикой и распространением из этих государств христи-

анства, адыги стали использовать греческую и в меньшей степени итальянскую (латинскую) письменность.

В XIV в. среди адыгов начал распространяться ислам. Данный процесс растянулся на несколько столетий. Вместе с исламом стали распространяться арабский язык и арабская письменность. С распространением арабской письменности у адыгов, как и у ряда других народов Северного Кавказа, появился аджам – письменность на родном языке на основе арабского алфавита (Кушхабиев, 2015в. С. 213).

В процессе дальнейшего распространения письменности и повышения уровня грамотности среди населения важное значение имела деятельность российских ученых и черкесских энтузиастов по созданию и внедрению в практику черкесских алфавитов XIX – начале XX в. В 1842 г. в г. Одессе вышел «Словарь русско-черкесский, или адыгский, с краткою грамматическою сего последнего» Л. Люлье, чиновника российской службы, длительное время работавшего на Кавказе, автора ряда этнографических статей, посвященных описанию адыгских племен. В этом словаре представлена лексика шапсугского диалекта (Люлье, 1846).

Научное изучение адыгских языков началось в середине XIX в. после создания Ш. Б. Ногмовым первого словаря и разработки правил кабардинской грамматики (1840, 1843) (Ногма, 1956. С. 149–242; 1959. С. 53–104). Л. Г. Лопатинский подготовил краткую кабардинскую грамматику и русско-кабардинский словарь (1890, 1891). Он также опубликовал ряд работ, посвященных языку субэтнических групп адыгов (Лопатинский, 1890в, 1891). Следующим этапом в становлении адыгской письменности явилось издание «Букваря черкесского языка» Умаром Берсеем (Берсей, 1853). По этому учебнику в течение десяти лет осуществлялось обучение аманатов в городах Ставрополе, Екатеринодаре, Ейске, Новороссийске. День выпуска первого букваря (14 марта) объявлен «Днем адыгской письменности и языка» и празднуется ежегодно во всем адыгском (черкесском) мире.

В последующем были предприняты неоднократные попытки создания письменности для адыгов как в России, так и за рубежом. В 1908 г. группа адыгских энтузиастов в Стамбуле начала публикации на адыгском языке в газете «Гъуазэ», а с 1917 г. адыгоязычная газета «Адыгэ макъ» («Голос адыга») начала выходить в Кабарде.

Научное изучение адыгских (черкесских) языков началось в 1920-е годы. Н. Ф. Яковлев создал по кабардинскому языку краткую грамматику (1938), академическую грамматику (1941) и совместно с Д. А. Ашхамафом по адыгейскому языку – краткую грамматику (1930), академическую грамматику (1941). Значительный вклад в сравнительно-историческую фонетику и грамматику внесли Г. В. Рогава, К. В. Ломтатидзе, М. А. Кумахов своими публикациями в 1940–1980 гг. А. Х. Хатанов и З. И. Керашева составили первый адыгейский толковый словарь (1960), Г. В. Рогава и З. И. Керашева – грамматику адыгейского языка (1960). Коллективом специалистов созданы первый толковый словарь кабардино-черкесского языка (1999) и двухтомный фундаментальный труд «Кабардино-черкесский язык» (2006). Заметные следы в истории изучения адыгских языков оставили также Т. М. Бо-

рукаев, Х. Г. Эльбердов, Г. Ф. Турчанинов, М. А. Абитов, А. М. Гукемух, Р. Х. Темирова.

Лингвистическое адыговедение получило развитие в 1950–1980-е годы. В этот период были изданы фундаментальные труды Б. Х. Балкарова, М. А. Кумахова, З. И. Керашевой, А. К. Шагирова, З. Ю. Кумаховой, Б. М. Карданова, Дж. Н. Кокова, Ю. А. Тхаркахо, Х. Ш. Урусова, А. А. Шаова, К. Х. Меретукова, Х. Т. Таова, У. С. Зекоха и др. На основе фундамента, заложенного предшественниками, развивается современная лингвистика: труды А. Н. Абрегова, М. Л. Апажева, Б. М. Берсирова, З. Х. Бижевой, Б. Ч. Бижоева, Н. Т. Гишева, Р. Х. Дзугановой, А. М. Камбачокова и др.

АДЫГЕЙСКИЙ ЯЗЫК

Систематическое изучение адыгейского языка, создание письменности произошло только после становления Советской власти. В 1918 г. правительственным решением было поручено С. Сиюхову составление алфавита на арабской основе, по которому шло обучение адыгейскому языку до 1927 г. С этого года основой письменности стал латинский алфавит, составленный Н. Ф. Яковлевым и Д. А. Ашхамафом. В 1937 г. алфавит был переведен на кириллицу.

Адыгейский алфавит на основе кириллицы

А а	Къ къ	Хъ хъ
Б б	Къу къу	Хь хь
В в	КІ кІ	Ц ц
Г г	КІу кІу	Цу цу
Гу гу	Л л	ЦІ цІ
Гъ гъ	Лъ лъ	Ч ч
Гъу гъу	ЛІ лІ	Чь чь
Д д	М м	ЧІ чІ
Дж дж	Н н	Ш ш
Дз дз	О о	Шъ шъ
Дзу дзу	П п	Шъу шъу
Е е	ПІ пІ	ШІ шІ
Ё ё	ПІу пІу	ШІу шІу
Ж ж	Р р	Щ щ
Жъ жъ	С с	Ъ ъ
Жъу жъу	Т т	Ы ы
Жь жь	ТІ тІ	Ь ь
З з	ТІу тІу	Э э
И и	У у	Ю ю
Й й	Ф ф	Я я
К к	Х х	І і
Ку ку	Хъ хъ	Іу іу

Система гласных. Вокализм характеризуется простотой своей системы и малочисленностью входящих в него единиц. В адыгейском языке представлена так называемая линейная система гласных фонем. Фонологиче-

ски различаются три гласные фонемы: *a* – долгая гласная фонема нижнего подъема (открытая); *э* – краткая гласная фонема среднего подъема (узкая); *ы* – краткая гласная фонема верхнего подъема (иррациональная). В ряде работ выделяются гласные звуки *e, u, o, y* как самостоятельные фонемы. Однако в исконном лексическом материале эти звуки имеют только фонетический статус.

Гласный *a* встречается в начале или внутри слов (основ): *адыгэ* «адыг», *ачъэ* «козел», *апс* «деревянная миска». В конечной позиции *a* реализуется только в вопросительных формах типа: *кIуагъа?* «пошел ли?», *матха?* «пишет?». Гласный *э* встречается внутри и в конце слов: *мэзы* «лес», *жэ* «рот», *Iэ* «рука». Иррациональный *ы* реализуется в неначальной позиции: *мылы* «лед», *ныбджагъу* «товарищ». В начале слов этот звук встречается в качестве аффикса: *ыIуагъ* «сказал», *ыIэ* «его рука». Неслоговые гласные (сонантные) губно-зубной *y* и среднеязычный *й* обычно встречаются в комплексе с основными гласными *a, э, ы*, и вместе с ними образуют дифтонгоиды типа: восходящие – *ya, уэ, уы, йа, йы, йэ*; нисходящие – *ай, эй, ый*.

Ударение – динамическое (силовое), но не интенсивное. Подударный гласный произносится с особым напряжением *мадэ* «шьет», *кIалэ* «юноша». Место ударения, как правило, конечный слог слова.

Система согласных. Адыгейский язык относится к числу так называемых консонантных и характеризуется сложной системой согласных. Согласные делятся на смычные (*б, п, н, р*) спиранты (*з, с, ж, х*) и сонарные (*м, н, р*).

Смычные звуки бывают простые (взрывные) (*б, п, пI, д, т* и т. д.) сложные (аффрикаты) (*ц, ч, цI, чI* и т. д.).

Взрывные образуют в литературном языке троечную систему в виде звонких, глухих придыхательных и глухих абруптивных (резких). Некоторые из них противопоставляются по принципу лабиализованности и нелабиализованности:

звонкие	глухие	абруптивные
б	П	пI
д	Т	тI
дз	Ц	цI
дж	Ч	чI
дж(ь)	чъ	чI
гу	ку	кIу
–	къ	–
–	къу	–
–	–	I
–	–	Iу

Из приведенной схемы видно, что глухие *къ* и *къу* не имеют звонких и абруптивных коррелятов, а абруптивные *I* и *Iу* не имеют звонких и глухих соответствий.

Спиранты в адыгейском языке, как и в других языках абхазо-адыгской группы, имеют сложную систему. Выделяются губно-губные, переднеязычные, среднеязычные, заднеязычные и ларингальные. Спиранты образуют парную систему, за исключением переднеязычных свистящих (*жъ, шъ, шI*),

латеральных (*л, лъ, лІ*), представленные троечной системой, и ларингального спиранта *хъ* и губно-губного *ф*, не имеющих звонкого и абруптивного коррелятов.

звонкие	глухие	абруптивные
з	С	–
жь	Щ	–
ж	Ш	–
жь	шъ	шІ
г	Х	–
гъ	Хъ	–
гъу	хъу	–
л	Лъ	лІ
–	Хъ	–
–	Ф	–

Сонорные представлены губно-губным носовым *м*, переднеязычным носовым *н* и раскатистым носовым *р*. Последний употребляется в виде аффиксов: *унэ-р* «дом» (*р* – падежное окончание); *р-итыгъ* «тот отдал ему то» (*р* – префикс косвенного отношения); *гъогу-р-ыкІу* «путник» (*р*-инфикс). Корневой *р* может быть только в заимствованных словах: *разэ* «довольный», ремонт «ремонт».

Звуковые комплексы обычно состоят из двух согласных и имеют акцессивный порядок: *бл, бж, пс, тх, ст, цт*. Встречается небольшое количество звуковых комплексов, в состав которых входят три согласных: *пскІ, пск, нтхъ, нтх*.

Адыгейский язык принадлежит к агглютинативным: словоформа состоит из цепочки морфем, каждая из которых наделена одним значением. Морфемы разделяются на корневые и аффиксальные. Присоединение к корневой морфеме разнообразных морфем приводит к высокой степени синтеза, в результате чего образуются глагольные формы, содержащие свыше 10 морфем. Это можно продемонстрировать на следующем примере: *зэрэ-зыды-шъхъа-ны-ри-дзы-жьы-шъу-гъагъэ-р* «как он смог вместе с кем-то через что-то снова перебраться».

По степени сложности систем словообразования и словоизменения имя и глагол образуют два полюса. Имя по сравнению с глаголом имеет относительно простую структуру. Имена существительные обладают грамматическими формами числа, определенности-неопределенности, падежа, притяжательности и союзности. Существительные называют предметы в широком смысле слова: это название вещей (*унэ* «дом», *цагу* «двор»), лиц (*сабый* «ребенок», *кІалэ* «юноша»), веществ (*цэ* «молоко», *фыгу* «пшено»), живых существ, животных (*хъэ* «собака», *цу* «бык»), явлений природы (*ошхы* «дождь», *жьыбгъэ* «ветер»), фактов, событий (*зао* «война», *зекІо* «поход»), различные качества, действия, состояний (*Іуш* «умный», *бзэджагъэ* «злость», *цІыфыгъ* «человечность»).

По лексико-грамматическим признакам имена существительные делятся на следующие разряды: 1) собственные и нарицательные (*Шэуджэн* (фами-

лия), *урам* «улица»); 2) собирательные (*чылэ* «общество»); 3) вещественные (*тхъу* «масло», *цэ* «молоко»); 4) конкретные и отвлеченные (*мафэ* «день», *лыгъэ* «мужество»); 5) группа человека и группа вещи (*хэт?* – *лы* «кто? – мужчина», *сyd?* – *мэлы* «что? – овца»).

Адыгейский язык различает определенные и неопределенные формы. Неопределенные формы представлены в нулевой форме: *дышгъэ* «золото», *чъыгы* «дерево». Они же и являются словарной формой имен. Определенные формы оформляются окончаниями *-р* и *-м*: *тхылъыр* / *тхылъым* «книга». Эти же окончания обладают также функцией падежа. Собственные имена, как правило, употребляются без форманта определенности: *Умар*, *Клэрац*. Неопределенность имен может подчеркиваться: а) постановкой перед именем числительного *зы* «один»: *зы клалэ* «один (какой-то) парень»; б) постановкой после имени местоимения *горэ* «какой-то»: *клалэ горэ* «какой-то парень». Эта категория не распространяется также на существительные, обозначающие предметы, явления, единственные в своем роде: *тыгъэ* «солнце», *мазэ* «луна»; отвлеченные понятия: *лыгъэ* «мужество», *дэхагъэ* «красота».

Категория падежа включает четыре падежа – именительный, эргативный, творительный и превратительный, и два числа – единственное и множественное.

Множественное число образуется посредством суффикса *-хэ*, к которому присоединяются падежные окончания. Падежные окончания те же, что и в единственном числе.

Адыгейский язык различает два типа склонения имен – определенный и неопределенный.

Образцы склонения определенных имен

Ед. ч.		Мн. ч.
им.	<i>тхылъыр</i> «книга»	<i>тхылъхэр</i> «книги»
эрг.	<i>тхылъым</i>	<i>Тхылъхэм</i>
тв.	<i>тхылъымкIэ</i>	<i>тхылъхэмкIэ</i>
превр.	<i>тхылъэу</i>	<i>Тхылъхэу</i>

Образцы склонения неопределенных имен

Ед. ч.		Мн. ч.
им.	<i>тхылъ</i> «книга»	<i>тхылъхэр</i> «книги»
эрг.	<i>тхылъ</i>	<i>Тхылъхэм</i>
тв.	<i>тхылъкIэ</i>	<i>тхылъхэмкIэ</i>
превр.	<i>тхылъэу</i>	<i>Тхылъхэу</i>

Категория притяжательности в адыгейском языке является морфологической и оформляется при помощи притяжательных префиксов *и-* и *ы-*. Они образуют коррелятивную пару – соответственно вещественную и органическую принадлежности.

В разряд имен органической принадлежности входят: части тела, неотъемлемые качества человека (*ы-цIэ* «его имя»), части какого-либо целого

(*ы-зыныкьо* «его половина»), названия родственных отношений (*ы-ш* «его брат») и т. д. Имена в форме посессива могут изменяться по лицам владельца:

а) вещественной принадлежности

Ед.ч.

сэ сихатэ «мой огород»

о уихатэ «твой огород»

ащ ихатэ «его огород»

Мн.ч.

тэ тихатэ «наш огород»

шьо шьуихатэ «ваш огород»

ахэм яхатэ «их огород»

б) органической принадлежности

Ед.ч.

сэ сІэ «моя рука»

о нІэ «твоя рука»

ащ ыІэ «его рука»

Мн.ч.

тэ тІэ «наша рука»

шьо шьуІэ «ваша рука»

ахэм аІэ «их рука»

Для адыгейского языка характерны относительно-притяжательные формы, образованные путем присоединения к имени префикса *зи-*: *зиунэр* «чей дом».

Для выражения семантики союзности имена используют ряд специфических форм: к именам, обозначающим человека, присоединяются: а) префикс *зэ-* (*зэкьошхэр* «родственники», *зэшхэр* «братья», *зэныбджэгьухэр* «товарищи»); б) повторяющиеся союзные суффиксы *-рэ* и *-рэ*, *-и* и *-и* (*унэрэ щагурэ* «дом и двор», *кІали пиъаши* «юноша и девушка»).

Имена прилагательные, обозначающие признак предмета, делятся на качественные и относительные.

Качественные прилагательные, как определения, стоят после определяемых имен и представляют собой одно морфологическое целое с одним падежным окончанием и с одним ударением (*быракъ ихъуантІэр* «зеленое знамя»).

Качественные прилагательные изменяются по степени сравнения: а) сравнительная степень образуется при помощи частицы *нахь* (*нахь дах* «более красив»), сочетанием частицы *нахь* с суффиксом *-Іо* (*нахь дэхаІо* «покрасивее»); б) превосходная степень, выражающая высшую степень качества предмета без сравнения с другими предметами, образуется при помощи суффиксов *-ійэ*, *-цэ*, *-Іа*, *-бзэ*, *-псы*, *-кІай* (*фыжьыцэ* «слишком белый», *кІыхъаІо* «слишком длинный», *пльыжьыбзэ* «слишком красный», *мыщыупсы* «совсем пресный», *дэхэкІай* «довольно красивый», *бзэджае* «очень злой»).

Относительные прилагательные являются производными, не изменяются по степеням сравнения, не образуют формы оценок, выражают отношение ко времени (*непэрэй* «сегодняшний»), к месту (*ышъхъэ* «верхний»), числовые отношения (*зашІэ* «одинарный»).

В адыгейском языке имена числительные лишены всякой предметности и обозначают отвлеченную идею числа. Они обладают специфическими формами образования, хотя и сохраняют общность склонения с именами. Система счета числительных смешанная: десятичная и двадцатеричная.

По составу основ количественные числительные делятся на простые и сложные (*зы* «один», *тІокІы* «двадцать», *тІокІрэ зырэ* «двадцать один»). Наименования высших чисел «миллион» и подобные, а также слово *нол* «ноль» заимствованы из русского языка, слово *мин* «тысяча» – из турецкого языка. Последнее в речи заменяется адыгейским *шьипшІл* (букв.: «десять

сотен)). Выделяются следующие разряды числительных: а) кратные: образуются чередованием корневого гласного *ы* на *э* (*зы* «один», но: *зэ* «один раз», *хы* «шесть», но: *хэ* «шесть раз»); б) дробные: образуются присоединением к основе кратных числительных суффикса *-нэ* (*ицэ* «три раза», но: *ицанэ* «одна треть», *блэ* «семь раз», но: *бланэ* «седьмая часть»); в) разделительные: образуются путем повторения основ количественных числительных; в числительных до десяти повторяющиеся основы соединяются при помощи частицы *-ры-* (*зырыз* «по одному», *хырых* «по шесть» и т. д.); г) неопределенные: *заулэ / заулэрэ* «несколько», *закьо* «одинокий»; д) порядковые: образуются от основы дробных при помощи притяжательного префикса *я-* и суффикса *-рэ* (*яицэнэрэ* «третий», *яплэнэрэ* «четвертый»). Исключение составляет числительное *апэрэ* «первый», образованное от основы наречия *апэ* «впереди» и суффиксом *-рэ*; е) собирательные: образуются при помощи собирательного аффикса *-ри*: *тлури* «оба», *тфыри* «пятеро», *шъищри* «все триста».

Местоимения в адыгейском языке по значению делятся на следующие разряды: а) личные: *сэ* «я», *о* «ты», *тэ* «мы», *шьо* «вы». Для выражения множественного числа 3-го л. используются указательные местоимения; б) указательные: *мы(-р)* «этот» (находящийся близко), *мо(-р)* «тот» (удаленный, но видимый), *ар* «тот (невидимый)»; в) вопросительные: различаются применительно к категории человека и вещи: местоимение *хэт?* «кто?» относится к человеку, а *сид?* «что?» ко всему остальному. Вопросительные местоимения часто представлены с частицей *-а*: *хэт-а?* *сид-а?*; г) определительные: могут быть образованы от местоименных, именных и глагольных основ: *зэклэ* «весь», *шъхъадж* «каждый», *хэти* «каждый, любой» и т. д.; д) неопределенные: представлены основами *зыгорэ* «какой-то» и *горэ* «кто-то, какой-то». Первое выступает самостоятельно, а второе встречается только с определяемым именем: *зыгорэ къэклуагъ* «кто-то пришел, но *клалэ горэ къэклуагъ* «какой-то юноша пришел». Спорным представляется выделение в некоторых работах притяжательных местоимений типа: *сэсый* «мой» (букв.: «принадлежащий мне»), *оуй* «твой» (букв.: «принадлежащий тебе») и т. д. Вероятнее всего, это статические глаголы, аналогичные таким образованиям, как: *сэ сил* «я имею то», *сэ сищ* «моя часть» и т. д. В отличие от последних, образования типа *сэсый* «мой» (букв.: «принадлежащий мне») в силу лексикализации воспринимаются как притяжательные местоимения (Берсиров, 2011. С. 7, 8).

Глагол адыгейского языка (как и в других языках абхазо-адыгской группы) имеет исключительно сложную морфологическую структуру и высокую степень синтеза. Основными чертами, характеризующими глагол, являются противопоставления форм переходности и непереходности, динамичности и статичности, финитности и инфинитности, личного спряжения, сложной системы времен и наклонений, наличие категорий каузатива, союзности, потенциализа, версии, произвольности, взаимности, совместности. Адыгейский глагол обладает большим количеством модальных частиц – суффиксов. В глаголе не различаются залого. Глагольные формы, выражающие совершенный и несовершенный вид, входят в систему спряжения.

Переходные и непереходные глаголы различаются как по морфологическим, так и по синтаксическим признакам. Переходными бывают глаголы, с которыми сочетаются имена – ближайший объект в именительном падеже

и реальный субъект в эргативном падеже: *шаклом мышээр еуклы* «охотник убивает медведя».

При непереходных глаголах отсутствует ближайший объект, а реальный субъект стоит в именительном падеже: *тыгээр кьепсы* «солнце светит».

Переходные глаголы образуют эргативную конструкцию, а непереходные – номинативную конструкцию. Переходные глаголы могут иметь от одного до трех лиц: *кIалэр макло* «юноша идет», *кIалэр гьунэгьум фэкло* «юноша идет для соседа», *кIалэр ныбджэгьум гьунэгьум фыдэкло* «юноша вместе с товарищем идет для соседа».

Переходные глаголы, как обычно, могут иметь при себе от двух до четырех лиц: *кIалэм пхэ кьещэ* «юноша привозит дрова», *кIалэм пхэ гьунэгьум кьыфецэ* «юноша дрова для соседа привозит», *кIалэм пхэ гьунэгьум ныбджэгьум кьыфецэ* «юноша вместе с соседом для товарища привозит дрова», *кIалэм пхэ гьунэгьум ныбджэгьум льжьым кьыфыдырегьацэ* «юноша заставляет соседа с товарищем привезти дрова для старика».

Переходные глаголы в форме субъектной версии становятся одноличными: *ац ар етхьаклы* «он моет его», но: *ац зетхьаклы* «он умывается». В этих случаях субъект воздействует на себя. Непереходные глаголы в форме каузатива становятся переходными: *ар макло* «он идет», но: *ац ар егьакло* «он посылает его».

Динамические глаголы выражают действие или процесс и обладают всей полнотой видовременных форм, присущих глаголу. Они бывают первичными и вторичными: первичные динамические глаголы – *ар матхэ* «он пишет», *ар мадэ* «он шьет» и т. д.; вторичные динамические глаголы бывают отыменными – *ар мэпхьашIэ* «он плотничает» (от имени *пхьашIэ* «плотник»).

Статические глаголы выражают состояние, результат действия: *сэ сыщылъ* «я лежу», *ар цыс* «он сидит» и т. д. Кроме перечисленных первичных статических глаголов, в адыгейском языке имеются вторичные статические глаголы, восходящие к именам: *сэ систудент* «я студент», *сэ сыпхьашI* «я плотник» и т. д. Последние, наравне с первичными, обладают основными формоизменяемыми и словообразовательными особенностями динамических глаголов.

Морфологическим показателем динамических глаголов в форме групп настоящего времени является префикс э (восходящий к уэ): *сэкло* ← *сы-уэ-кло* «я иду». В третьем лице в одноличных глаголах этот аффикс переходит в *мэ- /ма-*: *мэчье* ← *уэчье* «он спит».

Динамические глаголы могут быть переходными и непереходными, а статические глаголы, за исключением *Iыгьын* «держатель», – все непереходные.

В адыгейском языке глагол может быть представлен в предложении в финитной и инфинитной форме. Финитное образование выражает самостоятельное, независимое от другого глагола действие. Инфинитное образование выражает неопределенное, зависимое от другого (финитного) глагола действие. Последние могут быть выражены в формах деепричастий, причастных образований, в формах условного, уступительного наклонений и т. д.

Спряжение в адыгейском языке личное и реализуется присоединением к основе глагола личных аффиксов, которые представлены префиксами, за исключением суффикса множественного числа третьего лица -х(э).

Парадигма времен и наклонений характеризуется значительной сложностью. Выделяются следующие временные формы: настоящее, прошедшее (однократное), прошедшее несовершенное (многократное), давнопрошедшее совершенное (однократное), давнопрошедшее несовершенное (многократное), аорист, будущее I, будущее II.

Наклонения (модальные образования) представлены следующими формами: изъявительное, условное, сослагательное, желательное, повелительное, предположительное, целевое (супин), долженствования, возможное, возможно-противительные.

В спряжении адыгейского глагола в одном и том же времени и наклонении могут различаться, кроме положительной, отрицательная, подтвердительная, вопросительная, вопросительно-подтвердительная и усиленная формы.

Среди отглагольных образований выделяются причастия, деепричастия и масдар, которые по форме являются инфинитными. Причастия могут быть субъектными, объектными, обстоятельственными и инструментальными. Причастие как отглагольное имя обладает почти всеми основными глагольными категориями, за исключением категории наклонения.

Деепричастие обозначает второстепенное действие, сопровождающее основное действие, выраженное финитным глаголом, и образуется при помощи суффиксов *-эу* и *-зэ*: *кIоу* «идя», *кIозэ* «идя».

Масдар совмещает признаки глагола и имени и образуется при помощи аффикса *-н*. В адыгейском языке нет инфинитива, характерного для русского и других языков. Его функцию здесь выполняют инфинитные формы глагола или масдар.

Наречия по смыслу различаются: места, времени, образа действия, вопросительные и неопределенные. Наречия, как правило, образуются от местоимений, существительных, прилагательных, глаголов с помощью падежных окончаний и других суффиксов.

Союзы могут быть самостоятельными и несамостоятельными. Самостоятельные союзы не входят в состав соединяемых слов. Несамостоятельные союзы (частицы) отдельно не употребляются. В сфере синтаксического использования союзы подразделяются на сочинительные и подчинительные. В группу сочинительных союзов входят: соединительные, разделительные и противительные. К ним относятся: *ыкIи* «и», *е* «или», *е...е* «или...или», *ау* «но», *зэ...зэ* «то то» и др.

К подчинительным относятся: *шъхъакIэ* «хотя», *сыда пIомэ* «потому что», *ары шъхъакIэ* «вследствие этого», *ащ къыхэкIкIэ* «почему» и т. д.

Частицы – это незначительные слова, выражающие в предложении смысловые, эмоциональные, модально-волевые оттенки, связанные с основным содержанием отдельного слова, словосочетания и предложения. Они делятся на самостоятельные и несамостоятельные. По происхождению частицы восходят к различным частям речи. По значению они могут быть указательными (*мыдэ*, *модэ* «вот»), утвердительными (*адэ* «ну-ка», *шъыу* «ну»), отрицательными (*хъау* «нет»), вопросительными (*пIорэ* «так ли?»), усилительными (*ублэмэ*, *пэтзэ* «даже», *икъукIэ* «слишком»), побудительные (*еу* «ну-ка»), ограничительный (*къодый* «лишь») и т. д.

В адыгейском языке различаются две структурные разновидности предложения: простые и сложные.

Синтаксис простого предложения зависит от сказуемого, которое в миниатюре повторяет синтаксическую конструкцию предложения.

Выделяются следующие типы простого предложения: определенно-личные, обобщенно-личные, безличные, полные и неполные. По характеру сообщений предложения бывают следующих типов: повествовательные, вопросительные, восклицательные, побудительные.

В адыгских языках различаются четыре конструкции простого предложения: а) индефинитная, в которой подлежащее выражается словами с неоформленными падежными окончаниями: *Зэдашхэ IашIу, зэдэлажьэ тхъагъо* «Вместе кушать удовольствие, вместе работать блаженство»; б) номинативная, в которой сказуемое выражено непереходным глаголом, а субъект – именем в именительном падеже: *КIалэр къэкIуагъ* «Юноша пришел»; в) эргативная, в которой реальный субъект стоит в эргативном падеже, а сказуемое выражено переходным глаголом: *КIалэм пхъэ къецэ* «Юноша привозит дрова»; г) инверсивная, образованная при наличии инверсивных непереходных глаголов: *КIалэм тхыль иI* «У юноши имеется книга». Способы синтаксических связей следующее: согласование, управление, примыкание и координация.

Простое предложение может быть распространено при помощи многочисленных инфинитных конструкций. Это словосочетания, содержащие в своем составе инфинитные образования. Организующим центром инфинитных конструкций является инфинитный глагол изъявительного, условного, повелительного, желательного наклонений, причастия и деепричастия.

Сложные предложения в адыгейском языке бывают двух типов: сложносочиненные и бессоюзные, каждая из которых подразделяются на несколько типов. В адыгейском языке не имеется сложноподчиненных предложений типа, характерного для индоевропейских языков. В функции сложноподчиненных предложений выступают различные инфинитные конструкции.

Лексический состав адыгейского языка характеризуется преобладанием исконной лексики, обслуживающей разнообразные потребности современного общества.

Исконная лексика в основном связана с обозначением: а) человека, соматических понятий: *ты* «отец», *лъакъо* «нога», *тамэ* «плечо» и т.д.; б) родственных отношений: *ты* «отец», *гуацэ* «супруга» и т.д.; в) домашних и диких животных, птиц: *шы* «лошадь», *баджэ* «лиса», *пцIаишхъо* «ласточка» и т.д. г) названий насекомых, рыб, земноводных: *бадзэ* «муха», *пцэжьый* «рыба», *блэ* «змея» и т.д.; д) названия инструментов, металлов: *пхъэIаш* «плуг», *уатэ* «молоток», *гъучIы* «железо» и т.д.; е) названий зерновых, продуктов питания: *коцы* «пшеница», *хъалыгъу* «хлеб» и т.д.; ж) названий деревьев: *чъыгай* «дуб», *къытцIэ* «слива» и т.д.; з) названий природных явлений: *осы* «снег», *гъэмаф* «лето» и т.д.; и) названий одежды: *джанэ* «рубашка», *цуакъэ* «туфли» и т.д.; к) названий строений: *унэ* «дом», *чэтэц* «курытник» и т.д.; л) названий астрономических объектов: *тыгъэ* «солнце», *мазэ* «месяц» и т.д.; м) названий конной сбруи: *уанэ* «седло», *ныбэпх* «подпруга» и т.д.

Кроме исконной лексики, адыгейский язык принял немало заимствований из тюркских, арабского, персидского, русского языков. Как правило,

звуковой состав заимствованных слов адаптируется под фонологическую систему адыгейского языка и они входят в его активный словарь. Наибольшее число заимствований – из русского языка как дореволюционной поры (*гыры* «гиря», *битакъ* «пятак», *чапыч* «копейка» и т. д.), так и советского периода, включая большой объем интернациональной лексики. Особенно значителен объем неологизмов, калек, образованных в советский период и отражающих культурные, научные, технические межнациональные контакты.

Состав традиционной топонимики Адыгеи довольно однороден с точки зрения ее языковой принадлежности и находит объяснение на материале либо адыгского, либо родственных убыхского и абхазского языков. В местах исторического проживания адыгов, в результате смены населения, многие топонимические названия оформлены через русскую транслитерацию, которая не всегда точно отражает исходный фонематический состав, что усложняет их этимологию. Выделяется ареал топонимов с формантами: *-нэ* (*Лэбанэ*, *Уланэ* и т. д.), *-псы* (*Афыпс*, *Курджыпс*), *-й* (*Джыракъый*, *Нэшьукъуай*).

Адыгейская антропонимия представляет собой довольно сложную картину: наряду с именами исконного происхождения (*Пщымаф*, *Нэфын*, *Гоцэфыжь*, *Дышь*, *Трахъу*, *Нарт* и т. д.) значительное место занимают иноязычные имена, восходящие к арабскому, турецкому и персидскому источникам. В советское время распространение получили русские и европейские имена.

Выделяются четыре диалекта: абадзехский, бжедугский, темиргоевский (чемгуйский) и шапсугский).

В Российской Федерации на абадзехском диалекте разговаривают лишь жители одного аула Хакуринохаль Шовгеновского района. На бжедугском диалекте говорят жители Теучежского и Тахтамукайского районов. Носителями бжедугского диалекта являются жители аулов Понежукай, Гатлукай, Вочепший, Пчегатлукай, Кунчукохаль, Джеджехаль, Нешукай, Ассоколай, Лакшукай, Тугуругой и др., а также жители г. Адыгейска, где сосредоточены выходцы из 13 аулов, чьи земли оказались на дне Кубанского моря.

На темиргоевском (чемгуйском) диалекте разговаривают в аулах Хатажукай, Пшизов, Кабехаль, Мамхег, Джерокай Шовгеновского района, в аулах Джамбечий, Адамий, Хатукай Красногвардейского района Адыгеи, в аулах Хачемзий, Егерухай Кошехальского района Адыгеи, в ауле Урупском Краснодарского края.

На шапсугском диалекте разговаривают в пяти аулах Тахтамукайского района Адыгеи (Афисип, Панахес, Псейтук, Хаштук, Натухай), в аулах Б. Кичмай, М. Кичмай, Б. Псеушхо, М. Псеушхо, Псыбе и др. Краснодарского края.

Для греков, проживающих в а. Бжедугхаль, и армян в г. Армавире, адыгейский язык является родным, ни греческого, ни армянского они не знают.

Началом научного изучения адыгейских диалектов явилось исследование Н. Ф. Яковлева (*Яковлев*. 1928). Современное членение адыгейских диалектов впервые было дано Д. А. Ашхамафом (*Ашхамаф*. 1939) Впоследствии были проведены монографические исследования каждого из диалектов: шапсугского (*Керашева*, 1957), абадзехского (*Кумахова*, 1972), чемгуйского (*Тхаркахо*, 1933), бжедугского (*Ситимова*, 2004).

Основные фонетические особенности диалектов: 1) бжедугский и шапсугский диалекты имеют четвертичную оппозицию согласных: *б-н-nh-nl*; *д-т-*

mh-mI и т. д. – глухой преруптивный согласный отсутствует в темиргоевском и абадзехском диалектах; 2) в шапсугском диалекте сохранились заднеязычные мягкие согласные *гь, кь, кIь*, которые перешли в других диалектах в переднеязычные шипящие спиранты *дж, ч, кI*; 3) в абадзехском диалекте первичные твердые аффрикаты *дж(ъ), чь, чI* перешли в мягкие спиранты *жь, ц, цI*; 4) окончание творительного падежа представлено по-разному в диалектах: шапс. *кIалэмгьэ*, бжед. *кIалэмджэ*, тем. *кIалэмкIэ*, абадз. *IьялэмIьэ* «юношей»; 5) суффикс будущего времени в бжедугском *-т*, а в других *-цт*: бжед. *кIот*, в других – *кIоцт* «пойдет»; 6) в бжедугском и шапсугском диалектах перед ларингальными согласными *хь, I* произносится *а*, а в других – ему соответствует гласный *ы*: бжед.-шапс. *гуцаI* «слово» *кьуахьы* «корабль», тем.-абадз. *гуцыI, кьу(ы)хьэ*; 7) в именительном падеже в бжедугском и шапсугском диалектах перед окончанием *-р* произносится *э*, в других диалектах ему соответствует *ы*: бжед.-шапс. *чэмэр* «корова», тем. *чэмыр*, абадз. *цэмыр*; 8) в бжедугском и шапсугском диалектах приставки глаголов имеют форму *кьа-, фа-, кIа-, ха-* и т. д., им в других диалектах соответствуют *фэ-, кIэ-, хэ* и т. д.: бжед.-шапс. *факIо* «идет к нему», тем.-абадз. *фэкIо*.

Различия между диалектами адыгейского языка отмечаются главным образом в фонетической оформленности лексем. Существенных различий в лексической системе диалектов нет. Своеобразие лексики отдельных диалектов может быть связано со специфическими занятиями населения.

В основу адыгейского литературного языка лег темиргоевский диалект: обоснованием его выбора как диалектной базы послужила простота его консонантизма.

В 1994 г. высшим законодательным органом РА был принят Закон «О языках народов Республики Адыгея», в котором утверждался государственный статус адыгейского языка, наряду с русским. Принятие специального закона, разработки Государственных программ сохранения, изучения и развития языков народов Республики Адыгея, Закон РА «Об образовании» создали благоприятные условия для развития адыгейского языка, расширения его общественных функций, поднятия престижа. Закон РА «Об образовании» предписывает изучение адыгейского языка во всех образовательных учреждениях республики.

КАБАРДИНО-ЧЕРКЕССКИЙ ЯЗЫК

Кабардино-черкесский язык, является общим для кабардинцев и черкесов. Основная масса носителей данного языка проживает в Кабардино-Балкарской и Карачаево-Черкесской республиках. Они также составляют значительную часть зарубежной черкесской диаспоры.

В настоящее время кабард.-черкес. язык имеет статус одного из государственных языков в КБР и КЧР. В указанных республиках он изучается как предмет в средних и высших учебных заведениях, на нем ведутся радио- и телепередачи, им пользуются Кабардинский и Черкесский драматические театры, Музыкальный театр КБР, выпускаются республиканские газеты и журналы, художественная, научно-популярная и иная литература.

Письменность на кабард.-черкес. языке создана после установления Советской власти, первоначально на базе арабского (1920), затем латинского

(1924) алфавитов, а с 1936 г. – на основе кириллицы. Неоднократные попытки создания письменности в XIX в. и в начале XX в. не увенчались успехом, в связи с тем, что не получили поддержки со стороны царского правительства.

Из-за большого количества фонем в кабард.-черкес. языке и ограниченности знаков в русском алфавите возникла необходимость прибегнуть к комбинациям букв и ввести в алфавит римскую единицу, в результате чего в современном алфавите 19 двойных, пять тройных знаков и один, состоящий из четырех букв – *кхъу*.

Алфавит кабардино-черкесского языка на основе кириллицы

А а	КІ кІ	ФІ фІ
Ээ (а- краткое)	КІу кІу	Х х
Б б	Къ къ	Ху ху
В в	Къу къу	Хь хь
Г г	Кхь кхь	Хъу хъу
Гу гу	Кхъу кхъу	Ц ц
Гь гь	Л л	ЦІ цІ
Гъу гъу	Лъ лъ	Ч ч
Д д	ЛІ лІ	Ш ш
Дж дж	М м	Щ щ
Дз дз	Н н	ЩІ щІ
Е е	О о	Ы ы
Ё ё	П п	Ъ
Ж ж	ПІ пІ	Ь
Жь жь	Р р	Э (в заимствованиях)
З з	С с	Ю ю
И и	Т т	Я я
Й й	ТІ тІ	І
К к	У у	Іу
Ку ку	Ф ф	

В целях унификации адыгских письменных систем в 2001 г. были внесены некоторые изменения в алфавит и орфографию кабард.-черкес. языка (они вступят в силу после принятия подобных мер и с адыгейской стороны). От предлагаемых более кардинальных реформ алфавита (вплоть до изменения графической базы) решено было отказаться, так как последствия такого действия могут быть катастрофическими для будущего развития языка.

Кабард.-черкес. язык распадается на четыре основные диалектные единицы: диалект Большой Кабарды, легший в основу литературного языка, моздокский диалект, бесленеевский диалект и диалект кабардинцев, проживающих в Республике Адыгея (кубанский диалект). Кроме говоров, представленных на территории Большой Кабарды (баксанский, малкинский, лескенский и др.), имеются малокабардинский и кубано-зеленчукские говоры. К серьезному исследованию диалектов и говоров приступили лишь в конце 1950-х годов. Значительный вклад в эту отрасль языкознания внесли Б. Х. Балкаров (бесленеевский диалект), М. А. Кумахов (кубанский диалект),

К. Т. Мамрешев (баксанский диалект), П. М. Багов (кубано-зеленчукские говоры), А. К. Шагиров (малкинский говор), Б. К. Утижев (лескенский говор), Т. Х. Куашева (терские говоры) и др. (Очерки кабардино-черкесской диалектологии, 1969). К настоящему времени большинство особенностей, описанных перечисленными авторами, фактически стерлись под влиянием школьного обучения, а также прессы, радио и телевидения.

Расхождения между диалектами и говорами кабард.-черкес. языка наблюдались главным образом в области фонетики и морфологии. Лексические расхождения с литературным языком и теперь имеют бесленевский, кубанский и моздокский диалекты.

С типологической точки зрения фонетический строй кабард.-черкес. языка относится к консонантному типу. Он имеет исключительно богатую и сложную систему согласных звуков. Напротив, вокализм характеризуется простотой и малочисленностью входящих в него единиц – всего три. Правда, трехчленная система гласных (*а, э, ы*) начинает разрушаться под влиянием внутренних и внешних факторов развития языка. Так, группа фонем «гласная + сонант *у*» в определенных позициях дает простые гласные *о, у*, являющиеся здесь свободными вариантами исходного комплекса фонем. Например, *псэу* > *псо* «живой», *йэжьбыу* > *йэжьбу* «мелодия». В морфемных швах и неударных позициях различие между краткими гласными и нулем нередко оказывается лишенным фонематического значения. Ср.: *клуэжьымэ* = *клуэжмэ* «если он пойдет обратно». Краткие гласные *ы, э* в положении перед сонантом *й*, подвергаясь дефонемизации, становятся вариантами фонемы, например: *кЫйын* = *кИйын* «кричать». Гласные *и, о, у*, как самостоятельные фонемы, встречаются в словах иноязычного происхождения. Гласная фонема *а* возможна в начале, середине и конце слова, фонема *ы*, как правило, встречается в середине и конце слова.

Для гласных фонем существуют позиции с максимальным и минимальным фонеморазличением. Так, гласные четко различаются в ударных слогах между согласными и в постконсонантном положении в односложных корневых морфемах типа «согласная + гласная». Позицией минимального фонеморазличения оказываются чаще всего границы между значимыми единицами слова. В этом положении гласные не всегда инвариантны. Вот пример нейтрализации фонологической оппозиции *э: ы*: *зыхуэтхэн* = *зэхуэтхэн* «писать друг другу». В морфемных швах гласная *ы* нередко чередуется с нулем, например: *кьырихащ* = *кьрихащ* «(он) вытащил». Общей закономерностью аблаутного чередования является тенденция к редукции конечной этимологической гласной при расширении глубины слова путем слогаобразующих сегментов. Так, сочетание слов типа «согласная + гласная *ы*» со слогаобразующим префиксом принадлежности сопровождается редукцией вокалического элемента до нуля: *шы* «лошадь», *сии* «моя лошадь»; *гуы* «сердце», *уигу* «твое сердце».

Согласных фонем в кабард.-черкес. языке 47. Они различаются: по звонкости, придыхательности (глухости) и абруптивности (резкости): *б-п-пI, в-ф-фI, д-т-тI, дж-ч-кI, дз-ц-цI, жь-щ-щI, л-ль-лI*; по нелабиализованности и лабиализованности: *гь-гьу, кхь-кхьу, къ-къу, х-ху, хь-хьу, I-Iу*; по звонкости и придыхательности: *г-х, гь-хь, ж-ш, з-с*.

Бинарную оппозицию по признаку придыхательности и абруптивности образуют фарингальные смычные согласные *кхъ-къ*. По признаку нелабиализованности и лабиализованности бинарную оппозицию не имеют лабиализованные согласные *гу, ку, кIу*; глухая фонема *хъ* не имеет звонкого коррелята; абруптивная *I* не противопоставляется по придыхательности.

Согласные делятся на смычные, спиранты и сонорные.

Смычные представлены в виде звонких, придыхательных (глухих) и абруптивных (резких) согласных: губно-губные смычные *б-п-пI*: *бажэ* «лиса», *псэ* «душа», *пIэ* «место»; переднеязычные смычные *д-т-тI*: *дыд* «шило», *хэт* «кто», *тIы* «баран»; переднеязычные аффрикаты *дж-ч-кI*: *джанэ* «крубашка», *члисэ* «церковь», *чIэ* «хвост»; заднеязычные смычные *гу-ку-кIу*: *Iэгу* «ладонь», *куэщI* «подол», *тIэкIу* «немножко»; фарингальные (зевные) смычные *кхъ-кхъу-къ-къу*: *кхъэ* «кладбище», *кхъуэ* «свинья», *къамэ* «кинжал», *къуэ* «сын»; ларингальные смычные *I-ly*: *Iэ* «рука», *лъэly* «просьба».

Спиранты делятся на губно-зубные, переднеязычные, заднеязычные, ларингальные: губно-зубные спиранты *в-ф-фI*: *вы* «бык», *фэ* «кожа», *фIы* «хороший»; переднеязычные свистящие спиранты *з-с*: *мазэ* «луна», *мэз* «лес», *лъэс* «пеший», *сэ* «нож»; переднеязычные шипящие спиранты *ж-ш*: *жыр* «сталь», *шыр* «детеныш»; переднеязычные свистяще-шипящие спиранты *жь-щ-щI*: *жьы* «старый», *щы* «три», *щIы* «земля»; к переднеязычным спирантам относятся также латеральные фонемы *л-лъ-лI*: *лы* «мясо», *лъы* «кровь», *лIы* «мужчина»; среднеязычные спиранты *г-х-ху*: *гын* «порох», *хы* «море», *хужь* «белый»; заднеязычные спиранты *гъ-хъ* и их лабиализованные варианты *гъу-хъу*: *гъэ* «год», *хъы* «сеть», *гъуэ* «нора», *тхъу* «масло»; ларингальный глухой спирант *хъ*: *хъэ* «собака».

К сонорным согласным относятся: губно-губной носовой смычной *м*: *мафIэ* «огонь»; губно-губной спирант *у*: *уафэ* «небо»; переднеязычный носовой смычной *н*: *нэ* «глаз»; переднеязычный вибрант *р*: *уэрэд* «песня»; среднеязычный *й*: *жыгей* «дуб», *кIей* «ясень».

Основным структурным типом корневой морфемы в синхронном плане является модель «согласная + гласная»: *гуы* «сердце», *кIуэ* «идти». Эти слова в связанном тексте трансформируются в слово с нулевой огласовкой, например: *гуы* «сердце» – *сигу* «мое сердце», *хъы* «нести» – *сохъ* «несу». Подобная трансформация основной синхронной модели объясняется полной редукцией вокалического элемента при сочетании корневой морфемы с полногласными морфемами.

Односложные слова могут быть и с закрытым исходом: *мэз* «лес», *джэд* «курица» и т. д. Значительную часть лексики кабард.-черкес. языка составляют двусложные слова с гласным *э* в исходе: *махуэ* «день», *дыгъэ* «солнце». В немалом количестве представлены и трехсложные слова с открытым исходом: *хъэжыгъэ* «мука», *лъэгуажъэ* «колени». Менее характерны двухсложные и особенно трехсложные слова с закрытым исходом: *джэдыгу* «шуба». В начале слога, а в закрытых слогах – и в конце могут быть комплексы из двух и реже трех согласных: *щхъэ* «голова», *вынд* «грач», *щтыр* «горячий». В качестве начальных элементов консонантных групп в корневой морфеме чаще всего выступают губные смычные *б-п-пI*, среди которых более многочисленны сочетания согласных с начальной

глухой придыхательной *n*: *бгъ, бз, бжь, плъ, пх, пс, пщ, пр, пху, пІкъ, пІцІ, пІкІ, пІлІ*.

В кабард.-черкес. языке ударение динамическое. Оно бывает сильным (главным) -и слабым (дополнительным). Ударение фиксировано и обычно, если слово многосложное, падает на предпоследний слог: *хадэ* «сад», *дамэ* «крыло», *фадэ* «напиток», *мазэ* «месяц». В многосложных словах с согласным исходом ударение (главное) падает на последний слог: *бэра́къ* «знамя», *къу(ы)ра́гъ* «шест». На открытый конечный слог сильное ударение падает в причастной форме: *лэжьа́* «работавший», *бэна́* «боровшийся», *псэля́* «говоривший». В некоторых трехсложных и многосложных образованиях, кроме сильного ударения, отмечается и дополнительное, боле слабое ударение: *ны́ пхуа́ гъэ́ кІуа́нэ́* «действительно посылают к тебе», *Іэ́ цІлэ́ вьіцІлэ́* «молодняк крупного рогатого скота». В приведенных словах дополнительное ударение падает на все гласные.

Для кабард.-черкес. языка характерна относительно простая система имен и исключительно сложная система глагола. Однако с морфологической точки зрения имя и глагол не очень четко противопоставляются друг другу, так как имеются нейтральные, недифференцированные основы, способные включаться в парадигмы как имени, так и глагола без специальных деривационных элементов. Внутри класса имен от существительных морфологически слабо отграничиваются прилагательные. Роль относительных прилагательных выполняют существительные.

Имя существительное характеризуется значением предметности (*жыг* «дерево», *уае* «мороз», *дахагъэ* «красота»), морфологическими категориями числа, определенности-неопределенности, падежа, принадлежности (притяжательности) и союзности, а также своей синтаксической субъектно-объектной, обстоятельственной и определительной функцией. У имен существительных грамматической категории рода нет, однако семасиологически они различаются на имена, обозначающие человека и нечеловека, и соответственно отвечают на вопросы: *хэт?* «кто?» и *сыт?* «что?». Самка и самец выражаются лексически. Лексико-грамматически имена существительные делятся на две группы: собственные и нарицательные.

К собственным относятся: Имена и фамилии: *Гуацэ* «Гуаша» (женское имя), *Щолэху* «Шолох» (мужское имя), *Нэгумэ* «Ногмов»; названия городов, стран, рек, гор и т. п.: *Куржы* «Грузия», *Индыл* «Волга», *Псыжьэ* «Кубань», *Іуацхьэмахуэ* «Эльбрус» и т. п.

К нарицательным – все остальные существительные, которые не являются собственными именами: *цынэ* «ягненок», *шэнт* «стул», *лэагъуныгъэ* «любовь».

Большинство имен существительных по значению и грамматической форме имеет два числа – единственное и множественное. Множественное число образуется с помощью суффиксальной морфемы =хэ=: ед. ч. *унэ* «дом», мн. ч. *унэхэр* «дома». Некоторые имена существительные употребляются преимущественно в единственном числе. К ним относятся имена, обозначающие вещество: *шыгъу* «соль», *дагъэ* «масло», *псы* «вода», *шэ* «молоко»; названия небесных светил и созвездий: *Мазэ* «Луна», *Дыгъэ* «Солнце», *Вагъуэзэшибл* «Большая Медведица»; названия городов, сел, рек, местностей: *Налшык*

«Нальчик», *Бахъсэн* «Баксан», *Балькъ* «Малка»; некоторые отвлеченные имена существительные: *гъащIэ* «жизнь», *лъагъуныгъэ* «любовь», *цIыхугъэ* «человечность». К именам существительным, употребляемым, как правило, во множественном числе, относятся производные и сложные слова с собирательным значением: *зэныбжьэгъухэр* «друзья», *зэкъуэшхэр* «братья», *зэхъурыльхуэгъухэр* «соплемянники», *зэIунэфIэгъухэр* «союзники».

Притяжательность выражается префиксальными элементами, восходящими к личным местоимениям: *сиш* «моя лошадь», *фиш* «ваша лошадь» и т. д.

Имена существительные в кабард.-черкес. языке по значению и форме в предложении могут быть определенными и неопределенными. Определенными считаются такие имена существительные, которые называют конкретные предметы, заранее известные говорящему. Морфологическим показателем определенных имен существительных являются аффиксы *-р* и *-м*: *сэ унэ + р слъэгъуащ* «я видел тот (известный) дом (т. е. дом, известный говорящему до момента речи)»; *сэ унэ + м сеплъащ* «я осмотрел тот (известный) дом». Неопределенные имена существительные не имеют именительного и эргативного падежей, так как их показатели одновременно выполняют и определительную функцию, они называют предметы вообще и являются словарной, назывной формой. Морфологически неопределенность выражается отсутствием аффиксов: *Делэ къуэ-лэн и щIасэщ* (погов.) «Дурак любит пестрое».

В кабард.-черкес. языке четыре падежа: именительный, эргативный, послеложный и обстоятельственный.

Именительный падеж образуется от исходной словарной формы с помощью аффикса =*р*: *щIалэ – щIалэр* «парень», *удз – удзыр* «трава». В именительном падеже имя существительное выступает в предложении с переходным глаголом-сказуемым в роли подлежащего: *егъэджакIуэр матхэ* «учитель пишет». В предложении же с переходным глаголом-сказуемым существительное в именительном падеже выступает в роли прямого дополнения: *щIалэм шыр егъэпскI* «парень купает лошадь».

Эргативный падеж образуется прибавлением к основе имени существительного аффикса *-м*, который так же, как и аффикс именительного падежа *-р*, служит для обозначения падежа и определенности. Эргативный падеж вмещает в себе ряд значений: подлежащего при переходных глаголах-сказуемых: *лIым пхэ екъутэ* «мужчина колет дрова»; косвенного дополнения: *гъукIэр уадэм иролъащэ* «кузнец орудует молотом», *щакIуэр мэзым къокIыж* «охотник возвращается из лесу»; определения в атрибутивно-посессивных комплексах: *фызым и бостей* «платье женщины», *цIыхугъэм и щапхэ* «пример человечности».

Послеложный падеж образуется с помощью аффикса *-кIэ* от исходной основы и от основы имени существительного в эргативном падеже: *IэкIэ* «рукой» и *IэмкIэ* «рукой». Формант *-м* в составе послеложного падежа выступает как морфологический показатель определенности. Имя существительное в форме послеложного падежа имеет значения: орудия действия – *ЛIым джыдэкIэ пхэ екъутэ* «Мужчина топором колет дрова»; средства действия – *Дэ Москва кхъухъльатэкIэ дылгэтащ* «Мы полетели

в Москву на самолете»; места, направления – *УнэмкIэ фынеблагъэ!* «Пожалуйте в дом!»; определения – *ХъэсаншкIэ зэджэр лы фIыцIэ еси* «Хасаншем именуемый – стройный смуглый мужчина».

Обстоятельственный падеж образуется от основ неопределенных и определенных имен существительных в именительном падеже, а также от неопределенных и определенных основ имен существительных в послеложном падеже при помощи аффиксов *-у/-уэ*. В предложении имена существительные в обстоятельном падеже выступают в роли: определения: *школ хадэм нартыхуу куэд къытрахащ* «со школьного участка собрали большой урожай кукурузы»; косвенного дополнения: *унэрауэ сигугъащ уздэщыIар* «я предполагал, что ты был дома».

Имена существительные имеют союзные формы, посредством которых осуществляется связь между двумя или несколькими словами в предложении: *мышцэ+рэ дыгъужь+рэ* «медведь и волк», *Гуащэгъагъ+рэ Къанщобий+рэ* «Гошагаг и Каншобий» (собственные имена); *цIыкIу+и ин+и* «и малый и великий»; *уаф+и цIыль+и* «и небо и земля». Значение союза выражается суффиксами *-рэ* и *-и/-икI*, которые не совпадают по значению функции и дистрибуции (распределению).

Аффикс *-рэ* присоединяется к именам существительным в определенной (только с морфемой эргативного падежа *-м*) и неопределенной форме. Если имеется падежное окончание, аффикс *-рэ* ставится перед ним: *анэ+ рэ адэ+рэ* «мать и отец» и *анэ+м+рэ адэ+м+рэ* «мать и отец» (известные). Обычно аффикс *-рэ* присоединяется к каждому слову союзного словосочетания, а падежное окончание – только к последнему члену словосочетания: *анэ+м+рэ адэ+м+рэ+кIэ* «матерью и отцом».

Имена существительные образуются, главным образом, основосложением и суффиксацией. Из этих двух способов наиболее распространенным является основосложение.

Способом основосложения образуются существительные от двух и более основ различных частей речи: *джэдкъаз* «птица (от *джэд* «курица» и *къаз* «гусь»); *мэкъумэщ* «урожай» (от *мэкъу* «сено» и *мэщ* «просо»); *шыгъунIастэ* «хлеб-соль» (букв. «соль-паста»). Эти собирательные сложные слова, образованные сочетанием двух равноправных основ, становятся обозначением единого, целостного понятия.

Самым продуктивным способом является лексикализация атрибутивных словосочетаний, состоящих из двух основ существительных, когда первый компонент имеет определительное значение: *мэз джэд* «фазан» (букв.: «лесная курица» от *мэз* «лес» и *джэд* «курица»); *фошыгъу* «сахар» (букв. «медовая соль» от *фо* «мед» и *шыгъу* «соль»); *бжъэматэ* «улей» (букв. «пчелиная сапетка» от *бжъэ* «пчела» и *матэ* «сапетка»).

Продуктивен способ словообразования сложением основ существительного и прилагательного: *шыцIэ* «жеребенок» (от *шы* «лошадь» и *цIэ* «молодой»); *бжъыныху* «чеснок» (от *бжъын* «лук» и *хуы* «белый»).

Большое количество слов, относящихся к именам существительным, образуется сложением основ существительного и глагола: *жыгыуIу* «дятел» (от *жыг* «дерево» и *уIун* «клевать»); *псышэ* «водовоз» (от *псы* «вода» и *шэн* «везти»); *мэзхъумэ* «лесник» (от *мэз* «лес» и *хъумэн* «стеречь»). Сложные

слова образуются также присоединением глагольного корня к простой или сложной именной основе. Корень глагола, как правило, следует за другими компонентами: *бжыхь* «плетень» (от *бжы* «кол» и *хьын* «нести»); *мастэ-пэбдз* «вид иглы» (от *мастэпэ* «кончик иглы» и *бдзын* «резать»). Данный тип словообразования является весьма продуктивным.

Сложные слова образуются присоединением основ глагола и существительного. Этот тип словообразования непродуктивен: *гьыбзэ* «причитание» (от *гьын* «плакать» и *бзэ* «язык»); *гыбзэ* «проклинание» (от *гыен* «журить», «порицать» и *бзэ* «язык»); *фIэдзанIэ* «вешалка» (от *фIэдзэн* «вешать» и *пIэ* «место»); *щыхунIэ* «обрыв» (от *щыхун* «падать» (сверху вниз) и *пIэ* «место»). Также непродуктивен тип словообразования путем соединения двух глагольных форм. Такие сложные слова образуются путем субстантивации обоих компонентов: *вэн-сэн* «пахота» (от *вэн* «пахать» и *сэн* «сеять»). Сюда относятся и сложные слова, образованные от основ причастий: *дэрбзэр* «портные» (от *дэр* «шьющий» и *бзэр* «кроящий»); *вэржьэр* «суматоха», «неразбериха» (от *вэр* «варящийся» и *жьэр* «жарящийся»).

Встречаются сложные слова, состоящие из качественного прилагательного в первой части и глагольной основы во второй: *фIыщIэ* «благодарность» (от *фIы* «хороший» и *щIэн* «делать»).

Посредством суффиксов могут быть образованы имена от основ существительных, прилагательных, числительных и глагола. Но суффиксальный способ образования развит слабо.

Прилагательные делятся на качественные и относительные. Качественные прилагательные имеют три степени сравнения: положительная, сравнительная и превосходная. Форма положительной степени представлена чистой основой прилагательного: *дахэ* «красивый», *гьуэжь* «желтый». Сравнительная степень выражается с помощью частицы *нэхь*, которая ставится перед прилагательным или атрибутивным сочетанием: *нэхь дахэ* «более красивый», *нэхь унэ дахэ* «более красивый дом». Сравнительная степень может иметь уменьшительную и увеличительную формы. Первая образуется посредством суффикса *-Iуэ*: *нэхь дахэIуэ* «покрасивее», вторая – либо с помощью суффикса *-ж* (*нэхь дахэж* «еще более красивый»), либо повторением частицы *нэхь* в виде *нэхьри нэхь* или *нэхьри нэхь* при прилагательном с суффиксом *-ж*. Превосходная степень образуется сочетанием частиц *нэхь* и *дыдэ*, между которыми ставится прилагательное в положительной степени: *нэхь дахэ дыдэ* «самый красивый». Кроме степеней сравнения, качественные прилагательные имеют и формы оценок. Они образуются в основном с помощью суффиксов. Наиболее употребительными являются суффиксы *-жь* и *-фэ*, *делэ-жь* «глупый», *фIыцIа-фэ* «черноватый».

Относительные прилагательные исконного происхождения представлены главным образом прилагательными, образованными от наречий: *нобэрей* «сегодняшний». В функции относительных прилагательных выступают все существительные в роли определяющего слова. Существительное-определение, как и относительное прилагательное, ставится всегда перед определяемым словом: *мывэ унэ* «каменный дом». Для прилагательного характерны два основных способа словообразования: основосложение и суффиксальный способ. Наиболее продуктивны следующие типы сложных прилагательных:

1) причастие + прилагательное: *къальхугъащІэ* «новорожденный»; 2) существительное + прилагательное: *тэмакъІэщІ* «вспыльчивый»; 3) сочетание двух атрибутивных словосочетаний: *Іэбыхъулъэбыхъу* «мешковатый»; 4) существительное + причастие: *цхъэщытхъу* «хвастливый». Как наиболее продуктивные можно отметить суффиксы: *-ниэ*, *-джэ*, *-гуэ*, *-фІэ*, *-лэ*, *-фэ*, *-гъуафІэ*, *-гъуей*, *-рей*.

Числительные делятся на количественные, кратные, порядковые, дробные и так называемые слоевые. По своей структуре количественные числительные делятся на простые (*зы* «один», *тху* «пять»), сложные (*тІоуцІ* «двадцать») и составные (*цэрэ плыщІрэ* «сто сорок»). Количественные и кратные числительные могут быть также разделительными. В кабард.-черкес. языке имеются как десятиричная, так и двадцатеричная системы счета. Порядковые числительные образуются префиксально-суффиксальным образом: *е-тІуа-нэ/е-тІуа-нэ-рей* «второй». При образовании порядковых числительных от сложных количественных числительных префикс и суффикс присоединяются к последнему числительному: *тІоуцІрэ е-за-нэ-рэ* «двадцать первый». Кратные числительные от одного до десяти образуются от количественных путем замены исходного гласного *ы* на *э*: *плІы* «четыре» – *плІэ* «четыре раза». От сложных числительных кратные образуются путем присоединения суффикса *-рэ*: *пицкІух* «шестнадцать» – *пицкІух-рэ* «шестнадцать раз».

Разделительные числительные образуются повторением количественного числительного (от одного до десяти), между редуцированными основами появляется суффикс *-ры*: *зы* «один» – *зы-ры-з* «по одному». От 11 и далее разделительные числительные образуются повторением одного и того же количественного числительного без соединительного аффикса: *пицкІуз-пицкІуз* «по одиннадцати». Так называемые кратно-разделительные числительные образуются повторением кратного числительного с инфиксом *-ры* между ними: *тІэурымІэ* «по два раза». Слоевые числительные, как правило, образуются от количественных числительных от 1 до 5 путем присоединения суффикса *-щІэ*: *тІу* «два» – *тІуа-щІэ* «двойной». Числительные, за исключением порядковых, слоевых и количественного *зы* «один», по числам не изменяются. По падежам изменяются все числительные. Кратные числительные склоняются лишь при условии их субстантивного употребления.

Местоимения по значению делятся на личные, притяжательные, указательные, вопросительные, определительные и неопределенные. Личные местоимения представлены только формами 1-го и 2-го лица единственного и множественного числа: *сэ* «я», *уэ* «ты», *дэ* «мы», *фэ* «вы». Для выражения 3-го лица единственного и множественного числа используются указательные местоимения. Основным грамматическим признаком личных местоимений является морфологическое неразличение именительного и эргативного падежей. Притяжательные местоимения образуются от сочетания удвоенных основ соответствующих личных местоимений и притяжательно-го префикса *йы*: *сэ + сэ + йы = сысей* «мой», *уэ + уэ + йы = ууей* «твой». Притяжательные местоимения выступают в роли подлежащего и дополнения, но не могут быть определениями при именах существительных. Роль индоевропейских определений функционально выполняют притяжательные

морфемы: *си* «мой», *уи* «твой» и т. д. Указательные местоимения представлены пространственно-ориентированными формами *а* «тот», «та», «то» (невидимый), *мы* «этот», «эта», «это» (рядом с говорящим), *мо* «тот», «та», «то» (удаленный, но видимый). Они противопоставляются в основном по признаку «близкий – далекий» и в функции определения употребляются только с именами в определенной форме. Двум семасиологическим разрядам имен существительных соответствуют два вопросительных местоимения. К разряду, обозначающему человека, относится местоимение *хэт* «кто», ко всем остальным – *сыт* «что». Вопросительно-относительные местоимения являются производными: *дара*, *дэтхэнэ* «который», «какой», *сыт хуэдэ* «какой» и т. д. Определительные местоимения представлены в основном следующими словами: *езы* «сам», *ицхьэкIэ* «сам лично», *хэти* «любой» (класс человека), *сыти* «любой» (класс вещей). Местоимение *езы* имеет категорию падежа и числа и отличается от остальных своей субъектно-объектной функцией.

Глагол имеет исключительно богатую и сложную систему форм словоизменения и словообразования. Полисинтетизм глагола состоит в том, что в состав его форм входят: аффиксы лица (субъекта, прямого объекта, косвенного объекта), числа, отрицания, времени, наклонения, союзности, взаимности, возвратности, каузатива, версии, потенциалиса, а также локальные, направительные, обстоятельственные, модальные аффиксы и др. Глагольное слово способно включать 10–15 значимых единиц (корневых и аффиксальных морфем), например: *у-а-къы-ды-д-ей-з-гъэ-шэ-жы-ф-атэ-къым-и* «я не смог же тогда заставить его обратно вывести тебя оттуда вместе с ними». Здесь 15 значимых элементов – 8 префиксов, корневая морфема и 6 суффиксов. Пример показывает, что синтетизм в кабард.-черкес. языке – это не только синтаксический прием, используемый для передачи субъектно-объектных отношений между членами предложения, но также деривационная многоморфемность глагольной основы.

В парадигматическом плане четко различаются: а) динамические и статические глаголы; б) переходные и непереходные глаголы. Основы первичных статических глаголов входят в закрытый список, т. е. количественно ограничены. Но именные основы без каких-либо основообразующих морфем включаются в парадигму статических глаголов. Статические и динамические глаголы различаются морфологически: первые дефектны, т. е. не обладают всеми формами словоизменения. Многие глагольные основы являются либо переходными, либо непереходными. Но имеются нейтральные основы, функционирующие в парадигмах переходных и непереходных глаголов без каких-либо морфологических и фонеморфологических изменений, например: *ар ма-вэ* «он пашет», *абы е-вэ* «он пашет что-то». Переходные основы от непереходных могут быть образованы двумя способами – морфологическим и морфонологическим. Так, все непереходные основы обращаются в переходные посредством каузативного префикса, а переходные в непереходные – при помощи префикса взаимности и т. д. Формальным средством противопоставления переходных и непереходных основ является аблаут – значимое чередование гласных. Ср.: *сотхэ* «я пишу (вообще)» и *сотх* «я пишу что-то»; *кIуэн* «идти» и *кIуын* «пройти что-то». В плане парадигма-

тики различия, существующие между переходными и непереходными глаголами, являются строго последовательными. Эти различия касаются прежде всего дистрибуции (аранжировки) личных аффиксов. Каузатив образуется с помощью префикса *гъэ-*, он увеличивает количество лиц глагола на одно: *кIуэн* «идти» – *гъэ-кIуэн* «заставить кого-л. идти». Категория союзности передается с помощью префикса *дэ-/ды-*: *кIуэн* «идти» – *дэ-кIуэн* «идти вместе с кем-л.». Показателем категории совместности служит префикс *зэдэ-/зыды-*: *зэдэ-кIуэн* «пойти вместе». Взаимность выражается посредством префиксов *зэ-* и *зэры-* и образуется только от многоличных глаголов. В форме взаимности глагол теряет одно лицо, поэтому некоторые переходные глаголы становятся одноличными непереходными. Морфологическими средствами выражения объектной версии служат префиксы *хуэ-* и *фIэ-/фIы*. Форма версии образуется от переходных и непереходных глаголов, причем одноличный глагол становится двухличным, двухличный – трехличным: *солажьэ* «я работаю» (однолич.) – *сыпхуолажьэ* «я для тебя работаю» (двухличн.). Субъектная версия, иначе возвратная форма глагола, образуется при помощи префикса *зэ-/зы-*. Часто данный аффикс сопровождается суффиксом *-жэ*, имеющим значение «обратно», «снова»: *у-зо-упщIы-жэ* «ты себя спрашиваешь». В форме субъектной версии двухличный переходный глагол структурно и функционально становится непереходным (одноличным). Категория потенциалиса (возможности) выражается префиксально и суффиксально. Иногда оба аффикса используются в пределах одного и того же глагола. Префикс потенциалиса – *хуэ-*, суффикс – *ф-*: *соиш* «я ем что-то» – *с-хуо-иш* – *соишы-ф* «я могу есть что-то». При образовании потенциалиса переходные глаголы становятся непереходными. Потенциалис имеет все временные формы и наклонения, кроме повелительного. Категория произвольности образуется при помощи префикса *IэцIэ-*: *IэцIэ-укIац* «убил произвольно». Переходные глаголы в форме произвольности становятся непереходными, а одноличные непереходные – двухличными.

Глагольные префиксы (превербы) делятся на локативные и направительные. Локативные: *гуэ-* «рядом», *щхьэ-* «над», *блэ-* «мимо» и т. д. Направительные *нэ-* «туда», *къэ-* «сюда». Противоположные направления действия передаются также путем аблаутного чередования, например: *дэш-э-н* «вводить» – *дэш-ы-н* «выводить».

Отрицание в глаголе выражается при помощи префикса *мы-* и суффикса *-къым*: *сокIуэ* «иду» – *сы-мы-кIуэ/сыкIуэр-къым* «я не иду». Лицо и число выражается в глаголе чаще всего недифференцированно, личными аффиксами. Специальный суффикс множественного числа *-хэ* в основном носит стилистическую функцию. Аранжировка аффиксов субъекта и объекта в парадигматическом ряду определяется переходностью или непереходностью корневой морфемы. В отличие от них, аранжировка деривационных аффиксов является постоянной, т. е. на нее не влияет значение производящей основы. Деривационные морфемы распределяются по классам, и каждый из них имеет фиксированную позицию в форме глагола. Выделяются следующие формы времен: настоящее, перфект, имперфект, плюсквамперфект, будущее I и будущее II. Выражение времени находится в зависимости от финитности и инфинитности глагольной формы.

В кабард.-черкес. языке выделяются следующие наклонения: изъявительное, вопросительное, удивления, желательное, повелительное, условное, сослагательное, вероятности. Изъявительное наклонение имеет положительную и отрицательную формы. Положительная образуется с помощью суффикса *-ц* или *-т*: *сыщыт-ц* «я стою», *уцыса-т* «ты сидел». Отрицание выражается при помощи суффикса *-къым*: *кӀуэну-къым* «он не пойдет». Вопросительное наклонение имеет четыре формы: с суффиксом *-рэ* – (*укӀуэ-рэ?* «идешь?»), с частицей *пӀэрэ* (*уеджэу пӀэрэ?* «читаешь ли?»), с суффиксом *-къэ* (*цыс-къэ?* «не сидит ли он?»), с суффиксом *-уи* (*укӀуэ-уи?* «неужели идешь?»). Вопросительное наклонение интонационным способом образуется от всех временных форм, кроме настоящего времени динамических глаголов. Наклонение удивления образуется при помощи суффикса *-и*: *уэ уо-джэр-и!* «ты ведь учишься!», «ты, оказывается, учишься!». Желательное наклонение имеет пять форм: с суффиксом *-цэрэт* (*сыкӀуа-цэрэт* «хоть бы я пошел»), с суффиксом *-кӀэт* (*къы-зэхӀулӀэ-кӀэт* «хоть бы (вдруг бы) повезло мне»), с префиксом *p(e)-* (*и-ре-хӀу!* «да будет!»), краткая форма, образующаяся путем прибавления личных аффиксов к основе аориста (*упсэу!* «будь здоров!»). Повелительное наклонение представляет собой чистую основу глагола во 2-м лице: *феджэ!* «учитесь!», к этой форме может присоединиться суффикс *-т*, придающий повелительному наклонению смягчающий оттенок: *къызэты-т!* «дай-ка!». Условное наклонение имеет две формы: условную с суффиксом *-мэ* и *тэмэ* (*укӀуэ-мэ* «если пойдешь») и уступительную с суффиксами *-ми* и *-тэмӀи* (*укӀуэ-ми* «если и пойдешь»). Сослагательное наклонение образуется от всех временных основ при помощи суффикса *-т*: *кӀуэн-т* «пошел бы». Наклонение вероятности образуется при помощи суффикса *-гӀэн*: *кӀуа-гӀэн-ц* «наверно ходил».

Причастие в кабард.-черкес. языке – это глагольно-именная форма, обозначающая действие и имеющая категории лица, числа, времени, падежа. Причастия бывают субъектные, объектные, орудные и обстоятельственные. Субъектные причастия образуются от переходных глаголов при помощи префикса *зы-* (*зы-тхыр* «пишущий то») и безаффиксально от непереходных глаголов (*кӀуэр* «идуший»). Наличие или отсутствие в объектном причастии показателя объекта зависит от характера объекта. Если определяемый объект прямой, то причастие представлено без показателя объекта (*пхыыр* «который несешь»), если же косвенный объект, то в причастной форме присутствует префикс *зы-/зэ-* (*сы-зэ-пльыр* «на который смотрю»). Орудные причастия образуются посредством префикса *зэры-*: *зэры-лажьэр* «которым работает». Обстоятельственные причастия указывают на место, время, причину или цель осуществления действия. Они содержат в себе префиксы обстоятельного значения: локальные *зыщы-/щы-* и *зыдэ-* (*зыщы-псэур* «где он живет», *зыдэ-кӀуэр* «куда он идет»); временное *щы-* (*щы-лажьэм* «когда он работает»); причинно-целевое *щӀы-/щӀӀэ-* (*щӀӀэ-кӀуэр* «почему он идет»).

Деепричастие образуется при помощи суффикса *-у / -уэ-/ -урэ*: (*щытщ* «стоит» – *щыт-у/щыт-у-рэ* «стоя»). Деепричастие не имеет форм времени, но изменяется по лицам.

В современных исследованиях выделяются и другие отглагольные образования: альтернатив, масдар, долженствование, герундий и др. (Кумахов, Вамлинг, 1998; Бижоев, 2005).

Наречия по значению разделяются на определительные и обстоятельственные. Последние делятся на наречия времени, места и вопросительные. Большинство определительных наречий образуется от прилагательных при помощи суффикса *-у/-уэ*: *дахэ* «красивый» – *дахэ-у* «красиво»; *флы* «хороший» – *флы-уэ* «хорошо».

Послелоги следуют за существительными, числительными, местоимениями, наречиями и некоторыми глагольными формами, выражают определенные грамматические отношения между компонентами синтаксического построения. По значению различаются послелоги: пространственные (*деж/дей* «к», «у», «от»; *иужь* «вслед за», «за»); временные (*лъандэрэ* «с», *пицондэ* «до»); причинно-следственные (*папицлэ* «из-за»); определительно-ограничительные (*хуэдиз* «около», *нэмыцл* «кроме»).

Союзы по морфологическому составу бывают простыми и сложными. К простым относятся: *е* «или», *хэмэ* «или», *ауэ* «но» и т. д. Сложными союзами являются: *абы цхьэклэ* «поэтому», *абы инкь итклэ* «ввиду этого» и т. д. По значению союзы делятся на сочинительные и подчинительные. Сочинительные союзы подразделяются на соединительные (*икли* «и»), противительные (*ауэ, атлэ, итлани* «но», «а»), разделительные (*е* «или», *арцхьэклэ* «но»). Подчинительные союзы делятся на: причинные (*абы цхьэклэ* «для этого», *сыт цхьэклэ жыплэмэ* «потому что»), целевые (*цхьэклэ, папицлэ* «чтобы» в сочетании с инфинитивной формой глагола с суффиксом *-н*), временные (*нэужь* «после», *цыгыуэ* «когда», *лъандэрэ* «с тех пор»), уступительные (*цхьэклэ, нэтми* «хотя»).

Частицы по значению делятся на определительные (*еицхьыркъабзэ* «точь в точь», *нэхь мыхъуми* «хотя бы»), указательные (*мис* «вот это», *мес* «вот то», *адэ* «вон», *мыдэ* «вот здесь»), усилительные (*нэхь* «лишь», *зэ догуэ* «подожди»), модально-волевые (*млэ, улэ* «ну»), отрицательные (*хьэуэ, алэ* «нет»), утвердительные (*нымлэ* «да»), вопросительные (*цэ, нлэрэ* «ли»).

Междометия делятся на первичные и производные. К первичным относятся те, которые генетически не связаны с другими словами: *ей* «эй», *уай* «ой», *лагь!* «ого!». Многие междометия являются многозначными. Так, междометие *уэху* в зависимости от контекста выражает скорбь, боль, облегчение, удовлетворение и злорадство. Междометия *анна, анна-гуцэ* употребляются только в речи женщин. «Мужские» междометия: *лагь, лэу* выражают удивление, неожиданность. К производным относятся междометия, восходящие к знаменательным и служебным словам, например: *алыхь-алыхь* «О Аллах», *зиунагьуэрэ* (выражает досаду, удивление).

Звукоподражательные слова служат для воспроизведения звука, шума, движения и других явлений: *гур-гур-гу* – о грохоте, *пыф-сыф* – о пыхтении и т. д. К ним примыкают слова, употребляемые в обращении к животным: возгласы, которыми понукают скот (*хьо* – вола, *нуа* – лошадь), возгласы, которыми отпугивают животных, птиц (*хьэрэ* – буйвола, *тыхь* – кошку, *ыш* – кур, *ырэ* – собаку), возгласы, которыми подзывают животных (*мыжь-мыжь* – корову, *млэху-млэху* – овцу, *мэ-мэ* – собаку, *гурэ-гурэ* – индеек, *дзыуэ-дзыуэ* – цыплят).

Кабард.-черкес. язык характеризуется наличием двух конструкций – номинативной и эргативной, что связано с переходностью-непереходностью

глагольной основы. В номинативной конструкции подлежащее стоит в номинативе, сказуемое выражено непереходным глаголом, прямое дополнение отсутствует. В эргативной конструкции подлежащее стоит в эргативе, прямое дополнение – в номинативе, сказуемое представлено переходным глаголом. Синтаксис сложного предложения определяется своеобразием структуры глагола. Для выражения функций придаточных предложений используются различные обстоятельственные (инфинитные) формы глагола, например: *сызыщылажьэр* «где я работаю», *уклуэху* «пока ты идешь» и др. В сложносочиненных предложениях простые предложения связываются при помощи интонации и сочинительных союзов.

Типы словосочетаний многообразны. Основные из них следующие: а) существительное + существительное; б) существительное + прилагательное; в) существительное + глагол; г) наречие + глагол. Порядок слов может быть свободным и значимым. Когда разные члены предложения совпадают морфологически (*Мурат Мэжид иритац* – «Мурат Мажиду что-то дал»), изменение порядка следования именного субъекта и именного объекта влечет за собой изменение значения. Порядок слов является существенным и в другом отношении. Так, при двух сказуемых, выраженных глаголами – переходным и непереходным, выбор падежа определяется их последовательностью: глагол, непосредственно следующий за подлежащим, оказывается центральным, т.е. несет грамматическую нагрузку, а второй глагол становится периферийным, ср.: *Хьыджэбзым итхри къэклуац* – «Девушка написала что-то и пришла» и *Хьыджэбзыр къаклуэри итхац* – «Девушка пришла и написала что-то».

Лексика кабард.-черкес. языка в своей основной части представлена исконными словами. Исконными являются глаголы, причастия, деепричастия, наречия, местоимения, числительные (за исключением количественных, обозначающих тысячу, миллион и миллиард), союзы (за исключением разделительного *е* «или»), послелого, частицы и междометия (за некоторым исключением). Кроме исконных слов, в словарном составе кабард.-черкес. языка выделяются в довольно значительном количестве и иноязычные слова, в основном русского, арабского, тюркского и иранского происхождения, а также греческие, латинские и западноевропейские слова, усвоенные в основном через посредство русского языка. Иноязычными являются в первую очередь общественно-политические, научно-технические, учебно-педагогические, культурно-просветительные, военные термины и слова, связанные с религией (в абсолютном большинстве арабского происхождения). В настоящее время основным, почти единственным источником заимствования слов и особенно терминов является русский язык. Кроме того, путем полного или частичного калькирования русских терминов создавались и создаются на собственной языковой базе немало новых слов (терминов): *бзэцIэныгъэ* «языкознание», *щыIэцIэ* «существительное» и т.д. Лексика кабард.-черкес. языка богата омонимами и многозначными словами. Омонимия наблюдается чаще всего в пласте односложных слов с открытым слогом. Полисемия же характерна в одинаковой мере для односложных и многосложных слов. Синонимы представлены также в значительном количестве.

ФУНКЦИОНИРОВАНИЕ РОДНОГО ЯЗЫКА У ЗАРУБЕЖНОЙ ЧЕРКЕССКОЙ ДИАСПОРЫ

Состояние родного языка в Турции, Сирии, Иордании и других странах значительно отличается от их положения на Северном Кавказе. Со времени массового выселения черкесов с Кавказа (1860-е годы) положение родного языка у черкесов в Турции, Сирии и Иордании оказалось в катастрофическом состоянии. Черкесское население в этих странах не имело возможности использования своей письменности, что явилось главной причиной перехода черкесов в Турции на турецкий, в Сирии и Иордании – на арабский языки. Родной язык зарубежных черкесов оказался функционально ущербным: он употреблялся главным образом в домашних условиях. В результате, в настоящее время новое поколение черкесов в этих странах уже фактически не владеет родным языком. Молодые люди и большинство представителей среднего поколения (вплоть до 50-летнего возраста) разговаривают в Турции на турецком, в Сирии и Иордании – на арабском языке. В целом можно констатировать, что адыгские (черкесские) диалекты в среде зарубежных диаспор ускоренными темпами идут по пути угасания и ассимиляции под давлением государственных языков стран проживания, что было очевидно уже по материалам научных экспедиций, осуществленных в конце 1990-х годов.

За 150-летний период проживания черкесов в указанных странах в отрыве от родины и в окружении тюркоязычного или арабоязычного населения их язык претерпел значительные изменения. Вплоть до конца 1960-х годов большинство адыгов в Турции и Сирии жило в сельской местности компактно и изолированно. Однако в связи с военно-политическими событиями и развитием процессов урбанизации (с 1960-х годов) преобладающая часть черкесского населения оказалась вне мест компактного проживания в Турции и Сирии и трансформировалась в этническое меньшинство в своих, прежде моноэтнических селениях в Иордании. К 1990-м годам перед зарубежными черкесами ообенно актуальной стала проблема сохранения родного языка.

Языковой ассимиляции черкесской диаспоры также способствует система образования и средства массовой информации. Эти факторы ощущают, конечно, и адыги, живущие на своей исторической родине, но у них процесс ассимиляции замедляется наличием национальной письменности, обучением родному языку в средней и высшей школе, существованием печатных изданий, радио- и телепрограмм на родном языке и т. д.

Попытки создания письменности и организации обучения родному языку предпринимались в среде черкесской диаспоры уже в конце XIX в. В начале XX в. в Османской империи было составлено несколько проектов черкесских алфавитов на основе арабской и латинской графики; в Стамбуле выходили газеты и книги при черкесских благотворительных организациях (хасах), создавались школы по обучению родному языку. Отголоски этого явления доходили и до исторической родины вплоть до установления Советской власти, после чего связи с зарубежной черкесской диаспорой были прерваны. Так, выход первой национальной газеты в Кабарде и в целом возникновение Баксанского культурного центра (1917–1918) связаны, прежде

всего, с именем Нури Цагова, которого зарубежные черкесы командировали на историческую родину с важной миссией – пробудить национальное самосознание адыгов через образование, наладить связи между черкесами, проживающими в разных странах.

В 1920–1930-е годы представители интеллигенции черкесской диаспоры Сирии предпринимали попытки налаживания системы образования на родном языке. Сохранились школьные учебники, изданные в тот период на латинской графике просветителем Х. Бланко. Однако без государственной поддержки все эти попытки были обречены на провал.

Система кабардино-черкесской и адыгейской письменности, созданная у адыгов Кавказа, начала распространяться среди зарубежных черкесов в конце 1950-х годов, когда стали налаживаться контакты диаспоры с исторической родиной. Благодаря развитию культурных связей с исторической родиной незначительное количество зарубежных черкесов овладело системой черкесской письменности. В настоящее время кабардино-черкесский язык изучается в качестве предмета в черкесской школе в г. Аммане. Адыгейский язык изучается при поддержке государства в школах двух черкесских сел Израиля.

Определенная работа по изучению черкесского языка в Турции стала проводиться с 2002 г. В 2004–2009 гг. на государственных телевизионных и радиовещательных каналах страны выходили передачи на черкесском языке (4 часа в неделю). С 2011 г. в Турции началось преподавание черкесского языка в вузах. В 2011 г. в университете Эрджияс в г. Кайсери была образована кафедра кавказских языков и культур, при которой – отделение черкесского языка (кабардино-черкесский литературный язык) и литературы. В 2013 г. в г. Дюздже было открыто отделение черкесского языка (адыгейский литературный язык) и литературы. С 2011 г. в Босфорском университете г. Стамбула ведется преподавание черкесского языка на факультативной основе. В вузах Турции преподавание черкесского языка ведется на кириллической основе. В 2012 г. решением правительства Турции было введено изучение черкесского языка в школах некоторых городов Турции. При этом используются два алфавита – на основе кириллической и на основе латинской графической основы по выбору учащихся. Но обучение черкесскому языку осуществляется по выбору учащихся в 5–8 классах и на обучение отводится только 256 часов. Актуальной проблемой является нехватка учителей и качественных учебников черкесского языка. В целом, ученики получают лишь элементарный уровень владения черкесским языком (*Тончу (Паншю)*, 2017. С. 147–153).

Обучаются черкесской письменности также в кружках при общественных организациях Турции, Сирии, Иордании, стран Европы и США. За неимением достаточного круга читателей, умеющих читать на родном языке, журналы и газеты черкесских обществ издаются на арабском (в Сирии, Иордании) и турецком (в Турции) языках. В них публикуют лишь небольшие адыгские тексты, представляющие, как правило, образцы фольклора.

Зарубежных черкесов беспокоит тот факт, что среди них катастрофически сокращается число лиц, владеющих родным языком. По прогнозам многих зарубежных черкесов, без принятия кардинальных мер в Турции

и арабских странах уже через полвека черкесский язык исчезнет. По мнению большинства опрошенных зарубежных черкесов, только на исторической родине, где черкесы живут компактно и имеют свою государственность, могут быть созданы условия для сохранения и дальнейшего развития родного языка.

До 1990-х годов у отечественных лингвистов не было возможностей для исследования языка зарубежной черкесской диаспоры. Ранее многие зарубежные ученые заинтересовались этой проблемой, и были опубликованы научные труды Ж. Дюмезиля (*Dumézil*, 1954), О. Альпарслана (*Alparslan.*, 1965), К. Пари (*Paris*, 1974), Дж. Коларуссо (*Colarusso*, 1992) и др. В наши дни к этой работе подключились и российские исследователи. Данные о языке зарубежных кабардинцев содержатся в публикациях М. А. Кумахова (*Кумахов*, 2006), Х. Т. Таова (*Таов*, 2005). Адыгейскими учеными (Б. М. Берсиров и др.) исследована речь носителей западно-адыгских диалектов в Израиле, Югославии, Иордании и других странах (*Берсиров*, 1981).

Учеными-адыговедами Адыгеи и Кабардино-Балкарии был организован ряд экспедиций по комплексному изучению черкесской диаспоры. Участником одной из этих экспедиций Б. Ч. Бижоевым была опубликована статья о состоянии речи носителей кабардино-черкесского языка в Турции и Странах Ближнего Востока с приложением значительного объема текстов, отражающих ситуацию с языком (*Бижоев*, 2000). В последующие годы им осуществлен ряд публикаций по этой тематике. По данной проблеме под его руководством была защищена кандидатская диссертация М. М. Абазовой, а на ее основе позднее издана монография (*Абазова*, 2014). Необходимо отметить также вклад фольклористов, собравших в среде черкесской диаспоры образцы жанров устного народного творчества (А. М. Гутов, Р. Б. Унарокова, М. М. Паштова, Е. Г. Тхамокова и др.), что также является важным материалом для исследователей черкесского языка.

Черкесский язык (диалекты) в Сирии, Иордании и Турции в течение длительного времени функционирует в чрезвычайно пестрой лингвистической среде, в которой происходят различные экстралингвистические процессы (смешение, скрещивание, нивелировка и т. д.). Он испытывает сильное влияние не только со стороны аборигенов этих стран – турок и арабов, но происходит и смешение особенностей различных диалектов. Все это и послужило причиной появления в индивидуальной речи большинства представителей черкесской диаспоры значительных фонетических и лексико-грамматических особенностей. Но при этом в черкесской диаспоре не произошло возникновения новых диалектов или говоров. Черкесские иммигранты, которым удалось компактно поселиться своими моноэтническими селениями, в течение длительного периода (пока их не затронули процессы, о которых сказано выше) сохраняли тот или иной диалект. Влияние языка окружающего их населения (турецкого, арабского) ограничивалось в этот период лексическими заимствованиями и не распространялось на другие уровни языка (морфологию и синтаксис). Относительно небольшая часть черкесских иммигрантов, которая была расселена в городах Османской империи, с первых же лет подвергалась усиленному процессу ассимиляции, и их дети и внуки перешли на турецкий язык. Примером

быстрого исчезновения того или иного языка, носители которого стали жить дисперсно в чужой языковой среде, могут быть убыхи – 75-тысячная субгруппа, выселенная в Османскую империю в 1860-е годы. Убыхи утратили свой язык к 1980-м годам и перешли на шапсугский диалект и турецкий язык. Часть убыхов консолидировалась с другими адыгскими субгруппами.

По наблюдениям исследователей за родной речью – представителей черкесской диаспоры, осуществленным с 1990-х годов до наших дней, можно отметить следующие тенденции, которые являются общими для носителей различных диалектов и говоров. Как уже подчеркнуто выше, за время проживания в условиях диаспоры изменения в большей степени произошли в лексике. Морфология оказалась более устойчивой к новшествам, а синтаксис, как правило, остается не подверженным времени и ситуации.

В речи зарубежных черкесов имеется целый пласт заимствованных из арабского и турецкого языков слов, которые отсутствуют в литературном языке. Это результат тесного контакта с носителями указанных языков в течение полутора веков, причем эти заимствования можно разделить на две группы: слова, которые не имеют синонимов из исконной лексики, и слова, которые вытеснили исконные слова или же сосуществуют с ними как синонимы.

В первую группу входят названия растений, блюд, домашней утвари, одежды и т. п., которые не были знакомы адыгам до их переселения: *зейтун* «олива», *тэнакэ* «емкость, вмещающая около 20 литров», *шэьриэ* «лапша», *чорба*, *уэлибакъ* – названия блюд, *фий* – разновидность сенажа, *чаир* «носилка», *лэблэб* – вид сладости и т. д.

Приведем также примеры из второй группы вместе с соответствующими им исконными словами: *сэмэн* – лит. *хьэуазэ* «солома»; *чэудар* – *хьэпцIуй* «рожь»; *арпэ* – *хьэ* «ячмень»; *сэпэт* – *матэ* «сапетка»; *ер* – *цIыпIэ* «местность»; *мэрдьуэн* – *дэкIуеипIэ* «лестница»; *чизмэ* – *шырыкъу* «сапог»; *сэпэхьэт* – *IэцIагэь* «специалист»; *хьыкумэт* – *хэку*, *кьэрал* «страна, государство»; *милэт* – *лэпкъ* «нация, народ»; *хьурмэт* – *пцIэ*, *цIыхь* «честь, уважение»; *мухьэбэт* – *лэагьуныгьэ* «любовь».

Из исконной лексики можно выделить небольшую группу слов, имеющих семантические отклонения, например: *гу* «автомобиль» в литературном – «телега, арба»; *тегьэчIын* «пропустить» (*махуитI-цы тегьэчIын* «пропустить два-три дня») в м. лит. *дэгьэчIын*; *хильэсэн* «увлечься», в м. лит. *дихьэхын*; *зэудэкIын* «столкнуться (об автомобилях)» в м. лит. *зэжьэхэуэн*; *лэьгу* «причина, основание» в м. *цхьэусыгьэуэ*, *лэабжэь* и т. д.

Другую группу составляют исконные слова, отличающиеся от литературного языка своей звуковой оболочкой. Расхождения с литературным вариантом могут быть разного характера: – замещение одной фонемы другой: *зэрар* в м. лит. *зэран* «вред», *иIын* в м. *иIэн* «иметь, имеется»; *жьэц* в м. *жэц* «ночь»; *хьэIэш* в м. *хьэцIэц* «гостиная, кунацкая»; *шыв* в м. *хыв* «буйвол» и т. д.; – наращение фонем: *хьэрыф* в м. *хьэрф* «буква»; *бжьантIэ* в м. *жьантIэ* «почетное место», *кIырыгьын* в м. *кIыргьын* «скрипеть»; *фонч* в м. *фоч* «ружье»; *лэагьунлэагьэуэ* в м. *лэагьунлэагьэуэ* «свидание» и др.; – выпадение фонем: *пхьэьгу* в м. *пхьэбгьэуэ* «доска»; *иукIэ* в м. *иужькIэ* «потом»

и т. д.; – перестановка фонем: *япэкІыщІэ* вм. *япэщІычІэ* «сперва», *гув* вм. *выгу* «арба», *натрыху* вм. *нартыху* «кукуруза» и т. д.

Зафиксированы ряд слов, устойчивых сочетаний и фразеологизмов, неизвестных в литературном языке: *ахъшэмышхэ* вм. лит. *пщыхъэцхъэшхэ* «ужин»; *уафаншэ* вм. *пшэ* «облако, туча» (ср.: *уафаншэ* в кубано-зеленчукских говорах); *ханІэ* вм. *щІанІэ* «усадыба» (ср.: *ханІэ* в кубанском диалекте); *фІэмыщІ* вм. *нэмыщІ* «кроме»; *къыдэфтын* вм. *къыдэжын*, *кы-дэцІэфтын* «выскочить, выбежать» (ср. *кыдэфтын* в кубано-зеленчукских говорах); *шузэтету* вм. *шузэтесу* «верхом на коне»; *уэмышъумэ* вм. *армышъумэ* «иначе»; *ар пэтрэ* вм. *апхуэдэу цыт пэтрэ* «несмотря на это»; *хъыбар етын* вм. *хъыбар егъэщІэн* «оповестить кого-либо»; *телефон хуэщІын* вм. *телефонкІэ епсэлъэн* «позвонить кому-либо по телефону»; *гум исын* вм. *гум ильын* «храниться в памяти»; *дунейр зэпыгъэлэн* вм. *дунейр зэлъэщІэгъэхъэн* «обойти весь свет»; *лей къынэмыгъэсын* вм. *лей къыльымыгъэсын* «защитить кого-либо от унижения»; *и Іэпэр убыдын* вм. *и Іэр убыдын* «поздороваться за руку»; *гу-гъэр пыупщІыжын* вм. *гугъэр хэхыжын* «потерять надежду на кого-что-либо».

В области фонетики в речи диаспоры не произошло заметных изменений – фонетический состав остался стабильным, с той лишь разницей, что ряд переходных явлений, происходивших в адыгских языках в XIX и XX вв. на исторической родине, которые завершились под влиянием письменности и в процессе обучения в школе, у диаспоры законсервировались. Поэтому повсеместно встречаются употребление мягких свистящих спирантов *з, с, сІ* или мягких шипящих *ж, ш, щІ* вместо шипяще-свистящих спирантов *жъ, щ, щІ* мягких заднеязычных смычных *гІ, к, кІ* вместо *дж, ч, чІ*.

Позиционные фонетические процессы. Субституция: *р: з: зэрар* вм. лит. *зэран* «вред»; метатеза: *Натрыху* вм. *нартыху* «кукуруза», *Имыль-экІыу* вм. *лэмыкІыу* «не в силах (что-либо сделать)», *гуыв* вм. *выгу* «арба», *чыжапхъэ* вм. *жыхапхъэ* «метла», *япэкІыщІэ* вм. *япэщІычІэ* «сперва», *сысабий кІыщІэ* вм. *сысабий щІычІэ* «когда я еще был ребенком»; наращение: *БжъантІэ* вм. *жъантІэ* «почетное место», *фонч* вм. *фоч* «ружье»; ассимиляция: *зысІас* вм. *жысІащ* «Я сказал», *жъэщ* вм. *жэщ* «ночь»; упрощение консонантного комплекса: *пхъэгъу* вм. лит. *пхъэбгъу* «доска», *иукІэ* вм. *иужъкІэ* «потом», *бгырых* вм. *бгырыпх* «ремень, пояс», *ашІыгъуэ* вм. *апщыгъуэ* (*абы щыгъуэ*) «тогда».

Когда повторяющееся местоимение *хэт* «кто» с разделительным значением используется при сопоставлении двух и более предложений, в литературном языке оно употребляется с союзом-суффиксом *-и* или без него, к нему может быть присоединен и аффикс послеложного падежа *-кІэ*, но никогда они не находятся в форме именительного и эргативного падежей: *Хэти мэлэжъэ, хэти цысыц (хэт мэлэжъэ, хэт цысыц)* «Кто работает, кто сидит». В речи же зарубежных кабардинцев в подобных конструкциях местоимение *хэт* нередко оформляется в эти падежные формы: – в форме именительного падежа: *Хэтыр гъуэгум щаусауэ, е хэтыри мыбы къитІысхъэжа иужъ мыбы щаусауэ, ахуэдэ уэрэд зытІущи щыІэс*. «Некоторые сложены в дороге, а некоторые сложены здесь, когда сюда переселились, – есть несколько таких песен»; – в форме эргативного падежа: *Хэтым тырахыжт, хэтым къыхути*

къэкӀуэжт шыхэр «У кого отбирали, а кто пригонял коней и возвращался». У первого примера имеется, кроме названной, еще одна особенность: местоимение *хэт* «кто», которое в адыгских языках употребляется только по отношению к человеку, в данном случае применяется к слову *уэрэд* «песня».

В речи зарубежных черкесов устойчиво сохраняется двадцатеричная система счета, которая в литературном языке вытеснена десятичной, ср.: *тӀоуцӀумтӀ* вм. *плӀыцӀ*. При образовании так называемых приблизительных числительных наблюдаются такие варианты, как: *зыбгъу-зытцӀ* вм. лит. *зыбгъуцӀ* «около девяти-десяти», *зых-зыбл* вм. *зыхыл* «около шести-семи», *зытху-зых* вм. *зытхух* «около пяти-шести».

Зафиксирован случай употребления динамического глагола *щыпсэун* «жить где-либо» как статического: *Анкъара дыщыпсос* «Живем в Анкаре» вм. *Анкара дыщопсэу*.

Встречаются случаи нарушений принципа согласованности-несогласованности личных показателей в глаголе, по которому личные аффиксы 1-го и 2-го лица различаются по назначению и положению, то есть дистрибутивно и функционально. В переходных глаголах в начале слова у личных показателей субъекта или объекта вместо нулевого гласного исхода в литературном часто отмечается иррациональный гласный *ы*: *Дэ, цӀӀэрэ, ӀэльэцӀ дытемыльу куэбжэпэм дыву ядаӀым...* «Нам, знаешь, не позволялось выходить со двора без платка на голове»: *дытемыльу* вм. *ттемыльу*.

В речи многих отсутствует суффиксальный признак динамичности *-р* перед отрицательной морфемой *-къым/ -Ӏым*: *сылажьэкъым* «не работаю», *сегаӀым* «не училась». У других, наоборот, этот суффикс, как правило, всегда присутствует. У третьих встречаются оба варианта: *зэфӀэкӀырӀым* «не заканчивается», но *хъуӀым* «не получается»; *дефэхьэрт* «пили мы это», но *зыыхьэт* «перемешивались».

Наряду с *-Ӏым / -къым* встречается и форма *-Ӏымэ / -къымэ*: *дыпсэльэфӀымэ* «не можем говорить», *тхузэгъацӀӀымэ* «не можем выучить»; *ицӀӀэжӀымэ* «не помнит», *сицӀӀымэ* «не знаю». В языке многих зарубежных кабардинцев нерегулярно присутствует копула-суффикс *-ц / -с* в финитных глаголах, ср.: *Мазишрэ ныкъуэрэ сагъэхьэцӀа* «Три с половиной месяца гостил я у них»; *Зыгуэри хэзгъэшӀас, зыгуэри хэзгъахъуэри. уэрэдыр стхыжас* «Что-то я убавил, а что-то и прибавил и переписал песню». Некоторые носители языка в основном не употребляют суффикс *-ц / -с*.

Часто встречается оборот речи, в котором аористная форма глагола представлена несколько своеобразно: *къутэр абыми* вм. *къутэц абыми* «сломались и ...», *дэухьэр абыми* вм. *дэухэц абыми* «встали рядом и ...»; *хьэсэм хыхьэр абыми* вм. *хьэсэм хыхьэт абыми* «заходили на плантацию и...». Бывают случаи отсутствия преверба направления *къэ-* там, где он обязателен в литературном языке: *Лло хъур* вм. *лло къэхъур* «что получается», *мырац хъуар* вм. *мырац къэхъуар* «вот что случилось».

Превербы *къэ-* «сюда» и *нэ-* «туда», выражающие противоположные направления, в одной словоформе в литературном языке одновременно не встречаются. У зарубежных кабардинцев это нередкое явление: *къынэ-сахьэс* вм. *къэ-сахэц* «прибыли»; *къы-нэ-згъэсыну* вм. *къэ-згъэсынуц* «довежу, доведу сюда».

Бывают случаи смешивания вышеприведенных провербов: *игы нэсы-хун* вм. *иджыри кьэс(ыхунчIэ)* «до сих пор»; *Си кьуэшыр, си шыпхьур кьэ-кIуахьэс фи деж* «Брат мой, сестра моя ездили к вам»: *кьэкIуахьэс* вм. *нэкIуа-хэщ*.

Часты и другие случаи, когда вместо провербов с конкретным значением в литературном языке употребляются другие провербы: *МахуитI-цы те-гьэкIын* «Пропустить два-три дня»: *тегьэкIын* вм. *дэгьэкIын*, *ЗыфIэигьуэр* вм. *щIыфIэигьуэр* «почему он считает это необходимым».

Служебные слова. Усилительная частица *нэгьунэ* «даже» используется как послелог со значением русского предлога «до» (в литературном ему соответствует *нэс*): *еханэм нэгьунэ* «до шестого». Подобное явление характерно для кубано-зеленчукских говоров.

Вместо литературных союзных слов *папцIэ*, *щхьэчIэ*, *мышьумэ*, *фIэчIа* часто употребляется союз *нэхь*: *Тхэ, ди зэманым, пцIэрэ, игы хуэдэу зыхыхьэу щымыта, гэгукIэ зэрыльагьум сцIэтэIым нэхь* «Тха, знаешь, в наше время, как теперь, не собирались, лишь на свадьбах могли увидеться друг с другом». И это явление присуще кубано-зеленчукским говорам.

В речь зарубежных черкесов основательно внедрился заимствованный из арабского союз *Iэмэ*, который почти вытеснил исконный *ауэ* «но»: *Уэлэхьи, псори псос, Iэмэ адыгэхьэр мыпхуэдэу имыкьухьауэ зэхэсыжам нэхьыфIтэм*. «Валлаги, все это понятно, но лучше было бы, если бы адыги не рассеялись и оставались бы жить вместе»; *Бэлыхь хэту псэуа адыгэр. Iэмэ я щхьэ яхьумэжыфас* «Тяжко жили адыги, но сумели выжить»; *Тыркубзи тцIэхэIым дэ, Iэмэ адыгэбзэри апхуэдэу ныкьуэурэ доцIэ* «Турецким языком мы вовсе не владеем, но и кабардинский вот так плохо знаем».

Широко употребляется заимствованный из турецкого парный союз *не...не*, соответствующий семантически и функционально русскому союзу *ни...ни*. Этот союз турецкий заимствовал из персидского, и он встречается во многих индоевропейских языках. В кабардино-черкесской речи диаспоры этот союз замещает исконные союз-суффикс *-и*, союзы *икIи*, *е...е*: *Нэ гьэпцIкIуауэ, нэ щэхуу, нэ и шыпхьуу, нэ и кьуэшу, нэ я хьэблэу джэгум [зыри] кьакIуэркьым* «Ни скрыто, ни тайно, ни открыто ни сестры, ни братья, ни соседи на свадьбу не приходят». В данном примере *нэ* является фонетическим вариантом *не*, который встречается в речи старшего поколения. Как видно в этом предложении, *не...не* может приводиться с различными частями речи: наречиями, существительными, но сказуемое при них должно быть в отрицательной форме. Когда же *не...не* непосредственно связано со сказуемым, оно заменяет суффиксальное отрицание, т. е. сказуемое не нуждается в дополнительном выражении отрицания: *Дэ ди хьэнасирыр нэ арып, нэ адыгэ, зышышыр зашIэжырIым, кIуэдас* «Наши ханасирцы [жители селения Ханасир, близ г. Алеппо] и не арабы, и не адыги, сами уже не знают, кто они, пропали [испортились]». В литературном языке это могло бы быть так выражено: *е хьэрыпкьым, е адыгэкьым*. Вот еще примеры, когда сказуемые выражены не именами, а глаголами: *Сэ, жиIащ. не пацтыхьыр сцIыхурэ, не сыкьыцIыхурэ, не сльагьуну сыхуей, жиIащ.*

не сы-кыльгагъуну сыхуей... «Я, сказал он, царя не знаю, и он меня не знает, не хочу его видеть, сказал, и чтоб он тоже меня видел, не хочу»; *Уэ пхуэдэ цыыху Тхъэм кыигъэщIауэ, сыв хуэдэу цытми, ауан пцIыну не Тхъэм къабыл ищIрэ, не цыыхум къабыл ищIрэ* «Сотворенного Богом подобного тебе человека, каким бы он ни был, чтобы ты осмелел, не угодно и Богу, не угодно и людям».

Шансы на сохранение родного языка есть только у тех, кто, преодолев многочисленные барьеры, все же возвращаются на свою историческую родину – в адыгоязычные республики Российской Федерации. Но и на родине прогнозы на сохранение родного языка на дальнюю перспективу неутешительны: здесь наблюдаются те же тенденции ассимиляции, правда, в более замедленном темпе, так как факторы, указанные выше, тормозят данный процесс. Подобная ситуация присуща не только адыгским (черкесским) языкам – это глобализационные процессы, которые все в более ускоренном темпе происходят во всех регионах мира. Одна из главных причин, ускоряющих ассимиляцию адыгов, заключается в их разделенном состоянии. Национальная интеллигенция видит путь спасения ситуации, в первую очередь, в консолидации всех носителей адыгских языков, то есть в создании общего культурного и языкового пространства (а культура и менталитет в целом и сегодня остаются едиными) для всех черкесов, проживающих как в разных субъектах РФ, так и за ее пределами. Это вполне достижимо, учитывая тот факт, что нынешние два литературных языка (с их диалектами и говорами) разошлись в незначительной степени. Как отмечено выше, расхождения в основном, касаются фонетики. Для создания фонетической основы общеадыгского языка можно взять только те звуки (фонемы), которые присутствуют в обоих современных вариантах языка.

АДЫГСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

ИСТОРИЯ АДЫГСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Будучи неотъемлемой частью культурного роста и просвещения адыгов, национальная литература прошла сложный путь формирования и развития.

На начальном этапе формирования «в результате создания писательских организаций и образовательных учреждений по административно-территориальному принципу литературный процесс принял признаки автономного развития: адыгская литература представляет собой фактически три основных относительно самостоятельных образования. В связи с этим в обиход вошел обобщающий термин “адыгские литературы”, содержащий в своей семантике литературу адыгейцев, кабардинцев, черкесов в КЧР. Художественная словесность зарубежной адыгской (черкесской) диаспоры рассматривается отдельно (Гутов, 2006).

В настоящее время адыгская литература дифференцируется по нескольким критериям. По территориальному признаку она подразделяется на кабардинскую, черкесскую, адыгейскую. В качестве отдельной разно-

видности изучается литература черкесского зарубежья (или «литература зарубежной черкесской диаспоры»), охватывающая творчество адыгских авторов, проживающих в Турции, Сирии, Иордании, Израиле и ряде других стран. Кроме обозначенных, существует еще один признак – языковой, на основе которого адыгская литература делится на кабардино-черкесскую и адыгейскую в соответствии с одноименными литературными языками, на которых они создаются. Вместе с тем обозначенные признаки и способы типологизации носят условный характер, поскольку художественная словесность всех субгрупп, составляющих адыгский народ, восходит к единому истоку – адыгскому устно-поэтическому творчеству. Все адыги, независимо от территории проживания и субэтнической принадлежности, связаны единой историей, уникальной традиционной культурой, общими мифологическими и религиозными воззрениями. Приведенными фактами мотивирована целесообразность употребления сочетания «адыгская литература» как термина, обобщающего адыгейскую, кабардинскую и черкесскую литературу. При этом в целях глубокого детализированного изучения вопросов формирования и динамики национального литературного процесса в определенных случаях представляется закономерным обращение к терминам «кабардинская литература», «черкесская литература», «кабардино-черкесская литература» «адыгейская литература», «литература черкесского зарубежья». Подобный структурированный подход к изучению адыгской литературы позволит воссоздать общую картину ее генезиса и эволюции.

Адыгская литература создавалась на протяжении многих десятков лет поэтами и писателями разных поколений и творческих индивидуальностей, одни из которых стояли у самых истоков и проложили пути ее становления и первичной эволюции от фольклора к профессиональной литературе, другие – продолжили обогащение художественных традиций с сохранением этноментальных духовных ценностей и параллельным освоением новых форм и направлений развития национальной литературы и культуры в целом. На настоящем этапе в истории адыгской художественной словесности выделяются несколько стадий и периодов. Согласно мнению некоторых исследователей, национальная литература прошла три стадии становления – долитературную, предлитературную и собственно литературную (Гутов, 2006. С. 747; 2019. С. 7). Принимая во внимание, что приведенная стадияльная градация носит условный характер, важно подчеркнуть ее необходимость в целях систематизации процесса становления литературы и логической структуризации исследования, посвященного ее изучению.

Долитературную (по-другому – нелитературную) стадию представляет устное народное творчество – фольклорные произведения, «которые имеют косвенное отношение к формированию предпосылок письменного авторского художественного творчества. Одним из атрибутивных признаков их можно считать доминирующую в них роль традиционных составляющих, что обусловлено коллективным характером творчества» (Гутов, 2019б. С. 7). Рассматриваемую стадию представляют обрядовая и мифологическая поэзия адыгов, народная лирика и народная проза (предания, легенды, сказки), нартские пшинатли и т. д.

Предлитературная стадия, как и долитературная, относится еще к фольклору, но, будучи промежуточным этапом между устным народным творчеством и письменной литературой, имеет свои специфические особенности, главная из которых состоит в индивидуализации творческого процесса и «осознании авторства», т. е. формировании индивидуально-авторского творчества. Данный факт является первым признаком возникновения литературы. В предлитературную стадию произведения подвергались определенным трансформациям: в них протекал «поступательный процесс вытеснения устнопоэтических клише (*loci communes*) и других приемов типизации средствами индивидуальной характеристики. Центр внимания постепенно переходил к изображению личности, чему сопутствовала переакцентировка внимания на личностное восприятие. Соответственно возрастал удельный вес изобразительно-выразительных средств, способствующих индивидуальной характеристике персонажей или демонстрации личностного восприятия явлений» (Гутов, 2019б. С. 7–8). Эта представлена творчеством *джегуако* (народные песнотворцы, певцы и сказители) и писателей-просветителей. Деятельность последних охватывает период с XIX до начала XX в., в рамках которого выделяются три исторических этапа просветительского движения: первый этап – первая половина XIX в., период Кавказской войны представлен творчеством Шоры Ногмова, Хан-Гирея Султана, Казы-Гирея Султана, Адиль-Гирея Султана); второй этап – вторая половина XIX в. представлен творчеством Умара Берсея, Кази Атажукина, Крым-Гирея Инатова, Адиль-Гирея Кешева, Лукмана (Дмитрия) Кодзокова); третий этап – конец XIX – начало XX в. представлен творчеством Кази-Бека Ахметукова, Сефербия Сиюхова, Батырбека Шарданова, Темтеча Хаджимукова, Паго Тамбиева, Талиба Кашежева, Эльбаздуко (Владимира) Кудашева) (Хаишхожева, 2019. С. 91–117).

В указанный период XIX – начала XX в. развитие национальной художественной словесности протекало по двум направлениям: с одной стороны, было заметно влияние русской и европейской культур (западный канал), с другой – прослеживались мотивы арабской и турецкой культурных традиций (восточный канал).

В целом, первые предпосылки возникновения адыгской литературы датируются началом XIX в. К этому времени народными *джегуако* была подготовлена почва для формирования литературных форм, которую развили писатели-просветители, стоявшие у истоков зарождения профессиональной литературы. Именно вторыми из них были созданы образцы художественных произведений, определивших тенденции развития национальной словесности. Однако в условиях отсутствия письменности многие из них были утеряны, за такими редкими исключениями, как стихотворение «Хох» Шоры Ногмова, посвященное академику А. Шегрену, и стихотворение Наутоку Шеретлокова, в некоторых источниках – Нотаук Шеретлук (Хакуашев, 1978. С. 105–122), Науток Шеретлук (Хаишхожева, 2019. С. 85), написанное по случаю смерти натухайского князя Сефер-бей Зана.

Первые произведения адыгской литературы были созданы на русском языке, и только во второй половине XIX в. появилась литература на родных наречиях. Однако это была не художественная, а учебная литература в виде букварей, книг для чтения и справочных изданий. И лишь к началу XX в. с от-

крытием первых типографий в Темир-Хан-Шуре, Казани и позднее при Баксанском просветительском центре, созданном Н. А. Цаговым и А.А.-Г. Дымовым, сложились благоприятные условия для создания профессиональной литературы.

Национальное просветительское движение большей частью коррелировало с русской культурой. Адыгские писатели воплощали идеи русского просвещения, писали на русском языке и печатали свои произведения в журналах, издаваемых в Москве и Петербурге. Это обусловило возникновение многочисленных дискуссий относительно целесообразности отношения к адыгской литературе произведений, написанных на других языках. До настоящего времени исследователями литературы компромисс в этом вопросе не найден. По мнению некоторых из них, главным критерием отношения творческого наследия автора к национальной литературе является его этническое происхождение и проблемы, освещаемые им в произведениях (они должны быть связаны с историей народа, отражать его традиции, культуру, взаимодействие с другими народами, в целом – содержать информацию этноспецифического характера). Другими же исследователями приоритетным признается языковой фактор, иначе говоря, согласно их точке зрения, к адыгской литературе относятся произведения, написанные исключительно на адыгских (кабардино-черкесском и адыгейском) языках. В процессе поиска решения рассматриваемой проблемы следует учитывать, что возникновение литературы любого народа генерируется комплексом компонентов и явлений, в числе которых главным, наряду с языковым фактором, является этнический характер художественного мышления, формирующийся на генетическом уровне. Этим фактом подтверждается принадлежность творческого наследия иноязычных (в основном – русскоязычных) авторов (как просветителей XIX в., так и современных писателей) к национальной литературе.

Круг читателей литературы, созданной просветителями, был ограничен неграмотностью народа и незнанием его большей частью русского языка. Тем не менее просветительская литература с ярко выраженным национальным характером сыграла важную роль в культурном развитии народа, создании письменности (собственные алфавиты, на которых создавали свои произведения и буквари – Ш. Ногмов, Н. Шеретлоков, У. Берсей и др.) и формировании профессиональной литературы на родном языке. Творческие идеи, воплощенные писателями-просветителями, были направлены на ликвидацию безграмотности и пропаганду знаний среди необразованной части народа. В их произведениях отражались страницы истории адыгов, судьба отдельных его представителей, воссоздавался типичный образ храброго горца, описывались нравственные устои общества, другими словами – воспроизводилась художественно оформленная, но правдивая картина жизни адыгов. В эпоху просветительского движения в условиях отсутствия письменности и возможности книгопечатания, главным критерием, определявшим национальную принадлежность произведения и творчества автора в целом, являлась этноментальная ориентированность, отодвигавшая на второй план языковой признак. Впоследствии с созданием письменности, формированием литературных языков и развитием профессиональных лите-

ратур языковой фактор стал доминантным критерием национальной идентификации творчества писателя.

В духовном развитии адыгского народа, и в частности, в становлении литературы, значительна роль устного народного творчества. «Фольклор, как основной хранитель народной памяти и этноментальных <...> ценностей, сопутствует этносу на протяжении всего пути его исторического развития. История находит в нем всестороннее и многоаспектное освещение. Одним из важных элементов фольклора является историческая конкретность, позволяющая воссоздавать прошлое народа в художественных образах» (Хавжокова, 2016. С. 15). Иначе говоря, фольклор выполняет функцию летописца истории народа. Неоценима роль фольклора и в развитии национального художественного сознания. Адыгская литература уходит корнями в народное устно-поэтическое творчество. Большинство литературных жанров было сформировано с опорой на обширное жанровое разнообразие, богатство языка и художественных приемов фольклора. В дореволюционный период «оставаясь единственным идеологическим оружием у трудового народа, адыгский фольклор приобрел большую общественную силу, часто выполняя роль печати и литературы» (Костанов, 1964. С. 8). В эпоху становления новописьменной адыгской литературы «чрезвычайно большое влияние фольклора было закономерным явлением, которое объясняется отсутствием развитой художественной традиции» (Бекизова, 1974. С. 147).

Влияние фольклора на становление литературы оказалось процессом длительным, продолжавшимся более полувека – с конца XIX до второй половины XX в.: «Именно к этому времени национальная художественная словесность завершила свое качественное формирование: от фольклора, а также переходных устно-литературных и иноязычных феноменов, к становлению основных литературных жанров» (Гутов, 2019б. С. 5). Однако это не значит, что в указанный период литература полностью отграничилась от народного творчества: в последовавшие за ним этапы и современную эпоху она опирается на фольклор, как в формальном, так и содержательном плане. Известно, что всякое явление, насколько бы далеко оно не эволюционировало, неотрывно от своих истоков, поскольку главным условием любого успешного развития является наличие прочного фундамента. Подобным основанием для адыгской литературы послужил фольклор, при этом особенно заметным его влияние оказалось на стадии становления. Отчетливее всего оно проявилось в художественном наследии ряда авторов, чье творчество стало промежуточным этапом между народно-поэтическим наследием адыгов и профессиональной литературой. В их числе – Бекмурза Пачев (1854–1936), Цуг Теучеж (1855–1940), Амирхан Хавпачев (1882–1972), Ибрагим Цей (1890–1936), Халид Абуков (1900–1937), Ахмед Хатков (1901–1937), Магомет Дышеков (1902–1943). В формировании письменной литературы также была значительна роль последних представителей института джегуако Камбота Абазова (1837–1899), Сагида Мижаева (1850–1949), Ляши Агнокова (1851–1918), Кильчуко Сижажева (1863–1945), Индриса Кажарова (1895–1941). Их сочинения, как по содержанию, так и по форме представляли собой «выраженно авторские» (по определению А. М. Гутова) произведения, что «является эпохальным шагом навстречу к формированию подлинно литератур-

ной поэтики. В сущности, это уже настоящая литература, только пока еще не зафиксированная письменно» (Гутов, 2019в. С. 62). Указанными джегуако и писателями-просветителями не исчерпывается список авторов, стоявших у истоков профессиональной адыгской литературы, однако именно перечисленным персоналиям удалось «проложить мостик» (по выражению Дж. Налоева) между фольклором и литературой.

Одной из проблем изучения истории адыгской литературы является ее периодизация. Разными исследователями были предложены различные варианты ее решения (Очерки истории кабардинской литературы, 1965, 1968; Сокуров, 1966. Стб. 278–281; Хансироков 1970; Адыгская (черкесская) энциклопедия, 2006; История адыгской (кабардино-черкесской) литературы, 2010, 2013, 2017; 2019; История адыгейской литературы, 1999, 2002). Возможно условное выделение следующих хронологических периодов: 1) 1920–1930-е годы; 2) 1941–1945 гг. – военное время; 3) 1945–1956 гг. – послевоенное время; 4) 1960–1980-е годы – эпоха «оттепели»; 5) 1990-е годы – постсоветский период; 6) с 2000-х годов – новейший период.

Необходимо отметить некоторые исторически значимые факты и события, переориентировавшие, а в некоторых случаях затормозившие ход культурного развития страны и оказавшие заметное влияние на эволюцию национальных литератур. Среди них – идеологические установки советской эпохи, продиктованные указами и законами правившей партии. Так, уже в первые годы советской власти (1925 г.) отмечалось, что литература является одной из значительных частей плана строительства коммунизма, она должна стать сильным подспорьем в проведении культурной революции, так как представляет собой мощное оружие по агитации определенных идей и призыву народа к угодным власти действиям (Шортанов, 1968. С. 7). Агитпропом также подчеркивалась необходимость довести первые формы, послужившие базой для формирования так называемой «пролетарской» литературы (рабкоры, селькоры, стенгазеты и др.), до *литературно-художественной продукции с идеологической сознательностью* (курсив наш. – Л.Х.) (КПСС о культуре, 1963. С. 151). Кроме того, постановлением ЦК ВКП(б) от апреля 1932 г. ликвидировались все существовавшие литературные организации: Всесоюзное объединение Ассоциации пролетарских писателей (ВОАП), Российская ассоциация пролетарских писателей (РАПП) и др. и учреждался единый Союз писателей на единой эстетической и идеологической основе. В таких условиях представляется естественным, что литература не только подвергалась влиянию существовавших идеологических принципов (вспомним известный тезис «национальная по форме, социалистическая по содержанию»), но и обязана была воплотить их в жизнь силой художественного слова. При простом фиксировании фактов сопутствующей эпохи и ограниченности тематики возвеличиванием и воспеванием идей социалистического и коммунистического строительства, реальная картина жизни не могла получиться в литературе полного, правдивого освещения.

Следующим заметным историческим событием, ставшим причиной образования существенного пробела в развитии национальной литературы в первой половине XX в., явились массовые политические репрессии 1930-х годов, в результате которых художественная словесность и, в целом, культу-

ра адыгов понесли большие потери в лице таких критиков, литературоведов, просветителей, писателей и поэтов, как Тута Борукаев, Таусултан Шеретлоков, Абдул и Мачраил Пшеноковы, Абдул Афаунов, Сосруко Кожаев, Джансох Налоев, Пшикан Шекихачев, Залимхан Максидов, Халид Абуков, Магомед Дышеков, Салих Темиров и др. С уходом этих ярких и талантливых личностей был прерван процесс формирования литературы демократического содержания, что, естественно, отразилось и на дальнейшем культурном развитии и просвещении адыгов.

Большие потери были понесены во время Великой Отечественной войны 1941–1945 гг., которая унесла жизни многих ушедших на фронт ярких представителей творческой интеллигенции в лице Али Шогенцукова, Индриса Кажарова, Хусена Андрухаева, Бетала Кушхова, Шахбана Тажева, Нахупша Шериева, Мухажа Канукоева, Бориса Таова и др. Война «нарушила направление процесса всей отечественной литературы. Она изменила идейно-тематическое содержание произведений, оказала влияние на жанрово-структурные принципы творчества» (Панеш, 2019. С. 264). Кроме того, в военное время и первое послевоенное десятилетие в национальной художественной словесности, как и во всей отечественной литературе, господствовала так называемая «теория бесконфликтности», согласно которой не только история, но и окружавшая в то время писателей реальная современность были «замурованы» в подземелье идеологических установок правившей партии. В конце 1930-х – 1950-х годов указанные факты и события привели к образованию определенного пробела в истории развития адыгской литературы, обусловленного отмеченными выше экстралитературными факторами. Они же послужили одной из причин того, что процесс формирования профессиональной литературы, начавшийся в 1920-е годы, затянулся до середины XX в.

Начальным этапом становления литератур кабардинцев, черкесов, адыгейцев принято считать 1920–1930-е годы, когда, согласно точке зрения некоторых исследователей, образовалась широкая читательская аудитория, в результате чего «литература обрела социальный статус» (Гутов, 2019б. С. 11). Другим не менее важным показателем возникновения литературы является формирование литературных жанров. К началу XX в. в культурной жизни адыгов сложились все условия для становления профессиональной литературы: зародилось авторское творчество, появилась читательская публика, созданы первые образцы литературных произведений.

Результатом влияния социально-политических трансформаций этого периода на новописьменную национальную литературу стала идеологизация художественного сознания, которую полностью удалось искоренить лишь в конце 1980-х – постсоветские 1990-е годы. В соответствии с установками утвердившейся власти художественное слово было направлено на воспевание социалистического строительства, пропаганду коллективного духа, отрицание индивидуального мышления, отказ от индивидуализации героев и психологизации произведений. Отмеченные тенденции настолько прочно укрепились в творческом сознании, что сами писатели «лирическое “я” <...> воспринимали как авторскую нескромность, как самовоспевание» (Налоев, 1970. С. 49). Они были вынуждены создавать социальные типы – образы, в которых отсутствовало личностное начало: персонажи произведе-

дений были «обязаны» стать людьми «нового времени», борцами за «новую жизнь», утверждение социализма. Отвечая подобным требованиям, «молодая адыгейская литература следовала за событиями и идеями эпохи, не очень заботясь о раскрытии психологического содержания характера человека» (Шаззо, 1999. С. 199). Аналогичные явления также были свойственны кабардино-черкесскому литературному процессу. Тем не менее, вопреки всем сложностям эпохи, уже в 1920-е годы адыгская литература породила первую плеяду выдающихся личностей (Гутов, 2019а. С. 157).

Основа профессиональной адыгской литературы была заложена группой авторов, часть которых представляет дореволюционный период (Б. Пачев, А. Хавпачев, П. Кешоков, П. Шекихачев, И. Цей, Ю. (К.-Б.) Ахметуков, С. Сиухов, Ш. Кубов и др.), а творчество другой части писателей (А. Шогенцуков, Х. Абуков, М. Дышеков, А. Хатков, Х. Андрухаев, Т. Керашев, Б. Кoble, М. Паранук) сформировалось в 1920-е годы. Вслед за крайней плеядой в литературу влились не менее талантливые творческие деятели в лице Бетала Куашева, Амирхана Шомахова, Залимхана Максидова, Адама Шогенцукова, Алима Кешокова, Абдуллаха Охтова, Хусина Гашокова, Ибрагима Амирокова, Юсуфа Тлюстена, Аскера Евтыха, Дмитрия Костанова и др.

На этапе первичной эволюции в литературах адыгских народов наблюдались некоторые различия в освоении жанров: если в кабардинской литературе преобладала поэзия, то в черкесской и адыгейской – прозаические жанры (в основном малые формы – очерк, рассказ, фельетон). Такая тенденция была связана с творчеством конкретных, наиболее ярких личностей, выступавших движущей силой эволюции национальной художественной словесности. Другими словами, в кабардинской литературе поэзия вышла вперед благодаря поэтическому искусству ее основоположника и классика А. Шогенцукова. В черкесской и адыгейской литературах ведущие позиции занимали жанры прозы, активно развивавшиеся в творчестве Х. Абукова, М. Дышекова, Х. Гашокова, А. Охтова, С. Сиухова, И. Цей, Т. Керашева, А. Хаткова и др. С первых десятилетий до 1940-х годов адыгскими писателями и поэтами были освоены все главные жанры литературы, начиная от лирических, заканчивая драматургическими формами. Значимым событием рассматриваемого периода стала реформа национального стиха, проведенная А. Шогенцуковым. В рамках ее реализации в национальную поэзию привнесена и удачно адаптирована силлабо-тоническая система стихосложения, которая была апробирована в стихах и поэмах самого А. Шогенцукова и впоследствии продолжила свое развитие в произведениях поэтов последующих поколений – Б. Куашева, А. Шомахова, Ад. Шогенцукова, А. Кешокова и далее – в творчестве так называемых «поэтов-шестидесятников».

Тематика поэтических произведений рассматриваемых лет в полной мере соответствовала идеологии эпохи. Лозунги социализма отразились в стихотворениях Б. Пачева «Рождение жизни», «Мы победили»; А. Хавпачева «Песня о Ленине», «Ленин – наше солнце», «Серго Орджоникидзе» «Песня о Ворошилове»; Т. Борукаева «Советская власть», «КИМ», «25 октября»; А. Шогенукова «Лина – трактористка», «Колхозная полоса», «Пахарь», «Красавица Сатаней»; И. Цей «Наша страна», «Песня дружных», «Наш хлеб

белый, как снег», «Кубань» и т. д. Национальная поэзия, как и вся литература, была насыщена политическими и социальными мотивами. «Лирика 1920-х годов (до середины XX в. – Л.Х.), как и фольклорная поэзия, была творчеством масс <...>. Облик творца, лирического индивида в стихах <...> почти невозможно уловить. Даже и тогда, когда поэт писал от лирического “я”, он будто говорил от имени масс, и, выражая их мысли, чувства, говорил их языком, ориентировался на их жизненный и эстетический опыт» (Шаizzo, 1999. С. 220).

К середине 1930-х годов адыгская поэзия вышла на новый уровень освоения жанров мировой лирики. К этому времени некоторыми национальными поэтами осмыслены глубинные основы разных сфер жизни, которые были воплощены в лиро-эпическом жанре – в частности, в поэмах А. Кешокова «Мадина» (1928), «Зимняя ночь» (1929), «Партизан Жамбот» (1934) А. Шогенцукова, «У подножия гор» (1934) и др.

В 1920–1930-е годы созданы первые произведения адыгской прозы, которые во многом напоминали народные новеллы (*хабары*), но отличались новаторскими приемами, применявшимися в них. Несмотря на непосредственное влияние фольклорной поэтики, в указанную эпоху были определены основные ориентиры и направления развития национальных прозаических жанров. Особенностью рассказов, очерков и фельетонов тех лет стало представление конкретных личностей с подробным описанием их портретов. Иначе говоря, «первые литературные герои – это, по существу, очерковые фотографии реальных людей» (Бекизова, 1964. С. 45). Для начального этапа достаточно активным и перспективным оказалось развитие жанров очерка и фельетона. В 1924–1935 гг. были опубликованы фельетоны черкесского писателя Х. Абукова. В жанре очерка заметна была работа кабардинских и адыгейских авторов: Т. Борукаева («Замужество», «Как я возился с магнитом»), С. Сиюхова («Воскрешение из мертвых», «Черкесы-адыге», «В стране освобожденного Абрскила») и некоторых других писателей. «Многообразие тем породило новые виды очерков, как, например, “окраинный очерк”, “полярный очерк” и др.» (Алхасова, 2019. С. 222). В 1920–1930-е годы в адыгской литературе преобладали зарисовки публицистического содержания, портретные очерки (очерки-зарисовки, очерки-портреты), но уже к концу обозначенного периода начали появляться художественные очерки и очерки-рассказы, как, например, «Дружба» Х. Теунова. Кроме того, многие очерковые произведения, написанные С. Кожаевым, Т. Кашежеевым, А. Тлюняевым и другими авторами, содержали в себе явно выраженные художественные элементы содержательного и формального (композиционного) характера, сближавшие их с рассказом. В очерках последующих лет – 1930–1940-е годы – произошло совмещение фактического, документального материала с художественным вымыслом, что в первую очередь оказало заметное влияние на становление жанра рассказа.

В первые десятилетия XX в. жанр рассказа успешно развивался в творчестве А. Шогенцукова («Пуд муки», «Под старой грушей»), З. Максидова («Этого забывать нельзя», «Прошлые дни Гисы», «Удар адата»), А. Пшенокова («Муса»), Т. Борукаева («Детские рассказы»), Х. Гашокова («Трактор и люди»), И. Цея («Фатимино счастье», «По заветам старины»), Т. Керашева

(«Водка», «Позор Машука», «Тайна Сариев»), А. Хаткова («Жертва денег»), Ю. Тлюстена («Аминэт») и др.

Начиная с 1930-х годов, наряду с малыми формами, были освоены крупные прозаические жанры. В частности, появились повести И. Цея «Одинокий» (1930), С. Кожаева «Новь» (1935), Дж. Налоева «Начало» (1935), И. Амирокова «Молодой бригадир» (1935), С. Темирова «Радостная жизнь» (1936), Ю. Тлюстена «Путь открыт» (1938).

Новым явлением в культурной и литературной жизни народа стал выход свет первых адыгских романов – Х. Абукова «На берегах Зеленчука» (1930), Т. Керашева «Шамбуль» (1932; «Дорога к счастью», 1947), М. Дышекова «Зарево» (1934), А. Шогенцукова «Камбот и Ляца» (1936). Появление произведений, написанных в крупных жанрах прозы, было не только закономерным шагом на эволюционном пути новописьменной адыгской литературы, но и острой необходимостью, обусловленной тем, что некоторые важнейшие темы исторического значения и проблемы эпохи, требовавшие всестороннего художественного разрешения, не укладывались в рамки малых форм – не только по объему, но и по структурно-композиционным особенностям.

Важным событием в становлении национальной литературы стало издание в 1929 г. сборника «Свободный черкес» («Адыгэ шьхьафит»), включившего произведения первых адыгейских авторов: драма А. Тхаркахо «Касей», повесть И. Ашкана «Ильяс», стихотворения А. Уджуху, переводы с русского и украинского языков (*Мамий*, 2006. С. 753).

Следующим достижением стал выход в свет альманахов «Новая сила» («КъаруушIэ», 1932) и «Первый шаг» («Япэ лъэбакъуэ», 1933), на страницах которых состоялись творческие дебюты многих кабардинских поэтов и писателей. В начальном номере «Первого шага» были опубликованы поэтические произведения А. Шогенцукова, А. Пшенокова, М. Пшенокова, Т. Шакова, М. Афаунова, А. Шомахова, А. Кешокова и др., обозначившие в литературе кабардинцев доминирование поэтических жанров над прозаическими. Еще одним важным явлением середины 1930-х годов стало издание коллективного сборника-альманаха «Идем на пробу» («Зыдогъэунэхуж», 1934), в котором были опубликованы произведения черкесских авторов М. Дышекова, Х. Абукова, А. Охтова, Х. Гашокова, И. Амирокова, Н. Озова и др. В издании были представлены только прозаические произведения, что свидетельствовало о ведущих позициях прозы в национальной литературе на этапе ее становления.

В 1920–1930-е годы в адыгской литературе были сформированы все основные жанры прозы, которые воплотили социальные и отчасти политические идеи времени их создания. В них отразилось прошлое народа, что подтверждает их историческую значимость. Вместе с тем следует признать, что в первых прозаических произведениях национальных авторов обнаруживаются определенные недостатки, касающиеся организации художественного текста, подачи материала, логического выстраивания сюжетных линий, сопровождавшиеся «слабостью конфликтов и растянутостью повествования» (*Бекизова*, 1964. С. 80). Неотвратима роль этих произведений в общекультурном развитии, поскольку без этого первичного опыта адыгских писателей невозможно было бы становление национальной ли-

тературы и продолжение процесса духовного и культурного просвещения адыгов, начавшегося в XIX в.

К рассматриваемому периоду относится также зарождение драматургических жанров. В эпоху недостаточной образованности большей части народа и отсутствия развитого печатного производства вполне закономерной стала активизация деятельности агитбригад и театральных коллективов, функционировавших в регионах проживания адыгов – Адыгее, Карачаево-Черкесии и Кабардино-Балкарской Республике. Именно через них происходила практическая апробация первых драматургических произведений национальных авторов. Начиная с середины 1920-х годов были опубликованы произведения, заложившие основы адыгской драматургии: драма И. Цея «Кочас» (1925), пьесы Т. Табулова «Зули» и «Зариля» (1929), М. Дышекова «Детская пьеса» (1932), И. Амирокова «Октябрь» (1935), Дж. Налоева «Кахун» (1935), М. Афаунова «Пламя» (1935), П. Шекихачева «Коригот» (1936), М. Тубаева «Мажид и Марьят» (1938), А. Т. Шортанова «Аул Батыр» (1939). Вместе с тем и здесь наблюдались некоторые недостатки, которые, по словам исследователя, драматурга и писателя А. Т. Шортанова, «объяснялись незнанием авторами особенностей драматургического искусства. Отсюда проистекали все беды: слабое композиционное построение живых диалогов, рыхлость сюжетной линии, многословие, почти полное отсутствие «внутреннего развития» героев, вялость действия и т. д.» (*Шортанов*, 1961. С. 44).

1920–1930-е годы стали временем открытия адыгскими писателями нового мира художественной литературы. В произведениях этих лет, написанных как в поэтических (стихи, поэмы), так и прозаических (рассказы, очерки, фельетоны, повести, романы) и драматургических (пьесы) жанрах, обнаруживаются первые попытки отбора и типизации явлений действительности и удачные случаи их художественного обобщения и воплощения. Эти процессы способствовали приобретению и развитию писательского мастерства, оттачиванию таланта национальных авторов. При этом естественными были недостатки прозы и драматургии, заключавшиеся в простом пересказе событий, констатации фактов, поверхностной характеристике героев, которые были свойственны произведениям начинающих писателей. Главным достижением адыгской литературы этого этапа становления следует признать создание «новых художественных традиций, связанных, с одной стороны, с социально-политическими борениями эпохи, с другой – обогащенных опытом национального устного народного творчества» (*Шаizzo*, 1999. С. 215).

Следующие периоды в истории адыгской литературы – 1941–1945 и 1945–1956 гг. – оказались менее плодотворными, чем последующие за ними этапы. Причиной, обуславливающей необходимость объединения этих периодов, является то, что на указанном хронологическом отрезке литература развивалась в традиционном, размеренном русле, без резких поворотов и перепадов. В произведениях, созданных в эти годы, наблюдается неразрывная идейно-тематическая связь – лейтмотивом почти всех стихов, поэм, очерков, рассказов, повестей, романов и драм стала Великая Отечественная война и ее трагические последствия, поэтому второй новый этап развития адыгской литературы – 1940–1950-е годы.

Великая Отечественная война 1941–1945 гг. стала трудным испытанием, определившим прочность основы, заложенной новопописьменными национальными литературами. С первых дней многие адыгские писатели ушли на фронт, часть из них не вернулась, что в определенной степени замедлило, а где-то и приостановило эволюцию литературного процесса. К. Г. Шаззо отмечал, что война «сдержала бурное развитие адыгейской литературы» (Шаззо, 1978. С 117). Вместе с тем национальная художественная словесность продолжила свое развитие, избежав наступления стагнации благодаря деятельности художников слова и отважных воинов в одном лице, «приравнявших перо к штыку» и воевавших на два фронта, с одной стороны, защищая честь родины, с другой – сохраняя традиции и генерируя эволюцию духовных и культурных ценностей народа, в частности – литературы.

Национальная поэзия 1940–1950-х годов была подчинена, с одной стороны, воспеванию победившего социализма, с другой – отражению военной тематики. В условиях войны лирика развивалась по пути усиления драматизма и философского начала. Впервые такая тенденция стала заметна в произведениях А. Кешокова – в стихах «Котелок», «Перед атакой», «Рана», «Свет в окне», «Очаг», «Мать солдата», «Буря в горах», «Другу», в поэме «Отец». В самом начале войны вышел в свет первый сборник его стихов и поэм «У подножия гор» (1941), в котором преимущественно была представлена поэзия мирного времени, но уже во второй книге «Путь всадника» (1946) значительное место занимала Великая Отечественная война, участником которой был сам поэт. До конца 1950-х годов были изданы и другие известные произведения и книги А. Кешокова, ставшие достоянием национальной литературы – сборники стихов и поэм «Земля молодости» (1948), «В новом доме» (1955), «Тисовое дерево» (1955, 1958), «Долголетие» (1957) и др.

Особенность поэзии военной и послевоенной эпохи заключается в том, что в ней еще присутствовало ярко выраженное коллективное начало, она оставалась поэзией масс, имела призывный характер (хотя уже начали появляться произведения, в которых прослеживались теплые человеческие взаимоотношения, лирические чувства). Даже названия многих из них звучали как призывы к сплочению в борьбе с фашизмом, а после победы над ним – к восстановлению разрушенного, продолжению развития идей социализма – стихи А. Шогенцукова «Все беритесь за оружие», «Седлайте славных скакунов»; А. Евтыха «Призыв»; К. Жанэ «Одержим победу» и т. д. В адыгской поэзии этих лет наблюдается развитие лиро-эпического жанра. Война инициировала появление поэм, лейтмотивом которых стали непреходящие ценности – патриотизм, чувство долга, мужество, честь и проч. При этом в некоторых из них восхвалялись не только герои фронта, но и труженики тыла, описывалась жизнь деревни в условиях войны и в трудный послевоенный восстановительный период. В числе таких произведений – поэмы: А. Шогенцукова «Пусть мое слово дойдет до вас» (1941), Х. Гашокова «Мужество победило смерть» (1943), А. Кешокова «Отец» (1945), М. Паранука «Песнь счастливых» (1953), А. Гадагатля «Мой аул» (1953; «Счастье человека», 1948), И. Машбаша «Сильные люди» (1953) и др.

Тема Великой Отечественной войны еще долгое время осмысливалась писателями всей страны, в том числе – и национальными авторами. Однако уже в первые послевоенные годы адыгская поэзия постепенно начала переходить к тематике мирной жизни, прославлению идей добра, культурных и духовных ценностей. Прямым свидетельством отмеченных тенденций являются отдельные произведения и книги для детей, вышедшие в свет в эти годы: сборники А. Шомахова «Стихи для детей» (1949), М. Паранука «Маленький герой» (1955); А. Кешокова стихи «Девочка с косичками», «Мама», цикл стихов «Маринкино яблоко» (1950-е годы); З. Кардангушева «Медведь-наездник» (1958), «Золотая крупинка» (1959); Т. Шакова «Озорник» (1959) и др.

В военные и послевоенные годы активизировалось развитие малых прозаических жанров. При этом наиболее востребованной оказалась жанровая форма художественно-документальной прозы, нашедшее воплощение в военных очерках, миниатюрах, рассказах, повестях Т. Керашева, Х. Андрухаева, А. Евтыха, Х. Каширгова, С. Кушхова, Х. Хавпачева, А. Кешокова, З. Аксирова, Х. Теунова, А. Шортанова, А. Охтова, Х. Гашокова и др. Если в 1930-е – самом начале 1940-х годов были опубликованы очерки о трудовых буднях рабочего класса, достижениях отдельных его представителей, то в военное и послевоенное время в центре внимания писателей оказываются события Великой Отечественной войны, повествования о защитниках страны, храбрых воинах и тружениках тыла. Многие авторы сами были очевидцами и участниками этих событий, что обеспечило высокую степень достоверности информации, транслированной ими в произведениях. «Типологически общей особенностью их (этих произведений. – Л.Х.) стало изображение человека в его национальных и исторических связях, его обостренное чувство патриотизма, которое, однако, не уводило от решения насущных интернациональных задач, не вело к национальной самоизоляции» (Бозиева, 2005. С. 9). В числе ярких примеров следует указать очерки «О Большой войне в Кабардино-Балкарии. Отрывок из “Дневника офицера”» (1943) А. Шортанова и «В боевом строю» (1947) Т. Керашева.

В развитии очерка и малых прозаических жанров рассматриваемых лет неопределима роль А. Кешокова. С 1942 г., будучи журналистом армейской газеты «Сын Отечества», под псевдонимом «Алим Бомба-Бей Штык-Оглы Шарапн-Эль Саади» он написал большое множество очерков, рассказов и публицистических статей о суровых военных буднях и подвигах солдат: «Человек с бородкой», «Гробовщик», «Боевая справка», «Серое одеяло» и др.; опубликовал цикл сатирических и юмористических миниатюр «Новые скитания Моллы Насреддина», в которых высмеивал нечестные поступки врагов, воссоздавал комичные образы фашистов.

В период войны адыгейский автор Ю. Тлюстен, так же, как и А. Кешоков, был корреспондентом армейских газет, на страницах которых публиковал свои очерки и рассказы о жизни на фронте, жестоких сражениях и героизме солдат. В 1943–1944 гг. в газетах «Молот» и «Сталинский удар» были опубликованы его произведения «Изверги», «Убей зверя», «Сердца двух», «В освобожденном Севастополе» и др. Посмертно вышли в свет рассказы-миниатюры «Девушка Галя», «Смерть партизана» Х. Андрухаева, по-

гибшего на фронте в первые месяцы войны. Появились рассказы и очерки Ю. Тлюстена, Д. Костанова, К. Жанэ, А. Евтыха, в которых с высокой долей правдивости отразились ужасы войны.

Одним из главных событий трудных послевоенных лет стал выход в свет в Адыгее первого альманаха «Дружба» («Зэкьощныгъ», 1946), в котором был опубликован цикл прозаических зарисовок А. Евтыха под заголовком «Рассказы о черноморцах», повесть Т. Керашева «Сестра партизана» и др., издан первый номер литературно-художественного альманаха «Кабарда» («Къэбэрдей», 1945).

В 1940–1950-е годы вышли в свет многочисленные произведения адыгских авторов, написанные в малых жанрах прозы: рассказы Х. Каширгова «Одна ночь» (1945), «Счастливая старость» (1959); А. Шортанова «После атаки» (1945), «У Малки» (1946), «Звезда мужества» (1947), «Флаг героев. Рассказ пастуха» (1948); А. Евтыха «Возвращение» (1945); Х. Теунова «Новый поток» (1945–1946), «Золотое утро» (1947–1948); Ю. Тлюстена «Старуха Машбашевых» (1950), «Сельский мелиоратор» (1955); Х. Хавпачева «Замир» (1954), «Шумахо поет» (1955), «Счастливый шаг» (1955), «С добрым утром!» (1955); Т. Керашева «Сказание» (1959); произведения Д. Костанова, собранные в книгах «Две войны» (1947), «Труд славит человека» (1955); С. Хатуова «Верность» (1957); А. Охтова «В семье единой» (1958); С. Кушхова «Два скакуна» (1957), «Рассказы» (1958) и др. Многие из них были включены в антологический свод кабардинской прозы «Заря над Эльбрусом» (1957), изданный на русском языке. Благодаря переводам этих произведений, осуществленным известными русскими писателями М. Киреевым, Ю. Либединским, Ю. Карасевым, национальная проза вышла на новый уровень развития в общем контексте эволюции советской многонациональной литературы. Другим важным событием рассматриваемый период стал выход в свет 1958 г. первого номера журнала «Ошхамахо» («Iуащхэмахуэ»), продолжившего плодотворную деятельность альманаха «Кабарда» по апробации произведений начинающих писателей и пропаганде национальных литературных и культурных традиций.

Наивысшим достижением послевоенной эпохи 1940–1950-х годов стало формирование и развитие жанра новеллы в адыгской литературе: к этому времени произошел качественный рост национальной прозы, успевшей освободиться (хотя и не в полной мере) от фольклорной поэтики, идеологических установок. Адыгская новелла берет свое начало от фольклорных преданий (хабаров), сыгравших важную роль в формировании содержательных и архитектурных особенностей жанра и становлении национальной новеллистики в целом. Кроме преданий, архаическими предшественниками новеллы и всего прозаического искусства являются сказания о народных героях и мифологических образах. Содержательные и композиционные особенности хабаров прослеживаются, например, в новеллах «Сочинитель песен», «Князеубийца», «Тлигур», «Гость из Бжедугии» и др. Ю. Тлюстена, вошедших в сборник «Адыгейские новеллы» (1939). В них запечатлены вековые устои народа, традиции и обычаи адыгов. Язык произведений богат художественно-образительными средствами, близкими к фольклорным приемам. Следует отметить, что в качестве самостоятельного литературного

жанра новеллы была сформирована именно в послевоенный период. Одним из первых писателей, освоивших этот жанр, является С. Кушхов – автор психологической новеллы «Мать» (журнал «Ошхамах», 1959). Формирование в его творчестве новаторской жанровой формы короткой остроконфликтной новеллы, по которой написаны произведения «Туман» и «Под буркой», стало новым вкладом автора в эволюцию национальной литературы. Во втором произведении обнаруживаются лирические мотивы, что является свидетельством зарождения новой разновидности жанра – лирической новеллы.

Военные и послевоенные годы оказались самыми трудными этапами в истории национальной словесности. Значительный пробел в общем развитии литературы был обусловлен тем, что условия всеобщей разрухи не позволяли писателям создавать прозаические полотна, на которых с художественной полнотой воссоздавались бы героические события Великой Отечественной войны. Но, несмотря на кризис в литературе, как и во всех сферах жизни, в адыгской прозе не было застоя: медленно, но верно она продолжала двигаться в направлении прогресса, который заключался не только в освоении новых жанров, но и в движении от малых форм к крупным. Вышли в свет повести: Х. Теунова «Аслан» (1941); Т. Керашева «Дочь шапсугов» (1951), «Абрек» (1959), «Месть табунщика» (1959); Ад. Шогенцукова «Весна Софият» (1955); Х. Каширгова «Источник счастья» (1957; «С любовью в сердце», 1961); С. Хатуова «На рассвете» (1957); А. Шомахова «Когда колхоз был в огне» (1958); Х. Гашокова «Отец и сын» (1959–1963) и др. В конце 1940-х – начале 1950-х годов изданы повести адыгейского автора А. Евтыха «Аул Псыбэ» (1950), «Превосходная должность» (1950), «Солнце над нами» (1952), «У нас в ауле» (1954), в которых отразилась послевоенная жизнь в сельской местности. Проблемы колхозной деревни также легли в основу романа Т. Керашева «Состязание с мечтой» (1952–1955), появились романы обозначенной и других идейно-тематических направленностей: Ю. Глюстена «Свет в горах» (1949), А. Шортанова «Горцы» (1954. Кн. 1), Т. Керашева «Наши девушки» (1956), Д. Костанова «Слияние рек» (1957).

В 1940–1950-е годы национальная драматургия так же, как и проза, продолжила свое развитие. Опыт, накопленный кабардинскими и черкесскими авторами более раннего этапа, дополнился новаторскими способами и подходами к созданию драматургических произведений, продемонстрированными в пьесах А. Шортанова «Луиза» (1941), «Три танкиста» (1941), «Когда загорается свет» (1947), «В одной семье» (1955), «Навечно» (1956); З. Аксирова «Даханого» (1942), «На восходе солнца» (1945), «Лашин» (1946), «Кызбурун» (1956); Х. Теунова «Испытание» (1946), М. Тубаева «Парень из Кабарды» (1949), М. Шхагапсоева «Семья Тамаша» (1949), А. Кешокова «Алхо» (1950), М. Шогенова «Радостное утро» (1953), З. Кардангушева «Каншоуби и Гушагаг» (1956).

Адыгейская литература военного и послевоенного периодов характеризуется скудностью драматургического материала, что, возможно, объясняется более сильным, чем в литературах других субгрупп, влиянием «теории бесконфликтности», получившей наибольшую актуализацию именно в рассматриваемый период. В военное время в драматургии наступила полная стагнация, и лишь в послевоенный период появилось несколько одноактных

пьес («Девушка и цветы» Т. Керашева, «Спутники Нафисет» Ю. Тлюстена, «Фальшивый руководитель» Дж. Чуюко), которые были «далеки от освоения сложной социальной проблематики, от жизни и забот масс. Появились они как отзвук на проведенный в 1955 г. конкурс на лучшую одноактную пьесу для сельских самодеятельных коллективов» (Тхакушинов, 1999. С. 349). Спустя несколько лет вышла в свет пьеса в трех действиях Ю. Тлюстена «Асхад Ожбанок» (1959).

Период 1940–1950-х годов вошел в историю адыгской литературы как один из важнейших этапов ее эволюции, которая неразрывно была связана с внешними обстоятельствами и обстановкой в стране. В культурной жизни народа произошли значительные изменения: победа советского народа над фашизмом сопровождалась духовной эволюцией общества, и, следовательно – обогащением литературы. Тема Великой Отечественной войны, ставшая центральной в художественных произведениях рассмотренного периода, расширило горизонты творчества адыгских писателей.

После войны возросли художественные замыслы авторов уже зрелого к тому моменту поколения – Б. Куашева, А. Кешокова, А. Шомахова, Х. Гашокова, Х. Теунова, Х. Каширгова, А. Евтыха, Т. Керашева, Ю. Тлюстена, М. Паранука, Д. Костанова, А. Шортанова, А. Охтова и др., приступивших к новым произведениям, будучи уже опытными и закаленными войной художниками слова. Доказательством служат произведения и книги этих авторов, выходявшие друг за другом сразу же после войны. К ним присоединилась плеяда поэтов и писателей, включившихся в литературный процесс именно в период трудных 1940–1950-х годов: Ад. Шогенцуков, Х. Хавпачев, З. Налоев, З. Аксиров, Х. Ашинов, И. Машбаш, Х. Беретарь, С. Хатуов, А. Ханфенов и др. Вслед за ними национальная литература обогатилась новыми именами талантливых авторов – так называемых «шестидесятников», которые изменили направление ее эволюции в сторону модернизации всего литературного процесса, внедрения новаторских приемов, освоения сложных жанров, определения художественно-стилевых доминант и т. д.

Кульминационными в истории адыгской литературы стали 1960–1980-е годы, когда в ней окончательно завершился процесс становления и произошел переход на новый уровень развития. «Развенчание культа личности, попытки отказа от тоталитаризма и догматизированного представления о природе социализма подготовили в середине 1950-х годов плодотворную почву для развития демократических норм человеческих взаимоотношений, для пробуждения общественной активности масс и каждого человека в отдельности» (Панеш, 2002. С. 4). Именно поэтому период, начавшийся в 1960-е годы, получил название «оттепели» в культурной жизни страны и адыгского народа в частности. Этот этап характеризуется интенсивным притоком свежих сил в тогда еще молодую национальную литературу. К данному времени относится начало творческого пути многих кабардинских, черкесских, адыгейских поэтов, писателей и драматургов: Л. Губжокова, З. Тхагазитова, Ю. Чуюко, А. Ханфенова, П. Мисакова, Х. Шогенова, К. Эльгарова, М. Губжева, А. Налоева, К. Кумпилова, Е. Мамий, С. Панеша, Х. Дударова (псевдоним Х. Домбей), Х. Бештокова, П. Кошубаева, М. Бемурзова, Б. Утижева (псевдоним Аг Зарагиж), Б. Кагермазова, С. Жилетежева, П. Кажарова,

Х. Кажарова, М. Кештова, А. Куантова, Б. Карданова, Г. Схаploка, Б. Ма-
зихова, М. Кармокова, Х. Кармокова, Х. Кауfoва, Н. Куека, Э. Мальбахова
(псевдоним Мальбахo Эльберд), М. Маржохова (псевдоним Тенгиз Адыгов),
А. Оразаева, И. Кашежевой, Л. Хаупшевой (Коцевой), Л. Абазовой, С. Ха-
хова, Х. Кодзокова, Х. Кунижевой, Ц. Коховой, Б. Сасиковой, М. Сокурова
(псевдоним Залим Ших), Х. Шекихачева, А. Сонова, Х. Тхазеплова, Б. Тха-
мокова, К. Шаова, Б. Утижева, М. Нахушева, Х. Хапсирокова, Г. Братова,
К. Дугужева, Х. Абитова, В. Абитова, А. Бицуева, Р. Ацканова, Ю. Шидова,
А. Акова, И. Хакунова, Р. Паранук, А. Туаршева, П. Хатуева, А. Мукожева,
А. Эльмесова, Х. Коховой, Л. Загаштоковой и др.

Выход в свет первых сборников произведений большинства из пере-
численных авторов датируется началом рассматриваемого этапа, т. е. пер-
вой половиной 1960-х годов. Это сборники: А. Ханфенова «Мои мелодии»
(1960), «Мастерица» (1962); З. Тхагазитова «Иду в гору» (1960), «Куйцук»
(1961), «Эхо весны» (1963), «Напевы Терека» (1964); Л. Губжокова «Маль-
чишки нашего села» (1960), «Волны Черека» (1961); Е. Мамий «Женихи»
(1960); М. Губжева «Приятный ветерок» (1960); А. Налоева «Ветер Уруха»
(1960); П. Кажарова «Росинки-бусинки» (1961); Л. Хаупшевой (Коцевой)
«Дорога, идущая в космос» (1961), «Родник Жаналки» (1962); Х. Шоро-
ва «Мечта» (1962); Х. Кодзокова «Начало песни» (1962); Б. Кагермазова
«Приветствие» (1962); И. Кашежевой «Вольный аул» (1962); К. Кумпилова
«Родник» (1964) и т. д.

Вторая половина XX в. характеризуется продолжающимся поступатель-
ным развитием адыгской художественной словесности, поиском националь-
ными авторами новых направлений эволюции литературы, проверкой соб-
ственных творческих сил и способностей во всех жанрах. Знаменательным
событием в истории литературы страны стал прошедший в 1954 г. II Все-
союзный съезд писателей, на котором заявили о себе многие адыгские ху-
дожники слова. С этого момента начался расцвет переводческого искусства,
произведения национальных авторов стали доступны русскоязычному чи-
тателю благодаря глубокому профессионализму переводчиков Н. Гребнева,
С. Липкина, Я. Козловского, Р. Казаковой и др. Это способствовало не толь-
ко пропаганде адыгской литературы, но и ее обогащению посредством взаи-
модействия с литературами других народов, развития в контексте обще-
го поликультурного детерминационного процесса, протекавшего в стране
в максимально интенсивном темпе. Особенность художественного метода
эпохи заключалась в диалектическом единстве национального и интерна-
ционального, что обеспечило выход новописьменной адыгской литературы
на всесоюзный уровень.

Уже к 1960-м годам адыгская литература расширила границы своего
функционирования и распространения и заняла достойное место в культу-
ре многонационального Советского Союза. В этот период и последующие
за ним два десятилетия в ней наблюдалась гипердинамическая эволюция
крупных повествовательных жанров – повести и романа. Одна за дру-
гой вышли в свет повести А. Охтова «Камень Асият» (1962), «Млечный
путь» (1968), «Аул Тегенокой» (1975); Т. Керашева «Умной матери дочь»
(1963); Х. Ашинова «Две полосы» (1963), «Бусинка» (1966), «День приезда»

(1966); И. Амирокова «В добрый путь» (1964); Ад. Шогенцукова «Солнце перед ненастьем» (1964), «Назову твоим именем» (1970), «Светлое окно» (1984); М. Ахметова «Кош-Хабль» (1967); С. Мафедзева «Дорога молодости» (1968), «Черная бурка» (1974), «Бракосочетание» (1983), «Конокрад» (1983), «Добрые гости» (1983), «Если бы убили вчера» (1983); Б. Мазихова «Белая ласточка» (1970), «Ледяная крепость» (1973), «Осень – пора листопада» (1982); А. Туаршева «Испытание мужества» (1976); П. Кошубаева «Семь дождливых дней» (1971), «Звонкая сталь Асланбека» (1971), «Игла в сердце» (1980); Г. Братова «Когда зовет угод» (1971), «Звезда героя не гаснет» (1982), «Когда цветут подснежники» (1984), «И в нашем очаге зажжется огонь» (1988), «Надежда – наследство отца» (1988), «Продолжение рода» (1988); А. Налоева «Смена караула» (1967), «Далекие зори» (1984); Х. Теунова «На перевале» (1971), «Весна – пора обновления» (1972); А. Кешокова «Вид с белой горы» (1973); Б. Журтова «Берег моего детства» (1974); Х. Хапсирокова «Ночь на горе» (1975); Х. Шехихачева «С добрым утром, Терек!» (1975), «Золота дорожке» (1977), «Мазиза» (1989); К. Дугужева «Свадебный подарок для новобрачной» (1976); М. Кармокова «А тополя все растут» (1977, 1982, 2004, 2007); Б. Карданова «Трудное начало» (1978), «Георгий Ликос» (1978); Ю. Чуюко «Чужая боль» (1978); К. Шаззо «Теплый снег» (1985); А. Шорова «Суд совести» (1985); С. Хатуова «Дорога Хамида» (1986) и др. Адыгская повесть рассматриваемого периода развивалась по пути усиления в ней лирического начала. Об этом свидетельствуют не только произведения тех лет, но и повести периода 1990-х годов, окончательно утвердившие обозначенную тенденцию (С. Хахов. «Зимняя земляника», 1992; Г. Братов. «Память любви», 1995 и т. д.).

В отличие от повести, адыгский роман 1960–1980-х годов развивался в направлении освоения и глубокого художественного осмысления исторической и историко-революционной темы. «Постоянное тяготение адыгской романистики к исторической тематике мотивировано стремлением восполнить долгое отсутствие письменности, восстановить и сохранить историческую память народа; осмыслить и оценить “сегодняшнее” с помощью “вчерашнего”» (Хамерзокова, 2006. С. 6). Зарождение и развитие этой темы было обусловлено жанрово-стилевыми поисками нового исторического этапа эволюции национальной литературы. Это отчетливо проявилось в исторических и историко-революционных романах: А. Шортанова «Горцы» (1954, 1978. Кн. 1; 1982. Кн. 2; 1985. Кн. 3; 1988. Кн. 4); А. Кешокова «Чудесное мгновение» (1960), «Зеленый полумесяц» (1966), «Сабля для эмира» (1982), «Долина белых ягнят» (1971), «Сломанная подкова» (1973), «Грушевый цвет» (1985); Д. Костанова «Оплаканных не ждут» (1966), «Человек дважды не рождается» (1968; «Сто первый перевал», 1972), «Тропы из ночи» (1971); И. Машбаша «Мос Шовгенов» (1970. Кн. 1; 1974. Кн. 2); А. Евтыха «Воз белого камня» (1971); Ю. Тлюстена «Девичьи зори» (1971); Т. Керашева «Одинокий всадник» (1973); А. Налоева «Всадники рассвета» (1977) и др.

Многоплановый характер и жанровое разнообразие адыгского романа сформировались в 1950–1960-е годы, когда в нем удачно сосуществовали мирная «деревенская» («Состязание с мечтой» Т. Керашева, «Слия-

ние рек» Д. Костанова) и историко-революционная тематика («Зеленый полумесяц» А. Кешокова, «Род Шогемоковых» Х. Теунова, первая часть «Горцев» А. Шортанова). Последующие два десятилетия (1970–1990-е годы) – время расцвета исторического романа. Вышли в свет романы И. Машбаша «Бзиюкская битва» (1976. Кн. 1; 1978. Кн. 2), «Жернова» (1994), «Два пленника» (1996), «Хан-Гирей» (1999); М. Эльберда «Страшен путь на Ошхамахо» (1980), «Ищи, где не прятал» (1990); Т. Адыгова «Щит Тибарда» (1982). В этих новых произведениях наблюдалось усложнение сюжетно-композиционной схемы, обновление специфики построения образной системы, выраженная национальная маркированность, присутствие мифо-фольклорных мотивов, обогащение языка новаторскими средствами и приемами. К середине 1970-х годов «в адыгской прозе сложился историко-революционный роман (“Вершины не спят” А. Кешокова), социально-бытовой (“Род Шогемоковых” Х. Теунова), исторический (“Горцы” А. Шортанова), социально-психологический (“Дорога к счастью” Т. Керашева)» (Бекизова, 1974. С. 137).

Новым художественным явлением второй половины XX в. стало освоение новых жанровых форм романа – таких, как роман-миф, роман-притча, роман-монолог. Выход национальной литературы на эпико-мифологическую традицию впервые состоялся в романах М. Эльберда «Страшен путь на Ошхамахо» и Т. Адыгова «Щит Тибарда». Далее эта традиция была продолжена в романе-мифе Х. Бештокова «Каменный век» (1985), романе Ю. Чуюко «Сказание о Железном Волке» (1993), повестях Н. Куека «Черная гора» (1997), «Лес одиночества» (2006), романе «Вино мертвых» (2002). Эти произведения во многом определили новый – неомифологический уровень развития адыгской прозы. В них апробирован новый тип эпического повествования и новаторское для национальных литератур романное мышление посредством удачного синтеза традиций и инноваций адыгской художественной словесности. Главная особенность и уникальность этих произведений заключается в их мифо-фольклорной основе. «Форма эпической многоплановости, специфика решения <...> проблем художественного историзма предстают в нем (адыгском романе. – Л.Х.) сегодня более совершенными и развитыми, чем на первых этапах формирования жанра» (Мусукаева, 2012. С. 49). Появление указанных романов символизировало новую ступень эволюции национальной прозы и обозначило дальнейшие перспективы ее развития.

Адыгская проза 1960–1980 годов развивалась в трех тематических направлениях: 1) отражение исторических событий, значимых социальных явлений, воспроизведение жизни на селе, в городе; 2) ориентация на воссоздание образа цельной личности, его характера и психологии; 3) использование основ и устоев эпоса (Тимижев, Тхагазитов, 2013. С. 240–241). Подобные тенденции наблюдались не только в крупных, но и малых произраисических жанрах.

Это период расцвета творчества целого ряда адыгских писателей, работавших преимущественно в малых жанрах прозы. В их числе – А. Налоев, З. Налоев, Х. Ашинов, Б. Мазихов, Г. Братов, Х. Хапсироков, М. Паранук и др. Кроме произведений этих авторов, ценным вкладом в развитие нацио-

нальной литературы стали многочисленные очерки, рассказы, новеллы, миниатюры, изданные в сборниках Б. Кагермазова «Следы жизни» (1965), «Голос дня» (1974); Х. Кауфова «Возраст весны» (1967), «Перст войны» (1973); С. Панеша «Крапива» (1968), «Нежданные гости» (1972), «Букет колючек» (1979); М. Добагова «Украшающий землю» (1972), «Осень в Псынадаха» (1979); К. Жанэ «Аул Шапсуг улыбается» (1979); Б. Журтова «Ранняя весна» (1980), «Моя настоящая фамилия» (1972); Х. Шекихачева «Вернись, Хамлатиф!» (1980), «Ущипнуть бы» (1989); Б. Карданова «Память сердца» (1976), «Длинна дорога военная» (1981), «Испытание» (1987); Б. Сасиковой «Поручения выполняются», (1983), «Сила дружбы» (1987); С. Хахова «Тихие волны» (1986); К. Эльгарова «Начало» (1964), «Солнце детства», «Под сенью леса» (1969); П. Мисакова «Королева долины» (1970), «Мои родные» (1980) и др.

Одним из первых и ярких образцов произведений, написанных в жанре новеллы, является «Медовый напиток» Б. Журтова, вышедший в свет в 1980 г. в сборнике «Ранняя весна» (Шакова, 2012. С. 60). Новые тенденции и направления развития национальной новеллистики 1980-х годов были обозначены в творчестве З. Налоева. Он является автором первого в кабардинской литературе сборника новелл с символическим названием «Одинокий журавль» (1981). Как верно отмечено критиком и литературоведом П. Ж. Шевлоковым, в этом сборнике писателем был преодолен описательный и декламационный характер национальной прозы (Шевлоков, 1982. С. 161). Новеллы З. Налоева пронизаны национальным духом, насыщены этнической символикой, приметами, народной афористикой, элементами адыгской мифологии, фольклора и этнографии. Мастерское владение художественным словом позволило писателю воспроизвести множество жизненно значимых проблем. Героями его произведений часто выступают люди, для которых работа – не тяжелое бремя, а источник благ – больше духовных, чем материальных. Характеры персонажей показаны в динамике, действия, происходящие в новеллах, характеризуются остротой и стремительно прогрессирующим развитием, при этом сохраняется легкий и размеренный темп повествования. Все эти особенности в совокупности фокусируются писателем на художественном решении социально-бытовых проблем. Новеллы З. Налоева написаны в духе романтизма. В них обнаруживаются свойственные романтической новелле фантастические и мистические мотивы, пророчества, символы, мифологемы, «странные» характеры и состояния героев, психологический параллелизм в гармоничном синтезе с лирическим пейзажем. Однако главной отличительной особенностью новелл является близкое к творениям немецкого писателя Г. Клейста воссоздание индивидуализированного микрокосма в окружающем его общекосмическом пространстве.

Начиная с 1960-х годов кабардинская новеллистика получила активное развитие в творчестве Б. Мазихова, который в основном работал в малых формах прозы – рассказе и новелле. Его новеллы характеризуются новаторской композицией, углублением в них философского начала, с одновременной выдержкой такого свойства жанра, как лаконичность сюжета. Избегая развернутых описаний, писатель кратко, но емко воссоздавал образ чело-

века – личности с персонифицированным мировосприятием, индивидуализированным образом жизни. Каждую тему писатель разрабатывал под собственным авторским углом зрения, демонстрируя при этом умение находить оригинальные решения проблем, затрагиваемых в произведениях. Новеллистический талант автора впервые проявился в ранних рассказах, вошедших в сборник «Звездный ковш» (1969): «Надгробный памятник», «Обида», «Горсть кукурузы» и др. Несмотря на их жанровое обозначение в этом сборнике, по своей композиции и содержательным признакам они соответствуют канонам написания новеллы, что подтверждается другим сборником Б. Мазихова «Избранное» (2015). Указанные произведения обширного новеллистического наследия автора вошли в эту книгу уже как новеллы – их около четырех десятков.

Развитие адыгейской новеллы советского времени связано с именем Х. Ашинова. Его первые произведения, написанные в малых жанрах прозы, представляли собой «лирические зарисовки, новеллы, в которых через какой-либо случай, интересную деталь, возвышающуюся до символа определенных чувств человека, проявляется характер героя. Со временем новеллы Х. Ашинова приобрели необходимую композиционную строгость, емкость и краткость фразы, писатель научился раскрывать образ несколькими выразительными штрихами, к нему пришло умение высветить в повествовании характерную деталь» (*Гленцерше*, 2002. С. 307). Среди наиболее удачных произведений, созданных Х. Ашиновым в жанре новеллы – «Первый ребенок», «Колыбельная песня», «Хитрый охотник», «Гость уходит на рассвете», «Эту песню поют мужчины» и др. Жанрово-стилевое и идейно-тематическое разнообразие произведений автора инициировало выделение в его новеллистике «типологически отдельных циклов: лирических, лиро-эпических, социально-психологических, сатирических, юмористических, сатирико-юмористических» (*Гленцерше*, 2002. С. 309).

К концу 1980-х – началу 1990-х годов адыгскими писателями была создана высокопрофессиональная проза, освоены все ее формы, начиная от миниатюр и рассказов, заканчивая крупными жанрами. Одной из положительных тенденций развития адыгской прозы, выработанной этими авторами, является вплетение в канву повествований национально маркированных символов, образов, мифологем и других этноспецифичных элементов, подчеркивающих не только художественную, но и этнокультурную ценность произведений.

Адыгский литературный процесс 1960–1980-х годов был насыщен событиями и явлениями, определившими новые тенденции развития национальной художественной словесности и поднявшими ее на более высокие уровни эволюции. И связаны они с яркими персоналиями, расцвет творчества которых приходится на рассматриваемый период – И. Машбаш, Н. Куек, Ю. Чуюко, Х. Бештоков, М. Бемурзов, Х. Беретарь и др.

Первый сборник стихов Х. Бештокова с символическим названием «Ракетодромы» (1969) «отличал дерзкий порыв к освоению духовного мира современника. <...> Именно эта книга <...> обозначила новый этап в литературно-фольклорной трансформации. <...>. Автору удалось преодолеть “внутреннюю точку зрения” на традицию, литературно поверить ее»

(Тхагазитов, 1994. С. 228). В стихах, вошедших в сборник, традиционные темы, мотивы, образы были переосмыслены и «перестроены» на современные схемы их представления и интерпретации. В поэзию введены кенотипы, рожденные научно-технической революцией и всеобщей глобализацией, поэт затронул актуальные темы, связанные с «космическим» художественным мышлением, освоением проблем мироздания, что способствовало обновлению тематической и лингвопоэтической базы адыгской литературы. «Ракетодромы» стали взлетной полосой творчества Х. Бештокова, вслед за которым из-под пера поэта «вылетели» десятки других поэтических сборников: «Пора роз» (1973), «Земля отцов» (1978), «Мелодии Нартов» (1981), «Совесть» (1985), «Книга любви» (1988) и т. д. Тематика стихов, отличается большим разнообразием. Они обращены к актуальным проблемам общества и времени: родине, трагическому прошлому народа, утрате духовных ценностей, достижениям науки и техники. Многообразны у поэта аспекты решения тем, художественные формы произведений – исповедь, молитва, воспоминание, обращение, лирический монолог, диалог и проч.

Ценным вкладом в поэзию стали многочисленные поэтические сборники адыгских авторов: И. Машбаша «Новая песня» (1960), «Созвездие» (1962), «Серебряный пояс» (1977), «Щедрое солнце полдня» (1984); Х. Беретаря «Весенняя песня» (1960), «Солнечный луч» (1964), «Узоры» (1972); М. Паранука «Голос сердца» (1961), «Мирное утро» (1966), «Думы» (1968); С. Яхутля «Я буду петь» (1962), «Стремнина» (1973), «Эхо» (1978); К. Жанэ «Первый цветок» (1963), «Твои глаза» (1967), «Славлю руки человека» (1979); Дж. Чуюко «Возвращение» (1963); И. Кашежевой «Незаходящее солнце» (1965), «Кавказ надо мною» (1973), «Лицом к истоку» (1986); М. Кештова «Родина» (1965), «Земные напевы» (1974), «Подарок матери» (1988); А. Гадагатля «Весна моей родины» (1966), «Невеста друга» (1977), «Светлые надежды» (1982); Л. Губжокова «Адыгская коновязь» (1968), «Приметы счастья» (1970), «Ночные раздумья» (1973), «Пули и зерна» (1977); Н. Куека «Земной шар в сердце моем» (1968); К. Кумпилова «Предчувствие» (1968), «Апрель души моей» (1971); Ф. Кабардиевой «Любовь не тускнеет» (1970); Р. Нехая «Зов» (1971), «Чайки» (1972); З. Тхагазитова «Земля и небо» (1972), «Иду к тебе» (1978), «Рожденные песни» (1989); К. Дугужева «Журавли» (1970), «Танец голубей» (1989); А. Бицуева «Весточка» (1969), «Клятва» (1977), «От весны до весны» (1986); Р. Ацканова «Белые облака» (1972) «Бегущие травы» (1977), «Кредо» (1983); Х. Кунижевой «Первый снег» (1975), «Журавлиный путь» (1984); А. Шорова «Если я позову» (1976), «Школьный звонок» (1989); М. Емиж «Таинственный знак» (1980); М. Бемурзова «История мужества» (1981); А. Мукожева «Очаг» (1985); Х. Коховой «Весенние мотивы» (1985); Б. Утижева «Моя Даханаго» (1987); Ш. Куева «Лунный свет» (1987); М. Тлехаса «Ореховая роща» (1988); «С. Хунаговой Росинка» (1989) и др. Главным достижением этих авторов стало постепенное – от произведения к произведению, от сборника к сборнику – преодоление декламационной тональности и гражданского пафоса. В лирике утвердились позиции традиционных тем – любовь, природа, дружба, творчество, смысл жизни, но поэзия не отреклась от глобальных проблем истории и современности, а, напротив, продолжила свою эволюцию в направлении формирования настоящей лирики.

Одним из главных событий в адыгской поэзии второй половины XX в. стало освоение самого сложного лирического (по определению некоторых исследователей – лиро-эпического) жанра. Автором первого сонета в национальной литературе является известный кабардинский критик и литературовед М. Сокуров. Его первое произведение в этом жанре «Что с того, что любишь меня в молодости?..» было опубликовано в 1962 г. в журнале «Ошхамахо». Спустя несколько лет, в 1968 г., в том же журнале был опубликован его второй сонет, точнее говоря, сонет о сонете «Сжимаю, словно кулак, эти четырнадцать строк...». Впоследствии еще два сонета этого же автора («Если песни коснется тревога...», «Сонет») вошли в его сборник стихов «Отметина» (1979). В целом, сонетарий поэта составляют лишь перечисленные сонеты и еще одно одноименное произведение («Сонет»), вошедшее в цикл «Дела земные». Несмотря на некоторые недостатки, в сонетах М. Сокурова есть моменты четкого соблюдения канонов жанра: они написаны пятистопным ямбом, который изначально признан классическим и наиболее приемлемым для сонета размером.

Основоположителем адыгского сонета по праву можно считать Ад. Шогенцукова. Два первых сонета («Ступив с нашего порога в смятении...», «Видал я много раз пчелиный рой») опубликованы в журнале в 1963 г. «Ошхамахо», позднее они были включены в его сборник «Огни на вершинах» (1968). Далее сонетарий поэта постепенно пополнялся и уже во второй том «Собраний сочинений» (1988) вошли десятки сонетов, большинство из которых по содержанию и форме соответствуют каноническим требованиям жанра.

Автором первых сонетов в адыгейской литературе стал Х. Беретарь. В сборнике «Новый день» (1969) было представлено шесть сонетов поэта, которые стали «счастливым предзнаменованием, что в адыгейскую поэзию входит новый, неизвестный ранее раритет – зарождается жанр сонета» (Кунижев, 2002. С. 407).

В адыгской литературе 1960–1980-х годов жанр сонета в большей степени был освоен кабардинскими поэтами. В черкесской поэзии он получил развитие лишь в творчестве М. Бемурзова – автора первого в национальной литературе венка сонетов «Верен любви» (1973). Спустя десятилетие вышли в свет два венка сонетов Х. Беретаря «Слово, обращенное к жене», «Искать душу – это любить человека» («Неделимая доля», 1983). Вслед за указанными поэтами венки сонетов были написаны кабардинскими авторами: М. Кештовым («Ветер», «Эхо мелодии»), Т. Камергоевым («Широкогрудый ветер»), С. Жилетежеевым («Земля и человек»), А. Оразаевым («История», «Голоса истории»), Л. Пшуковым («Нынешняя дума»). В каждом из перечисленных произведений присутствуют индивидуальные художественные особенности, несмотря на то, что они написаны в одном жанре. Как верно замечено Х. И. Баковым, «в этом жанре (венке сонетов. – Л.Х.) немногим удавалось выразить хорошее содержание, соблюдая требования к технике <...>. В большинстве случаев «венки сонетов» получался искусственным и схематичным по содержанию» (Баков, 2013. С. 104). Важно подчеркнуть то, что венки сонетов адыгских авторов стали новой ступенью на трудном пути к освоению жанра и его эволюции. Литературный процесс представляет собой динамичное явление, в котором наблюдается постоянная циркуляция,

обновление и видоизменение жанров. Вопреки строгости и сложности формы, сонет время от времени претерпевает различного рода модификации. Начиная с конца 1980-х годов, канонические рамки национального сонета стали наиболее гибкими благодаря индивидуальным авторским экспериментам, а самое главное – они не только не противоречат эволюции жанра, но и способствуют расширению его границ.

В адыгской поэзии рассматриваемых лет, наряду с расширением жанрового диапазона, наблюдалось тематическое обогащение, произошел интенсивный рост этноментального самосознания, что в определенной степени переориентировало внимание национальных авторов от тематики Великой Отечественной войны и традиционных мотивов поэзии на проблемы осмысления истории народа, а именно – на трагическую участь, постигшую адыгский народ в середине XIX в.

Художественное воспроизведение событий конкретного периода и истории народа представляется одной из сложных задач, тем более, когда тема исторической памяти долгое время была табуирована идеологическими ограничениями. Как известно, тема Кавказской войны и махаджирства в отечественной историографии была предана забвению вплоть до 1980-х годов. В адыгской литературе, в частности – в поэзии она подверглась художественному освещению еще в начале XX в. в творчестве поэтов старшего поколения: Х. Хамхокова, Б. Пачева, А. Шогенцукова и Ш. Кубова. И уже в середине 1950-х – начале 1960-х годов появилось обращение поэтов к обозначенной теме.

Наиболее открытое и обширное художественное освещение впервые она получила в лиро-эпическом жанре – в поэме А. Кешокова «Тисовое дерево» (1955). В последующие десятилетия – до конца 1980-х годов – появилось большое множество лирических и лиро-эпических произведений о Кавказской войне и махаджирстве. С середины 1950-х годов данную проблематику в поэтических произведениях осветили адыгские поэты А. Ханфенов, К. Жанэ, Х. Беретарь, И. Машбаш, З. Тхагазитов, А. Черкесов, М. Кештов, В. Абитов, К. Дугужев, А. Сонов, В. Иванов, Х. Кажаров, Х. Бештоков, М. Нахушев, А. Оразаев, М. Бемурзов, А. Бицуев, Р. Ацканов, Р. Хакунова и др. В творчестве ряда перечисленных авторов она стала основополагающей, и даже названия сборников стихов указывают ориентацию их поэзии на осмысление и художественное воспроизведение исторической памяти народа (К. Жанэ. «У адыгов обычай такой», 1974; Х. Бештоков «Земля отцов», 1978; А. Черкесов «Легенды о моей земле», 1989; М. Нахушев. «Слезы адыгов», 1995; М. Бемурзов «Адыгом быть нелегко», 2002 и др.).

История адыгов и события XIX в. нашли отражение в национальной прозе и драматургии. Они легли в основу многих повестей и романов: М. Кандур «Кавказ», «Черкесы. Балканская история»; И. Машбаша «Жернова», «Лазутчик», «Белая птица»; Н. Куека «Черная гора»; М. Адзинова «На берегах моей печали», «Непокоренные» и др.

Единственным на сегодняшний день и уникальным примером освещения темы исторической памяти в жанре драматической поэмы является поэма кабардинского писателя З. Аксирова «Махаджирство» (1963). В произведении, изначально целенаправленно ориентированном на изобличение зла

(Кавказская война) и его последствий (махаджирство), нет противоречивых суждений, неоднозначных взглядов персонажей на сложившуюся ситуацию, наблюдается четкое разделение образов на две группы – положительные (Екуб, Лялюша, Лода, Озруко, Бица, Катина, Бина) и отрицательные (Эльдар, Гуаша, Наиб, Гумар). Несмотря на существующее мнение о том, что драматическую поэму «больше читают, чем ставят» и что она представляет собой «драму для чтения» («lesedrama»), премьера спектакля по произведению «Махаджирство» З. Аксирова состоялась в 1963 г. на сцене Кабардинского государственного драматического театра им. А. А. Шогенцукова (режиссер С. Теуважев). Данным фактом подтверждаются неограниченные возможности жанра и роль рассмотренного произведения в адыгской национальной литературе и театральной культуре.

Периодом наиболее интенсивного развития адыгской драматургии стали 1960–1980-е годы, вершины своей эволюции она достигла в кабардинской литературе. В эти годы созданы произведения, вошедшие в золотой фонд национальной культуры: А. Шортанова «Женихи да невеста» (1968); Б. Журтова «Трудный долг» (1968), «Если в голове пусто – нелегко ногам» (1982), «Хочешь быть начальником – пожалуй» (1982), «Когда просыпаются вершины» (1984); З. Аксирова «Адиюх» (1969), «Андемиркан» (1973), «Башня Адиюх» (1979); Х. Дударова «Бракосочетание» (1964), «Буря» (1967), «Два соседа» (1974). Первые комедии принадлежат перу одного из зачинателей жанра сатиры и юмора Х. Дударова. В 1960–1970 гг. им были написаны пьесы «Наши шутки», «Наши зятья министры», «Ночные разбойники», «Алчная жена», определившие тенденции развития комедийного жанра. Он же является автором первых детских пьес «Сказки» (1980), «Добряк и скряга», «Куйцук» (1971), «Бледный правитель» (1986).

В становлении адыгской комедиографии значителен вклад Б. Утижева. Начиная с 1970-х годов вышли в свет его комедии «Свадьба Шамхуна» (1971), «С добрым смехом» (1982), «Шутки шутками» (1987), комедия-водевиль «Бунт невесток, или аул, где не признают свекровей» (1980) («Аул Свергайсвекрухово»), фарс «Красавица Хацаца» (1980) и т. д. (Баков, 2010. С. 179, 256, 341). Автор работал и в других жанрах драматургии. Наибольшую популярность и признание получили его трагедии «Тыргатао» (1976), «Кровавая ночь» (1976), социально-бытовая драма-повесть «Грушевая роща» (1984).

Черкесская драматургия 1960–1980-х годов представлена именами Х. Карданова, М. Добагова, Т. Тутовой. Первый из них считается основоположником жанра в литературе черкесов. Им написаны пьесы «Несчастному – быть двоеженцем», «Три друга», «В спорах рождается истина», «Судьба Бэлы», «Ленинградский эшелон», пьеса-сказка «Медведь и обезьяна». Драматургические произведения Х. Карданова изданы в авторских сборниках «Чужая шапка» (1965) и «Тепло сердец» (1980). Этими же хронологическими рамками датируется появление пьес другого черкесского писателя М. Добагова: «Мать подобна глазам», «Оставь след на земле», «Вихрь», «Перекасти-поле», «Глаз великана», «Вот так выходят замуж». В 1991 г. они вышли отдельной книгой под названием «Кто делает добро, не жалеет об этом». В 1970-е годы произошло становление драматургического творчества Т. Тутовой. В 1972 г. была написана пьеса «Счастье не купишь», другие произ-

ведения данного автора относятся к постсоветскому периоду – пьеса-сказка «Зов дракона» (1995), «Вторая жена» (1996).

Успехи адыгейской литературы в 1960–1980-е годы в драматургии были незначительны, что, по мнению К. Г. Шаззо, объяснялось рядом причин: «во-первых, драма (венец искусства) – трудный жанр, во-вторых, отсутствие профессионального театра долгое время сказывалось на развитии драматургии. <...> Среди других причин, задерживающих развитие национальной драматургии, наиболее основательной кажется трудность публикации драматургических произведений вообще» (Шаззо, 1978. С. 216). Тем не менее в рассматриваемый период вышли в свет сборники пьес адыгейских авторов, в числе которых – «Пьесы» (1960), «Гостиница Дахабарин» (1979) Е. Мамий, «Пьесы» (1964) Х. Беретаря, «Пьесы» (1967), «Драмы» (1973), «Песнь земли» (1978) Г. Схаплока, что свидетельствовало о развитии драматургических жанров в литературе народа.

К концу 1980-х годов национальная литература успела освоить все главные жанры мировой литературы и достигла высокого уровня развития, пережив политические репрессии и Великую Отечественную войну. В произведениях адыгских авторов произошли трансформации, связанные с углублением в них психологизма и лирического начала. Вполне закономерным стало детальное раскрытие темы материальных, физических и духовных утрат, а также освоение новых тем, продиктованных движением самой жизни, развитием страны и глобализационными процессами, протекавшими в современном социуме. Эти мотивы, наряду с традиционными темами литературы, стали центральными во многих поэтических, прозаических и драматургических сборниках, изданных в рассмотренный период. Адыгская литература за 1920–1980-е годы не только прошла этап формирования и одолела экстралитературные препятствия на пути становления и первичного развития, но и достигла максимального успеха в художественном осмыслении и воспроизведении социокультурных проблем советского времени.

АДЫГСКАЯ ЛИТЕРАТУРА НОВОГО И НОВЕЙШЕГО ВРЕМЕНИ

В начале 1990-х годов в адыгской литературе обозначился новый эволюционный этап, обусловленный комплексом экстралитературных (социально-политических) и, собственно, литературных факторов. «При многих негативных сторонах реформирования общества процесс демократизации в нем имел свои позитивные стороны для литературы и искусства. Не стало запретных тем и идей. В пределах общечеловеческих гуманистических ценностей художественное сознание освободилось от догматизма и идеологического регулирования и нормирования. Раскрепостился и обогатился жанрово-стилистический арсенал» (Мамий, 2006. С. 759). Все эти трансформации послужили поводом для определения национальной литературы 1990-х годов «литературой нового времени», за которым последовал этап «литературы новейшего времени», датирующийся началом XXI в.

В постсоветские 1990-е годы адыгская литература обогатилась произведениями и сборниками поэтов и писателей старшего поколения – И. Маш-

баша, А. Евтыха, Н. Куека, Х. Хурума, Р. Паранук, Р. Нехай, М. Нахушева, М. Бемурзова, Х. Шорова, А. Шорова, Х. Бештокова, Б. Утижева, Б. Кагермазова, Б. Мазихова, А. Оразаева, А. Бицуева, Р. Ацканова и др., а также последовавшей за ними большой плеяды авторов в лице М. Емиж, К. Кесебежева, Л. Балаговой, Н. Хунаговой, С. Хунаговой, Р. Ачмиз–Кумук, С. Гutowой, З. Гучаева, Б. Аброковой, М. Тлостановой, З. Кануковой, З. Канкулова, Ф. Мамруковой, Н. Махотлова, Л. Пшукова, К. Абазокова, О. Хашукаева, Н. Таовой, Р. Хакуновой, А. Тхагапсовой, Т. Дербе, Р. Гишевой и др.

Вслед за указанными поколениями в начале XXI в. в литературу влился творческий поток авторов, которые на сегодняшний день определяют основные ориентиры эволюции национальной словесности. Эту группу составляют не только молодые поэты и писатели, но и художники слова, вступившие на путь творчества в зрелом возрасте. За двадцатилетие XXI в. в литературном процессе появились новые имена М. Баковой, У. Тхагапсова, З. Бзасежева, С. Абреговой, Л. Куловой, С. Нехай, З. Хакуновой-Хуаз, Ф. Хачак, С. Хагундоковой, С. Дзыбовой, З. Бемурзова, М. Мижаевой, М. Братова, Р. Жамбековой, М. Кочесоковой, З. Куготовой, А. Кенчешаова, Л. Хавжюковой, З. Шомаховой, А. Кануковой (Фировой), А. Нартоковой, М. Гучевой (Маремкуловой), А. Бербекова, Ф. Казановой (Гидовой), А. Кяровой, А. Дзагаштова, М. Нафедзова, М. Шоровой и др. Имен этих поэтов и писателей свидетельствуют о преемственности поколений, о том, что в литературе идет естественный процесс обновления, притока свежих сил. Параллельно с количественным ростом числа авторов наблюдаются качественные изменения в эволюции жанров, расширении идейно-тематического диапазона национальной литературы, усовершенствовании поэтики произведений.

Начиная с 1990-х годов в адыгской поэзии четко прослеживается одна из основных проблем лирики конца XX – начала XXI в., состоящая в необходимости соединения в ней острой реакции на историю и современность, соотнесения реальных фактов и событий с вечными традиционными темами (любовь, дружба, жизнь, природа и т. п.). В этом соединении чуткости к социальному и космическому времени заключена глубинная философская основа и нравственно-духовная ценность поэтического творчества, что отчетливее всего проявилось в сборниках: К. Кумпилова «Тень летящей птицы» (1990); Ш. Куева «Судьба-водопад» (1990); М. Емиж «Черный цветок» (1990), «Молитва» (1992); М. Кештова «Эхо далеких времен» (1991); Х. Бештокова «Одинокое дерево над рекой» (1991), «Дорога вдоль океана» (1998); А. Оразаева «Сроки счастья» (1991), «Грушевая ветка» (2004); Х. Кунижевой «Картины жизни» (1991); К. Абазокова «Челн природы» (1992); «Снег на солнечной стороне» (1993), «Адыгом быть нелегко» (2002) М. Бемурзова; М. Нахушева «Адыгские слезы» (1995); Л. Балаговой «Старый мир» (1995), «Каменная ограда» (1997); Т. Дербе «Я – адыг» (1997), «Явь времени» (2006); С. Жилетежева «Родовой очаг» (2000); А. Мукожева «Наследие» (2000); Б. Балкизова «Дорогами истории» (2000); У. Тхагапсова «Колыбель мира» (2001); С. Хунаговой «Мост между двумя веками» (2006); И. Машбаша «Колесо времени» (2009); З. Кануковой «Адыгский квартал» (2012); З. Бзасежева «Стихи опустевшей сакли» (2014); З. Бемурзова «Два цвета одной зимы» (2013); А. Кенчешаова «Перо и кинжал» (2018) и др.

В национальной поэзии этого периода нашли отражение все сферы жизни адыгского народа: особенности характера, нравы, моральные и психологические устои, народные культы и обряды, символика одежды, приметы, элементы афористики и т. д. Поэзию большинства адыгских авторов по праву можно назвать этнокультурным явлением: воссоздавая художественный образ народа, поэты вплетают в свои произведения обширный этнографический и исторический материал.

Трагическая судьба адыгского народа, культура, традиции, этикет, национальная символика, адыгский быт, этнография, менталитет в совокупности образуют ядро поэзии кабардинской поэтессы Нелли Лукожевой. В ее стихах память о прошлом получила глубокое нравственно-философское осмысление, при этом гражданская лирика сконцентрирована не только на конкретных фактах и событиях прошлого, важную и решающую роль в ней играют эмотивный аспект и эстетическая составляющая истории народа. Подобные тенденции наблюдаются в стихотворении «Идя вслед за флейтистом...», в основу которого положен древний адыгский обычай поиска утопленника «Плач над водой» («Псыхэгъэ»). Кроме него, в поэзии Н. Лукожевой получили художественное освещение другие обряды, обычаи, традиции адыгского народа, отражена их детерминация в контексте глобального и гипердинамического прогресса современного общества. При этом часто бывает оригинальной сама постановка важных для национального мировосприятия проблем, затрагиваемых автором в своей поэзии. Пропагандируя этноментальные ценности, Н. Лукожева пытается побудить сознание соплеменников к духовной, ментальной самоидентификации. К примеру, обычай бросания платка между воюющими мужчинами – феномен, отразившийся в народном самосознании и этнической культуре и выражающий глубинные национально маркированные воззрения адыгов – получил оригинальную художественную интерпретацию в стихотворении-обращении «Эй, ты старый мир, подобный голодному волку...». В других поэтических произведениях нашли отражение поверья и приметы, связанные с древними мистическими представлениями адыгского народа – «Всматривание в баранью лопатку» («Блэгъуиплъэ», т. е. «Гадание на бараньей лопатке»), появление на небе Кометы («ВагъуэкIэху» – букв. «Белохвостая звезда»), «Жамхагаса» («Жэмхэгъасэ» – букв.: «Приручение коровы»: обряд, связанный с адаптацией невесты в новой семье), «Жертвоприношение очагу» («МафIащхьэтых») и др. Н. Лукожева ставит и разрешает конкретные идейно-художественные задачи, связанные с историей, религиозными и мифологическими воззрениями адыгов, традициями устного народно-поэтического творчества, этнокультурным развитием современного адыгского общества.

Новым ярким представителем национальной поэзии периода 1990–2020-х годов стала адыгейская поэтесса Саида Хунагова. Ее первые стихи опубликованы в газетах и журналах Адыгеи, несколько рассказов включены в коллективный сборник «Начало» (1985), вышла ее первая книга стихов «Росинка» (1989), затем последовали издания «Пути жизни» (1994), «Свободный голос» (2001), «Мост между двумя веками» (2006), включившие стихи, эссе, монологи, сатирические произведения; изданы книги ее избранных произведений (2012, 2016). В поэзии С. Хунаговой отразилось индивидуаль-

но-авторское ментальное самосознание, сформированное на генетическом уровне, неподдельная любовь поэтессы к своим истокам, актуальные проблемы современности и нравственно-духовного воспитания личности, тревога по поводу утраты истинных ценностей в век всеобщей технологизации.

Проблема национальной самоидентификации и самосохранения стала лейтмотивом творчества другого адыгейского автора – Тимура Дербе. Она затрагивается в каждом произведении поэта, чаще всего – путем прославления духовных и культурных ценностей, которые всегда присутствовали в жизни адыгского народа и ставились выше материальных благ. Поэт подчеркивает факт постепенной трансформации представлений об истинных ценностях – таких как адыгская этика (адыгагъэ), мужество, честь, гостеприимство, почитание старших и проч. Лирический герой произведений устремлен вперед, но без отрыва от своих истоков: автор прикасается к многовековой истории своего народа посредством глубокого ретроспективного осмысления трагической участи, постигшей его в XIX в. («Последний вздох», «Гостями мы побывали в Турции» и др.). Его поэзия являет собой средоточие прошлого, настоящего и будущего народа, произведения свидетельствуют об умении автора улавливать ход времени, прочувствовать нравственные ориентиры современности, а также уязвимые точки века глобализации. В стихах «Не понимая смысла...», «Старый друг, жизнь подходит к концу», «Хороший и плохой» поэт освещает основные эпохальные приметы, посредством которых выходит на извечные философские проблемы – смысл жизни, противостояние добра и зла, быстротечные и необратимые процессы в природе и т. п.

Идея национальной самоидентификации стала основополагающей в произведениях черкесского поэта Мухадина Бемурзова, адыгейского поэта и писателя Исхака Машбаша, кабардинского поэта Хабаса Бештокова. Несмотря на то, что они представляют старшее поколение художников слова, вступивших в литературный процесс в период 1960–1970-х годов, рассматриваемая постсоветская эпоха стала одной из плодотворных этапов эволюции их творчества. Их поэзия – неисчерпаемый источник основных жизненных правил, выразительности художественных образов, богатства родной речи, мудрости, жизненного опыта. Одной из центральных тем сборников М. Бемурзова «Адыгом быть нелегко» (2002), И. Машбаша «Колесо времени» (2010) и лирического романа-дневника Х. Бештокова «Белое золото и уголь» (2012) является судьба народа в ретроспекции и современности. Уникальным явлением в национальной литературе стало издание Х. Бештокова, поскольку жанровая форма лирического романа-дневника в адыгской литературе была освоена впервые. В начальных строках большого цикла «Белое золото и уголь», состоящего из трехсот стихотворений, автор признается в насыщенности собственной поэзии историей народа. Наряду с освещением прошлого, он затрагивает актуальные вопросы современности – угроза утраты языка, ассимиляция адыгов во многих странах их проживания, трансформация традиционных представлений в среде чуждой культуры.

Эти проблемы также актуализированы в творчестве последовавшего за М. Бемурзовым, И. Машбашем, Х. Бештоковым нового поколения молодых поэтов, которые в отличие от предшественников в рамках одного

произведения синтезируют гражданскую позицию, любовные чувства, философские размышления и т. д. Философия их поэзии достигает такой удивительной глубины, что вечные темы и традиционные мотивы получают сугубо индивидуальную, авторскую интерпретацию.

Смысловое ядро творчества черкесского поэта Зураба Бемурзова составляют исповедальные мотивы. Особенность его произведений состоит в новаторских способах и формах выражения собственных философских раздумий, взглядов на мир. Поэт не приводит открытых умозаключений, а дает материал для размышления и духовного постижения законов Вселенной. В стихотворении «Дозированный вой» он описывает хаотичное, деградирующее состояние современного общества, исповедальные мотивы сопровождаются многоракурсной художественной разработкой собственного образа, характеризующегося душевной дисгармонией и внутренним надрывом своего «я». В поэзии З. Бемурзова сквозной линией проходит тягостное ощущение лирическим «я» своей моральной несвободы. В стихотворении «Станет мир мой на день короче...» лирический герой стремится к высвобождению из «любовного заточения», которое, по его мнению, ассоциируется с духовным очищением, отграничением от грустных мыслей об утраченной нежности. Усиление исповедальных интенций отчетливее всего проявляется при осмыслении таких философских понятий-контрастов, как «свет – тьма», «черное – белое», «жизнь – смерть», «добро – зло» и т. д.

Проблемы цели и смысла человеческого существования, соотношения бытия и личности, самоидентификации и самовоспитания, места человека в мире и его взаимоотношений с природой нашли оригинальное отражение в поэзии Анатолия Мукожева сквозь призму указанных выше дихотомий («свет – тьма», «добро – зло», «жизнь – смерть»), непрерывно циркулирующих в творчестве поэта. Как настоящий художник слова, он любит жизнь во всех ее проявлениях, однако часто выражает недовольство новой эпохой, устоями современного общества, абстрагируясь от реальной действительности, стремится к познанию бытия и истинной сущности человека (Мукожев, 2006). В адыгской литературе постсоветского периода часто акцентируются вопросы жизни и смерти, осмысление которых происходит в рамках философских, религиозных и нравственно-эстетических размышлений. В поэзии А. Мукожева многократно повторяется мотив обреченности, обусловленный осознанием того, что все когда-нибудь заканчивается смертью. В стихотворении «Кладбище на склоне аушигерской горы...» (Аушигер – родовое село поэта) представлено глубоко психологизированное образное противопоставление жизни и смерти (Мукожев, 2006. С. 142). Всю лирику А. Мукожева можно определить как философскую, учитывая то, что практически во всех произведениях поэт пытается найти ответы на вечные философские вопросы о смысле жизни, связи поколений, предназначении поэзии, непрерывном противостоянии в мире добра и зла, правды и лжи, жизни и смерти. Подобные мотивы стали центральными в его многочисленных сборниках, вышедших в свет, начиная с середины 1980-х годов: «Очаг» (1985), «Далекий город» (1990), «Старый мир» (1995), «Наследие» (2000), «Марина» (2003), «Эпоха» (2006), «Оплот» (2010).

В поэзии 1990–2020 гг. наблюдается преобладание лирических медитаций. Любовные мотивы сквозной линией проходят через многие поэтические сборники, изданные в эти годы: З. Гучаева «Огонек в степи» (1992), «Свеча» (1999); Р. Паранук «Лунные ночи» (1992), «Звездный ковш» (2002); Х. Хурума «По долгу сердца» (1996); М. Глостановой «Предрасветные думы» (1997); З. Кануковой «Бусы с неба» (1997), «Ты и я» (2008); Л. Пшукова «Отметина на сердце» (1997), «Калина полевая» (2011); З. Хакуновой-Хуаз «Красная роза» (2000), «На волнах любви» (2010); С. Хагундовой «Голос моей любви» (2005); С. Нехай «Женское сердце» (2006), «Мой путь» (2013); Л. Куловой «Оживаю» (2007); М. Мижаевой «Хочу посмотреть в твои глаза» (2009); Х. Шорова «На земле остается любовь» (2011); Б. Аброковой «Середина» (2011); Л. Хавжоковой «Нить любви» (2011); З. Куготовой «Глоток воздуха» (2016); М. Шоровой «Мои стихи» (2016); М. Братова «Бренный мир» (2018) и т. д.

В стихах, включенных в сборник З. Куготовой «Глоток воздуха» (2016), представлена жизнь в самых разнообразных ее проявлениях. В них доминируют чувства, которые зачастую сводятся не к интимным переживаниям, а сочетают в себе всю гамму эмоций, образующих понятие «любовь» – радость, восхищение, печаль, грусть, сострадание и т. д. Последнее явнее всего прослеживается в стихотворении «Ветка дерева радуется весне...». С глубоким драматизмом автор воспроизводит боль дерева, у которого отрывают ветку. Кроме стихов, в книгу «Глоток воздуха» вошли произведения, написанные новаторским для национальной литературы жанром – стихотворения в прозе: «Тайна», «Надежда», «Нежданная осень», «Тайна луны», «Бездушный», «На просторах языка» и др.

В поэзии другой молодой поэтессы М. Шоровой наблюдается переплетение всех видов лирики – любовной, пейзажной, гражданской, философской и т. д. В первой и пока единственной ее изданной книге «Мои стихи» (2016), отчетливо выделяется несколько тематических групп: патриотические сочинения («Адыгская лошадь», «Я сирота на чужбине», «Сто пятьдесят лет», «Адыгский флаг», «Нальчик», «Шикапшина» и др.); стихи о родном языке («Не спи, не зная родного языка», «Сохраним язык», «Я всего лишь люблю свой язык»); любовные стихотворения («Не знала тебя», «Моя душа сегодня порхает», «Любви больше нет», «Возвращаю тебе твою любовь» и т. д.); пейзажные стихи («Осенняя сказка», «Удивительный театр», «Падает снег красиво»); стихи-посвящения («Андрею Хакуашеву», «Али», «Памяти Аслана Ципинова»); произведения, основанные на социальных мотивах («Денежная болезнь», «Заблудившись, идем по одной дороге»). Кроме всего перечисленного, в книгу М. Шоровой отдельным блоком включены четверостишья, характеризующиеся удачным синтезом в них лаконичной формы, меткости фраз и удивительной глубины философских размышлений.

В адыгской поэзии нового времени, наряду с идейно-тематическим прогрессом, происходит жанровое обогащение и интенсивное развитие уже освоенных форм. Именно на рассматриваемый период приходится полное становление сонета и в литературе, и в творчестве новых молодых авторов, в числе которых кабардинский поэт Руслан Ацканов. Масштабы его вклада определяются не столько количеством произведений, написанных в жанре

сонета, сколько уровнем его профессионального освоения и овладения всеми канонами. Автор с одинаковым успехом пользуется итальянской и английской формами. В целом, его сонетарий может стать мерилем эволюции жанра, поскольку он является одним из немногих адыгских авторов, издавших книгу сонетов («Сонеты», 2010).

Обширно сонетное творчество поэта Бориса Утижева. В книгу «Ветви» (2005) включен сонетарий, насчитывающий 65 произведений. По авторским сведениям, они были написаны в 1998–2003 гг., т.е. поэт обратился к жанру сонета сравнительно недавно. Кроме того, «когда Б. Утижев приступил к освоению данного сложного жанра, он уже был зрелым поэтом, известным драматургом, обладавшим высоким мастерством» (Баков, 2017. С. 122). Сонетарий Б. Утижева отличается многообразием тем и мотивов, получивших высокопрофессиональную художественную интерпретацию, преломленную под субъективно-авторское мировосприятие. Уникальность его сонетного творчества заключается в расширении тематического ареала жанра. Кроме традиционной любовной и философской тематики, в его сонетах присутствуют исторические и социальные мотивы. Б. Утижев использовал «историзм» в своих драмах, новеллах, публицистике. И в жанре сонета ему удалось воссоздать особенности постсоветского периода. Для этого поэт брал какое-либо понятие, концепт и путем «отматывания» от него разных мыслей доводил его до емкого символа» (Баков, 2017. С. 124).

Национальная литература нового времени характеризуется расцветом сложной жанровой формы венка сонетов. Его становление приходится на 1970–1980-е годы, однако за этот период было написано всего три венка сонетов («Верен любви» М. Бемурзова, «Слово, обращенное к жене» и «Искать душу – это любить человека» Х. Беретаря). Актуализация жанровой формы началась в середине 1980-х – 1990-е годы, когда многие кабардинские авторы испытали свои творческие возможности в «приручении» ее строгих канонов. На сегодняшний день в общеадыгской (кабардинской, черкесской, адыгейской) литературе насчитывается десять венков сонетов, из них: в кабардинской – семь, адыгейской – два, черкесской – один. Столь небольшие количественные показатели объясняются чрезмерной сложностью жанра, с требованиями которого справляются лишь немногие мастера слова. Венки сонетов адыгских поэтов представляют собой высокохудожественные произведения, среди них публикации М. Кештова «Ветер» (1989) и «Эхо мелодии» (1991), Л. Пшукова «Нынешняя дума» (1991), Т. Камергоева «Широкогрудый ветер» (1994), А. Оразаева «История» (1985) и «Голоса истории» (2010) и др.

Самым молодым адыгским автором, освоившим сложную жанровую форму венка сонетов, стал Латмир Пшуков: на момент создания «Нынешних дум» ему исполнилось всего 16 лет. Основная тема произведения – духовная взаимосвязь человека и народа, формирование ментального самосознания личности. В нем наблюдается переплетение нескольких мотивов: думы лирического героя пронизывают все земное пространство, различные периоды, он переосмысливает страницы истории, когда адыги переживали трудные времена под угрозой истребления (Пшуков, 1991). Формальная организация венка сонетов «Нынешняя дума» в полной мере соответствует канониче-

ским требованиям жанровой формы, в которой он написан. Помимо всех достоинств произведения, в нем прослеживается индивидуальное мировидение и художественное мастерство автора.

Новый век и достижения науки и цивилизации привнесли в литературу изменения, касающиеся ее идейно-тематической ориентации и жанрово-стилевой парадигмы. За последние несколько десятков лет адыгская литература обогатилась новаторскими жанрами романа-мифа, лирического романа-дневника, романа-арабески, романа-поэмы, поэмы-элегии, драматической поэмы (драмы-поэмы) и т. д.

Выход в свет исторического романа-поэмы Любови Балаговой «Гошаней» (2005; «Царская любовь», 2007) ознаменовал собой переход национальной литературы на новый уровень развития. В произведении синтезированы элементы, которые, на первый взгляд, представляются несоединимыми в поэтике одного художественного текста: историзм, документализм, субъективное восприятие конкретных событий и фактов в ретроспекции, эпическое начало, поэтическое оформление и т. д. В романе-поэме воссоздана эпоха правления Ивана Грозного, затрагиваются вопросы присоединения Кабарды к России, однако, по признанию автора, при создании произведения у нее была лишь одна мотивация – «история царицы должна была быть рассказана» (Балагова, 2011). Несмотря на то, что в основу романа-поэмы «Гошаней» положены реальные события XVI в. и она написана с опорой на архивные материалы, главный идейный замысел произведения ориентирован не на воспроизведение истории народа и страны, не на осмысление политической ситуации в Кабарде и Русском государстве в описываемую эпоху, а сосредоточен на личности и судьбе Гошаней (в крещении – Марии) Темрюковны Идаровой. Роман-поэма «Гошаней» представляет собой своеобразную этнографическую энциклопедию, включающую в себя все каноны «Адыгэ хабзэ». В частности, детальному художественному освещению подверглись правила воспитания девушек с юных лет, законы дворянства («Уэркъ хабзэ»), гостеприимство (*хьэщIагъэ*), мужество (*Лыгъэ*), верность слову (*нэжыгъэ*), почитание старших (*нэхъыжьыгъытIэ хуэщIытI*) и другие элементы ментального мира адыгов. Ценность романа-поэмы «Гошаней» заключена в глубоком осмыслении, правдивом воссоздании и оригинальной художественной интерпретации страниц истории народа и страны в лице одной известной и исторически значимой личности.

Адыгская проза постсоветского времени, в частности, малые жанры претерпели определенные трансформации, связанные с изменениями, происходившими во всех сферах жизни. Как отмечено в критике, в этот период «кабардино-черкесские писатели стали более публицистичны, но от этого не менее глубоки: их занимали причины переживавшегося социального кризиса. <...> Будучи не удовлетворены духовным состоянием общества, современные авторы усиленно размышляли над тем, как выйти из внутреннего духовного, социального тупика. В творчестве художников исследуемой (постсоветской. – Л.Х.) поры шел напряженный поиск духовно-нравственных ориентиров» (Бетуганова, 2019. С. 6).

В 1990-е годы адыгская новелла, преодолев все трудности эпохи, продолжила свой плодотворный эволюционный путь. В произведениях этого

периода наблюдается закономерное в сложившихся условиях углубление в социальное бытование личности и, как следствие, в его психологическое состояние. Использование писателями психологического анализа было обусловлено стремлением постичь новый тип человека. Вполне естественным оказался процесс, прогрессирующий от простого изучения психологического состояния героя к полному воссозданию его внутреннего мира. Герой новеллы, оказавшийся на рубеже двух эпох (советской и постсоветской), не относился ни к одному из них. Он находился на стадии обособления от образа «советского человека» и формирования личности «новой» жизни. Адаптация к новым условиям существования требовала изменений личности изнутри. Переход в новый мир сопровождался психологической проблемой, вызванной внутренней борьбой между желанием измениться, стать человеком новой эпохи и естественным страхом перед неизведанным. Между тем, сложившиеся социально-культурные условия диктовали необходимость полной реконструкции художественного образа, предполагавшей в свою очередь соответствие «другой» жизни, понимание смысла возникших обстоятельств и их непрекословное принятие. Адыгская новелла запечатлела исторически внутреннюю трансформацию личности, произошедшую на рубеже XX–XXI вв. Результатом данного процесса стало усиление психологизма и акцентирование писательского внимания на отражении образов изнутри, т. е. воссоздании внутреннего мира персонажей. Это прослеживается во многих сборниках новелл М. Мижаева, Р. Ацканова, М. Кармокова, А. Кешокова, Б. Нагоева и др., изданных в 1990-е годы.

М. Мижаев, будучи исследователем фольклора, написал много сказок, преданий, рассказов, новелл, основанных на фольклорных мотивах, в числе которых – новеллы «Кольчуга» и «Белошейка» («Золотая кольчуга», 1990), что было характерно для эпохи в целом. Фольклорные сюжеты, которые, как правило, содержат в себе сказочные мотивы, мифологемы, характеризующиеся необычным развитием и развязкой, часто становились вполне закономерной (продиктованной условиями жанра) основой новелл адыгских писателей. В современной национальной литературе особое место занимают произведения, построенные на фабулах древних народных преданий. В крупных прозаических произведениях (повести и романе) нередко обнаруживается структурно-композиционная модель, представляющая собой конструкцию из самостоятельных новелл, базирующихся на легендах и преданиях, повествующих о прошлом народа. Такие новеллы могут носить автобиографический характер и быть изданы в виде книг-воспоминаний, среди них книги М. Кармокова «Атажукинские хабары» (1996) и А. Кешокова «Новеллы» (1999). Одной из отличительных особенностей новелл Р. Ацканова является реалистичность сюжета, в который вплетаются нереалистические и символические элементы, проявления кармы, рока. Философские размышления автора часто сопровождаются психологизацией образов героев посредством введения в повествование внутреннего монолога, исповеди и т. д., психологизация персонажей достигается писателем не простым описанием переживаний и чувств, а демонстрацией внешних проявлений процессов, протекающих внутри героев, через их поступки и поведение. Подобное отражение действительности исторически значимого переходного этапа

посредством создания портретов «героев эпохи» наблюдается во многих новеллах автора: «Фотография», «Брат», «Шрам», «Дядя». Глубокая психологизация воссоздаваемых образов также прослеживается в лирических новеллах «Босоногая любовь», «Крапива», «Возлюбленная», «Проклятие» и др. («Стихи. Новеллы», 1993).

Адыгская новелла в XXI в., как и на предыдущем этапе 1990-х годов, продолжила свой эволюционный путь в направлении углубления психологизма и философского начала. В новейшее время она представляет собой лаконичное художественное полотно, на котором отображаются необычные, удивительные происшествия с резкими поворотами сюжета. Изображая обыденность, новелла сохранила в себе традиционный авантюризм, приключенческий характер, находя в недрах этой обыденности и будничности нечто «неслыханное», удивляющее. В 2000-е годы национальная новеллистика эволюционировала в творчестве писателей разных поколений: З. Налоева, Б. Мазихова, Т. Камергоева, М. Пхешхова, М. Хаупшева, А. Апажева, М. Гучевой (Маремкуловой) и ряда других авторов.

Одна из особенностей новеллы XXI в. заключается в доминировании в ней социальных мотивов. Как верно отмечено Е. Н. Бетугановой, «в творчестве современных писателей событийно-описательное уступает место социально-психологическому анализу, требующему более глубокого познания духовного потенциала человека. Отсюда идет углубленный взгляд на судьбу отдельной личности, более осмысленно раскрываются причинно-следственные связи в отношениях человека с обществом» (*Бетуганова*, 2019. С. 74).

Подобные тенденции прослеживаются в сборниках новелл и книгах, включивших новеллы адыгских писателей: А. Апажева «Нежданная любовь» (2001), Т. Камергоева «Двойник» (2007), Б. Мазихова «Соль земли» (2010), М. Пхешхова «Путь» (2003), М. Хаупшева «Цветение абрикоса» (2003) и др. В периодической печати КБР появляются новеллы одной из самых молодых и талантливых новеллистов современности М. Гучевой (Маремкуловой). В произведениях этого автора «Одна длинная ночь короткой жизни», «Третий – лишний», «Испытание для любви», «Два крыла», «Новое счастье», «Нас двое», «Под небом», «Когда забуду тебя, напомни о себе», «Запомните меня молодой», «Черная кошка» соблюдены все традиционные жанровые каноны новеллы. Их сюжеты носят реалистический характер, они посвящены повседневному бытовым проблемам, которые становятся значимыми и оригинальными в индивидуальном писательском воспроизведении. Раскрывая незначительные будничные истории, автор выходит на серьезные социальные проблемы, среди которых наркомания (*Гучева*, 2010. С. 137). В новеллах поднимаются вопросы предопределенности свыше, злого рока, судьбы, кармы и т. п. (*Гучева*, 2012. С. 58). Сюжеты новелл необычны, в них прослеживается удачное сочетание будничности и «неслыханных происшествий». Вместе с тем обозначенные особенности свойственны не только новеллам, но рассказам данного автора.

С 1990-х годов в национальной новелле наблюдается преобладание социальных мотивов, инициированное внешними трансформациями, происшедшими в стране в переломный этап перехода от советской к постсоветской эпохе. Для нее характерна реалистичность, будничность, социально-бытовая

направленность. Адыгская новелла новейшего времени – 2000–2020-х годов – характеризуется обширной внутрижанровой дифференциацией. Одной из оригинальных ее разновидностей являются новеллы-анекдоты, которым свойственно присутствие в них изобретательных и активных героев, близких по своему характеру к трикстерам. В новеллах подобного типа складываются авантурные, парадоксальные ситуации, воспроизводимые в легкой юмористической тональности, без лишней драматизации, психологизации образов героев, философизации повествования и без чрезмерной описательности. Яркими образцами новелл-анекдотов, являются произведения А. Апажева «Действуй по возможности», «К концу жизни у муравья вырастают крылья», «Горе», «Громко не рассказываемое, тихо не передаваемое», «Кондиция», выстроенные по схеме легкого, не драматизированного воссоздания конкретного уникального случая с резким поворотом сюжета в конце повествования.

В современной адыгской новелле прослеживаются определенные жанровые модификации, обусловленные присутствием в них мистических и фантастических мотивов, элементов магии и колдовства, персонажей из потустороннего мира, неординарных представлений героя о мире и т. д. Перечисленные признаки свойственны новеллам М. Пхешхова «Пещера Нашхо», М. Гучевой (Маремкуловой) «Нас двое», «Два крыла» и др. Эти произведения следует отнести к так называемым «таинственным» новеллам, в которых, мистическая загадочность и интрига сюжета сохраняются до самого конца повествования.

К настоящему времени адыгская новелла освоила все универсальные признаки жанра – лапидарность, монособытийность, удивительное происшествие, острый конфликт, резкий поворот, неожиданная развязка. Среди отличительных особенностей национальной новеллы новой эпохи следует указать психологизацию образа героя, драматизацию сюжета, лиризацию повествования и т. д. При этом основными свойствами большинства новелл адыгских авторов следует признать дидактичность сюжета и философский подтекст повествования.

В рассматриваемую постсоветскую эпоху успешным в своем развитии оказался и жанр рассказа, что подтверждается многочисленными сборниками, вышедшими в свет за последние несколько десятков лет: Р. Гишева «Злая крапива» (1991); А. Мизова «Весенний снег» (1992), «Где-то там, вдали, течет Урух» (2002); А. Шамурзаева «Гостья» (1993); М. Шебзухова «Советы деда Тлигура» (1994), «Сострадание» (1998), «Жизнь» (2002); Л. Абазовой «Осенние слезы» (1995); Л. Бозиева «Бог против бедных» (1996), «Поспешность – не к добру» (2000); «Извилистая дорога» (2003); Н. Лукожевой «Шорох» (1997); Л. Кибишевой «Белая роза» (1997), «Прошу прощения» (2016); Ч. Тлигурова «Неисполненный долг» (2006); А. Апажева «Нежданная любовь» (2001); С. Берзеговой-Кумеховой «Ледяная рубашка» (2002); Б. Гаунова «Память» (2002), «Глоток воды» (2017); С. Хахова «Перепутье жизненных дорог» (2001), «Умник» (2006); М. Баковой «Даже птица – хозяйка на своей родине» (2006); Т. Камергоева «Двойник» (2007); А. Кяровой «Дарю тебе кольцо» (2011); Ф. Хачак «Родная чужбина» (2012); А. Нартоковой «Сила любви» (2013); С. Дзыбовой «Душа полна весной»

(2013); З. Шомаховой «Мадонна» (2014); З. Хакуновой-Хуаз «Посмеемся вместе» (2014); Б. Ашижева «Укромное место» (2015) и др.

Движущей силой эволюции современной национальной прозы являются молодые авторы, вошедшие в литературный процесс в 2000-е годы. Большинство из них являются воспитанниками литературного кружка «Млечный путь», функционировавшего в Кабардино-Балкарии под руководством поэта и писателя Сафарби Хахова. Среди них – Р. Жамбекова, А. Канукова (Фирова), А. Кярова, А. Нартокова, М. Гучева (Маремкулова), З. Шомахова, А. Дзагаштов, М. Нафедзов и др. Произведения этих молодых авторов опубликованы в сборниках «Молодая ветвь» (2009) и «Звезды Млечного пути» (2010). Кроме того, многие из них успели издать авторские сборники рассказов, новел, миниатюр.

Ярким событием в литературной жизни адыгов стало становление творчества Залины Шомаховой. В ее произведениях жизнь представлена в разных ракурсах и философских интерпретациях. Лейтмотивом всего творчества писательницы выступает философско-психологическое осмысление бытия через фокусирование сюжета произведений на человеческих взаимоотношениях, интересных перипетиях судьбы, нравственно-эстетической и духовной эволюции личности. Идеино-тематическую ориентацию ее творчества можно определить одним термином – гуманность, на которой базируется большинство произведений этого молодого автора. Отличительной особенностью прозы З. Шомаховой является аллегоричность. В рассказе «Не прощенное волком» в образах зверей и их взаимоотношениях между собой автор выделяет такие человеческие пороки, как предательство, неблагодарность детей по отношению к родителям. В отличие от этого произведения, в рассказе «Прирученный голубь» З. Шомахова в аллегоричной форме подчеркивает положительные черты человеческого характера, интерпретируемые сквозь призму его духовной взаимосвязи с природой. Герой выхаживает голубенка, выброшенного собственной матерью из гнезда, затем отпускает его. По прошествии некоторого времени, он возвращается к человеку и ведет его за собой к своему гнезду, тем самым выражая благодарность. Эти и другие произведения («Мадонна», «Свет», «Райская птица» и т. д.) подтверждают творческую зрелость их автора, несмотря на молодой возраст.

Мухамед Нафедзов начал свой творческий путь как поэт, но постепенно перешел к прозе. На сегодняшний день опубликованы его рассказы «У каждого своя манера любить», «Орешники Умахо», а также отдельные главы незавершенной повести «На перепутье судьбы». В основу рассказа «У каждого своя манера любить» положена история трагической любви Аслана и Фаиды. На первый взгляд сюжет произведения прост и лаконичен – адыгский парень Аслан влюбляется в чеченку Фаиду, которая отвечает ему взаимностью. Но любовь молодых разрушается страшной болезнью и смертью девушки. Особенность произведения заключается в оригинальном художественном изложении сюжета, философской интерпретации некоторых, казалось бы, незначительных деталей.

Основную идею рассказа «Орешники Умахо» отличает дидактическая направленность. Юный герой произведения слушает рассказы дедушки Сарреж о том, как их покойный сосед Умахо когда-то посадил вдоль дороги

полную арбу молодых орешников. Этих орешников давно уже нет, как и самого Умахо, однако люди до сих пор вспоминают доброго старика, благодаря которому они отдыхали под деревьями и угощались их плодами. Сарезж тоже собирается посадить саженцы на холме, чтобы дети могли играть под их тенью. Он дает наставления юному герою, чтобы тот жил не только ради себя и не сегодняшним днем – вот тогда он станет по-настоящему счастливым человеком. Подобных «благонаправленных» и поучительных мотивов в прозе М. Нафедзова достаточно много.

Рабия Жамбекова – автор поэтических и прозаических произведений, но в основном работает в малых жанрах прозы. Ее перу принадлежат десятки рассказов и философских миниатюр. Последние объединены в цикл «Караван мыслей», включивший миниатюры «В краю упрямства», «Доля счастья», «Рана», «Да здравствуют недоброжелатели!» и др., пронизанные глубокими психологическими мотивами, философскими размышлениями о жизни, взаимоотношениях людей. Язык произведений насыщен интересными сравнениями и метафорами. При этом в миниатюрах, в соответствии с правилами жанра, нет сюжетных линий и системы образов. Они представляют собой отрывки из воспоминаний, описание конкретного психологического состояния, внутренний монолог одного героя. Миниатюры представлены в форме философских раздумий, из которых в финале в обязательном порядке выводятся мудрые заключения, а в некоторых случаях – формулируются наставления.

С притоком новых творческих сил в адыгской прозе наблюдаются определенные трансформации: они затрагивают все стороны организации художественного текста – жанры, мотивы, тематика, проблематика, поэтика.

В постсоветскую эпоху свое плодотворное развитие продолжили крупные жанры прозы. В частности, вышли в свет повести «Зимняя земляника» (1992), «Вода не возвращает унесенное им» (2005) С. Хахова, «Следователь – мой сын?» (1993) Б. Сасиковой, «Всемирный потоп» (1994) М. Емкужа, «Зов матери» (1994), «Осенние слезы» (1994) Л. Абазовой, «Память любви» (1995) Г. Братова, «Белая птица» (1995) И. Машбаша, «След аталыка» (1995) М. Анзорова, «Золотой пояс» (1998) А. Туаршева, «Завтра будет поздно!» (1998) С. Панеша, «Язык любви» (1999) К. Эльгарова, «Лучезарный султан» (2001) Х. Тимижева, «Черная гора» (1997), «Лес одиночества» (2006) Ю. Чуяко, «Нежданная любовь» (2001), «Если поддашься упрямству» (2007) А. Апажева, «Одна ночь и вся жизнь» (2003) Б. Мазихова, «Прости, если сможешь» (2003) М. Хаупшева, «Затерявшийся в городе» (2004) З. Канкулова, «Споткнувшийся однажды, спотыкается сто раз» (2005), «Невезучие» (2005) Л. Бозиева, «Для настоящего мастера лес под рукой» (2006) З. Налоева, «Нога» (2007) М. Кармокова, «Что написано на лбу» (2010) А. Кануковой (Фировой), «Совесть дороже жизни» (2014) З. Шомаховой. Об успешном развитии жанра свидетельствуют авторские сборники повестей «Ответ, принесенный ветром» (1994) Ф. Мамруковой, «Печать» (2003) С. Мафедзева, «Шрамы сердца» (2003) Р. Ачмиз-Кумук, «Тайное знание» (2004) С. Гutowой.

В адыгской повести нового времени наблюдается усиление лирического начала, при этом сюжеты имеют социально-бытовую направленность («Зимняя земляника» С. Хахова, «Зов матери» Л. Абазовой, «Память люб-

ви» Г. Братова, «Язык любви» К. Эльгарова, «Нежданная любовь» А. Апажева, «Прости, если сможешь» М. Хаупшева).

Говоря о национальной прозе 1960–1980-х годов, А. Х. Мусукаева отмечала, что «...жанр повести претерпел специфические «превращения». На первых порах простое расширение повествовательных рамок рассказа, привнесение в него исторического сюжета служило достаточным основанием для становления нового прозаического жанра. Однако в современных условиях преимущественный интерес к нравственным проблемам делает дальнейшее такое расширение “рациональным”. Движение – от повести к роману – происходит главным образом в исторической теме. Современная тематика предпочитает раскрыть себя в жанре повести» (Мусукаева, 1978. С. 125). В последующую эпоху 1990-х годов обозначенная исследователем историческая тематика стала более редким явлением, чем на этапах становления и первичного развития жанра. За последние два-три десятилетия появилось всего несколько исторических повестей, в числе которых указанные выше – «Белая птица» И. Машбаша и «Лучезарный султан» Х. Тимижева.

Рубеж XX–XXI вв. характеризуется усилением связи национального художественного сознания с устным народно-поэтическим творчеством и мифом. Если до 1970-х годов адыгская литература базировалась на «художественном историзме» (Хуако, 2007. С. 237–245), то в последующие эпохи, в особенности – начиная с 1990-х годов, «определяется результирующий вектор в системе важнейших координат современных произведений: новое, чаще глубоко драматическое видение исторического прошлого и будущего <...> этноса, роль личности в новом мире, новая шкала этических и эстетических ценностей, значительное усиление экзистенциального восприятия, которые инициируют темы абсурда, неприкаянности и одиночества, ощущения разорванности времени, пространства и сознания, общей мировой дисгармонии, усиление предапокалипсических и апокалипсических мотивов» (Хакуашева. 2012. С. 98). Подобные мотивы стали основополагающими в повестях «Всемирный потоп» М. Емжука, «Черная гора» и «Лес одиночества» Ю. Чуяко, «Затерявшийся в городе» З. Канкулова и т. д.

В новое время более обширное развитие «художественный историзм» получил в жанре романа. Один за другим вышли в свет исторические романы И. Машбаша: «Жернова» (1994), «Два пленника» (1995), «Хан-Гирей» (1999), «Из тьмы веков» (2000), «Адыги» (2003), «Восход и закат» (2007), «Графиня Аиссе» (2009), «Лазутчик» (2011), «Изгнание» (2014), в которых получили отражение крупные эпохальные события, происходившие в жизни народа в разные периоды.

Современная адыгская историческая проза национально маркирована, поскольку источниками художественного нарратива чаще всего выступают фольклорные, мифологические, этнографические феномены, а художественное мышление, как правило, базируется на мифо-эпическом сознании. При этом если в некоторых произведениях эти элементы привлекаются авторами в качестве вспомогательного фона, то во многих из них они выполняют функцию главной характеристики того или иного образа, события, факта, эпохи, сюжета в целом. Яркими образцами таких произведений являются романы

С. Мафедзева «Гыбзы достойные» (1992) и «Медвежьи когти» (1998). В этих произведениях и ранее написанных исторических повестях («Черная бурка», «Конокрад» и др.) «обостренное чутье историка позволяет ему (автору. – Л.Х.) останавливаться и пристально исследовать самые драматические, поворотные этапы прошлого <...> народа. Художественный талант позволяет «вдохнуть» жизнь в историю, и тогда перед читателем встают живые полотна человеческих судеб, полные трагизма и силы чувств. Боль и тревога за судьбу родины и своего народа – это боль и тревога за каждого, умение вплетать личные судьбы в широкомасштабные исторические панорамы – одна из главных особенностей прозы С. Мафедзева» (Хакуашева, 2003. С. 280).

Переломные этапы истории адыгов стали предметом художественного осмысления в романах «На берегах моей печали» (2010) и «Непокоренные» (2014) черкесского писателя М. Адзинова. В них воссозданы самые трудные времена, пережитые народом в прошлом. Таковы, например, эпоха многочисленных набегов крымских татар на земли адыгов, присоединения Кабарды к России в романе «На берегах моей печали», а также трагическая судьба народа в период Кавказской войны и выселения, отраженная в романе «Непокоренные» (Шидов, 2010. С. 6). Вышли в свет романы Ю. Чуяко «Млечный путь» (1990), «Красный дом» (1991), «Сказание о Железном Волке» (1993); М. Губжева «Умный прокладывает свой Млечный путь» (1990), «Двуногий волк» (1994); «Несостоявшаяся Ф. Кабардиевой свадьба» (1991), «Соленая роса» (1997), «Пустое седло» (2017, 2018) В. Абитова; «Сердце не камень» (1991); Х. Шекихачева «Месть» (1992); Х. Хавпачева «На перекрестке семи дорог» (1992, 1996); А. Эльмесова «Орлы возвращаются в горы» (1993); А. Кешокова «Корни» (1994); А. Туаршева «Сегодня или никогда» (1994); М. Кандура «Кавказ» (1997); М. Кармокова «Зов» (1998); Б. Журтова «Смерч» (1999), «Семья» (2004); Дж. Кошубаева «Абраг» (2004); М. Баковой «В пламени огня» (2005); С. Жилетежева «Корни и ветви» (2005), «Посол белого царя» (2010); М. Емкужева «Ночь Кадар, или Который справа» (2009); Д. Арма (М. Хакуашева) «Дорога домой» (2009); С. Хахова «Тропа ведет к дороге» (2013); А. Кануковой (Фировой) «Хетты» (2019) и др.

Адыгская драматургия нового времени развивается менее интенсивно по сравнению с поэзией и прозой. Начиная с 1990-х годов появились произведения: З. Кардангушева «Кабард и Алтуд» (1993), «Мужество – неделимая доля» (1999); З. Аксирова «Химсад» (1994); Х. Бештокова «Нарт Насран» (1995), «Сароробот» (1996); Б. Тхамокова «Суета непристойных» (1995); Т. Тутовой «Вторая жена» (1996); П. Мисостишхова «Разрушитель счастья» (2000) и др. Наиболее актуальным во времени и востребованным в среде адыгских авторов оказался жанр комедии. Адыгская комедиография обогатилась сборниками, в которых представлены различные жанровые формы комедии: М. Добагова «Кто делает добро, не жалеет об этом» (1991); Б. Утижева «С добрым смехом!» (1993), «Весь мир – театр» (1998); В. Абитова «Пьесы» (2007); П. Мисостишхова «Мир переменчив» (2010); Ю. Шидова «Душа мечтателя не портится» (2000); Б. Пшунокова «Мелодия Сатаней» (2001); С. Жилетежева «Совесь и хвост» (2003); Х. Бештокова «Кот из Стамбула» (2006) и др.

Пьесы, появившиеся после 1990-х годов, отличаются присутствием в них гаммы самых различных чувств, эмоций, настроений, в точности характеризующих эпоху и направленных на воссоздание правдивых образов «героев» своего времени: водевили («Вот так выходят замуж» М. Добагова), фарсы («Заклинание», «Леди-олигарх» Б. Утижева), сатирические и юмористические пьесы («Жамуга в Африке», «Жамуга в Америке» Б. Утижева, «Парашют Уалия», «Хакара, Хафица, Ханох или Хакуца, Кокуца, Кураца» М. Думанова, «Любовь по Интернету» З. Дудар). В жанре трагикомедии написаны «В чужой рубашке», «Лицедеи с Бродвея», «Остров надежды», «И наступит светлый день...», «Первомайский тупик» Ю. Шидова. В 2005 г. на французском языке в Париже изданы киноповесть «Давай улетим на облаке» Ю. Шидова и пьеса «Парашют Уалия» М. Думанова. В 2007 г. Ю. Шидов написал пьесу «У истоков Империи», посвященную историческим связям народов Кавказа с Россией, которая была включена в репертуар Черкесского драматического театра им. М. О. Акова; в 2010 г. в соавторстве с тележурналистом М. Шаковым – пьеса «Звезды венского неба» о Герое Советского Союза У. Хабекове, погибшем при освобождении Австрии от фашизма.

В развитии адыгейской драматургии конца XX – начала XXI в. значителен вклад писателя, драматурга, актера Ч. Муратова – автора драм «Батыр», «Вдовы», «Именем матери» и др., вошедших в авторский сборник «Вдовы» (1994), «Рабы власти» (2004), «Сила человечности» (2009). Пьесы автора наполнены глубоким драматизмом, затрагивающим злободневные проблемы современности, насыщены этнографическими деталями, фольклорными мотивами и символами, посредством которых автору удалось воссоздать характер этнического самосознания адыгов. В комедиях наблюдается сплетение элементов комизма и трагизма: «Все беды из-за одного яйца», «Любовь – большой огонь», «Рабы власти», «Ох уж эти мужчины!..». Пьеса «Рабы власти» была поставлена на сценах Национального театра Республики Адыгея им. И. С. Цея и Кабардинского государственного драматического театра им. А. А. Шогенцукова.

Ярким событием театральной жизни рубежа XX–XXI вв. стал спектакль «Ты адыг, парень!» по пьесе М. Емиж, вышла книга ее киносценариев «Черно-белый синдром» (2001), сборник пьес «Лежбище собаки» (2006). С. Хунагова работает в разных жанрах литературы, по ее пьесам и монологам поставлены радиоинсценировки, сняты спектакли-миниатюры на республиканском телевидении, на сцене Национального театра Республики Адыгея был поставлен спектакль по ее пьесе «Хвала господину» (2012). Она автор около 20 эссе, 14 киносценариев, фильм «Для тебя, мой друг» был представлен на конкурсе «ТЭФФИ-регион», проходившем в г. Сочи.

«Важную роль в оживлении адыгейской драматургии сыграл объявленный в 2000 г. Фондом поддержки культуры и искусства при Президенте Республики Адыгея конкурс написание пьесы для Адыгейского театра. В результате этого появились пьесы «Свет» Мугдина Тлехаса, «Долг» и «Жаркие дни зимы» Хусена Хурума и другие. Драматургия М. Тлехаса была известна театру еще раньше. В 1993 г. была поставлена его остросоциальная пьеса «Умирая, живем весело». <...> В целом же, сохраняя свои жесткие, ино-

гда трагедийные, чаще комедийно-сатирические <...> традиции, адыгейская драматургия и сегодня сосредоточена на сложных и противоречивых социально-нравственных проблемах жизни» (Мамий, 2017. С. 79), как и вся общеадыгская драматургия.

Общее направление развития адыгской литературы настоящего времени характеризуется углубленным осмыслением и воспроизведением важнейших проблем современности с одновременным исследованием жизненных процессов, формирующих ее. Литературный герой нового времени устремлен к поиску смысла жизни, философскому пониманию собственного существования. Национальная литература располагает обширным художественным инструментарием (жанрами, формами, средствами, приемами) для отражения всех значимых явлений сопутствующей эпохи.

ЛИТЕРАТУРА ЗАРУБЕЖНОЙ ДИАСПОРЫ

Адыгская литература создавалась и развивалась не только на исторической родине, но и во многих зарубежных странах, в которых черкесы оказались в результате трагических итогов Кавказской войны 1763–1864 гг. Воссоздать реальную картину развития адыгской литературы, а еще шире – адыгской культуры невозможно без учета достижений адыгов, живущих во многих странах Ближнего Востока, Европы и США. Благодаря работам отечественных и зарубежных историков, литературоведов, журналистов, были введены в оборот факты оригинального художественного творчества и активного участия представителей черкесских диаспор в творческой жизни стран, в которых они проживают.

Следы адыгской культуры заметны в Египте, стране одной из древнейших цивилизаций. Из потомков черкесских мамлюков вышли не только крупные государственные деятели, но и писатели, поэты, художники, ученые. Большинство писателей-эмигрантов плодотворно занимались и исторической наукой. Среди них египетский ученый и писатель Абу Хамид бин Исуф Махсиди (1416–1483), автор крупного исследования о черкесских мамлюках («Краткая история египетских султанов») и бытописательской книги о северокавказских народах «Отъезд султана Яшбега на Кавказ».

В плеяде одаренных художников слова выделяется классик арабской поэзии, премьер-министр Египта в 1882 г. Махмуд Сами аль-Баруди (1838–1904), творчество которого стало символом национально-освободительного движения арабов, его стихами язык поэзии приблизился к народному языку. Поэзия, отвлеченная, оторванная от жизни, которая многие века культивировалась на Востоке, благодаря его стихам сменилась реалистической, действенной. Он ввел в арабскую поэзию гражданскую лирику, политическую сатиру, заложив основы новой литературы, трепетно относился к своим предкам, воспевал мужество черкесских мамлюков, прекрасные стихи посвятил и соплеменникам на исторической родине. Исследователи единодушны в оценке творчества аль-Баруди, считая его классиком новой литературы Египта.

Другой известный египетский поэт Ахмед Шауки (1868–1932) был признан «эмиром арабских поэтов». Среди его работ – элегии, посвященные

В. Гюго, Л. Толстому, М. Камиллю и другим выдающимся литераторам, прекрасная поэма «Великий Али-Бей или государство мамлюков». Он хорошо знал историю и жизнь своего народа, и сумел воплотить это в своих произведениях. Вместе с тем автор не скрыл и негативных моментов в деятельности мамлюков. В четырехтомном диване «Шауният» он преодолел стесненность, вызванную в период его зависимости от двора, и обратился к остросовременной тематике.

Последователи Аль-Баруди и Ахмеда Шауки в египетской литературе XX в. Али Джери (1881–1949) и Газиз Абаза (1899–1969) писали на арабском языке и являются полноправными представителями арабской литературы. Однако в их творчестве отчетливо видна связь с адыгской художественной культурой, они сохранили даже свои черкесские фамилии. А. Джери получил образование в Англии, занимался лингвистическими исследованиями, вел преподавательскую деятельность, издал диваны Аль-Баруди. Он также один из организаторов лингвистической академии в Каире. Г. Абаза принял творческую эстафету из рук А. Шауки, он был не только большим мастером слова, но и государственным деятелем.

Среди других египетских писателей черкесского происхождения следует назвать Теймура Мухаммеда (1892–1921), Теймура Махмуда (1894–1973), Лашина Тахира (1894–1954), Исуфа-ас Сабаи (1917), Ислама Саби (1854–1923), Расима Рушди (1898–1976). Последний был одним из основателей «Общества черкесского братства» (1932), способствовавшего возрождению черкесской культуры в Египте. В своих художественных произведениях, созданных на арабском языке (повести «Жан», романах «Очарованная весной» и др.), Р. Рушди отразил тему истории черкесов.

Из числа иорданских черкесов особого внимания заслуживает М. Кандур, автор романов «Афера в небе» (1970), «Разрыв» (197), трилогии «Кавказ» (1993–1994). Последняя книга вышла в Москве на английском и русском языках (1994). Он принимал активное участие в развитии культуры, выступая, как крупный меценат, учредитель Международной премии им. своего отца «За выдающийся вклад в адыгскую культуру», которая вручается художникам, музыкантам, певцам, ученым, писателям Кабардино-Балкарии, Адыгеи и Карачаево-Черкесии.

Среди представителей черкесской диаспоры в Турции следует указать ряд имен. Среди них Мидхат Ахмед из рода Хагур (1844–1913), писатель-просветитель, основоположник короткого рассказа и романа в турецкой литературе, занимался журналистикой и книгоиздательством в Болгарии, Ираке, Турции, им написано более 80 литературных произведений, очерков, статей, вошедших в 156 книг. Он был профессором Стамбульского университета, где читал лекции по философии, всеобщей истории, истории религий, как ученый-востоковед представлял Турцию на Всемирном конгрессе в Стокгольме в 1888 г. По его инициативе в Стамбуле было создано «Общество по изучению истории черкесов» (1908), при котором имелась начальная школа с обучением на родном языке. В 1911 г. это общество начало выпускать первую в истории газету на черкесском языке «Гъуазэ» («Маяк»). В романе «Кавказ», сборнике рассказов («Черкесские воспоминания» и др.) он поднимал проблемы духовного развития

своего народа. А. Мидхат много сделал для приобщения турецкой интеллигенции к культуре Запада. Д. Перин считает его «мостом между литературами Турции и Франции».

В становлении современной турецкой литературы велики заслуги и другого выходца из черкесской среды, Омера Сейфеддина (1844–1920), настоящая фамилия Хатко, основоположника жанра реалистической новеллы в турецкой литературе. Рассказы О. Сейфеддина считаются вершиной турецкой литературы.

В последние десятилетия XX в. появилась целая плеяда поэтов и писателей-адыгов в Турции, арабских странах и странах Запада: Владимир Черкез в Сербии, Кадыр Натхо в США, Иззет Айдемир в Турции, Мамдух Кумук в Сирии и др.

В среде литераторов зарубежной черкесской диаспоры растет число поэтов и писателей, пишущих на родном языке. В этом большая заслуга тех, кто эмигрировал из Советского Союза. Среди них Шабан Кубов (1890–1974), поэт, певец, композитор, фольклорист. Родился в Адыгее, преподавал до эмиграции родной язык в школе, а затем в театральном институте им. Луначарского в Москве, был научным сотрудником Адыгейского НИИ. В 1943 г. уехал в Турцию, затем в Иорданию, оттуда – в США. В этих странах он обучал эмигрантов с Кавказа родному языку, танцам, собирал фольклор, писал стихи, поэмы. Его деятельность и творчество имеют просветительскую направленность, что роднит его с русскоязычными и турецкими писателями-просветителями. Но в отличие от них, он настойчиво пропагандировал литературу на родном языке, приобщал и детей, и взрослых к истокам национальной культуры, прививал им вкус к изящной словесности.

На Северном Кавказе, несмотря на идеологизацию и политизацию литературы и искусства, культурная революция принесла свои положительные плоды. У зарубежных адыгов большинство талантливых поэтов и писателей пишут на чужих языках. В связи с тем, что процессы ассимиляции в среде диаспоры приняли угрожающий характер, их творчество обращено к исторической родине.

Зарубежные литераторы-черкесы плодотворно используют опыт своих соотечественников, книги которых стали доступны через благотворительные общества. Осуществляются также переводы произведений адыгских писателей и поэтов из России на языки стран проживания черкесской диаспоры. С конца 1970-х годов на турецком языке в Анкаре вышли романы Т. Керашева («Одинокий всадник»), А. Налоева («Всадник на рассвете»), «Избранное» А. Шогенцукова; в журнале «Ямчи» («Бурка») публикуются произведения И. Машбаша, Х. Беретаря, А. Кешокова, З. Тхагазитова и др. Переведены некоторые исследования по филологии и истории. Произведения адыгских поэтов и писателей пробудили у диаспоры интерес к своим истокам. В Турции, Сирии, Иордании все больше становится число поэтов и писателей, творящих на родном языке: Рафик Тхагазит, Амин Афасиж, Ибрагим Абаза, Эргун Бабуг, Алий Чурей, Мухарем Чурей, Пыкэ Губжоко, Доган Кушха, Джихан Лу, Цеф Салвар, Ялчын Кереф, Ахмед Шурдум, Хамид Теш, Фуад Дугуж, Мажда Хавжоко, Беслан Калмык, Хасан Шаш, Надия Хунаг. Важную роль

в развитии литературы адыгского зарубежья сыграли поэты и писатели: Хайрие Мелек Хунч, Бенер Вюсат (Турция), Мидхат Хакаш, Надия Хост, Уалид Тхаркахо, Надим Кушха (Сирия), Джансет Беркок (Иордания) (*Кушхабиев*, 2007. С. 118–119, 162, 177).

Среди современных поэтов, творящих на родном языке в Иордании, следует назвать Надию Хунаг, которая 13 лет возглавляла женскую организацию Благотворительного Хасэ в Аммане, пропагандирует литературу и культуру адыгов, проживающих на своей исторической родине. Ее стихи печатались в журнале «*Гуашхьэмахуэ*», в газетах Кабардино-Балкарии, Адыгеи, Карачаево-Черкесии. В отличие от многих начинающих поэтов, у нее есть собственное поэтическое видение. Она хорошо знакома с адыгской художественной традицией, поэтому удачно пользуется символами народной поэзии. Страстно и образно пишет о родине предков Джабаг Цей (р. 1938), живущий в США. Его к поэтическому творчеству вдохновил Шабан Кубов, которому он посвятил прекрасные стихотворения.

Большинство поэтов черкесского зарубежья, особенно поэты старшего поколения, преимущественно в эпических жанрах, продолжают эпические традиции нартского эпоса и других жанров адыгского фольклора: Айса Жирчаго («Хох»), Амин Самгуг («Песня детей»), Эргун Бабуг («Адыгский воин»), Ф. Дугуж («Адыгский маяк») и др. Во многих странах есть прямые обращения к нартам и адыгскому своду правовых и моральных норм. Фольклорные жанры и поэтику используют поэты также в смеховых песнях (А. Афесиж «Ахмед глупый»).

Как в поэзии, так и в современной прозе черкесской диаспоры есть талантливые мастера родного слова. В их числе, Мамдух Кумук, двуязычный писатель, который создает свои произведения на арабском и кабардинском языках. М. Кумук закончил университет в Дамаске, вел преподавательскую деятельность в Алжире, Саудовской Аравии, Сирии, перевел на арабский язык романы А. Кешокова и других адыгских писателей. В 1997 г. вышла его книга рассказов «О чем поет речка» (на кабард.-черкес. яз.), в которую вошли в основном произведения, созданные автором в Дамаске в 1960-е годы. Они посвящены жизни черкесской диаспоры, в них использованы оригинальные изобразительные средства, что свидетельствует о высокой поэтической культуре автора. М. Кумук органично вошел в литературный процесс (принят в Союз писателей КБР) на родине.

Общеизвестно, что язык является первоэлементом и основой литературы, но принадлежность к национальной литературе зиждется не только на этом. Например, Эргин Гунджер (1938–1983) писал на турецком языке, но в его поэзии отражается адыгский менталитет, в его стихах, по замечанию Х. Т. Тимижева, «чувствуется мелодия оставленной родины в XIX в., автор стремится соединить живую нить, прерванную сто лет назад» (*История адыгской (кабардино-черкесской) литературы*, 2013. С. 300). Основная тема поэта – это судьба адыгов, оказавшихся на чужбине, но не потерявших глубокие чувства к родине отцов.

Среди адыгских писателей и поэтов, создававших свои произведения на турецком языке, выделяются имена О. Челика и М. Уйсала. Наиболее близко к адыгской ментальности творчество Османа Челика (1934–2003),

который хорошо знал адыгский фольклор, историю своего народа, и это отразилось в его произведениях разных жанров. Сборник рассказов писателя «Нарты» (1976), пьеса «Къафэ», роман «Джабаги Казаноко», трилогия «Кавказ» красноречиво свидетельствуют о служении писателя своему народу, сюжеты своих произведений он черпал из адыгской истории, фольклора, мифологии. Мусал Уйсал (р. 1927) одна из самых самобытных и интересных фигур зарубежной адыгской литературы. Он – основоположник повествовательной документалистики, представитель критического реализма, отразивший передовые идеи своего времени, ратовал за дружбу между народами. Его сборник рассказов «Мы дали слово друг другу в дороге», повесть «Откуда иду и куда дошел», роман «Три всадника», документальные повести «Одинокое светлое дерево», «Иссякает мое перо» стали заметными явлениями турецкой литературы, а повесть «Откуда иду и куда дошел» самой читаемой, критика назвала автора «Писателем года». Высоко отозвался о ней и поэт зарубежной черкесской диаспоры Мулид Инамуко.

В новеллах М. Кумука, С. Отара, М. Уйсала, О. Четина, в романах М. Кандура, З. Апшаца, А. Иззета, С. Хараток, К. Натхо заметно влияние арабской, турецкой художественных культур, а также достижений литератур адыгов, живущих на исторической родине (История адыгской (кабардино-черкесской) литературы, 2013. С. 362).

Под влиянием творчества адыгских поэтов и писателей, живущих на исторической родине растет число авторов в зарубежных диаспорах, создающих свои произведения на родном языке. Ностальгия – главная тема не только в творчестве Надии Хунаг, но и целого поколения поэтов адыгских диаспор в Турции и Сирии, обратившихся к родному языку. Таковы стихи Дурии Кардан (Моя Черкесия; Кровь родины); Амина Афахуж (Не знаю); Нурая Гуларидж («Девушки чужбины»); Ашноха Нашум («Сатаней Кавказа»), Исуфа Барут («Плохо»); Огурли Уяра («Хорамэ»); Пико Гуноко («Любовь, мне все понятно») (Мелодии чужбины 2015. С 79–87). Этот список можно продолжить.

В литературе адыгского зарубежья преобладают поэтические жанры, особенно гражданская лирика, посвященная родине. Поэтов, создающих свои стихи на родном языке много, но большинство из них выступают в литературе эпизодически. Не так много поэтов с яркой творческой индивидуальностью, как Надия Хунаг, Фуад Дугуж, Шабан Кубов. Однако очевидно, что под влиянием отечественной литературы, создающейся адыгейскими, кабардинскими, черкесскими писателями, в зарубежных черкесских диаспорах возрастает число поэтов и писателей, расширяется тематика их произведений.

Эволюцию литературы зарубежной черкесской диаспоры определяют многие факторы: работа переводчиков, которые делают достоянием для соотечественников произведения отечественных классиков, улучшение связей России, Турции, Сирии, Иордании, открытие в некоторых зарубежных странах школ, в которых изучается родной язык с помощью российских специалистов, рост возвращающихся на историческую родину в КБР, АР, КЧР соотечественников, среди которых поэты и писатели, деятельность Между-

народной черкесской ассоциации и т. д. Консолидация адыгов идет по разным направлениям, и деятельность писателей играет в этом важную роль. Однако в последние годы глобализация тормозит этот процесс. Она сводит на нет многие вопросы сохранения и развития родного языка малых народов, это наиболее заметно в зарубежных адыгских диаспорах.

Литература зарубежной черкесской диаспоры стала объектом исследования для ученых-филологов нашей страны с 1990-х годов, в настоящее время она используется в практике средней и высшей школы в Кабардино-Балкарии, Адыгее и Карачаево-Черкесии, заняла свое место в «Истории адыгской литературы», а также в монографиях и статьях многих авторов. Литература адыгского зарубежья стала важной составной частью общеадыгской духовной культуры.



АРХИВНЫЕ ИСТОЧНИКИ

Архив внешней политики Российской империи (АВПРИ)

АВПРИ. Ф. 115: Кабардинские дела. Оп. 1: 1751 г. Д. 3. Л. 115

АВПРИ. Ф. 115: Кабардинские дела. Оп. 1: 1763 г. Д. 8. Л. 2–3

Архив Адыгейского республиканского института гуманитарных исследований им. Т. М. Керашева (Архив АРИГИ)

Архив АРИГИ. Ф. 2. Оп. 1. Л. 176–178

Архив Кабардино-Балкарского института гуманитарных исследований (Архив КБИГИ)

Архив КБИГИ. Ф. 10. № 2811/1. Л. 17

Архив КБИГИ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 15. Л. 18

Архив КБИГИ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 46. Т. 2. Л. 6, 8, 19, 24, 25, 103

Архив КБИГИ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 92. Л. 5, 9

Государственный архив Ростовской области (ГАРО)

ГАРО. Ф. 4387. Оп. 1. Д. 30, 31: *Митрофанов А. П.* Музыкально-песенное творчество горцев Северного Кавказа: Сб. материалов Северо-Кавказского краевого горского НИИ. Т. 1, 2

Российский государственный исторический архив (РГИА)

РГИА. Ф. 1411. Оп. 1. Д. 92: Общий гербовник дворянских родов Всероссийской империи, начатый в 1797 г. Ч. II

Российский государственный архив древних актов (РГАДА)

РГАДА. Ф. 123. Кн. 9. Л. 15 об., 16, 28, 56

РГАДА. Ф. 127. Кн. 2. Л. 63

Управление Центрального государственного архива архивной службы Кабардино-Балкарской Республики (УЦГА АС КБР)

УЦГА АС КБР. Ф. И-6. Оп. 1. Д. 4. Л. 17 «Управление Нальчикского округа»

УЦГА АС КБР. Ф. И-6. Оп. 1. Д. 28. Л. 52

УЦГА АС КБР. Ф. И-6. Оп. 1. Д. 514. Л. 22 об., 110 об.

УЦГА АС КБР. Ф. И-6. Оп. 1. Д. 602. Л. 28 об., 109, 110
УЦГА АС КБР. Ф. И-6. Оп. 1. Д. 702. Л. 111, 112, 132, 132 об.
УЦГА АС КБР. Ф. И-6. Оп. 1. Д. 768. Л. 102
УЦГА АС КБР. Ф. И-6. Оп. 1. Д. 873. Л. 95
УЦГА АС КБР. Ф. И-6. Оп. 1. Д. 864. Л. 72, 73
УЦГА АС КБР. Ф. И-6. Оп. 2. Д. 11. Л. 116, 117
УЦГА АС КБР. Ф. И-23. Оп. 1. Д. 48. Т. 1. Л. 24
УЦГА АС КБР. Ф. И-51. Оп. 1. Д. 8. Л. 18 об.
УЦГА АС КБР. Ф. Р-290. Оп. 1. Д. 5. Л. 1
УЦГА АС КБР. Ф. Р-290. Оп. 1. Д. 12. Л. 2
УЦГА АС КБР. Ф. Р-292. Оп. 1. Д. 273

Управление Центра документации новейшей истории Архивной службы
Кабардино-Балкарской республики (УЦДНИ АС КБР)
УЦДНИ АС КБР. Ф. 45. Оп. 1. Д. 15. Л. 4

Центральный государственный архив Республики Дагестан (ЦГА РД)
ЦГА РД. Ф. 379. Оп. 1. Д. 309. Л. 62

Центральный государственный архив Республики Северная Осетия-Алания
(ЦГА РСО-А)
ЦГА РСО-А. Ф. 12. Оп. 2. Д. 123. Л. 22–23
ЦГА РСО-А. Ф. 224. Оп. 1. Д. 30. Л. 26 об.



БИБЛИОГРАФИЯ

- Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.; Л., 1949а. Т. II.
- Абаев В. И.* Осетинский язык и фольклор. М.; Л., 1949б.
- Абазов А. Х.* К вопросу о формировании понятийного аппарата юридической антропологии кабардинцев // Актуальные проблемы истории и этнографии народов Кавказа: Сб. статей к 60-летию В. Х. Кажарова. Нальчик, 2009. С. 244–275.
- Абазов А. Х.* Народы Центрального Кавказа в судебной системе Российской империи в конце XVIII – начале XX в. Нальчик, 2016.
- Абазов А. Х.* Моздокский верхний пограничный суд в политике Российской империи на Северном Кавказе в 1793–1822 гг. Нальчик, 2019.
- Абазова М. М.* Речь кабардино-черкесской диаспоры в Турции. Нальчик, 2014.
- Абдушеллишвили М. Г.* Антропология древнего и современного населения Кавказа // Доклады VII Междунар. конгресса антропол. и этногр. наук. М., 1964.
- Абозин Г.* Горная прогулка к горячим нарзанам и ледникам северного склона Эльбруса // Кавказское горное общество: Избранная публицистика за 1904–1916 гг. Пятигорск, 2009. С. 125–134.
- Абрамов Я.* Кавказские горцы. Краснодар, 1927.
- Абрамова М. П.* Подкумский могильник. М., 1987.
- Абрамович А.* Очерк сословного строя в горских обществах Терской и Кубанской областей // Генеалогия Северного Кавказа. 2003. № 7. С. 4–45.
- Адаб Баксанского культурного движения. Нальчик, 1991.
- Адыгейский народный орнамент. Майкоп, 1960.
- Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. Нальчик, 1974.
- Адыгская (черкесская) энциклопедия. М., 2006.
- Адыгские песни времен Кавказской войны. Нальчик, 2005.
- Адыгские песни времен Кавказской войны. Нальчик, 2014.
- Адыгский фольклор (на кабардинском языке). Нальчик, 1992.
- Адыгэ IуэрыIуатэхэр. Нальчик, 1963. (Адыгский фольклор. Нальчик, 1963. На кабард.-черкес. яз.).
- Адыгэ ордэхэр. Адыгейские (черкесские) народные песни и мелодии. М.; Л., 1941.
- Адыгэ хьуэжьухэр. Зэхэзыльхьар Къардэнгьущ IЗ.П. Налшык, 1985. (Адыгские благожелани). Нальчик, 1985. (На кабард.-черкес. яз.).
- Адыгэ хьыбархэр / зыхэзыльхьар, пэублэ тхыгъэр, комментарийер зытхар Мыжей Михаилщ; ред. Гьут I. [Адыгские народные новеллы] (на черкес. яз.). Черкесск, 1986.

- Азаматова М.-К.З.* Этнографические этюды. Майкоп, 1997.
- Азикова Ю. М.* Кабардинская хаса в XVI–XVIII вв. // ВИ. 2009. № 8. С. 63–69.
- Азикова Ю. М.* Княжеская власть в Кабарде XVI–XVIII веков: проблемы исследования // Известия вузов: Северо-Кавказский регион: Общественные науки. 2010. № 6. С. 36–39.
- Акжиева С. И.* Ислам в Кабардино-Балкарской Республике. М., 2009.
- Алексеев В. П.* Происхождение народов Кавказа: Краниологическое исследование. М., 1974.
- Алексеева Е. П.* Древняя и средневековая история Карачаево-Черкессии. М., 1971.
- Алексеева Е. П.* О чем рассказывают археологические памятники Карачаево-Черкессии. Черкесск, 1960.
- Алексеева Е. П.* Очерки по истории черкесов XIV–XV вв. // ТКЧНИИ. Черкесск, 1959. Вып. 3.
- Алоев Т. Х.* Битва при Череште: военно-политические предпосылки и исторические условия успешного отражения Кабардой крымской агрессии в 1729–1731 гг. // Архивы и общество. 2007. № 2. С. 65–76.
- Алоев Т. Х.* Очерки политической истории хаджретской Кабарды в первой половине XIX в. Нальчик, 2017.
- Алхасова С. М.* Кабардино-черкесская литература 20–30-х годов XX века // История адыгской (кабардино-черкесской) литературы [на рус. яз.]. Нальчик, 2019. Т. 1. С. 217–257.
- Альшиллер М.* Чингисхан // Военная история. 2014. № 1. С. 10–13.
- Амирханов Х. А.* Адаптация и некоторые аспекты культурогенеза (на примере раннеголоценовых памятников Кавказа) // АВ. 1995. № 5. С. 181–187.
- Андемыркъан.* Адыгэ Лыхъужь эпос. Налшык, 2002. (Андемиркан. Адыгский героический эпос. Нальчик, 2002. На кабард.-черкес. яз.).
- Андреева М. В.* К вопросу о южных связях майкопской культуры // СА. 1977. № 1. С. 39–56.
- Анзарокова М. Ч.* Пхэмбгу в социокультурном пространстве адыгской диаспоры в Турции // ВАГУ. Сер.: Филология и искусствоведение. Майкоп, 2011. Вып. 2. С. 152–157.
- Античные источники о Северном Кавказе. Нальчик, 1990.
- Антология памятников права народов Кавказа: Памятники права черкесов (адыгов). Ростов-на-Дону, 2012. Т. 4.
- Анучин Д. Г.* Очерк горских народов Правого крыла Кавказской линии // Русские авторы XIX века о народах Центрального и Северо-Восточного Кавказа. Нальчик, 2001. Т. 2.
- Анфимов Н. В.* Древние поселения Прикубанья. Краснодар, 1953.
- Анфимов Н. В.* Из прошлого Кубани. Краснодар, 1958.
- Анфимов Н. В.* Древнее золото Кубани. Краснодар, 1987.
- Анчабадзе З. В.* Очерк этнической истории абхазского народа. Сухуми, 1976.
- Анчабадзе Ю. Д., Волкова Н. Г.* Народы Кавказа. М., 1993. Вып. I: Этническая история Северного Кавказа XVI–XIX вв.
- Анэдолэ адыгэм я культурэ: ІуэрыІуатэ зэхуэхъэсыжынымкІэ лэжьыгъэхэр (Anadoluda Çerkes Kültürü: Halkbilim Alan Araştırması Materyalleri) = Культура черкесов Анатолии: материалы полевых исследований. Анкара, 2017.
- Апажеев М. Л., Коков Дж. Н.* Кабардино-черкесско-русский словарь. Нальчик, 2008.
- Ардзинба В. Г.* К истории культа железа и кузнечного ремесла // Древний Восток – этнокультурные связи. М., 1977.
- Ардзинба В. Г.* Ритуалы и мифы Древней Анатолии. М., 1982.
- Ардзинба В. Г.* Нартский сюжет и поведение героя из камня // Древняя Анатолия. М., 1985.

- Аристотель*. Никомахова этика // Соч. М., 1983. Т. 4.
- Артамонов М. И.* К вопросу о происхождении скифов // ВДИ. 1950. № 2.
- Артамонов М. И.* Киммерийцы и скифы (от появления на исторической арене до IV в. до н.э.). Л., 1974.
- Археологические исследования на новостройках Кабардино-Балкарии. Нальчик, 1984. Т. 1.
- Археология: Эпоха бронзы Кавказа и Средней Азии: Ранняя и средняя бронза Кавказа. М., 1994.
- Архивные материалы о Кавказской войне и выселении черкесов (адыгов) в Турцию (1848–1874). Нальчик, 2003. Ч. 2.
- Аствацатурян Э. Г.* Оружие народов Кавказа. М., 1995.
- Атажукин К. М.* Сосырыкъо и пшынальгэм и къедзыгъуитИрэ таурыхъитИрэ. Отрывки из народной поэмы «Сосыруко» и рассказы, переведенные на кабардинский язык Кази Атажукиным. Тифлис, 1854.
- Атажукин К. М.* Избранные труды. Нальчик, 1971.
- Аутлев П. У.* Новые материалы по религии адыгов // УЗ АНИИ. Краснодар, 1965. Т. IV: История и этнография. С. 186–199.
- Аутлев П. У.* К этногенезу адыгов // Меоты – предки адыгов. Майкоп, 1989. С. 7–10.
- Аутлева С. Ш.* Адыгские историко-героические песни XVI–XIX веков // *Аутлева С. Ш.* Избранные труды. Нальчик, 2018. С. 19–268.
- Аутлева С. Ш.* Фольклорная экспедиция в район Моздока и Малой Кабарды // ВКБ-НИИ. Нальчик, 1970. Вып. 3. С. 148–153.
- Ахмадов Я. З., Гумба Г. Д., Курумов Д. С., Хасмагоматов Э. Х.* История находов Передней Азии, Кавказа и Чечни. М., 2019.
- Ашхамаф Д. А.* Краткий обзор адыгских диалектов. Майкоп, 1939.
- Ашхамахова Л. М.* Адыгские женские головные уборы XIX – начала XX веков // Сб. статей по этнографии Адыгеи. Майкоп, 1975. С. 84–112.
- Ашхотов Б. Г.* Адыгское народное многоголосие. Нальчик, 2009.
- Ашхотов Б. Г.* Традиционная адыгская песня-плач гъыбзэ. Нальчик, 2002.
- Бабич И. Л.* Народные традиции в общественном быту кабардинцев. М., 1995.
- Константин Баграняродный.* Об управлении империей. М., 1989.
- Бадян В. В., Чипперис А. М.* Торговля Каффы в XIII–XV вв. // Феодалная Таврика: Материалы по истории и археологии Крыма. Киев, 1974.
- Байер Г.-В.* Митрополии Херсона, Сугдеи, Готии и Зихии по данным просопографического лексикона времени Палеологов // Античная древность древность и средние века. Симферополь, 1995. Вып. 27. С. 65–76.
- Баков Х. И.* Борис Утижев: поэт, писатель, драматург. Нальчик, 2010.
- Баков Х. И.* К проблеме творческой индивидуальности черкесского поэта Мухадина Бемурзова // Гуманитарные исследования. 2013. № 2(46). С. 102–106.
- Баков Х. И.* Особенности адыгского сонета // История адыгской (кабардино-черкесской) литературы [на каб.-черк. яз.]. Т. III. Нальчик, 2017. С. 91–134.
- Баков Х. И.* Творчество Омера Сейфединова как факт культурного потенциала черкесского народа // Культурная диаспора народов Кавказа: генезис, проблемы изучения. Черкесск, 1993. С. 194–200.
- Баков Х. И.* Художественный менталитет адыгов и литература черкесской диаспоры // *Баков Х. И.* Национальное своеобразие и творческая индивидуальность в адыгской поэзии. Майкоп, 1994. С. 155–227.
- Балагова Л.* «Мария выбрала именно меня» // Газета Юга. № 2(879) от 13.01. 2011.
- Барановский Б.* Кавказ и Польша в XVII в. // Россия, Польша и Причерноморье в XV–XVIII вв. М., 1979. С. 248–262.

- Барбаро И.* Путешествие в Тану Иософата Барбаро, венецианского дворянина // АБКИЕА. Нальчик, 1974.
- Бгажноков Б. Х.* Этика Ж. Казаноко и духовная атмосфера Кабарды в XVIII столетии // Жабаги Казаноко. Материалы региональной научной конференции. Нальчик, 1987.
- Бгажноков Б. Х.* Адыгская этика. Нальчик, 1999.
- Бгажноков Б. Х.* Воинский класс и демографическое пространство Черкесии в XVII – середине XIX в. // ВИГИ. Нальчик, 2004. Вып. 11. С. 45–82.
- Бгажноков Б. Х.* Историческое значение Канжальской битвы // Канжальская битва и политическая история Кабарды первой половины XVIII в. Исследования и материалы. Нальчик, 2008а. С. 9–50.
- Бгажноков Б. Х.* Канжальская битва. Нальчик, 2008б.
- Бгажноков Б. Х.* Основания гуманистической этнологии. М., 2003.
- Бгажноков Б. Х.* Черкесское игрище: сюжет, семантика, мантика. Нальчик, 1991.
- Бгажноков Б. Х., Фоменко В. А.* Курганы в окрестностях селения Урвань. (Предварительные итоги экспедиции КБИГИ 2016 г.) // ВИГИ. 2016. № 4(41). С. 15–32.
- Беджанов Ю. К.* Народное декоративно-прикладное искусство: Учебное пособие. Карачаевск, 1994.
- Бекизова Л. А.* От богатырского эпоса к роману. Черкесск, 1974.
- Бекизова Л. А.* Черкесская советская литература: (Становление и развитие). Ставрополь, 1964.
- Белл Дж.* Дневник пребывания в Черкесии в течение 1837, 1838, 1839 гг. // АБКИЕА. Нальчик, 1974. С. 458–530.
- Белокуров С. А.* Сношения России с Кавказом. Вып. 1: 1578–1613 // ЧИОИДР. 1888. М., 1889. Кн. 3.
- Беляев В. М.* Музыкальные инструменты народов СССР // Советская музыка. М., 1937. 10–11. С. 143–154.
- Бенешевич В.* Черкасский, князь Дмитрий Мамстрюкович // Русский библиографический словарь: в 25 томах. СПб.; М., 1896–1918. Т. IX.
- Бентковский И. В.* Историко-статистическая монография на столетний юбилей гор. Моздока // СГВ. 1870. № 2.
- Бентковский И. В.* Историко-статистические сведения о городе Моздоке. На 100-летний, в 1870 г., юбилей города // ССССГ. Ставрополь, 1871. Вып. 4. Отд. I. Сведения историко-статистические, этнографические, с/х и др. С. 5–39.
- Бентковский И. В.* Моздокские крещеные осетины и черкесы, называемые «казачьи братья» // СГВ. 1880. № 4, 6.
- Берже Ад. П.* Выселение горцев с Кавказа // РС. СПб., 1882. Т. 33.
- Беров Х. Ж.* Новый источник о социальных отношениях в Кабарде в конце XVIII в. // САрх. 1986. № 6. С. 23–26.
- Берсей У. Х.* Букварь черкесского языка. Тифлис, 1853.
- Берсиров Б. М.* Югославские адыги и особенности их речи // ЕИКЗ. Тбилиси, 1981. Вып. 8. С. 116–127.
- Берсиров М. М.* Спорные вопросы адыгского языкознания // ВН АРИГИ. 2011. № 1(25).
- Бесланев В. С.* Малая Кабарда (XVIII – начало XIX века). Нальчик, 1995.
- Бесс Ж.-Ш.* Путешествие в Крым, на Кавказ, в Грузию, Армению, Малую Азию и в Константинополь в 1829 и 1830 гг. // АБКИЕА. Нальчик, 1974.
- Бесс Ж.-Ш.* Путешествие в Крым, на Кавказ, в Грузию // АБКИЕА. Нальчик, 1974.
- Бестужев Г. Н., Резепкин А. Д.* Новые находки из гробницы у станицы Новосвободной // КСИА. М., 1982. Вып. 176. С. 75–78.
- Бетров Р. Ж.* Адыги: возникновение и развитие этноса. Нальчик, 1998.

- Бетров Р. Ж.* Курганы гуннского времени у селения Кишпек // Археологические исследования на новостройках Кабардино-Балкарии в 1972–1979 гг. Нальчик. 1987. Т. 3.
- Бетров Р. Ж.* Происхождение и этнокультурные связи адыгов. Нальчик, 1991.
- Бетуганова Е. Н.* Малые жанры в кабардино-черкесской литературе постсоветского периода: тенденции развития. Нальчик, 2019.
- Бижев А. Х.* Адыги Северо-Западного Кавказа и кризис Восточного вопроса в конце 20-х начале 30-х гг. XIX века. Майкоп, 1994.
- Бижоев Б. Ч.* Язык кабардино-черкесской диаспоры в Сирии, Иордании, Турции // Адыгская и карачаево-балкарская диаспора: история и культура. Нальчик, 2000. С. 201–240.
- Бижоев Б. Ч.* Грамматические и лексико-фразеологические проблемы кабардино-черкесского языка. Нальчик, 2005. 352 С.
- Бинкевич Е. Р.* К истории черкесского жилища // КСИЭ. 1949. Вып. VI. С. 73–79.
- Блаватский В. Д.* Киммерийский вопрос и Пантикапей // Вестник МГУ. 1948. № 8. С. 9–18.
- Благодатов Г. И.* Музыкальные инструменты народов Сибири // СМАЭ. Т. 18. М., Л., 1958. С. 187–207.
- Благодатов Г. И.* Русская гармоника: Очерк истории инструмента и его роли в русской народной музыкальной культуре. Л., 1960.
- Блаева Т. А.* Роль поэтических текстов в формировании песенной структуры адыгской народной песни // Фольклор: проблемы сохранения, изучения и пропаганды: тезисы конференции 25–28 апреля 1988. М., 1988. Ч. 2. С. 98–100.
- Блаева Т. А.* Традиционные виды фактуры адыгских народных песен // Культура и быт адыгов: этнографические исследования. Майкоп, 1989. Вып. VII. С. 219–229.
- Блаева Т. А.* Ежью особая форма группового пения адыгов // Мир культуры. Нальчик, 1990. С. 102–109.
- Бларамберг И. Ф.* Историческое, топографическое, статистическое, этнографическое и военное описание Кавказа // АБККЕА. Нальчик, 1974. С. 353–434.
- Бларамберг И. Ф.* Кавказская рукопись. Ставрополь, 1992.
- Блейх Н. О.* Жизненный путь и этапы просветительско-педагогической деятельности К. М. Атажукина (1841–1899 гг.) // Педагогика и просвещение. 2017. № 3. С. 40–57.
- Блягоз З. У.* Жемчужины народной мудрости. Майкоп, 1993.
- Бобров А. Л., Сальников А. В.* «Черкесский доспех» в системе защитного вооружения народов Мусульманского Востока XV – середины XIX вв. // Былые годы. Российский исторический журнал. Сочи: Сочинский государственный университет, 2017. № 45(3). С. 727–753.
- Бобровский П. О.* Кубанский егерский корпус 1786–1796 гг. СПб., 1893.
- Бойко Ю. Е.* Аэрофон или идиофон? // Гармоника: история, теория, практика. Майкоп, 2000. С. 17–21.
- Болова И. М.* О моздокских кабардинцах // Точка зрения. Нальчик, 1990. № 2122. С. 41–44.
- Болова И. М.* О свадьбе и свадебных обрядах моздокских кабардинцев // Тезисы докладов на 1-й Региональной научно-практической конференции «Женщина Кавказа и современность». Нальчик, 1991. С. 28–30.
- Ботяков Ю. М.* Архивные и иллюстративные материалы Е. М. Шиллинга по религиозным верованиям адыгов в МАЭ // Культурное наследие народов Центральной Азии, Казахстана и Кавказа. СПб., 2006. С. 81–95.
- Броневский В.* История Донского войска. Описание Донской Земли и Кавказских Минеральных Вод. Поездка на Кавказ. СПб., 1834. Ч. IV.
- Броневский М.* Описание Татарии // АБККЕА. Нальчик, 1974. С. 53–55.

- Броневский С.* Новейшие географические и исторические известия о Кавказе. М., 1823.
- Брун Ф. К.* О поселениях итальянских в Газарии: Топографические и исторические заметки // Труды Первого археологического съезда в Москве. М., 1869.
- Брун Ф.* Черноморье: Сб. исследований по исторической географии Южной России. Одесса, 1880. Ч. 2.
- Бубенок О. Б.* Адыги в Северном Причерноморье. Киев, 2019.
- Бузаров А. К.* Из истории культурного развития адыгов начала XX века (по материалам рукописного наследия С. Х. Сиюхова) // Этюды по истории и культуре адыгов. Майкоп, 1998. С. 21–27.
- Бузаров К. И.* Развитие народного образования в Адыгее (II половина XVIII века – I половина XX века) // ВАГУ. Серия 3: Педагогика и психология. 2012. № 1. С. 33–39.
- Бураев Р. А.* Экономико-географическая характеристика: Республика Адыгея, Кабардино-Балкарская республика, Карачаево-Черкесская Республика. Адыгская (черкесская) энциклопедия. М., 2006. С. 21–54.
- Бутков П. Г.* Материалы для Новой истории Кавказа с 1722-го по 1803 год. Ч. 1. СПб., 1869.
- Бэлл Дж.* Дневник пребывания в Черкесии в течение 1837–1839 годов (перевод с английского). Нальчик, 2007. Т. 1.
- Бэр А.* История всемирной торговли. В 2-х частях. М., 1876. Ч. 1.
- Бэрзэдж Н.* Изгнания черкесов (Причины и последствия). Майкоп, 1996.
- Бялик М.* Маэстро с мировым именем // Юрий Темирканов. Нальчик, 1992.
- Ванеян Е. С.* Аладжа-Хююк: ортостаты и штандарты // ЖИФ. Исторические исследования. М., 2015. С. 262–270.
- Васильев А. А., Кармов Т. М.* Шлем из княжеского погребения у С. Кишпек // Нижневолжский археологический вестник. Волгоград: Волгоградский государственный университет, 2008. Вып. 9. С. 238–246.
- Васильев Е.* Экспедиция в землю хакучей // ВС. СПб., 1872. № 8. С. 259–273.
- Васильев И. Ю.* К реконструкции главного мифологического персонажа праздника «хьуром» у моздокских кабардинцев // Народы Кавказа в пространстве российской цивилизации: исторический опыт и современные проблемы: Материалы Всероссийской научной конференции. Ростов-на-Дону, 2011. С. 299–300.
- Васильевский В. Г.* Труды В. Г. Васильевского. СПб., 1909. Т. II, вып 1.
- Васильков В. В.* Очерк быта темиргоевцев // СМОМПК. Тифлис, 1901. Вып. 29. Отдел первый. С. 71–122.
- Венюков М. И.* К истории заселения Западного Кавказа (1861–1863) // Русская старина. СПб., 1878. Июнь – № 5. С. 249–270.
- Викторин В. М.* Моздокские и курские кабардинцы: специфика этносоциального и конфессионального развития, межэтнических связей и современной субэтнокультурной самоорганизации: К 450-летию региона в составе России // НПИГ. Пятигорск, 2006. № 1. С. 21–27.
- Виноградов А. Ю.* Зихия // ПЭ. М., 2014. Т. 20. С. 186–192.
- Виноградов А. Ю., Каштанов Д. В., Понарядов В. В.* Греческий текст и греческое письмо у Кабарде XVI–XIX веков // Индоевропейское языкознание и классическая филология. 2018. Т. XXII. № 1. С. 310–322.
- Витсен Н.* Северная и Восточная Татария или сжатый очерк нескольких стран и народов // АБКИЕА. Нальчик, 1974. С. 86–98.
- Военный энциклопедический словарь. М., 1984.
- Волкова Н. Г.* Этнический состав населения Северного Кавказа в XVIII – начале XX в. М., 1974.
- Воронов Ю. Н.* Древности Сочи и его окрестностей. Краснодар, 1979.

- Воспоминания генерала-фельдмаршала графа Дмитрия Алексеевича Милютина 1860–1862. М., 1999.
- Восточная политика Василия III // Исторические записки. Москва, 1948. Т. XXVII.
- Выселение адыгов в Турцию – последствие Кавказской войны. Нальчик, 1994.
- Габуниа З., Тирадо Р.Г.* Миноритарные языки в современном мире. Кавказские языки. М., 2002.
- Гадагатль А.М.* Героический эпос. Нарты и его генезис. Краснодар, 1967.
- Гадагатль А.М.* Память нации. Генезис эпоса «Нарты». Майкоп, 1997.
- Гадло А.В.* Коренное население Западного Кавказа: Адыги во второй половине I тысячелетия н.э. // Гадло А.В. Предыстория Приазовской Руси. СПб., 2004.
- Гадло А.В.* Тмуророканские этюды. II. (Держава князя Инала и его потомков) // ИВ. Нальчик, 2005. Вып. II. С. 447–465.
- Гадло А.В.* Византийские свидетельства о Зихской епархии как источник по истории Северо-Восточного Причерноморья // Из истории Византии и византиноведения. Л., 1991. С. 93–106.
- Гадло А.В.* Этническая история Северного Кавказа X–XIII вв. СПб., 1994.
- Гадло А.В.* Предыстория Приазовской Руси // Очерки истории русского княжения на Северном Кавказе. СПб., 2004.
- Гадло А.В.* Князь Инал адыго-кабардинских родословных // ИВ. Нальчик, 2005. Вып. I.
- Галанина Л.К.* Новые погребальные комплексы раннемеотского времени из Келермесского грунтового могильника // Меоты – древние предки адыгов. Майкоп, 1989. С. 74–102.
- Галанина Л.К.* Келермесские курганы: «Царские» погребения раннескифской эпохи. М., 1997.
- Галафонтibus И. де.* Сведения о народах Кавказа // Северный Кавказ в европейской литературе XIII–XVIII веков: Сб. материалов. Нальчик, 2006.
- Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. Т. 1–2.
- Гапуров Ш.А.* Северный Кавказ в политике России в начале XIX века (1801–1815 гг.). Нальчик, 2004.
- Гарданов В.К.* Общественный строй адыгских народов (XVIII – первая половина XIX в.). М., 1967.
- Гарданов В.К.* Описание кабардинского народа, составленное в 1784 г. П.С. Потемкиным // Сб. статей по истории Кабарды. Нальчик, 1956. Вып. 5. С. 122–151.
- Гатцук В.* Черкесы // Юная Россия. 1906. № 10.
- Гачев Д.Д.* Национальные образы мира. М., 1988.
- Гейд В.* История торговли в Средние века // Известия Таврической ученой архивной комиссии. Симферополь, 1915. № 52.
- Гейнс К.* Пшехский отряд // ВС. СПб., 1866. Т. 48. С. 213–264. Т. 49. № 5. С. 3–40.
- Генко А.Н.* Из культурного прошлого ингушей // Записки коллегии востоковедов при Азиатском музее АН СССР. Л., 1930. Т. 5.
- Геннеп А. ван* Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М., 1999.
- Герб рода Черкасских. Общий гербовник дворянских родов Российской империи. [Электронный ресурс] // Информационно-аналитическое агентство «Геральдика.ру». URL: <https://gerbovnik.ru/arms/159.html> (дата обращения: 30.03.2021).
- Гербер И.-Г.* Записки о находящихся на западном берегу Каспийского моря, между Астраханью и рекою Кура, народах и землях и об их состоянии в 1728 году // АБКИЕА. Нальчик, 1974. С. 151–155.
- Гердер И.Г.* Идеи к философии истории человечества. М., 1997.
- Герни О.Р.* Хетты. М., 1987.

- Гиджраты Н. И.* К проблеме интерпретации нижнепалеолитических отложений пещеры Ласок (Мыштулагты Лагат) в Северной Осетии // Проблемы интерпретации археологических источников. Орджоникидзе, 1987. С. 141–154.
- Главани К.* Описание Черкесии // АБКНКА. Нальчик, 1974. С. 156–173.
- Гнесин М. Ф.* Статьи, воспоминания, материалы/ М., 1961.
- Гнесин М. Ф.* Черкесские народные песни // Музыкальная академия, 1993. № 3. С. 186–194.
- Горелик М. В.* Оружие Древнего Востока. СПб., 2003.
- Горелик М. В.* Панцирь танмачи из медного гроба // Батыр. Традиционная военная культура народов Евразии. М., 2011. № 2. С. 79–89.
- Горелик М. В., Дружинина И. А.* Уникальное погребение воина золотоордынского времени на реке Белой // Батыр. Традиционная военная культура народов Евразии. М., 2011. № 2. С. 39–63.
- Город Моздок: Исторический очерк. Владикавказ, 1995.
- Горчаков Н.* Вторжение Шагила в Кабарду // КС. Тифлис, 1879. Т. 4. С. 19–37.
- Грабовский Н. Ф.* Очерк суда и уголовных преступлений в Кабардинском округе // ССКГ. 1870. Вып. IV. Отд. 1. С. 1–78.
- Грабовский Н. Ф.* Присоединение к России Кабарды и борьба ее за независимость (Исторический очерк) // ССКГ. Тифлис, 1876. Вып. 9. С. 112–212.
- Гребнев А. Ф.* Критический обзор музыкального творчества народов адыге (черкесов) // Адыгэ орэджэр. М.; Л., 1941.
- Григорьев А. П., Фролова О. Б.* Географическое описание Золотой Орды в энциклопедии ал-Калкашанди // Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки. СПб., 1999. Вып. XVIII.
- Грубер Р. И.* История музыки с древнейших времен. М.; Л., 1941. Т. 1.
- Гудаков В. В.* Северо-Западный Кавказ в системе межэтнических отношений с древнейших времен до конца 60-х гг. XIX в. СПб., 2007.
- Гулиа Д. И.* Божество охоты и охотничий язык у абхазов. Сухум, 1926.
- Гумба Г. Д.* Нахи: вопросы этнокультурной истории (I тысячелетие до н. э.). Сухум, 2016.
- Гурвич И. С.* Религия сельской общины у черкесов-шапсугов // Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов. Материалы Шапсугской экспедиции 1939 г. М., 1940. С. 37–46.
- Гутов А. М.* Обозначение цвета в поэтическом языке эпоса «Нартхэр» // Нартский эпос и кавказское языкознание. Материалы VI Международного майкопского коллоквиума Европейского общества кавказологов. Майкоп, 1994. С. 128–133.
- Гутов А. М.* Художественно-стилевые традиции адыгского эпоса. Нальчик, 2000а.
- Гутов А. М.* Проблема этнической самоидентификации зарубежных адыгов // Адыгская и карачаево-балкарская зарубежная диаспора: история и культура. Нальчик, 2000б. С. 51–69.
- Гутов А. М.* Литература: Предварительные замечания // А(Ч)Э. М., 2006. С. 747–748.
- Гутов А. М.* Проблемы адыгского (черкесского) нартского эпоса. Нальчик, 2018.
- Гутов А. М.* Бекмурза Пачев // (кабардино-черкесской) литературы [на рус. яз.]. Нальчик, 2019а. Т. I. С. 157–216.
- Гутов А. М.* Введение // История адыгской (кабардино-черкесской) литературы [на рус. яз.]. Нальчик, 2019б. Т. I. С. 3–18.
- Гутов А. М.* Искусство джегуако // История адыгской (кабардино-черкесской) литературы [на рус. яз.]. Нальчик, 2019в. Т. I. С. 44–55.
- Гучев З. Л.* Атлас черкесского (адыгского) шичепшина. Майкоп, 2017.

- Гучева А. В. Становление и развитие профессионального обучения на национальной гармонике в Кабардино-Балкарии // ВИГИ. Нальчик, 2003. Вып. 10. С. 128–133.
- Гучева А. В. Национальная гармоника в традиционной музыкальной культуре адыгов второй половины XIX – конца XX вв. Нальчик, 2009.
- Гучева А. В. История изучения этномызыкальной культуры черкесов в XIII – середине XX вв. (историография) // История науки и техники. М., 2012. № 12. С. 42–50.
- Гучева А. В. Религиозные обряды черкесов (адыгов). Сакральная составляющая. Музыка – Слово – Миф // История науки и техники. М., 2017. № 2. С. 65–69.
- Гучева А. В. Картины мира черкесов (адыгов): музыка, танец, слово. Москва, 2020.
- Гучева А. В., Гулиева Ф. Х. Структура и музыка черкесского (адыгского) похоронного обряда «Псыхэгъэ» («Плач над водой»). Проблемы музыкальной науки. № 1. Уфа, 2017. С. 20–26.
- Гучева А. В., Гучева Ф. В., Марченко О. А., Жаппуева Л. Х., Мидова М. К., Шериева М. М. Обряд и ритуальная песня-пляска в честь бога грома и грозы – «Шыблэудж» в контексте мифологических представлений похоронных обрядов черкесов (адыгов) // Музыка и время. М., 2016. № 7. С. 61–68.
- Гучева А. В., Дзуганов Т. А., Бухуров М. Ф., Гучева Ф. В. «Удж» в традиционной музыкальной и танцевальной культуре в контексте мифологических представлений адыгов // Музыковедение. М., 2015. № 11. С. 45–51.
- Гучева М. Б. Одна долгая ночь короткой жизни [на каб.-черк. яз.] // Звезды «Млечного пути». Нальчик, 2010. С. 136–139.
- Гучева М. Б. Черная кошка [на каб.-черк. яз.] // Ошхамахо. 2012. № 4. С. 58–66.
- Гюльденштедт И. А. Географическое и статистическое описание Кавказа. СПб., 1809.
- Давыдов Д. Партизан // Сочинения в стихах и прозе Дениса Давыдова. В 3-х частях. Ч. I. СПб., 1840.
- Давыдов И. В. Партийная организация Кабардино-Балкарии в период Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. Нальчик, 1961.
- Даур Рузан. Псэушхьэмэ яхьылэгъэ пшысэхэр (Тыркуем ис адыгэмэ яЮрыҕуатэ кьыххыгъ) [Даурова Р. С. Об особенностях сказочных сюжетов адыгов Турции] // Псалъ № 5(8). Мыекьуапэ, 2008. Н. 151–156.
- Дауров А. Гармонистка Зули Ерижева. М., 1976.
- Декреты Советской власти. М., 1957. Т. 1.
- Джамиль Ю. И. Шаракиса-л-Урдун. На араб. яз. Амман, 2019.
- Джанашвили М. Г. Известия грузинских летописей и историков о Северном Кавказе и России // СМОМПК. Тифлис, 1887. № 22.
- Джанашия С. Н. Черкесские дневники. Тбилиси, 2007. С. 109–128.
- Джандар М. А. Остались адыгами: Этнографические исследования. Майкоп, 2007.
- Джэндэрэ Мариет. Псалъэм псэ хэлымэ. Адыгэ лэпкыш I эжым ехьыл I агъэу Тыркуем кьышысыугъоигъэхэр [Джандар М. А. Живое слово]. Майкоп, 2002.
- Дзамихов К. Ф. Адыги в политике России на Кавказе (1550-е – начало 1770-х гг.). Нальчик, 2001.
- Дзамихов К. Ф. Адыги: вехи истории. Нальчик, 2008.
- Дзидзария Г. А. Махаджирство и проблемы истории Абхазии XIX столетия. Сухуми, 1982.
- Дзидзария О. П. Морская лексика в абхазском языке. Сухуми: Алашара, 1989.
- Доде З. В. Средневековый костюм народов Северного Кавказа. М., 2001.
- Доманский Я. В. Древняя Художественная бронза Кавказа. М., 1984.
- Дороничева Е. В. Центральный Кавказ в системе культурных связей палеолита Евразии // Кавказ в системе культурных связей Евразии в древности и Средневековье. XXX «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа

- за». Материалы международной научной конференции. Карачаевск, 2018. С. 76–79.
- Дроздов И.* Последняя борьба с горцами на Западном Кавказе // КС. Тифлис, 1877. Т. 2. С. 387–457.
- Дубровин Н.* История войны и владычества русских на Кавказе: Очерк Кавказа и народов, его населяющих. СПб., 1871. Т. I, кн. I: Кавказ.
- Дубровин Н.* Черкесы (адыге). Краснодар, 1927.
- Дубровин Н.* О народах Центрального и Северо-западного Кавказа. Нальчик, 2002.
- Думанов Х. М.* Обычное имущественное право кабардинцев. Нальчик, 1976.
- Думанов Х. М.* Социальная структура кабардинцев в нормах адата. Первая половина XIX в. Нальчик, 1990.
- Думанов Х. М.* Предисловие // Территория и расселение кабардинцев и балкарцев в XVIII – начале XX веков. Нальчик, 1992. С. 3–10.
- Думанов Х. М., Кетов Ю. М.* Адыгэ хабзэ и суд в Кабарде во второй половине XVIII–XIX века. Нальчик, 2000.
- Дунаевская И. М.* О структурном сходстве хаттского языка с языками Северо-Западного Кавказа: Исследования по истории и культуре народов Востока. М.; Л., 1960.
- Духовский С.* Даховский отряд на южном склоне кавказских гор в 1864 г. СПб., 1864.
- Дыбо. В. А.* Язык – этнос – археологическая культура (Несколько мыслей по поводу индоевропейской проблемы) // Глобализация – этнизация. Этнокультурные и этноязыковые процессы. Кн. 1. М., 2006. С. 83–85.
- Дьяконов И. М.* Языки древней передней Азии. М., 1967.
- Дьячков-Тарасов А. Н.* Абадзехи // ЗКОИРГО. Тифлис, 1902а. Кн. 22. С. 1–50.
- Дьячков-Тарасов А. Н.* Абадзехские былины // ЗКОИРГО. Тифлис, 1902б. Кн. XXII, Вып. 4.
- Егоров В. П.* Историческая география Золотой Орды в XIII–XIV вв. М., 1985.
- Емельянова Н. М.* Мусульмане Кабарды. М., 1999.
- Ечерух М.* Роль кавказских горцев в политической и общественной жизни Турции // Мусульманин. Париж, 1910. № 6. С. 143–146.
- Жабаги Казанок (300 лет): Материалы региональной научной конференции. Нальчик, 1988.
- Жекамухова С. Т.* Пространственные средства коммуникации в адыгских пословицах, поговорках и поверьях // Молодой ученый. 2012. № 5. С. 572–576.
- Живописная Россия: Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении. Кавказ. М., 2008. Т. IX.
- Жидков В. С., Соколов К. Б.* Искусство и картина мира. СПб., 2003.
- Жиль Ф.* Царскосельский музей с собранием оружия, принадлежащего Государю Императору. СПб., 1860.
- Жиль Ф. А.* Письма о Кавказе и Крыме. Нальчик, 2009.
- Зайцев И. В.* Между Москвой и Стамбулом. М., 2004.
- Залимова М.* Общественные организации – вне политики // Кабардино-Балкарская правда. 2000.01.08. № 149.
- Занятие Крыма в 1783 году: Материалы для истории Новороссийского Края // ЖМНП. Часть XXX. СПб., 1841.
- Зарамышева З.* Мелодии родного края. Нальчик, 2003.
- Зафесов А. Х.* Некоторые обряды скотоводческого хозяйства адыгейцев в прошлом // УЗ АНИИ. 1965. Т. IV. С. 177–186.
- Званба С. Т.* Абхазские этнографические этюды. Сухум, 1982.
- Зевакин Е. С., Пенчко Н. А.* Очерки по истории геноузских колоний // ИЗ. 1938. Т. 3. № 1.
- Зевакин Е. С.* Культура и быт адыгов XVIII – первой половины XIX века // Очерки истории Адыгеи. Майкоп, 1957. С. 225–278.

- Зиссерман А. Л.* Фельдмаршал князь Александр Иванович Барятинский 1815–1879. М., 1890. Т. 2.
- Зухба С. Л.* Мифология абхазо-адыгских народов. Майкоп, 2007.
- Зэфэс А. Х.* Унэрэкьо М., Унэрэкьо Р. Истамбыл гьогужь // Псаль № 1(4). Мыекьуапэ, 2003. Н. 151–157.
- Зэфэс А. Х.* Тыркуем ис адыгэхэм ядин къэбархэр // Псаль 2(5). Мыекьуапэ, 2005. Н. 204–214.
- Иванов В. В.* Об отношении хаттского языка к северокавказским // Древняя Анатолия. М., 1985.
- Иванов Н. А.* Османское завоевание арабских стран, 1516–1574. М., 1984.
- Иванов Н. Р.* «Шыблэ/Шъыблэ – «молния»/«гром» // Избранные труды. Нальчик, 2015.
- Иванова (Докишкова) М. М.* Адыгэ идэ. Золотое шитье черкесов. Нальчик, 2018.
- Иессен А. А.* Греческая колонизация Северного Причерноморья, ее предпосылки и особенности. Л., 1947
- Иессен А. А.* Прикубанский очаг металлургии и металлообработки в конце медно – бронзового века // Материалы и исследования по археологии СССР. М.; Л., 1951. № 23. С. 75–124.
- Из воспоминаний Д. А. Милютина «Кавказ во вторую половину года». 1864 г. // Трагические последствия Кавказской войны для адыгов. Вторая половина XIX – начало XX века: Сб. документов и материалов. Нальчик, 2000.
- Из истории Кабардинского временного суда 1822–1858 гг. Пятигорск, 2008.
- Ильин Д.* Свадьба у православных черкесов // Кавказ. 1868.
- Инал-ипа Ш. Д.* Вопросы этнокультурной истории абхазов. Сухуми, 1976.
- Инал-Ипа Ш. Д.* Вопросы этнокультурной истории абхазов. Сухум, 2011. Т. III.
- Инков А. А.* Летописец Переяславля-Суздальского. М., 2016.
- Интерьяно Дж.* Рассказ генуэзца Джорджио Интерьяно о быте и нравах черкесов // Веселовский А. Н. Несколько географических и этнографических сведений о древней России, из рассказов итальянцев. ЗРГО по отделу этнографии. СПб., 1908. Т. 2.
- Интерьяно Дж.* Быт и страна зихов, именуемых черкесами. Достопримечательное повествование // АБКИЕА. Нальчик, 1974.
- Иоакимов А.* Абхазцы // Кавказ. 1874. № 39.
- Ионова Ю. В.* Обряды, обычаи и их социальные функции в Керее (середина XIX – начало XX в.). М., 1982.
- Историографические записки о странах, лежащих между морями Черным и Каспийским, содержащие новейшие подробные описания живущих в оных народов, и достопамятности древнего и нынешнего тех земель местоописания. С приобщением географич. карт. СПб., 1810.
- Исторический словарь российских государей, князей, царей, императоров и императриц. М., 1793.
- История Абхазии. Сухум, 1990.
- История адыгейской литературы. Майкоп, 1999. Т. I.; Майкоп, 2002. Т. II.
- История адыгской (кабардино-черкесской) литературы [на каб.-черк. яз.]. Нальчик, 2010. Т. I; Т. II. 2013; Т. III. 2017.
- История адыгской (кабардино-черкесской) литературы [на рус. яз.]. Нальчик, 2019. Т. I.
- История дипломатии. М., 1959. Т. 1.
- История Древнего Востока. М., 1979.
- История Европы. М., 1988. Т. 1.
- История Кабардино-Балкарской АССР с древнейших времен до Великой Октябрьской социалистической революции. М., 1967. Т. I.

- История многовекового содружества: к 450-летию союза и единения народов Кабардино-Балкарии и России. Нальчик, 2007.
- История музыки народов СССР. М., 1974. Т. V, ч. 2.
- История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в. М., 1988.
- История Сахиб Гирея, хана Крыма // Черкесы в XVI веке: Сб. Нальчик, 2020. С. 7–127.
- История Северо-Осетинской АССР. М., 1959–1966.
- История Кабарды. М., 1957.
- Итина М. А., Яблонский Л. Т.* Мавзолеи Северного Тагискена: Поздний бронзовый век Нижней Сырдарьи. М., 2001.
- Кабарда и Балкария в XVIII веке и их взаимоотношение с Россией. Нальчик, 1999.
- Кабардино-Балкария в годы Великой Отечественной войны: Сб. документов и материалов. Нальчик, 1975.
- Кабардино-русские отношения: Документы и материалы. М., 1957. Т. 1: XVI–XVII вв.
- Кабардино-русские отношения: Документы и материалы. М., 1957. Т. 2: XVIII в.
- Кабардинский фольклор. Нальчик, 2000.
- Кабардинско-русский словарь. М., 1957.
- Кабартай А. М.-М.* Сафахат матуийа. Мин тарих-л-Кунейтра уа-л-Джолан. Дамаск, 2005. На араб. яз.
- Кавказский сборник. Тифлис, 1887. Т. 11.
- Кавказцы или подвиги и жизнь замечательных лиц, действовавших на Кавказе. СПб., 1857. Вып. 5–8, 11, 12.
- Кагазежев Б. С.* Морфология адыгских музыкальных инструментов // Культура и быт адыгов. Майкоп, 1991. Вып. 3. С. 361–375.
- Кагазежев Б. С.* Технология традиционного изготовления духовых музыкальных инструментов // Проблемы искусства и этнографии. Майкоп, 1998. С. 168–173.
- Кагазежев Ж. В.* Этнотерриториальные сепарации адыгов в позднем средневековье // ВИ. 2011. № 7. С. 154–158.
- Кагазежев Ж. В.* Из этнической и политической истории средневековой Черкесии (XIV–XVII вв.). Нальчик, 2015.
- Кагазежев Ж. В.* Древние культуры Северного Кавказа: проблемы происхождения и этногенетических взаимосвязей // Известия КБНЦ РАН. Нальчик, 2019. № 6. С. 194–202.
- Кажаров В. Х.* Адыгская хаса. Из истории сословно-представительных учреждений феодальной Черкесии. Нальчик, 1992.
- Кажаров В. Х.* Традиционные общественные институты кабардинцев и их кризис в конце XVIII – первой половине XIX века. Нальчик, 1994.
- Кажаров В. Х.* К вопросу о территории феодальной Кабарды // ВИГИ. Нальчик, 2004. № 11. С. 8–23.
- Кажаров В. Х.* Кабардинское общество в условиях колониального натиска (1763–1820-е гг.) // А(Ч)Э. М., 2006а. С. 221–236.
- Кажаров В. Х.* Социальная структура общества // А(Ч)Э. М., 2006б. С. 130–168.
- Кажаров В. Х.* Территория феодальной Кабарды // А(Ч)Э. М., 2006в. С. 120–128.
- Казенин К. И.* «Тихие конфликты» на Северном Кавказе. Адыгея, Кабардино-Балкария, Карачаево-Черкесия. М., 2009.
- Казибек Ю.* Современная Турция. СПб., 1887.
- Каламбий (Адыль-Гирей Кешев).* Записки черкеса: Повести Рассказы. Очерки. Статьи. Письма. Нальчик, 1988.
- Калмыков И. Х.* Черкесы. Историко-этнографический очерк. Черкесск: 1974.
- Калмыков И. Х.* Черкесы // Энциклопедия культур народов Юга России. Ростов-на-Дону, 2005. Т. 1. С. 229–232.

- Калоев Б. А.* Моздокские осетины (историко-этнографическое исследование). М., 1995.
- Канитц Ф.* Дунайская Болгария и Балканский полуостров. Исторические, географические и этнографические путевые наблюдения 1860–1875 // Всемирный путешественник. СПб., 1876. Декабрь. С. 1–351.
- Карабанова С. Ф.* Танцы малых народов юга Дальнего Востока СССР как историко-этнографический источник. М., 1979.
- Каргалов В. В.* Монголо-татарское нашествие на Русь. М., 1966.
- Кардангушев З. П.* Андемиркан: песни и предания: Кабардинский героический эпос. Налшык, 2002.
- Карданов Ч. Э.* Путь к России. Кабардинские князья в истории отношений Кабарды с Российским государством в XVI – начале XIX века. Налчык, 2001.
- Карлгоф Н.* О политическом устройстве черкесских племен, населяющих северо-восточный берег Черного моря // РВ. 1860. Т. 28. С. 517–550.
- Кармов А., Карданова А., Хунагов А.* Исторический очерк // Адыгская (черкесская) энциклопедия. Майкоп, 2006.
- Каров А. Х.* Религии и государственно-конфессиональные отношения в современной Кабардино-Балкарии: Сб. документов и материалов. Налчык, 2008.
- Касумов А. Х., Касумов Х. А.* Геноцид адыгов. Налчык, 1992.
- Катанчиев Т. М.* Кабардинское обычное право, его особенности. Налчык, 2003.
- Католическая Энциклопедия. М., 2005. Т. 2. Стб. 651.
- Кафоев А. Ж.* Адыго-кабардино-черкесы и тайна Этокского памятника. Налчык, 1999.
- Кашежжев К. Х.* Бесславный конец марионеточного «правительства» // Чекисты Кабардино-Балкарии. Налчык, 1987.
- Квятковский А.* Поэтический словарь. М., 1966.
- Кемпфер Э.* Новейшие государства Казань, Астрахань, Грузия и многие другие // АБКИЕА. С. 113–118.
- Керашев А. Т.* Беглые адыги в России в XVIII – начале 60-х гг. XIX в. // Культура и быт адыгов. Майкоп, 1991. Вып. VIII. С. 227–245.
- Керашева З. И.* Особенности шапсугского диалекта адыгейского языка. Майкоп, 1957.
- Керефов Б. М.* Чегемский курган-кладбище сарматского времени // Археологические открытия на новостройках Кабардино-Балкарии в 1972–1979 гг. Налчык, 1985. Т. 2. С. 135–259.
- Керефов Б. М.* Становление адыгского мира // А(Ч)Э. М., 2006. С. 55–115.
- Кешев А.* Избранные произведения. Налчык, 1977.
- Кешев А.* Характер адыгских песен // Избранные произведения адыгских просветителей. Налчык, 1980.
- Кешева З. М.* Танцевальная и музыкальная культура кабардинцев во второй половине XX века. Налчык, 2005.
- Кешева З. М.* Поход имама Шамиля в Кабарду в 1846 г. в контексте военно-политической ситуации в Центральном Предкавказье в 30–40-е гг. XIX в. // Кавказская война: актуальные проблемы исторического дискурса (к 150-летию окончания). Налчык, 2014. С. 101–116.
- Кишев А. С.* Народные художественные промыслы (на кабардинском языке). Налчык, 1996.
- Клапрот Г.-Ю.* Путешествие по Кавказу и Грузии, предпринятое в 1807–1808 гг. Налчык, 2008.
- Клинген И.* Основы хозяйства в Сочинском округе. СПб., 1897.
- Клочков Д. А.* «Отличные храбростью...» Собственный Его Императорского Величества конвой. 1829–1917. СПб., 2007.

- Кобычев В. П.* Современное адыгейской народное жилище и его история // УЗ АНИИ. 1965. Т. IV. С. 55–80.
- Кобычев В. П.* Типы жилища у народов Северо-Западного Кавказа в середине XIX в. // КЭС. М., 1972. Вып. V. С. 150–168.
- Кобычев В. П.* О местоположении камина в традиционном жилище народов Северного Кавказа // КЭС. 1980. Т. VII. С. 84–96
- Кобычев В. П.* Поселения и жилище народов Северного Кавказа в XIX–XX вв. М., 1982.
- Кобычев В. П.* Жилище народов Кавказа и Закавказья // Традиционное жилище народов России: XIX – начало XX в. М., 1997. С. 197–245.
- Коваленко С. А.* Поэма как жанр литературы. М., 1981.
- Коджесау Э. Л.* Поселения адыгейцев // Тезисы докладов Всесоюзной научной сессии, посвященной итогам полевых археологических и этнографических исследований 1970 г. Тбилиси, 1971.
- Кодзоков В. К.* Певцы земли родной. Нальчик, 1992.
- Кодзоков Д.* Заметка о кавказском коневодстве // Черкесская лошадь. Коневодство и коннозаводство. Нальчик, 2008. С. 99–105.
- Кожев З. А.* Кавказская война (1763–1864 гг.) // А(Ч)Э. М., 2006а. С. 204–221.
- Кожев З. А.* Политическая история Черкесии (с начала XV в. до 1763 г.) // А(Ч)Э. М., 2006б. С. 168–203.
- Кожев З. А., Прасолов Д. Н.* Территория и численность населения Черкесии // А(Ч)Э. М., 2006. С. 116–120.
- Кокиев Г. А.* Крестьянская реформа в Кабарде (Документы по истории освобождения зависимых сословий в Кабарде). Нальчик, 1947.
- Коков Дж. Н.* Из адыгской ономастики. Нальчик, 1983.
- Колли Л. П.* Исторические документы о падении Каффы // ИТУАК. 1911. № 45. С. 14–15.
- Концевич Г. М.* Записи профессора Концевича // Шу Ш. С. Музыкальный фольклор адыгов в записях Г. М. Концевича. Майкоп, 1997.
- Копачев И. П.* Развитие школьного образования в Кабардино-Балкарии (XVIII в. 30-е гг. XX в.). Нальчик, 1964.
- Корвин-Пиотровский А. Г.* Трипольская культура на территории Украины // Трипольская культура в Украине: поселение-гигант Тальянки. Киев, 2008.
- Корневский С. Н.* К вопросу о месте производства металлических вещей майкопского кургана // Вопросы археологии Адыгеи. Майкоп. 1988. С. 86–104.
- Корневский С. Н.* Древнейшие земледельцы и скотоводы Предкавказья. Майкопско-новосвободненская общность. М., 2004.
- Корневский С. Н.* Древнейший металл Предкавказья: Типология: Историко-культурный аспект. М., 2011а.
- Корневский С. Н.* Рождение кургана (погребальные памятники энеолитического времени Предкавказья и Волго-Донского междуречья). М., 2011б.
- Коробов Д. С., Райнхольд С.* Новый тип поселений кобанской культуры в окрестностях Кисловодска // КСИА. 2008. Вып. 222. С. 25–38.
- Короленко П. П.* Черноморцы. СПб., 1874.
- Костанов Д.* Некоторые вопросы становления и развития адыгейской советской литературы // УЗ АНИИ. Серия фольклора и литературы. Майкоп, 1964. Т. 3. С. 5–24.
- Кох К.* Путешествие по России и в Кавказские земли // АБКИЕА. Нальчик, 1974. С. 585–629.
- КПСС о культуре, просвещении и науке: Сб. документов. М., 1963.
- Кругликова И. Т.* Синдская гавань. Горгиппия. Анапа. М., 1977.
- Крупнов Е. И.* Древняя история и культура Кабарды. М., 1957.
- Крупнов Е. И.* Древняя история Северного Кавказа. М., 1960.

- Крупнов Е. И.* О времени формирования основного ядра нартского эпоса народов Кавказа // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. М., 1969. С. 15–29.
- Крушинский М.* Черкесские князья в Польше // Генеалогия Северного Кавказа. № 3. Нальчик, 2002. С. 149–151.
- Кудашев В. Н.* Исторические сведения о кабардинском народе. Киев. Типография С. В. Шульженко, 1913.
- Кук М. Г.* Художественный металл адыгов: Историко-искусствоведческий дискурс. Майкоп, 2007.
- Кук М. Г.* Мир искусства и культуры адыгов. Майкоп, 2018.
- Кузнецов В. А.* В верховьях Большого Зеленчука. М., 1977.
- Кузнецов В. А.* Алано-осетинские этюды. Владикавказ, 1993.
- Кузнецов В. А.* Христианство на Северном Кавказе до XV в. Владикавказ, 2002.
- Кузнецов В. А.* Археологические данные о происхождении дигорских баделят // Археология и этнология Северного Кавказа. Нальчик, 2012. Вып. 1. С. 99–109.
- Кузьминов П. А.* Этнодемографическая карта народов Терека: размещение, численность и миграция населения в конце XVIII – первой половине XIX века // Ландшафт, этнографические и исторические процессы на Северном Кавказе в XIX – начале XX века. Нальчик, 2004. С. 641–759.
- Кук Дж.* Путешествия и странствования по Российскому государству, Татарии и по части Персидского королевства // АБКИЕА. Нальчик, 1974. С. 174–178.
- Кулатти А.-Б.* Черкесы в Югославии // Северный Кавказ. Варшава, 1936. № 22.
- Кумахов М. А.* Убыхи // А(Ч)Э. М., 2006а. С. 473–531.
- Кумахов М. А.* Язык и письменность: состояние и перспективы в разных странах // А(Ч)Э. М., 2006б. С. 687–698.
- Кумахов М. А., Вамлинг К.* Дополнительные конструкции в кабардинском языке. Лунд, 1998.
- Кумахов М. А., Кумахова З. Ю.* Нартский эпос: язык и культура. М., 1998.
- Кумахова З. Ю.* Абадзехский диалект и его место среди других адыгских диалектов. Нальчик, 1972.
- Кумыков Т. Х.* Вовлечение Северного Кавказа во всероссийский рынок. Нальчик, 1962.
- Кумыков Т. Х.* Расселение кабардинцев и балкарцев в 40–60 гг. XIX в. // УЗ КБНИИ. 1965а. Т. XXIII. С. 148–159.
- Кумыков Т. Х.* Экономическое и культурное развитие Кабарды и Балкарии в XIX в. Нальчик, 1965б.
- Кумыков Т. Х.* Выселение адыгов в Турцию – следствие Кавказской войны. Нальчик, 1994.
- Кумыков Т. Х.* Культура, общественно-политическая мысль и просвещение Кабарды во второй половине XIX – нач. XX в. Нальчик, 1996.
- Кумыков Т. Х.* и др. Образование // А(Ч)Э. М., 2006. С. 773–797.
- Кунижев М. Ш.* Хамид Беретарь // История адыгейской литературы в 3-х Т. Майкоп, 2002. Т. II. С. 395–432.
- Кунов Н. А.* Моздокские кабардинцы: Историко-этнографическое исследование. Майкоп, 2002.
- Кунов Н. А.* Культура и быт моздокских кабардинцев в XIX – первой половине XX в. Нальчик, 2009.
- Куфтин Б. А.* К вопросу о древнейших корнях грузинской культуры на Кавказе по данным археологии // ВГМГ. XII-V. Тбилиси, 1944. С. 16–17.
- Куфтин Б. А.* Археологическая маршрутная экспедиция 1945 года в Юго-Осетию и Имеретию. Тбилиси, 1949.
- Кучмезова М. Ч.* Соционормативная культура балкарцев: традиции и современность. Нальчик, 2003.

- Кушева Е. Н.* Народы Северного Кавказа и их связи с Россией (вторая половина XVI – 30-е годы XVII века). М., 1963.
- Кушу С. А.* Шуточные танцы адыгов (черкесов). Майкоп, 2018.
- Кушхабиев А. В.* Черкесы в Сирии. Нальчик, 1993.
- Кушхабиев А. В.* Черкесская диаспора в арабских странах (XIX–XX вв.). Нальчик, 1997.
- Кушхабиев А. В.* Кавказская война и изменение территории Кабарды // Земельные отношения в Кабарде и Балкарии: история и современность. Нальчик, 2005. С. 38–43.
- Кушхабиев А. В.* Очерки истории зарубежной черкесской диаспоры. Нальчик, 2007.
- Кушхабиев А. В.* Некоторые аспекты Кабардино-крымской войны 1707–1708 годов // Канжальская битва и политическая история Кабарды первой половины XVIII в. Исследования и материалы. Нальчик, 2008. С. 175–185.
- Кушхабиев А. В.* Проблемы репатриации зарубежных черкесов: история, политика, социальная практика. Нальчик, 2013а.
- Кушхабиев А. В.* Некоторые аспекты османской политики на Северном и Западном Кавказе в конце XVIII в. (по документам Османского государственного архива Турции // Известия КБНЦ РАН. 2013б. № 6 (56). Т. 1. С. 162–168.
- Кушхабиев А. В.* Деятельность черкесских общественных организаций Российской Федерации и зарубежной диаспоры по решению «Черкесского вопроса» в 2013–2014 годах // Известия КБНЦ РАН. Нальчик, 2015а. № 2 (64). С. 203–209.
- Кушхабиев А. В.* Проблемы репатриации и адаптации сирийских черкесов в республиках Северного Кавказа в 2013–2014 годах // Известия КБНЦ РАН. Нальчик, 2015б. № 4 (66). С. 150–156;
- Кушхабиев А. В.* Проблемы функционирования письменности у адыгов в разные периоды истории // Известия КБНЦ РАН. 2015в. № 1(63). С. 210–219.
- Кушхабиев А. В.* История зарубежной черкесской диаспоры. Нальчик, 2018.
- Кушхабиев А. В.* Кабардино-Балкария и Грузино-абхазская война 1992–1993 гг. Нальчик, 2020а.
- Кушхабиев А. В.* Становление Кабардинского национального движения (1985–1991) // Кавказология. 2020б. № 2. С. 163–202.
- Кушхабиев А. В.* Черкесская диаспора // Адыгская (черкесская) энциклопедия. М., 2006. С. 405–473.
- Кушхабиев А. В., Наков Ф. Р.* К проблеме перехода черкесских феодальных сословий на комплекс вооружения, сформировавшегося в крестьянской среде (научная статья) // Вестник АГУ. Майкоп, 2017. Вып. 4 (209). С. 111–118.
- Лавров Л.* Из поездки в черноморскую Шапсугию // СЭ. 1936. № 4.
- Лавров Л. И.* Черкесия в XIII–XIV вв. // Красная Черкесия. Черкесск, 1941. № 137.
- Лавров Л. И.* О времени постройки кабардинской башни на реке Малом Зеленчуке. Б.м., 1948. С. 275–279.
- Лавров Л. И.* Формы жилища у народов Северо-Западного Кавказа до середины XVIII в. // СЭ. 1951. № 4. С. 42–56.
- Лавров Л. И.* Адыги в раннем средневековье // Сб. статей по истории Кабарды. Нальчик, 1955. Вып. 4.
- Лавров Л. И.* Избранные труды по культуре абазин, адыгов, карачаевцев, балкарцев. Нальчик, 2009.
- Лавров П. А.* Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности // ТСК. Л., 1930. Т. 1.
- Латинский Т.* Горцы Кавказа и их освободительная борьба против русских. Нальчик, 1995.
- Ларина В., Бежанова И.* Моздок: Исторический очерк. Орджоникидзе, 1970.

- Латышев В. В.* Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. СПб., 1890. Т. I, вып. 1.
- Левашева В. П.* Белореченские курганы // Труды ГИМ. М., 1953. Вып. XXII: Археологический сборник. С. 163–213.
- Левин С. Я.* О музыкальных инструментах адыгейского народа // УЗ АНИИ. Литература и фольклор. Майкоп, 1968. Т. 7. С. 96–108.
- Лейб-гвардии Кавказско-горский полуэскадрон: Страницы истории. Нальчик, 2002.
- Ленген Я.* Описание Кавказа с кратким историческим описанием Грузии. СПб., 1805.
- Леонтович Ф. И.* Адагы кавказских горцев // Материалы по обычному праву Северного и Восточного Кавказа. Одесса, 1882. Т. 1.
- Леонтович Ф. И.* Адагы кавказских горцев. Материалы по обычному праву Северного и Восточного Кавказа. Нальчик, 2002. Т. 1, 2.
- Лесков А. М.* Сокровища курганов Адыгеи // Материалы Кавказской археологической экспедиции ГМИНВ 1981–1983 гг.: Каталог выставки. М., 1985.
- Лист кабардинского посла князя Большой Кабарды Магомета Атажукина императрице Анне Ивановне с упоминанием о службе кабардинцев России со времени Ивана Грозного, с просьбой о помощи против нападающих врагов и о выдаче кабардинским князьям жалованья. 1731 г. августа 22 // КРО. 1957. Т. 2.
- Литвинская С. А.* Деревья и кустарники Кубани. Ростов-на-Дону, 1993.
- Ловпаче Н. Г.* Истоки майкопской культуры, ее связь с природой и народами Кавказа // Майкопский феномен в древней истории Кавказа и Восточной Европы. Л., 1991.
- Ловпаче Н. Г.* Художественная керамика средневековой Адыгеи. Майкоп. 1995.
- Ловпаче Н. Г.* Этническая история Западной Черкесии. Майкоп, 1997.
- Ловпаче Н. Г.* История адыгейского народа и археология Адыгеи // Вопросы кавказской филологии к истории. Нальчик, 2004. Вып. 4.
- Лонгворт Дж. А.* Год среди черкесов // АБКНКА. Нальчик, 1974. С. 531–584.
- Лонгворт Дж. А.* Год среди черкесов / пер. с английского. Нальчик, 2002.
- Лопатинский Л. Г.* Русско-кабардинский словарь с краткою грамматикою. Тифлис, 1890.
- Лопатинский Л. Г.* Заметки о народе адыге вообще и о кабардинцах в частности // СМОМПК. Тифлис, 1891а. Вып. XIII. Отд. I. С. 1–10.
- Лопатинский Л. Г.* Записки о кяхском наречии адыгского языка, собственно бжедуском его говоре, на основании текста «Бзиеская битва» // СМОМПК. Тифлис, 1891б. Вып. XII. Отд. I. С. 105–106.
- Лопатинский Л. Г.* Краткая кабардинская грамматика // СМОМПК. Тифлис, 1891в. Вып. 12. Отд. 2. Ч. 3.
- Лопатинский Л. Г.* Объяснительный словарь к адыгским текстам // СМОМПК. Тифлис, 1896. Вып. XXI. С. 270–301.
- Лукка Дж.* Описание перекопских и ногайских татар, черкесов, мингрелов и грузин, Жана де Лукка, монаха доминиканского ордена (1625) // АБКНКА. Нальчик, 1974. С. 68–72.
- Лурье Е. В.* Шлем из могильника у С. Кишпек и классификация шлемов с составным куполом римского времени // Третья Абхазская международная археологическая конференция: Материалы. Сухум, 2013. С. 268–278.
- Люлье Л. Я.* Словарь русско-черкесский с краткою грамматикою сего последнего языка. Одесса, 1846.
- Люлье Л. Я.* Общий взгляд на страны, занимаемые горскими народами: Черкесами, Абазцами и другими смежными с ними; О натухажцах, Шапсугах и Абадзехах // ЗКОИРГО. 1857. Кн. IV. С. 173–193.

- Люлье Л. Я. О гостеприимстве у черкесов // Кавказ. 1859. № 7.
- Люлье Л. Я. Верования, религиозные обряды и предрасудки у Черкес // ЗКОИРГО. 1862. Кн. 5. С. 121–137.
- Люлье Л. Я. Учреждения и народные обычаи шапсугов и натухажцев // ЗКОИРГО. 1867. Кн. 7.
- Люлье Л. Черкессия – историко-этнографические статьи // Материалы из истории Черкесского народа. Нальчик, 1991. Вып. 1.
- Люлье Л. Х. Черкессия: Историко-этнографический сборник. Киев, 1991.
- Ляушева С. А. Эволюция религиозных верований адыгов: история и современность (философско-культурологический анализ). Майкоп, 2002. С. 126–146.
- Макарий (Булгаков М. П.), митр. Московский и Коломенский. История христианства в России до равноапостольного князя Владимира, как введение в историю Русской Церкви. СПб., 1846.
- Максимов Е. Кабардинцы: Статистико-экономический очерк // ТС. 1892. Вып. 2, кн. 2.
- Максимов Н. В. Две войны 1876–1878 гг. СПб., 1879. Ч. 2.
- Малахов С. Н. Алания и Византия: Источниковедческие аспекты политических и церковных связей: Избр. ст. М., 2015.
- Малахов С. Н. К вопросу о Черкесской митрополии (вторая половина XIV XVI в.) // Отрадненские историко-краеведческие чтения. Армавир-Отрадная, 2018. Армавир, 2018. Вып. 6. С. 73–76.
- Малахов С. Н. Аланская митрополия и область Ахохия во второй половине XIV века: Новые данные к церковной географии Северного Кавказа // ВСОГУ. 2019. № 4. С. 52–59.
- Малахова Г. Н. Становление и развитие российского государственного управления на Северном Кавказе в конце XVIII–XIX вв. Ростов-на-Дону, 2001.
- Малкондугев Х. Х. Балкаро-карачаевская мифология. Антология народной музыки балкарцев и карачаевцев. Т. 1. Мифологические и обрядовые песни и наигрыши. Нальчик, 2015. С. 15–23.
- Мальбахов Б. Х. Кабардинское народное декоративное искусство. Нальчик. 1984.
- Мальбахов Б. К. Кабарда на этапах политической истории (середина XVI – первая четверть XIX века). М, 2002.
- Мальбахов Б. Х. Черкесское (Адыгское) декоративно-прикладное искусство. Нальчик, 2012.
- Мамбетов Г. Х. Крестьянские промыслы в Кабарде и Балкарии во второй половине XIX – начале XX в. Нальчик, 1962.
- Мамбетов Г. Х. Культ железа. Общинные кузнецы в Кабарде и Балкарии // УЗ КБ-НИИ. Нальчик, 1965. Т. 23. С. 114–119.
- Мамбетов Г. Х. Материальная культура сельского населения Кабардино-Балкарии. Нальчик, 1971.
- Мамбетов Г. Х. Из истории Кабардино-Балкарской государственной филармонии // Из истории развития социалистической культуры Кабардино-Балкарии. Нальчик, 1981.
- Мамбетов Г. Х. Традиционная культура кабардинцев и балкарцев. Нальчик, 1994.
- Мамбетов Г. Х., Мамбетов З. Г. Социальные противоречия в кабардино-балкарской деревне в 20–30-е годы. Нальчик, 1999.
- Мамий Р. Г. Адыгейская литература // А(Ч)Э. М., 2006. С. 753–761.
- Мамий Р. Г. Адыгейская драматургия: зарождение, становление, современное состояние // ВН АРИГИ. 2017. № 10(34). С. 74–79.
- Мамсиров Х. Б., Унежев К. Х. Традиции и инновации в культуре адыгов XIX – первой трети XX в. // Историческая антропология народов Северного Кавказа: актуальные проблемы. Нальчик, 2017. С. 86–151.

- Марзей А. С.* Черкесское наездничество – «Зеклуэ» (Из истории военного быта черкесов в XVIII – первой половине XIX века). М., 2000.
- Мариньи Ж.-В.* *Тэбу де* Путешествия в Черкесию // АБКИЕА. Нальчик, 1974. С. 291–321.
- Мариньи Ж.-В.* *Тэбу де* Поездки в Черкесию / пер. с французского. Нальчик, 2006.
- Маркграф О. В.* Очерк кустарных промыслов Северного Кавказа с описанием техники производства. М., 1882.
- Марковин В. И.* Культура племен Северного Кавказа в эпоху бронзы (II тыс. до н.э.) // МИА. М., 1960. № 93.
- Марковин В. И.* Дольменная культура и вопросы раннего этногенеза абхазо-адыгов. Нальчик, 1974.
- Марковин В. И.* Испун – дома карликов: Заметки о дольменах Западного Кавказа. Краснодар, 1985.
- Марковин В. И.* Курган Псынако – памятник дольменной культуры Кавказа. Нальчик, 2011.
- Марр Н. Я.* К истории передвижения яфетических народов с юга на север. Пг., 1916. С. 1369–1406.
- Марр Н. Я.* О языке и истории абхазов. М.; Л., 1983а.
- Марр Н. Я.* Яфетический Кавказ и третий экономический элемент в созидании Средиземноморской культуры // Избранные работы. М., 1983б. Т. 1.
- Мастыкова А. В.* Женский костюм Центрального и Западного Предкавказья в конце IV – середине VI в. М., 2009.
- Масуди о Кавказе // Минорский В. Ф. История Ширвана и Дербенда X–XI вв. М., 1963.
- Материалы II пятилетки. Промышленность музыкальных инструментов. Производство гармоник в Нальчике. М., 1932.
- Материалы Я. М. Шарданова по обычному праву кабардинцев первой половины XIX века. Нальчик, 1986.
- Мафедзев С. Х.* Межпоколенная трансмиссия традиционной культуры адыгов в XIX – начале XX в. Нальчик, 1991.
- Мафедзев С. Х.* Адыги, обычаи, традиции. Нальчик, 2000.
- Махвич-Мацкевич А.* Абадзехи. Их быт, нравы, обычаи // Народная беседа. СПб., 1864. Кн. 3.
- Мачавариани Г. Н.* К вопросу о субстрате в западно-картвельском (занско-сванском) лингвистическом ареале // ЕИКЯ. Тбилиси, 1966. Т. XV. С. 170–171.
- Мачавариани Д., Бартоломей И.* Нечто о Самурзакани // ЗКОИРГО. Тифлис, 1864. Вып. 6. С. 74–83.
- Меликишвили Г. А.* Возникновение и развитие хеттского царства и проблема древнейшего населения Закавказья и Малой Азии // ВДИ. 1965. № 1. С. 8–9.
- Меликсет-Беков Л. М.* Pontica Transcaucasica Ethnica (по данным Миная Медичи от 1815–1819 гг.) // СЭ. 1950. № 2. С. 163–175.
- Мелодии чужбины [на адыг. яз.] // Отечество. Черкесск, 2015. № 20. С. 79–87.
- Меретуков А. М.* Материальная культура адыгов (XIX – 70-е гг. XX в.) // Культура и быт адыгов Майкоп, 1978.
- Меретуков А. М.* Поселения у адыгов // Сб. статей по этнографии Адыгеи. Майкоп, 1975. С. 37–51.
- Меретуков К. Х.* Адыгейский топонимический словарь. Майкоп, 1990.
- Меретуков М.* Голос сердца // Адыгейская правда. 1966. 12 января. № 8 (9206).
- Меретуков М. А.* Экзогамия у адыгов // УЗАНИИ. Майкоп, 1968. Т. VIII. С. 251–264.
- Меретуков М. А.* Брачное помещение у адыгов // Сб. статей по истории Адыгеи. Майкоп, 1975. Вып. 1. С. 52–83.
- Меретуков М. А.* Семья и брак у адыгских народов. Майкоп, 1987.

- Мидова М.* Джабраил Хаупа – выдающийся представитель современной музыкальной культуры Кабардино-Балкарский // Вопросы Кабардино-Балкарского музыкознания: сб. статей Нальчик, 2000. С. 67–73.
- Мижсаев М. И., Паштова М. М.* Энциклопедия черкесской мифологии. Майкоп, 2012. (на черк. яз.)
- Миллер А. А.* Черкесские постройки // МЭР. СПб., 1914. Т. II.
- Милорадович О. В.* Кабаринские курганы XIV–XVI вв. // СА. 1954. Вып. XX. С. 343–356.
- Мирек А. М.* Гармоника: Прошлое и настоящее: Научно-историческая энциклопедическая книга. М., 1994.
- Монпере Ф. Дюбуа де.* Путешествие вокруг Кавказа, у черкесов и абхазов, в Колхиде, Грузии, Армении и Крыму // АБКН. Нальчик, 1974. С. 435–457.
- Морозов М. А.* Монастыри средневековой Византии: Хозяйство, социальный и правовой статус. СПб., 2005.
- Морозова Л. Е.* Смутное время в России (конец XVI – начало XVII в.). М., 1990.
- Мотре, де ла А.* Путешествие господина А. де ла Мотрэ в Европу, Азию и Африку // АБКН. Нальчик, 1974.
- Мровели Леонти.* Жизнь картлийских царей. М., 1979.
- Музыкальный фольклор черкесов (адыгов): инструментальная музыка. Нальчик, 2015.
- Мукожеев А. Х.* Эпоха [на каб.-черк. яз.]. Нальчик, 2006.
- Мунчаев Р. М.* Бронзовые псалмы майкопской культуры и проблема возникновения коведства на Кавказе // Кавказ и Восточная Европа в древности. М., 1973. С. 71–77.
- Мунчаев Р. М.* Культуры эпохи камня и бронзы // Античное наследие Кубани. М., 2010. Т. 1. С. 146–167.
- Муравьев Н. Н.* Турция и Египет в 1832 и 1833 годах. Т. 1. М., 1869.
- Мурзакевич Н.* История генуэзских поселений в Крыму. Одесса, 1837.
- Мусукаева А. Х.* Поиски и свершения. Нальчик, 1978.
- Мусукаева А. Х.* Адыгский исторический роман и проза Алима Кешокова // Вестник РУДН. Серия «Литературоведение. Журналистика». 2012. № 2. С. 45–50.
- МыкӀосэрэ жьуагъохэр [Немеркнувшие звезды. Сб. историко-героических песен] (на адыг. яз.). Майкоп, 1994.
- Мыц В. Л.* Укрепления Таврики X–XV вв. Киев, 1991.
- Нагайцева Л. Г.* Адыгские народные танцы. Нальчик, 1986.
- Нагоев А. Х.* Материальная культура кабардинцев в эпоху позднего Средневековья (XIV–XVII вв.). Нальчик, 1981.
- Нагоев А. Х.* Итоги раскопок кабардинских курганов на новостройках Кабардино-Балкарии в 1972–1977 гг. // Археологические исследования на новостройках Кабардино-Балкарии. Нальчик, 1987. Т. 3.
- Нагоев А. Х.* Средневековая Кабарда. Нальчик, 2000.
- Нагоев М. Б.* Общественно-политическая мысль адыгов в первой половине XIX в.: исследования и материалы. Нальчик, 2007.
- Наков Ф. Р.* Тхыпхъэ: Адыгская (черкесская) знаковая система. Нальчик, 2010.
- Налоев З. М.* Послевоенная кабардинская поэзия (1945–1956). Нальчик, 1970.
- Налоев З. М.* Из истории культуры адыгов. Нальчик, 1978.
- Налоев З. М.* У истоков песенного искусства адыгов // Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов. М., 1980. Т. 1.
- Налоев З. М.* Героические величальные и плачевые песни адыгов // Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов. М., 1986. Т. 3, ч. 1.
- Налоев З. М.* Этюды по истории культуры адыгов // Игровой аспект искусства джегуако. Нальчик, 2009.
- Налоев З. М.* Институт джегуако. Нальчик, 2011.

- Налоева Е. Д.* Государственно-политический строй и международное положение Кабарды в первой половине XVIII века: Автореферат дисс. на соиск. уч. ст. кин. Нальчик, 1973.
- Налоева Е. Д.* Кабарда в первой половине XVIII века: генезис адыгского феодального социума и проблемы социально-политической истории. Нальчик, 2015.
- Народная инструментальная музыка адыгов (черкесов). Адыгэ лъэпкъ пшыналъэхэр. Нальчик, 2005.
- Народное творчество. М.; Нальчик, 1958.
- Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов. М., 1980–1990. Т. 1. 1980; Т. 2. 1981; Т. 3, ч. 1. 1986; Т. 3, ч. 2. 1990.
- Нарожный Е. И.* Средневековые кочевники Северного Кавказа (некоторые дискуссионные проблемы этнокультурного взаимодействия эпохи Золотой Орды). Армавир, 2005.
- Нартхэр. Адыгэ лыхъужь эпос. Нарты. Адыгский героический эпос. М., 1974.
- Нарты: Адыгский героический эпос. М., 1974.
- Нарты: Кабардинский эпос. М., 1951.
- Нарты: Кабардинский эпос (на каб. яз.). Нальчик, 1995.
- Настольный словарь для справок по всем отраслям знания. СПб., 1864. Т. 2.
- Некрасов А. М.* Международные отношения и народы Западного Кавказа (последняя четверть XV – первая половина XVI в.). М., 1990.
- Немировский А. И.* Этруски. От мифа к истории. М., 1983.
- Нефляшева Н. А.* Цвет в контексте традиционного мировоззрения адыгов // Сб. статей молодых ученых и аспирантов. М., 1993. С. 153–170.
- Нефляшева Н. А.* Мусульманское образование на Северо-Западном Кавказе (вторая половина XIX – начало XX в.) // Вестник МГУ. Сер. 13: Востоковедение. 2009. № 4. С. 72–92.
- Новейшие исторические, политические, статистические и географические сведения о Турецкой империи. М., 1828. Ч. 1–3.
- Новичев А. А.* История Турции. Т. 4. Ч. 3. Л., 1978.
- Новое и традиционное в культуре и быте кабардинцев и балкарцев. Нальчик, 1986.
- Новосельский А. А.* Разновидности русских гармоник и их звукоряды // О гармонике. М., 1928. С. 33–45.
- Новосельский А. А.* Борьба Московского государства с татарами в первой половине XVII века. М.; Л., 1948.
- Новосельский А. А., Воробьев М. И.* Производство гармоник в России // О гармонике. М., 1928. С. 45–50.
- Ногма Ш. Б.* Кабардино-русский словарь // Филологические труды. Нальчик, 1956. Т. I. С. 129–242.
- Ногмов Ш. Б.* История адыхейского народа, составленная по преданиям кабардинцев Шора-Бекмурзин-Ногмовым. Напечатана с подлинной, исправленной рукописи и дополнена предисловием, биографией автора, примечаниями и приложениями Ад. Берже. Тифлис, 1861.
- Носкова Л. М., Кожухов С. П.* Меотские погребения Ново-Вочепшийского могильника (по материалам раскопа 1985–1986 гг.) // Меоты – древние предки адыгов. Майкоп, 1989. С. 119–139.
- Носов К. С.* Традиционное оружие Индии. М., 2001.
- О правах высших горских сословий в Кубанской и Терской областях // Сб. документов по сословному праву народов Северного Кавказа. 1793–1897. Нальчик, 2003. Т. 1.
- Озова Ф. А.* К вопросу о происхождении княжеской династии Черкесии // Археология и этнология Северного Кавказа. Нальчик, 2012. Вып. 1. С. 134–158.

- Озова Ф. А.* Возникновение парадигмы Кавказской войны: начало завоевания Центрального Кавказа (1762–1770-е гг.) // Кавказская война: события, факты, уроки (к 150-летию окончания). Нальчик, 2014а. С. 132–154.
- Озова Ф. А.* Удельная реформа Большой Кабарды в 60-х гг. XVII в. // Известия вузов: Северо-Кавказский регион: Общественные науки. 2014б. № 6. С. 73–77.
- Озова Ф. А.* Факторы развития адыгэ хабзэ // Северо-Кавказский юридический вестник. 2021. № 1. С. 56–70.
- Олеарий А.* Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно // АБКИЕА. Нальчик, 1974. С. 82–84.
- Описание аудиенции кабардинского посла Магомета Атажукина у вице-канцлера А. И. Остермана, с изложением беседы вице-канцлера с Атажукиным о Большой и Малой Кабарде. 1732 г. февраля 21 // КРО. 1957. Т. 2. С. 53–56.
- Описание населенных мест Большой и Малой Кабарды, составленное геодезистом Степаном Чичаговым к выполненной им карте Кабарды 1744 г. // КРО. 1957. Т. 2.
- Опрышко О. Л.* По тропам истории. [3-е изд., доп., перераб.]. Нальчик, 1990.
- Остапенко Р. А.* Элементы христианства в культуре адыгов по данным этнографических, лингвистических и археологических источников // Наследие веков. 2019. № 1. С. 78–97.
- Остахов А. А.* Военная хитрость в системе военного искусства черкесов (статья) // Научные проблемы гуманитарных исследований. Научно-теоретический журнал. № 1. Пятигорск, 2006. С. 75–79.
- Остахов А. А.* Внезапность как один из базовых принципов черкесского военного искусства (XVIII – XIX вв.) // Российский Кавказ: исторический альманах. Пятигорск, 2012а. Вып. 1. С. 65–68.
- Остахов А. А.* Оперативное искусство черкесов в Кавказской войне (1817–1864) // Российская государственность в судьбах народов Северного Кавказа – IV. Материалы региональной научно-практической конференции. Пятигорск, 18–20 ноября 2011. Пятигорск, 2012б. С. 299–310.
- Остахов А. А.* Военная культура адыгов (кабардинцев, адыгейцев, черкесов): наследие прошлого в реалиях настоящего // ВЮНА. М., 2013. Т. 9. № 2. Апрель–Май–Июнь. С. 85–89.
- Остахов А. А.* Тактика полевых сражений у черкесов (XVII–XIX вв.) // Археология и этнология Северного Кавказа: Сб. научных трудов. Нальчик, 2015. Вып. 5. С. 71–78.
- Официальный сайт Всероссийской переписи населения 2010 года: Информационные материалы об окончательных итогах Всероссийской переписи населения 2010 года // http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/perepis_itogi1612.htm (дата обращения: 01.06.2021).
- Очерк торговли Московского государства в XVI – XVII столетиях. СПб., 1862. С. 166.
- Очерки истории Адыгеи. Майкоп, 1957. Т. 1.
- Очерки истории кабардинской литературы [на каб.-черк. яз.]. Нальчик, 1965.
- Очерки истории кабардинской литературы [на рус. яз.]. Нальчик, 1968.
- Очерки истории Карачаево-Черкесии с древнейших времен до Великой Октябрьской социалистической революции. Ставрополь, 1967. Т. 1.
- Очерки кабардино-черкесской диалектологии. Нальчик, 1969.
- Павлюченков В. Н.* Наш Армавир: промышленность. Ейск, 2013.
- Паллас П.-С.* Заметки о путешествиях в южные наместничества Российского государства в 1793 и 1794 гг. // АБКИЕА. Нальчик, 1974. С. 214–224.
- Памятники дипломатических сношений Московского государства с азиатскими народами: Крымом, Казанью, Ногайцами и Турцией, за время Великих Князей

- Иоанна III и Василия Иоанновича. Часть 1-я (годы с 1474 по 1505) // Сборник Русского исторического общества (СРИО). СПб., 1884. Т. III. Вып. 41.
- Память из конюшенного приказа в Посольский приказ с оценкой лошадей, приведенных кабардинскими мурзами, послом кайдацкого уцмия Шамсеом и калмыцкими тайшами, 1632 г. февраля 5 // КРО. 1957. Т. 1.
- Панеш А. Д.* Западная Черкесия в системе взаимодействия России с Турцией, Англией и имаматом Шамиля в XIX в. (до 1864 г.). Майкоп, 2007.
- Панеш А. Д.* Общественно-политический строй Западной Черкесии в XVI–XVII вв. // История Адыгеи с древнейших времен до начала XX в. Майкоп, 2009. С. 134–145.
- Панеш У. М.* Адыгейская литература периода Великой Отечественной войны и послевоенного десятилетия // История адыгейской литературы. Майкоп, 1999. Т. I. С. 263–297.
- Панеш У. М.* Адыгейская литература 50–80-х годов XX века (Вместо введения) // История адыгейской литературы. Майкоп, 2002. Т. II. С. 4–75.
- Паштова (Мижсаева) М. М.* Жабаги Казанок в фольклорной культуре черкесов (адыгов) Турции (на материале экспедиций 2009 и 2011 гг.) // Вестник КБИГИ. Нальчик, 2014. Вып. 1 (21). С. 66–75.
- Паштова М. М.* Кавказская война в «классических» формах фольклора и современном социокультурном дискурсе черкесской диаспоры // Кавказская война: события, факты, уроки: материалы Международ. науч. конф. Нальчик, 2014. С. 55–165.
- Паштова М. М.* Персонажи актуальной мифологии в фольклоре черкесов Анатолии: универсальное и локальное (по материалам экспедиций 2014 и 2015 гг.) // InUmbrа: демонология как семиотическая система: альманах. М., 2017. Вып. 6. С. 217–236.
- Паштова М. М.* К специфике традиционной внутриобщинной коммуникации: черкесы Турции // Journal of Caucasian Studies = Кавказоведческие исследования. Istanbul, 2019. № 7–8. С. 115–134.
- Паштова М. М.* Представления о деньгах в локальной фольклорной традиции (черкесская диаспора Турции) // Проблемы востоковедения. 2020а. № 1 (87). С. 71–76.
- Паштова М. М.* Сословный аристократизм и «новое благородство» в локальном фольклорном дискурсе (на материалах черкесской диаспоры) // Традиционная культура. М., 2020б. № 1. С. 91–102.
- Паштова М. М.* Фольклор черкесской диаспоры: локальная традиция и ее носитель. Майкоп, 2020в.
- Паштова М. М.* Фольклор в черкесской диаспоре Турции: функциональные и регионально-локальные особенности // Фольклористика и культурная антропология сегодня: тез. и материалы междунар. школы-конференции. М., 2012. С. 418–425.
- Пейсонель К.* Трактат о торговле на Черном море // АБКИЕА. Нальчик, 1974. С. 179–202.
- Пелих А. Л.* Прикубанский очаг металлургии и металлообработки и его место в системе межкультурных связей эпохи поздней бронзы Кавказа и Юго-Восточной Европы: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2003.
- Пиотровский Ю. Ю.* Периодизация ювелирных изделий в Циркумпонтийской провинции (энеолит – ранняя бронза) // Малая Азия и Северный Кавказ в системе древностей Циркумпонтийской провинции. Каталог выставки в Государственном Эрмитаже. СПб., 1998. С. 81–92.
- Плещеев С. И.* Обзорение Российской империи в нынешнем её новоустроенном состоянии. СПб., 1793. С. 179.
- Покровский М. В.* Русско-адыгейские торговые связи. Майкоп, 1957.

- Покровский М. В.* Из истории адыгов в конце XVIII – первой половине XIX века: Социально-экономические очерки. Краснодар, 1989.
- Полное собрание законов Российской Империи с 1649 года. СПб., 1830. Т. 3.
- Полное собрание кабардинских древних обрядов (1844 г.) // *Леонтович Ф. И.* Ада-ты кавказских горцев: Материалы по обычному праву Северного и Восточного Кавказа. Одесса, 1882. Вып. 1. С. 223–257.
- Полное собрание кабардинских древних обрядов (1844) // Правовые нормы адыгов и балкаро-карачаевцев в XV–XIX вв. Майкоп, 1997. С. 101–103.
- ПСРЛ. Л., 1926. Т. 1: Лаврентьевская летопись. Вып. 1: Повесть временных лет.
- ПСРЛ. СПб., 1906. Т. 13: Половина вторая: I. Дополнения к Никоновской летописи; II. Так называемая Царственная книга.
- ПСРЛ. СПб., 1910. Т. 23: Ермолинская летопись.
- Попко И. Д.* Черноморские казаки в их гражданском и военном быту. СПб., 1858.
- Попко И. Д.* Терские казаки со стародавних времен. СПб., 1880.
- Поркшеян К. А.* К вопросу о пребывании адыгов в Крыму и об их взаимоотношениях с народами Крыма в эпоху средневековья // УЗ КБНИИ. Нальчик, 1957. Т. 13. С. 354.
- Постановления о сословиях в Кабарде // *Ногмов Ш. Б.* История адыгейского народа. Нальчик, 1958. С. 179–188.
- Потемкин Г. А.* Доклад об учреждении линии от Моздока до Азова // Полное собрание законов Российской империи. СПб., 1830. Т. XX. С. 518. № 14607.
- Потоцкий Я.* Путешествие в астраханские и кавказские степи // АБКИЕА. Нальчик, 1974. С. 225–234.
- Потто В. А.* Кавказская война в отдельных очерках, эпизодах, легендах и биографиях. СПб., 1887. Т. 1, вып. 1–4; 1888. Т. 2, вып. 3, 4; 1889. Т. 4. вып. 2.
- Потто В.* Два века Терского казачества. Владикавказ, 1912. Т. 1.
- Потто В. А.* Кавказская война. Ставрополь, 1994. Т. 1; Т. 5.
- Правовые нормы адыгов и балкаро-карачаевцев в XV–XIX вв. Майкоп, 1997.
- Прасолов Д. Н.* Съезды доверенных в практиках местного самоуправления кабардинцев и балкарцев во второй половине XIX – начале XX в. Нальчик, 2019.
- Предметы культуры адыгов в собрании Российского этнографического музея. СПб., 2016.
- Представление астраханского губернатора П. Кречетникова о Малой Кабарде, с изложением его мнения о политике по освоению этого края. 1775 г. апреля 24 // КРО. 1957. Т. II. С. 310–317.
- Пржецлавский П.* Дагестан, его нравы и обычаи // ВЕ. СПб., 1867. Т. 3. С. 157.
- Привилегированные сословия Кабардинского округа // ССКГ. Тифлис, 1870. Вып. 3. С. 89–100.
- Присоединение Крыма к России: Рескрипты, письма, реляции и донесения. СПб., 1887. Т. 3: 1779–1780 гг.
- Проблемы Кавказской войны и выселение черкесов в пределы Османской империи (20–70-е гг. XIX в.): Сб. архивных документов. Нальчик, 2001.
- Прокопенко Ю. А.* История северокавказских торговых путей IV в. до н.э. XI в. н.э. Ставрополь, 1999.
- Прокопий Кесарийский.* Книга II // Война с персами. Война с вандалами. Тайная история. М., 1993.
- Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. М., 1957.
- Путилов Б. Н.* Миф – обряд – песня Новой Гвинеи. М., 1980.
- Пишибиев И. Х.* Жизнь и творчество Бекмурзы Пачева. Черкесск, 1962.
- Пишуков Л. Х.* Нынешняя дума: Венок сонетов [на каб.-черк. яз.] // журнал «Ошхамархо». Нальчик, 1991. № 2. С. 44–46.
- Рахаев А. И.* Северо-Кавказский государственный институт искусств. Нальчик, 2000.

- Рахаев Дж. Я.* Кабарда в 20-е годы XVIII века: кризис легитимности и распад государства // Архивы и общество. 2007. № 3. С. 94–105.
- Рашид Ад-Дин.* Сборник летописей: В 3-х Т. М.; Л., 1960. Т. 2.
- Резепкин А. Д.* Новосвободненская культура (на основе материалов могильника «Клады»). СПб., 2012.
- Рейнегс Я.* Всеобщее историко-топографическое описание Кавказа // АБКИЕА. Нальчик, 1974. С. 209–213.
- Республики Северного Кавказа: этнополитическая ситуация и отношения с федеральным Центром. М., 2012.
- Рехвиашвили Н.* Исконные связи кавказских народов // Кабардино-Балкарская правда. 6 декабря 1974.
- Рижский М.* О культуре Шибле у шапсугов // Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов: Материалы шапсугской экспедиции 1939 г. М., 1940. С. 47–57.
- Ровинский Н.* Хозяйственное описание Астраханской и Кавказской губерний. СПб., 1809.
- Розен Д. Г.* История Турции от победы реформ в 1826 году до Парижского трактата в 1856 г. СПб., 1872. Ч. 1, 2.
- Рындина Н. В., Равич И. Г.* О металлопроизводстве майкопских племен Северного Кавказа (по данным химико-технологических исследований) // Вестник археологии, антропологии и этнографии. М., 2012. № 2 (17). С. 4–20.
- Рындина Н. В., Равич И. Г.* Литейные и кузнечные приемы в металлопроизводстве майкопских племен Северного Кавказа // Цивилизационные центры и первобытная периферия в эпоху раннего металла: модели взаимодействия: Тезисы докладов круглого стола, посвященного памяти Н. Я. Мерперта. М., 2013.
- Рюмин В.* Верхний Джулат – столица Кабарды // Кабардинская правда, 30 ноября 1949. № 237.
- С благословения мулл // Чекисты Кабардино-Балкарии. Нальчик, 1987.
- Саблиров М. З.* Культура народов Кабарды и Балкарии в конце XIX – начале XX вв. Автореф. на соиск. ст. д. и. н. 1999. С. 36.
- Сапен-Линьер М.* Черкесы. (Перевод с французского). Майкоп, 2008.
- Сафаргалиев М. Г.* Заметки об Астраханском ханстве // Сб. статей преподавателей Мордовского пединститута. Саранск, 1952. С. 28–51.
- Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1891. Вып. 12.
- Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды // [Соч.] В. Г. Тизенгаузена. СПб., 1884. Т. I: Извлечения из сочинений арабских.
- Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. М.; Л., 1941. Т. II: Извлечения из персидских сочинений, собранные В. Г. Тизенгаузенем и обработанные А. А. Ромаскевичем и С. Л. Волиным.
- Сведения о количестве кабардинцев, переселившихся в Турцию в 1860–1861 гг. // Проблемы Кавказской войны и выселение черкесов в пределы Османской империи (20–70-е гг. XIX в.). Нальчик, 2001.
- Сведения о числе переселившихся в Турцию кабардинских семейств и душ в течение 1860–1861 гг. 1862 г., не ранее января // Трагические последствия Кавказской войны для адыгов. Вторая половина XIX – начало XX века. Нальчик, 2000.
- Сегю Ф. Л. де.* Воспоминания // Северный Кавказ в европейской литературе XIII–XVIII вв. Нальчик, 2006.
- Секретная миссия в Черкесию русского разведчика барона Ф. Ф. Торнау. Нальчик, 1999.
- Семенов А.* Изучение исторических сведений о России и внешней торговле и промышленности с первой половины XVII-го столетия по 1859 г. СПб., 1859.
- Семенов Х. Б.* Шагди. Нальчик, 1986.
- Серебряков Х. М.* Записка от 11 декабря 1852 г. № 2133 // АКАК. Т. X. Тифлис, 1885.

- Сивер А. В.* Державы князей: опыт сравнения княжеской Кабарды и Древней Руси // ИВ. Нальчик, 2007. Вып. VI.
- Силаев Н. Ю.* Этнические движения и муниципальная политика на Северном Кавказе. М., 2020. С. 117–118.
- Сюхов С.* Черкесы-адыге (Историко-бытовой набросок) // *Сюхов С.* Избранное. Нальчик, 1997.
- Сюхова Л. М.* Адыгский народный транспорт. Автореферат канд. дис. Тбилиси, 1982.
- Сказания о Жабаги Казаноко: Тексты на адыгских, карачаево-балкарском, абазинском языках с переводом на русский. Нальчик, 2001.
- Сказания о нартских богатырях у татар-горцев Пятигорского округа Терской области. Несколько слов от собирателя и переводчика // СМОМПК. Тифлис, 1881. Вып. I. Разд. 2. С. I–VIII.
- Словарь Кабардино-Черкесского языка. М., 1999.
- Словарь русско-черкесский, или адыгский, сост. Леонтием Люлье. Одесса, 1846
- Смирнов А.* Изучение исторических сведений о Российской промышленности с половины XVII-го столетия по 1858 год. СПб., 1859. Ч. I.
- Смирнов В. Д.* Крымское ханство под верховенством Оттоманской Порты до начала XVIII века. СПб., 1887.
- Смирнов В. Д.* Крымское ханство под верховенством Оттоманской Порты в XVIII столетии. Одесса, 1889.
- Соколова А. Н.* Магомет Хагаудж и адыгская гармоника. Майкоп, 2000.
- Соколова А. Н.* Пхачич – адыгские трещотки. Майкоп, 2002.
- Соколова А. Н.* Адыгский шычепщын в контексте мировой культуры // *Материалы к «Энциклопедии музыкальных инструментов народов мира».* СПб., 2003. Вып. 2. С. 100–114.
- Соколова А. Н.* Адыгская гармоника в контексте этнической музыкальной культуры. Майкоп, 2004а.
- Соколова А. Н.* Возгласы и крики на адыгских праздниках // *Вопросы инструментоведения. Статьи и материалы Пятой Международной инструментоведческой конференции «Благодатовские чтения».* СПб., 2004б. Ч. 1. С. 126–130.
- Соколова А. Н.* Танцы и инструментальная музыка косовских адыгов // *Вестник АГУ. Сер.: Филология и искусствоведение.* 2008. Вып. 10. С. 197–206.
- Соколова А. Н.* К вопросу взаимодействия интонационных комплексов в западно-адыгских наигрышах на гармонике и шычепщине (смычковом хордофоне) // *Вестник АГУ. Серия «Филология и искусствоведение».* Майкоп, 2009. Вып. 3. С. 283–289.
- Соколова А. Н.* «Танец с кинжалами»: история и содержание // *Музыкальное искусство народов Евразии.* 2021. Вып. 2 (3). С. 27–44.
- Сокровища курганов Адыгеи: каталог выставки. М., 1985.
- Сокуров В. Н.* Канжальская битва и ее отражение в кабардинском фольклоре // *Актуальные вопросы кабардино-балкарской фольклористики и литературоведения.* Нальчик, 1986. С. 48–64;
- Сокуров М. Г.* Кабардинская литература // *Краткая литературная энциклопедия.* М., 1962–1978. Т. 3: Иаков – Лакснесс. 1966. Стб. 278–281.
- Соловьев С. М.* История России с древнейших времен. М., 1870. Т. 13.
- Соловьева Л. Т.* Материалы по изучению традиций «народного ислама» в курсе религиоведения (на примере Кабардино-Балкарии и Адыгеи) // *Высшее образование для XXI века: V Международная научная конференция.* Москва, 13–15 ноября 2008 г.: Доклады и материалы. Секция 6. Высшее образование и мировая культура. М., 2008. Вып. 1. С. 81–92.

- Солтан В.* Военные действия в Кубанской области с 1861-го по 1864-й год. Походные записки // КС. Тифлис, 1880. Т. 5. С. 345–470.
- Сообщение кабардинского посла Саадет-Гирея Салтаналеева в Коллегии иностранных дел о разорении Кабарды крымским ханом и просьбе кабардинских владельцев построить в урочище Бештамак крепость // КРО. 1957. Т. 2. С. 28–30.
- Сотавов Н. А.* Северный Кавказ в русско-иранских и русско-турецких отношениях в XVIII в. М., 1991.
- Спенсер Э.* Путешествие в Черкесию. Майкоп, 1994.
- Спенсер Э.* Описание поездок по Западному Кавказу, включая путешествие через Имеретию, Мингрелию, Турцию, Молдавию, Галицию, Силезию и Моравию, в 1836 году. Нальчик, 2008.
- Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1912.
- Сталь К. Ф.* Этнографический очерк черкесского народа // КС. 1900. Т. XXI. Отд. 2. С. 53–173.
- Сталь К. Ф.* Этнографический очерк черкесского народа // Русские авторы XIX века о народах Центрального и Северо-Западного Кавказа. Нальчик, 2001. С. 185–278.
- Стародубровская И. В., Казенин К. И.* Северный Кавказ и современная модель демократического развития: Экспертный доклад. М., 2016.
- Стародубровская И. В., Казенин К. И.* Северный Кавказ: Quo vadis?: Экспертный доклад. М., 2013.
- Старостин С. А.* Культурная лексика в общекавказском словарном фоне // Древняя Анатолия. М., 1985.
- Старостин С. А.* Северокавказские языки // Языки мира. Кавказские языки. М., 2001. С. 75–79.
- Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. М., 1989.
- Стожус К.* Этикет в развитии общества // Этическая мысль. М., 1988.
- Стрейс Я.* Описание г. Терки // АБКИЕА. Нальчик, 1974. С. 99–102.
- Студенецкая Е. Н.* Современное кабардинское жилище // СЭ. 1948а. № 4. С. 105–123.
- Студенецкая Е. Н.* У вопросу о кабардинской национальной одежде // УЗ КНИИ. Нальчик, 1948б. Т. IV. С. 197–237.
- Студенецкая Е. Н.* Украшение одежды у кабардинцев (XIX–XX вв.) // УЗ КНИИ. Нальчик, 1949. Т. 5. С. 163–193.
- Студенецкая Е. Н.* Быт и культура кабардинского народа в XVIII–XIX вв. // Сб. статей по истории Кабарды. Нальчик, 1954. Вып. 3.
- Студенецкая Е. Н.* Циновки народов Кавказа // Культура и быт адыгов. Майкоп, 1978. С. 118–132.
- Студенецкая Е. Н.* Одежда народов Северного Кавказа XVIII–XX вв. М. 1989.
- Сукунов Х. Х., Сукунова И. Х.* Кабардино-черкесско-русско-англо-турецкий словарь в иллюстрациях. Нальчик, 1998.
- Схаляхо А. А.* Введение // Вопросы истории адыгейской советской литературы. Майкоп, 1979. Кн. 1. С. 3–10.
- Табыщ М. А.* Узун-яйлэ адыгэхэр: 1уэры1уатэмрэ лъэпкъ щ1эныгъэмрэ [Табышев М. А. Адыги Узун-Яйлы: фольклор и этнография] // «Псалъ» № 6(9). Майкоп, 2010. С. 228–242.
- Тавернье Ж. Б.* Шесть путешествий в Турцию Персию и Индию в течение сорока лет, с особыми заметками об особенностях религии, управлении, обычаях, торговле каждой из этих стран вместе с мерами, весами и стоимостью обращающихся денег // АБКИЕА. Нальчик, 1974. С. 73–81.

- Талицкий Н.* Экскурсия учеников Кубанского Александровского реального училища в горский аул Козет Кубанской области // Экскурсии учащихся Кавказского учебного округа в 1909–1911 гг. Тифлис, 1912. Вып. III. С. 107–146.
- Тамбиев П.* К 110-летию со дня рождения. Нальчик, 1984.
- Таов Х. Т.* Кабардино-черкесская диалектология. Нальчик, 2005.
- Тауш К.* Извлечение из «Заметок о черкесах», составленных немцем по имени Карл Тауш, который проживал восемь лет на служебном положении в Пшаде, близ порта Геленджик // Неизвестные страницы Кавказской войны. Нальчик, 2011.
- Текуева М. А.* Ритуалы мужских инициаций в традиционной культуре адыгов // Культурная жизнь Юга России. № 2. 2006. С. 21–24.
- Текуева М. А., Битокова М. В.* Женская повседневность в песнях времен кавказской войны // Контакты и взаимодействие культур: XI Конгресс антропологов и этнологов России: Сб. материалов. 2015. С. 481–482.
- Текуева М. А., Нальчикова Е. А.* Поминальная жертва и поминальная пища в традициях народов Северного Кавказа // Известия СОИГСИ. 2019. № 33. С. 26–37.
- Тепцов В.* По истокам Кубани и Терека // СМОМПК. Тифлис, 1892. Вып. 14. С. 58–212.
- Тешев М. К.* Мегалитический архитектурный комплекс Псынако в Туапсинском районе // Вопросы археологии Адыгеи. Майкоп, 1988.
- Тешева С.* Вековые традиции. Об истории и современной жизни моздокских кабардинцев // Советская Адыгея. 29 декабря 2020 г.
- Тизенгаузен В.* Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. СПб., 1884. Т. 1.
- Тимижев Х. Т.* Литература черкесского зарубежья: вопросы генезиса и национального своеобразия. Нальчик, 2004.
- Тимижев Х. Т.* Историческая поэтика и стилевые особенности литературы адыгского зарубежья. Нальчик, 2006.
- Тимижев Х. Т., Тхагазитов Ю. М.* Эволюция романа и перспективы развития // (кабардино-черкесской) литературы [на каб.-черк. яз.]. Нальчик», 2013. Т. II. С. 206–266.
- Глепцериш Х. Г.* Хазрет Ашинов // История адыгейской литературы в 3-х Т. Майкоп, 2002. Т. II. С. 303–338.
- Глягур М.* Душа и музыка неразделимы // «Нарт», 1994, № 1, январь.
- Гопчу (Папчу) М.* Состояние и перспективы изучения родного языка в черкесской диаспоре Турции // Вестник науки щІэныгъэгъуаз. Майкоп, 2017. № 12 (36). С. 147–153.
- Горнау Ф. Ф.* Секретная миссия в Черкесию русского разведчика барона Ф. Ф. Горнау. Нальчик, 1999.
- Горнау Ф. Ф.* Воспоминания кавказского офицера. М., 2008.
- Трагические последствия Кавказской войны для адыгов. Вторая половина XIX – начало XX века: Сб. документов и материалов. Нальчик, 2000.
- Грахо Р.* Черкесы. Мюнхен, 1956.
- Грахо Р.* Черкесы. Нальчик, 1992.
- Трифонов В. А.* Что мы знаем о дольменах Западного Кавказа и чему учит история их изучения // Дольмены, свидетели древних цивилизаций. Краснодар, 2001. С. 20–55.
- Трифонов В. А.* Западные пределы распространения майкопской культуры // Известия Самарского научного центра РАН. Самара, 2014. Т. 16. № 3. С. 276–284.
- Трифонов В. А., Шишлина Н. И., Лебедева Е. Ю., ван дер Плихт Й., Ришко С. А.* Про-со (Раписум *miliseum* L.) эпохи поздней бронзы из Гуамского грота (Северо-Западный Кавказ): археологический контекст, археоботаническое исследование и C¹⁴ датирование // ЗИИМК. СПб., 2017. № 15. С. 79–96.
- Трубачев О. Н.* О синдах и их языке // ВЯ. 1976. № 4.

- Трубецкой Н. С.* Наследие Чингисхана. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока. Берлин, 1925.
- Туганов М.* Литературное наследие. Орджоникидзе, 1977.
- Тунманн И. Э.* Крымское ханство // Пер. и примечания Н. Л. Эрнста. Симферополь, 1936.
- Турчанинов Г. Ф.* Материалы по диалекту моздокских кабардинцев // УЗ КБНИИ. Нальчик, 1946. Т. 1.
- Турчанинов Г. Ф.* Памятники письма и языка народов Кавказа и Восточной Европы. М., 1971.
- Турчанинов Г. Ф.* Открытие и дешифровка древнейшей письменности Кавказа. М., 1999.
- Тхагазитов Ю. М.* Духовно-культурные основы кабардинской литературы. Нальчик, 1994.
- Тхакушинов А. К.* Адыгейская литература 40–50-х годов и «теория бесконфликтности» творчества // История адыгейской литературы. В 2-х томах. Т. I. Майкоп, 1999. С. 298–349.
- Тхамоков Н. Х.* Социально-экономический и политический строй кабардинцев в XVIII веке. Нальчик, 1961.
- Тхаркахо Ю. А.* Чемгуйский диалект и его место среди других адыгских диалектов. Майкоп, 1993.
- Тыркуем ис адыгэхэр. Йорыуатэр / Зэхэзгъэуцаугъэр, тедзэным фэзгъэхъазырыгъэр, зэхэф статьяхэр зытхыгъэр, сурэтхэр тезыхыгъэр Унэрэкьо Рай. = Фольклор адыгов Турции: сб. текстов (на адыг. яз.). Майкоп, 2004.
- Тычино Н.* Черкасский князь Михаил (до крещения Салтанук) Темрюкович // Русский биографический словарь: в 25 томах. СПб.; М., 1896–1918. Т. IX.
- Тюркологический сборник 2007–2008 // История и культура тюркских народов России и сопредельных стран. М., 2009.
- Удалова Г. М.* Йемен в период первого османского завоевания (1538–1635). М., 1988.
- Унарокова М. Ю.* Адыги диаспоры и традиционный этикет // Псалъ: журнал. Майкоп, 2006. № 3 (6). С. 187–191.
- Унарокова М. Ю.* Дюздже – этнокультурный оазис адыгской диаспоры в Турции // Düzce'de Tarih ve Kültür. Düzce Belediyesi Kültür Yayınları. Düzce, 2014. P. 229–235.
- Унарокова Р. Б.* Смех в культуре общения адыгов // Смех: истоки и функции. СПб., 2002. С. 126–142.
- Унарокова Р. Б.* Фольклор адыгов Турции (вступительная статья) // Фольклор адыгов Турции: сб. текстов. Майкоп, 2004. С. 15–24.
- Унарокова Р. Б.* «Истории» Даута Бырса в контексте смеховой культуры адыгов // Вестник АГУ. Сер.: Филология и искусствоведение. 2007. Вып. 2. С. 263–271.
- Унарокова Р. Б., Даурова Р. С.* Фольклор адыгов Турции: архивирование и научная публикация текстов // Эволюция эпической традиции: к 80-летию академика АН Абхазии Ш. Х. Салакая. Сухум, 2014. С. 290–295.
- Услар П. К.* Древнейшие сказания о Кавказе. Тифлис, 1881.
- Устав для генуэзских колоний в Черном море, изданный в Генуе в 1449 г. // ЗООИД. 1863. Т. V.
- Утверждение русского владычества на Кавказе. СПб., 1904. Т. 3, ч. 1: Время Алексея Петровича Ермолова. 1816–1826 годы.
- Фадеев Р. А.* Шестьдесят лет Кавказской войны. Письма с Кавказа // *Фадеев Р. А.* Собрание сочинений. СПб., 1890. Т. 1, ч. 1.
- Фадеев Р. А.* Кавказская война. М., 2003.
- Фармаковский Б. В.* Архаический период в России // Материалы по археологии России. Пг., 1914. Вып. XXXIV. С. 17–78.
- Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1987. Т. 4.

- Фелицын Е. Д.* Черкесы-адыге и западно-кавказские горцы. Материалы для изучения горцев и принадлежавшей им страны. Екатеринодар, 1884.
- Фелицын Е. Д.* Политический деятель и поборник независимости черкесского народа князь Сефер-Бей Зан // КубС. Екатеринодар, 1904. Т. 10. С. 3–167.
- Ференци Л.* Вопросы хронологии некоторых кавказских спорадических находок. URL: <http://apsnyteka.org/> коллекции Зичи. In: *Aziparmbveszety Museum evk4nyvei*, III–IV (1959). Budapest, 1960 (дата обращения – 18 ноября 2020 г.).
- Ферран.* Путешествие из Крыма в Черкесию, через земли ногайских татар в 1709 году // АБКИЕА. Нальчик, 1974. С. 109–112.
- Филонова Т.* История трех знамен. Ко дню государственности флага Адыгеи. 2019. [Электронный ресурс]. // Информационно-аналитическое агентство «Советская Адыгея». URL: <https://sovetskaya-adygeya.ru/index.php/stati/17345-istoriya-trekh-znamen-ko-dnyu-gosudarstvennogo-flaga-adygei> (дата обращения: 30.03.2021).
- Фоменко В. А.* Белореченские курганы XIII–XV вв.: вопросы социально-политических и этногенетических реконструкций // Социальное развитие России: состояние, проблемы, перспективы. Материалы научно-практической конференции. Майкоп, 2005. С. 287–292.
- Фоменко В. А.* Северо-Западный и Центральный Кавказ в древности и средневековье (вторая половина II тыс. до н.э. середина II тыс. н.э.): обзор актуальных вопросов социально-экономического и культурно-этнического развития. Нальчик, 2015.
- Фоменко В. А.* О некоторых актуальных вопросах социально-экономического и культурно-этнического развития Северо-Западного и Центрального Кавказа в древности и средневековье // Современные тенденции развития науки и технологий. Белгород, 2016. № 7–3. С. 88–92.
- Фоменко В. А.* Археологические культуры Северного Кавказа эпохи древности и Средневековья (проблемы выделения и культурно-этнической атрибуции). Нальчик, 2018.
- Фоменко В. А.* Археологическое наследие адыгских племен и народов. Пятигорск, 2020.
- Фоменко В. А., Шаов А. Р.* Каменноостский могильник предскифского и скифского времени на реке Малке // Общество: философия, история, культура. Краснодар, 2016. Вып. 8. С. 56–59.
- Фонвилль А.* Последний год войны Черкесии за независимость 1863–1864 г.: Из записок участника-иностранца. Краснодар, 1927.
- Хара-Даван Э.* Чингис-Хан как полководец и его наследие: культурно-исторический очерк Монгольской империи XIII–XIV вв. Элиста, 1991.
- Хавжокова Л. Б.* Художественное осмысление темы Кавказской войны и махаджирства в адыгской поэзии. Нальчик, 2016.
- Хавпачев Х. Х.* Кабардино-Балкарская АССР // История музыки народов СССР. М., 1973. Т. 4.
- Хавпачев Х.* Профессиональная музыка Кабардино-Балкарии. Нальчик, 1992.
- Хазров И.* Остатки христианства между закубанскими племенами, прошедшее и нынешнее состояние их нравов и обычаев // Кавказ. 1846. № 40. С. 159.
- Хакуашев А. Х.* Нотаук Шеретлук // Хакуашев А. Х. Адыгские просветители. Нальчик, 1978. С. 105–122.
- Хакуашев Е. Т.* Кабардино-Балкарская АССР в годы Великой Отечественной войны (1941–1945). Нальчик, 1978.
- Хакуашева М. А.* Мафедзев Сараби Хажмастафович // Писатели Кабардино-Балкарии XIX – конец 80-х гг. XX в.: Биобиблиографический словарь. Нальчик, 2003. С. 279–281.
- Хакуашева М. А.* Постсоветская кабардино-черкесская повесть // ВАГУ. Майкоп, 2012. № 1. Серия 2: Филология и искусствоведение. С. 97–100.

- Хамерзокова (Дахужева) Н. А.* Адыгская историческая романистика: эволюция, своеобразие, поэтика (на примере романа Т. Керашева «Одинокий всадник»): Учебное пособие к спецкурсу. Майкоп, 2006.
- Хан-Гирей С.* Избранные произведения. Нальчик, 1974.
- Хан-Гирей С.* Вера, нравы, обычаи, образ жизни черкесов // Хан-Гирей. Черкесские предания: Избранные произведения. Нальчик, 1989.
- Хан-Гирей С.* Записки о Черкесии. Нальчик, 1992.
- Хан-Гирей С.* Избранные труды и документы. Майкоп, 2009.
- Хапсироков Х. Х.* Пути развития адыгских литератур. Черкесск, 1968.
- Хараева Ф. Ф.* Музыкальное и танцевальное искусство адыгов // Южно-российский музыкальный альманах. 2004. № 1. С. 105–111.
- Харитонов В. М.* Находки ископаемых гоминид на территории Восточной Европы и сопредельных регионов Азии и проблема метисных форм // Математическая морфология. Электронный математический и медико-биологический журнал. 2016. Т. 15. Вып. 2. URL: <http://www.smolensk.ru/user/sgma/MMORPH/N-50-html/cont.htm> (дата обращения: 19.11.2018).
- Хафицэ М. М.* Моя надежда – моя ладья: Лит. портреты, очерки [на каб.-черк. яз.]. Нальчик, 1982.
- Хафицэ М. М.* Звезды на небе и на земле: Лит. порт, эссе, очерки [на каб.-черк. яз.]. Нальчик, 1984.
- Хашба И. М.* Абхазские народные музыкальные инструменты. Сухуми, 1967.
- Хашхожева Р. Х.* Адыгские просветители XIX – начала XX века. Нальчик, 1993.
- Хашхожева Р. Х.* Адыгская просветительская литература XIX – начала XX в. // (кабардино-черкесской) литературы [на рус. яз.]. Нальчик, 2019. Т. I. С. 85–142.
- Хицунов П.* Об остатках древних памятников христианства на северной стороне Кавказа // Сб. газеты «Кавказ». Тифлис, 1848. Вт. полугодие 1847 г. С. 115–123.
- Хозров И.* Остатки христианства между закубанскими племенами, прошедшее и нынешнее состояние их нравов и обычаев // Кавказ. 1846. № 40 и 41.
- Хоретлев А. О.* Влияние России на просвещение в Адыгее. Майкоп, 1957.
- Хотко С. Х.* Черкесские мамлюки. Майкоп, 1993.
- Хотко С. Х.* История Черкесии в Средние века и Новое время. СПб., 2001а.
- Хотко С. Х.* Очерки истории черкесов: От эпохи киммерийцев до Кавказской войны. СПб., 2001б.
- Хотко С. Х.* Хаджретова Кабарда: кубанские кабардинцы в контексте этнополитической истории Черкесии // Лики адыгского прошлого (историческое приложение к газете «Адыгэ макъ»). Майкоп, 2013. Вып. 20 (79)–25 (88). С. 3–6.
- Христианович В. П.* Сельскохозяйственные районы Кабарды // Черкесская лошадь: Коневодство и коннозаводство. Нальчик, 2008. С. 236–248.
- Христианские святые Кабардино-Балкарии: Справочник-путеводитель. Нальчик, 2013.
- Хуако Ф. А.* Социально-исторические и жанровые предпосылки усиления личностного элемента в северокавказской прозе (30–50-е гг. XX века) // Вестник АГУ. Серия 2: Филология и искусствоведение. Майкоп, 2007. № 3. С. 237–245.
- Хутуев Х. И., Мамбетов Г. Х.* Государственный ансамбль песни и пляски Кабардино-Балкарии // Из истории развития социалистической культуры Кабардино-Балкарии. Нальчик, 1981.
- Хутуев Х. И.* Становление и развитие социалистической культуры советской Кабардино-Балкарии. Нальчик, 1984.
- Цей И.* Чапш // Революция и горец. 1929. № 4. С. 42–47.
- Ципинов А. А.* «Культурный герой» в мифоэпической традиции адыгов // Вопросы кавказской филологии и истории. Нальчик, 2000а. С. 99–100.

- Ципинов А. А.* Фольклор зарубежных адыгов // Адыгская и карачаево балкарская зарубежная диаспора: история и культура. Нальчик, 2000б. С. 167–200.
- Цуекъо Нэфсэт.* Къэзгъэзжыгъгэ налмэс-налкъутэхэр [Чуякова Н. М. Возвращенные жемчужины]. Майкоп, 2002.
- Чачхалия Д. К.* Абхазская святыня в старом Сочи // ЭО. 1998. № 1. С. 87–92.
- Челеби Эвлия.* Книга путешествия (извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века). М., 1979. Вып. 2: Земли Северного Кавказа, Поволжья и Подонья.
- Чемсо Г. К.* Возвращение. Майкоп, 2000.
- Чепниан Н. Л.* Музыкальная культура Адыгеи постсоветского периода // Южно-Российский музыкальный альманах. 2007. № 1. С. 19–27.
- Черкесская лошадь: Коневодство и коннозаводство. Нальчик, 2008.
- Черкесы в Израиле. Нальчик, 2000.
- Черленок Е. А.* Археология Кавказа (мезолит, неолит, энеолит): учебно-методическое пособие. СПб., 2013.
- Чеснов Я. В.* Лекции по исторической этнологии. М., 1998.
- Чеченов И. М.* Нальчикская подкурганная гробница. Нальчик, 1973.
- Чеченов И. М.* Вторые курганные группы у сел. Кишпек и Черем 2 // Археологические исследования на новостройках Кабардино-Балкарии в 1972–1979 гг. Нальчик, 1984. Т. 1. С. 164–253.
- Чеченов И. М.* К проблеме происхождения кобанской культуры и ее локальных вариантов // Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. М.; Ставрополь, 2008. Вып. VIII: Крупновские чтения. 1971–2006. С. 447–448.
- Чикобава А. С.* Картвельские языки, их исторический состав и древний лингвистический облик // Иберийско-кавказское языкознание. Т. II. Тбилиси, 1948. С. 63.
- Чипернс А. М.* Борьба народов Юго-востока Крыма против экспансии султанской Турции в 50–70 гг. XV в. // Ученые записки Туркменского университета, 1960 г. Вып. 17.
- Чирг А. Ю.* Черкесский флот в Кавказской войне: Национально-освободительная борьба народов Северного Кавказа и проблемы мухаджирства // Материалы Всесоюзной научно-практической конференции 24–26 октября 1990 г. Нальчик, 1994. С. 156–159.
- Чирг А. Ю.* Черкесия в международных отношениях XVIII в. // История Адыгеев с древнейших времен до начала XX в. Майкоп, 2009. Т. 1. С. 180–194.
- Чирикба В. А.* Баскский и северокавказские языки // Древняя Анатолия. М., 1985. С. 95–103.
- Членова Н. Л.* Оленные камни как исторический источник: (На примере оленных камней Северного Кавказа). Новосибирск, 1984.
- Чочиев Г. В.* Северокавказские (черкесские) организации в Турции (1908–1923 гг.). Владикавказ, 2009.
- Чулков М. Д.* Историческое описание Российской коммерции при всех портах и границах от древних времен до ныне настоящего, и всех преимущественных узаконений по оной Государя Императора Петра Великого и ныне благополучно царствующей Государыни Императрицы Екатерины Великой. М., 1786. Т. VI, кн. IV.
- Чумичева О. В.* Парадоксы «черкасской веры»: между исламом, христианством и языческими традициями // Археология и этнология Северного Кавказа. Нальчик, 2017. № 7. С. 133–145.
- Чумичева О. В.* Парадоксы «Черкасской веры»: между исламом, христианством и языческими традициями // Ритуалы и религиозные практики иноверцев во взаимных представлениях: Сб. статей. М., 2016. С. 178–194.

- Чурей Д.* Этномузыкальная культура адыгской (черкесской) диаспоры в Турции. Нальчик, 2008.
- Чурсин Г. Ф.* Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми. 1957.
- Чхаидзе В. Н.* Зихская епархия: письменные и археологические свидетельства // Империя и полис: Сб. научных трудов. Севастополь, 2015. С. 47–65.
- Шагиров А. К.* Этимологический словарь адыгских (черкесских) языков. М., 1977.
- Шаги к рассвету. Адыгские писатели-просветители XIX века. Краснодар, 1986.
- Шаззо К. Г.* Художественный конфликт и эволюция жанров в адыгских литературах. Тбилиси, 1978.
- Шаззо К. Г.* Возвращенные мелодии [на адыг. яз.] // Кубов Шабан. Избранные произведения. Майкоп, 1993. С. 5–60.
- Шаззо К. Г.* Зарождение и становление новописьменной адыгейской литературы (20-е годы) // История адыгейской литературы. В 2-х томах. Т. I. Майкоп, 1999. С. 188–235.
- Шакова М. К.* Малые жанры адыгской (кабардино-черкесской) прозы // ВКБИГИ. Нальчик, 2012. № 1(19). С. 54–63.
- Шамрай В. С.* Краткий очерк меновых (торговых) сношений по черноморской кордонной и береговой линии с Закубанскими горскими народами. С 1792 по 1862 год // КубС. 1902. Т. VIII.
- Шарден Ж.* Путешествие господина дворянина Шардена в Персию и другие восточные страны // АБККЕА. Нальчик, 1974. С. 104–108.
- Шаханов Б. А.* Избранная публицистика. Нальчик, 1991.
- Швырева А. К.* Раннепалеолитический человек на Северном Кавказе и окружающая природа // Из истории культуры народов Северного Кавказа. Ставрополь, 2021. Вып. 14. С. 9–17.
- Шевлоков П. Ж.* Правда жизни: Литературоведческие статьи, творческие портреты. Нальчик, 1982.
- Шейблер Т. К.* Из истории развития кабардинской музыки // УЗ КБНИИ. Нальчик, 1948. Т. IV. С. 173–197
- Шейблер Т. К.* Кабардинский фольклор // Советская музыка. М., 1955. С. 73–79.
- Шейблер Т. К.* Музыкальная культура Кабардино-Балкарской АССР // Музыкальная культура автономных республик РСФСР. М., 1957.
- Шенкао М. А.* Специфика мифо-эпического сознания. Черкесск, 2005.
- Щербина Ф. А.* История Кубанского казачьего войска. Екатеринодар, 1910. Т. 1.
- Щербина Ф. А.* История Кубанского казачьего войска. Екатеринодар: Печатник 1913. Т. 2.
- Шеуджен Э., Хотко С.* История адыгов (черкесов): военно-антропологический подход. Майкоп, 2019.
- Шидов Ю. Х.* Взмах крыла // Адзинов М. А. На берегах моей печали. Нальчик, 2010.
- Шиллинг Е. М.* Народы Кавказа. Черкесы // Религиозные верования народов СССР. М. 1931. Т. III.
- Шилов В. П.* О расселении меотских племен // СА. 1950. № 15.
- Шильтбергер И.* Путешествие по Европе, Азии, Африке с 1394 г. по 1427 г. // АБ-ККЕА. Нальчик, 1974.
- Шинкуба Б. В.* Последний из ушедших: Роман. М., 1978.
- Шишлина Н. И.* Майкопский феномен (3600–3000 гг. до н. э.) // Бронзовый век: Европа без границ. IV–I тыс. до н. э.: каталог выставки. СПб., 2013.
- Шортанов А. Т.* Введение // Первые писатели Кабарды [на каб. яз.]. Нальчик, 1968. С. 3–17.
- Шортанов А. Т.* Театральное искусство Кабардино-Балкарии. Нальчик, 1961.
- Шортанов А. Т.* Древнеадыгский песенный фольклор и мифология // Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов. В 3-томах. М., 1980. Т. 1. С. 27–32.

- Шортанов А. Т.* Адыгская мифология. Нальчик, 1982.
- Шортанов А. Т.* Адыгские культы. Нальчик, 1992.
- Шпилевский С. М.* О благоустройстве по уложению и современным ему памятникам // Временник Императорского Московского Общества истории и древностей российских. М., 1858. Кн. 24.
- Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии, исследования, статьи, лекции. Л., 1936.
- Шу Ш. С.* Адыгские народные музыкальные инструменты // Культура и быт адыгов. Майкоп, 1976. Вып. 1. С. 129–171.
- Шу Ш. С.* Народные танцы адыгов. Нальчик, 1992.
- Шу Ш. С.* О гармонистах Адыгеи довоенного времени // Гармоника: история, теория, практика. Майкоп, 2000.
- Шу Ш. С.* О культуре и искусстве адыгов (Отдельные научные труды). Майкоп, 2002.
- Щоджэн Хьэзешэ, КъардэнгъуцI Зырамыку.* Адыгэ хабзэу щыIахэр. Налшык, 1995.
- Эпоха бронзы Кавказа и Средней Азии: Ранняя и средняя бронза Кавказа. М., 1995.
- Эпштейн М. Н.* Природа, мир, тайник вселенной...: Система пейзажных образов в русской поэзии. М., 1990.
- Эрлих В. Р.* Северо-Западный Кавказ в начале железного века: Протогеотская группа памятников. М., 2007.
- Эрст Н. Л.* Конфликт Ивана III с генуэзской Кафой // Изв. Таврич. О-ва. Истории, археологии и этнографии. 1927. № 1 (58). С. 171.
- Эсадзе С.* Покорение Западного Кавказа и окончание Кавказской войны. Тифлис, 1914.
- Юргевич В.* О монетах генуэзских, находимых в России // ЗООИД. Одесса, 1872. Т. VIII. С. 153–154.
- Яковлев Н. Ф.* Краткий обзор черкесских (адыгейских) наречий и языков // Записки Северо-Кавказского краевого горского НИИ. Ростов н/Д., 1928. Т. 1. С. 117–128.
- Яковлев Н., Ашхамаф Д.* Грамматика адыгейского литературного языка. М.; Л. 1941.
- Яхтанигов Х. Х.* Экспонаты повествуют. Нальчик, 1984.
- Akurgal, Ekrem.* The Hattian and Hittite Civilizations; Publications of the Republic of Turkey; Ministry of Culture, 2001.
- Alparslan O.* Ler parler Besney (Tscherkesse oriental) de Zennun koyu // Journal Asiatique. 1963. Т. 252. Nr. 3. P. 337–382.
- Ayalon D.* The Circassians in the Mamluk Kingdom // Journal of American Oriental Society. Vol. 69. № 3. Maryland, 1949. P. 135–147.
- Aydemir Izzet.* Göç. Ankara: Gelişim Matbaası, 1988.
- Bratianu. Recherches sur le commerce génois dans la Mer Noire au XIII siècle. Paris, 1929.
- Brown L. C.* Tunisia of Ahmad Bey. Princeton: Univ. Pr., 1974.
- Cinnioğlu C.* Excavating Y-chromosome haplotype strata in Anatolia. URL: https://www.researchgate.net/publication/9033094_Excavating_YChromosome_Haplotype_Strata_in_Anatolia (дата обращения: 07.09.2021).
- Colarusso J.* A Grammar of the Kabardian language. Calgary Press, 1992.
- Dallin.* A German Rule in Russia, 1941–1945: A Study of Occupation Policies. London, 1957.
- de Proux. Les Tcherkesses // La France Méditerranéenne et Africaine. P., 1938. Fasc. 4. P. 43–87.
- D'Osson M. S.* Des peuples du Caucase. Paris, 1828.
- Dumezil G.* Documents anatoliens sur les langues les du Caucase III. Paris instut d'ethnologie muse'e de l'homme, pa lais de chaillot, place du trocade'ro. Paris: Librairie A. Maisonneuve, 1965.

- Dumezil G.* Textes Chapsoug (Tscherkesse occidental) // *Journal Asiatique*. T. 242. Fasc. 1. Paris, 1954. P. 1–48.
- Eisber R.* *Antiquites Classique*. P., 1993.
- Elie de la Primaudaie. *Etudes sur le commerce au moyen âge. Histoire du commerce de la mer Noire et des colonies de la Crimée*. Paris, 1848.
- Grigorianz F.* *Etrange Caucase. Recites et coutumes*. Paris, 1978.
- Haghandoqa M. Kh.* *The Circassians. Origin, history, customs, traditions, immigration to Jordan*. Amman, 1985.
- Hill R.* *Biographical Dictionary of the Sudan*. L., 1967.
- Holt P. M.* *A Modern History of Sudan*. L., 1961.
- Holt P. M.* *Egypt and the Fertile Crescent 1516–1922. A Political History of Ithaka*. N.Y., 1966..
- Ibn Taghri Birdi Abu L–Mahasin.* *History of Egypt*. Berkeley-Los-Angeles, 1954–1960. Part 1. 1382–1399 A.D. P. 1–206. Part 2. P. 35–220. Part 3. P. 15–89. Part 4. P. 1–157.
- Ivanova M.* The chronology of the “Maikop culture” in the North Caucasus: Changing perspectives. In: *Aramazd. Armenian Journal of Near Eastern Studies*, 2007. 2. P. 7–39. (in English).
- Khair Al-Din Al-Tunisi.* *The Surest Path*. Cambridge, 1967.
- Kretschmer P.* *Enleitung in die Geschichte der griechischen Sprache*. Gxttingen 1986.
- La Turkiye // L’Exposition universelle de 1867*. Paris, 1867.
- Lane-Poole S.* *A History of Egypt in the Middle Ages*. L., 1901.
- Lazaridis I., Nadel D., Rollefson G.* et al. The genetic structure of world’s first farmers // URL: <https://www.biorxiv.org/content/early/2016/06/16/059311.full.pdf+html>. (дата обращения: 10.12.2019).
- Lipson M., Szécsényi-Nagy A., Mallick S.* et al. Parallel ancient genomic transects reveal complex population history of early European farmers // URL: <https://www.biorxiv.org/content/early/2017/03/06/114488> (дата обращения: 10.12.2019).
- Mackey B. D.* *The Circassians in Jordan*. Thesis. Monterey: Naval postgraduate school, 1979.
- Merzbacher G.* *Aus den Hochregionen des Kaukasus*. Verlag von Duncker und Humblot. Leipzig, 1901.
- Mignanelli de.* *Ascensus Barcoch // Arabica*. Leiden, 1959. Vol. VI. P. 58–74, 152–172.
- Muir W.* *The Mamluke or Slave Dynasty of Egypt 1260–1517 A.D.* L., 1896.
- N.N. Религия закубанских черкесов // *Телескоп*. М., 1832. Ч. VIII. С. 129–131.
- Nazim I. Hidjrati, Larry R. Kimball, Todd Koetje.* Middle and Late Pleistocene investigations of Myshtulagty Lagat (Weasel Cave) North Ossetia, Russia // *Antiquity: Antiquity Publications*. 2003. V. 77, № . 298. P. 1–5.
- Neumann K.* *Russland und die Tscherkessen*. Stuttgart, 1840.
- Ozbay Ozdemir.* *Dunya Mitolojisi ve Nartlar*. Bestepe-Ankara, 1999.
- Ozbek Batyrav.* *Die tsherkessischen Nartensagen*. Esprit-Vtrlag-Heidelberg, 1982.
- Paris C.* *La princesse Kahraman: contes d’Anatolie en dialecte chapsough (tcherkesse occidental)*. Paris, 1974.
- Paris C.* *Le garcon adoptif conte tcherkesse en dialecte abzakh // Bedi Kartlisa (bk)*, 38 – 1980. P. 198–232.
- Paris C.* *Systeme phonologique et phenomenes phonetiques dans le parler Besney de Zennun koyu (Tscherkesse occidental)*. Paris, 1974.
- Pashtova M. M.* *Uzunyaila as a memory space: the local identity and Placelore // Kafkasya Kökenlilerin “Hafıza Mekânları Çalıştayı”*. Izmir, 2018. S. 87–101. = *Паутова М. М.* Узун-Яйла как место памяти: локальная идентичность и Placelore // *Материалы семинара по местам памяти выходцев с Кавказа*. Измир, 2018. С. 87–101.

- Pařtova. M. M.* Alan Antropolojisinin Sorunları ve Yöntemleri: Çerkes Diasporası // Kafkasya Çalışmaları – Sosyal Bilimler Dergisi = Journal of Caucasian Studies. 2016. Vol. 1, № 2. S. 33–42.
- Pařtova. M. M.* Bir Uzunyayla “Öyküsü” Diaspora Hakkında Bir Halkbilim Arařtırması // Geçmişten geleceğe Çerkesler kültür, kimlik ve siyaset. Ankara, 2014. S. 285–291.
- Rasmussen.* Journal asiatique. T. V. Paris, 1835.
- Sadik Müfit Bilge.* Osmanlı Çağı’nda Kafkasya. 1454–1829. (Tarih Toplum Ekonomi). İstanbul: Kitabevi, 2012.
- Salt H.* Narrative of the Expedition to Dongola and Sennar Under the Command of His Excellence Ismail Pasha. L., 1822.
- Scenes, paysages, moeurs et costumes du Caucase dessines d’ apres nature par le prince Gregoire Gagarine. P., 1845.
- Shaw J.* Between Old and New. The Ottoman Empire under Sultan Selim III. 1789–1807. Harvard Univ. Press, 1971. № 15.
- Szécşényi-Nagy A., Brandt G., Haak W.* et al. Tracing the genetic origin of Europe’s first farmers reveals Sciences. insights into their social organization // Proceedings of the Royal Society B: Biological, 2015. Vol. 282.
- Zmerli M. S.* Les precurseurs. Le general Hussein. Tunis, 1964.



ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- АБКНЕС – Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв.
- АВПРИ – Архив внешней политики Российской империи
- АВ – Археологические вести
- АГУ – Адыгейский государственный университет
- адыг. – адыгейский
- АКАК – Акты, собранные Кавказской археографической комиссией
- АНИИ – Адыгейский научно-исследовательский институт
- А(Ч)Э – Адыгская (черкесская) энциклопедия
- ВАГУ – Вестник Адыгейского государственного университета
- ВГМГ – Вестник Государственного музея Грузии
- ВДИ – Вестник древней истории
- ВЕ – Вестник Европы
- ВИ – Вопросы истории
- ВИГИ – Вестник Института гуманитарных исследований КБНЦ РАН
- ВКБНИИ – Вестник Кабардино-Балкарского научно-исследовательского института
- ВН АРИГИ – Вестник науки Адыгейского республиканского института гуманитарных исследований им. Т. М. Керашева
- ВС – Военный сборник
- ВСОГУ – Вестник Северо-Осетинского государственного университета имени К. Хетагурова
- ВЮНА – Вестник Южного научного центра РАН
- ВЯ – Вопросы языкознания
- ГИМ – Государственный исторический музей
- ЕИКЗ – Ежегодник иберийско-кавказского языкознания
- ЖИВ – Журнал Исторического факультета МГУ имени М. В. Ломоносова
- ЖМНП – Журнал Министерства народного просвещения
Российской академии наук
- ЗИИМК – Записки Института истории материальной культуры РАН
- ЗКОИРГО – Записки Кавказского отдела императорского Русского географического общества
- ЗООИД – Записки Одесского общества истории и древностей
- ЗРГО – Записки Русского Географического общества
- ИВ – Исторический вестник Института гуманитарных исследований правительства КБР и КБНЦ РАН

ИГИ КБНЦ РАН – Институт гуманитарных исследований Кабардино-Балкарского
 научного центра РАН
 ИЗ – Исторические записки
 ИТУАК – Известия Таврической ученой комиссии
 каб. – кабардинский
 кабард.-черкес. – кабардино-черкесский язык
 КБАО – Кабардино-Балкарская автономная область
 КБИГИ – Кабардино-Балкарский институт гуманитарных исследований КБНЦ РАН
 КБНЦ РАН – Кабардино-Балкарский научный центр Российской академии наук
 КБР – Кабардино-Балкарская Республика
 ККН – Конгресс кабардинского народа
 ККОВ – Крестьянские комитеты общественной взаимопомощи
 КРО – Кабардино-русские отношения
 КС – Кавказский сборник
 КСИА – Краткие сообщения Института археологии
 КСИЭ – Краткие сообщения Института этнографии
 КубС – Кубанский сборник
 КЧНИИ – Карачаево-Черкесский научно-исследовательский институт
 КЧР – Карачаево-Черкесская Республика
 КЭС – Кавказский этнографический сборник
 МАР – Материалы по археологии России
 МИА – Материалы и исследования по археологии СССР
 МГУ – Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова
 МЭР – Материалы по этнографии России
 НМ КБР – Национальный музей Кабардино-Балкарской Республики
 НМ РА – Национальный музей Республики Адыгея
 НПГИ – Научные проблемы гуманитарных исследований
 НПИА – Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов
 ПДРВ – Продолжение древней российской виллюфики
 ПМДО – Производственное мебельно-деревообрабатывающее объединение
 ПСЗ – Полное собрание законов Российской Империи
 ПСРЛ – Полное собрание русских летописей
 ПЭ – Православная энциклопедия
 РА – Республика Адыгея
 РАН – Российская академия наук
 РВ – Русский вестник
 РИО ИГИ КБНЦ РАН – Редакционно-издательский отдел Института гуманитарных
 исследований Кабардино-Балкарского научного центра РАН
 РС – Русская старина
 РСО-А – Республика Северная Осетия-Алания
 РУДН – Российский университет дружбы народов
 РЭМ – Российский Этнографический музей
 СА – Советская археология
 САрх – Советские архивы
 СГВ – Ставропольские губернские ведомости
 СКФО – Северо-Кавказский федеральный округ
 СМАЭ – Сборник Музея антропологии и этнографии
 СМОМПК – Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа
 СКГИИ – Северокавказский государственный институт искусств
 СОИГСИ – Северо-Осетинский институт гуманитарно-социальных исследований
 им. В. И. Абаева

СРИО – Сборник Русского исторического общества
ССКГ – Сборник сведений о кавказских горцах
ССССГ – Сборник статистических сведений о Ставропольской губернии
СЭ – Советская этнография
ТКЧНИИ – Труды Карачаево-Черкесского научно-исследовательского института
ТОЗ – Товарищества по обработке земли
ТС – Терский сборник
ТСК – Труды славянской комиссии
УЗ АНИИ – Ученые записки Адыгейского научно-исследовательского института
УЗ КНИИ – Ученые записки Кабардинского научно-исследовательского института.
УЗ КБНИИ – Ученые записки Кабардино-Балкарского научно-исследовательского
института
ЦГА РСО-Алания – Центральный государственный архив Республики Северная
Осетия-Алания
ЦИК – Центральный исполнительный комитет
ЧБО – Черкесское благотворительное общество
ЧИОИДР – Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских
при Московском университете
ЭО – Этнографическое обозрение



СПИСОК АВТОРОВ

- АБАЗОВ** Алексей Хасанович – доктор исторических наук, заместитель генерального директора по науке Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук (г. Нальчик).
- БАКОВ** Хангери Ильясович – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник сектора кабардино-черкесской литературы Института гуманитарных исследований – филиала Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук (г. Нальчик).
- БГАЖНОКОВ** Барасби Хачимович (1947–2020) – доктор исторических наук, профессор
- БЕРСИРОВ** Батырбий Махмудович – доктор филологических наук, главный научный сотрудник отдела языка Адыгейского республиканского института гуманитарных исследований им. Т. М. Керашева (г. Майкоп).
- БИЖОЕВ** Борис Чамалович – доктор филологических наук, заведующий сектором кабардинского языка Института гуманитарных исследований – филиала Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук (г. Нальчик).
- ГУБЖОКОВ** Марат Нурбиевич – кандидат исторических наук, заведующий отделом этнологии и народного искусства Адыгейского республиканского института гуманитарных исследований им. Т. М. Керашева (г. Майкоп).
- ГУТОВ** Адам Мухамедович – доктор филологических наук, главный научный сотрудник сектора адыгского фольклора Института гуманитарных исследований – филиала Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук (г. Нальчик).
- ГУЧЕВА** Анджела Вячеславовна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник сектора этнологии и этнографии Института гуманитарных исследований – филиала Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук (г. Нальчик).
- ДЗУГАНОВ** Тимур Аликович – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник сектора археологии и древней истории Института гуманитарных исследований – филиала Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук (г. Нальчик).
- ДМИТРИЕВ** Владимир Александрович – доктор исторических наук, научный сотрудник главной категории отдела этнографии народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана Российского этнографического музея (г. Санкт-Петербург).
- ЗАГАЗЕЖЕВА** Марианна Хасанбиевна – аспирант Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук (г. Нальчик).

- КАГАЗЕЖЕВ** Жираслан Валерьевич – кандидат исторических наук, и. о. заведующего Научно-исследовательским центром «Естественнонаучные методы в археологии, антропологии и археографии» Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук (г. Нальчик).
- КЕШЕВА** Зарема Мухамедовна – кандидат исторических наук, заведующая сектором новейшей истории Института гуманитарных исследований – филиала Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук (г. Нальчик).
- КОЖЕВ** Заурбек Анзорович – кандидат исторических наук, заведующий сектором средневековой и новой истории Института гуманитарных исследований – филиала Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук (г. Нальчик).
- КУЕК** Марьет Гиссовна – кандидат искусствоведения, ведущий научный сотрудник отдела этнологии и народного искусства Адыгейского республиканского института гуманитарных исследований им. Т. М. Керашева (г. Майкоп).
- КУЗЬМИНОВ** Петр Абрамович – доктор исторических наук, профессор кафедры истории России Кабардино-Балкарского государственного университета им. Х. М. Бербекова (г. Нальчик).
- КУШХАБИЕВ** Анзор Викторович – доктор исторических наук, заведующий Центром социально-политических исследований Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук (г. Нальчик).
- МИРЗОЕВ** Асланбек Султанович – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник сектора средневековой и новой истории Института гуманитарных исследований – филиала Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук (г. Нальчик).
- НАКОВ** Феликс Русланович – кандидат исторических наук, генеральный директор Национального музея КБР (г. Нальчик).
- НАЛОЕВ** Заурбий Магомедович (1928–2012) – доктор филологических наук.
- НАЛЬЧИКОВА** Елена Аниуаровна – кандидат исторических наук, заместитель директора Социально-гуманитарного института Кабардино-Балкарского государственного университета им. Х. М. Бербекова (г. Нальчик).
- НЕФЛЯШЕВА** Наима Аминовна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра цивилизационных и региональных исследований Института Африки Российской академии наук (г. Москва).
- ОЗОВА** Фатима Анатольевна – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Карачаево-Черкесского ордена «Знака Почета» института гуманитарных исследований при Правительстве КЧР (г. Черкесск).
- ПАШТОВА** Мадина Михайловна – кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела этнологии и народного искусства Адыгейского республиканского института гуманитарных исследований им. Т. М. Керашева (г. Майкоп).
- ПРАСОЛОВ** Дмитрий Николаевич – кандидат исторических наук, заведующий сектором этнологии и этнографии Института гуманитарных исследований – филиала Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук (г. Нальчик).
- САБАНЧИЕВА** Любовь Хабижевна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник сектора этнологии и этнографии Института гуманитарных исследований – филиала Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук (г. Нальчик).
- СОКОЛОВА** Алла Николаевна – доктор искусствоведения, профессор кафедры теории, истории музыки и методики музыкального воспитания Института искусств Адыгейского государственного университета (г. Майкоп).

- СТЕПАНОВ** Валерий Владимирович – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Центра этнополитических исследований Института этнологии и антропологии РАН (г. Москва).
- ТАТАРОВ** Азамат Амурович – кандидат исторических наук, научный сотрудник Центра социально-политических исследований Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук (г. Нальчик).
- ТЕКУЕВА** Мадина Анатольевна – доктор исторических наук, заведующая кафедрой этнологии, истории народов КБР и журналистики Кабардино-Балкарского государственного университета им. Х. М. Бербекова (г. Нальчик).
- ТИШКОВ** Валерий Александрович – академик РАН, доктор исторических наук, профессор, научный руководитель Института этнологии и антропологии РАН
- ТУМОВ** Аскер Асланбекович – кандидат исторических наук, научный сотрудник Центра социально-политических исследований Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук (г. Нальчик).
- ТХАГАПСОВА** Галина Григорьевна – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела этнологии и народного искусства Адыгейского республиканского института гуманитарных исследований им. Т. М. Керашева (г. Майкоп).
- УНАРОКОВА** Мира Юнусовна – кандидат исторических наук, сотрудник Центра адыгведения и адыгской филологии Адыгейского государственного университета (г. Майкоп).
- ФОМЕНКО** Владимир Александрович – кандидат исторических наук, заведующий сектором древней истории и археологии Института гуманитарных исследований – филиала Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук (г. Нальчик).
- ХАВЖОКОВА** Людмила Борисовна – кандидат филологических наук, заведующая сектором кабардино-черкесской литературы Института гуманитарных исследований – филиала Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук (г. Нальчик).



ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ (А. Х. Абазов, А. В. Кушхабиев, В. А. Тишков).....	5
ГЛАВА 1	
ЭТНИЧЕСКАЯ И СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ АДЫГОВ	
Этапы этнической истории (В. А. Фоменко).....	9
Этногенез по данным физической антропологии и лингвистики (Ж. В. Кагазежев).....	24
Социально-политическая история адыгов в Средние века, Новое и Новейшее время	29
Средние века (Ж. В. Кагазежев)	29
Территория и численность населения Черкесии в XV – первой половине XIX века (А. В. Кушхабиев).....	53
Новое время (А. В. Кушхабиев).....	60
Локальные особенности культуры кабардинского населения Моздока и его окрестностей (<i>мэздэгу адыгэхэр</i>) в последней трети XVIII – начале XX века (А. Х. Абазов)	83
Адыгское население Северного Кавказа в 1860-е годы – начале XX века (А. Х. Абазов)	87
Служба черкесов в воинских формированиях Российской империи в XIX – начале XX века (А. В. Кушхабиев)	92
Новейшее время (А. В. Кушхабиев, А. А. Татаров).....	96
Гражданская война (1918–1920 годы).....	96
Становления национально-государственной автономии и социалис- тическое строительство (1920–1930-е годы)	98
Великая Отечественная война (1941–1945 годы).....	102
Социалистическая модернизация	105
Перестройка (1985–1991 годы) и постсоветское время (А. А. Тумов).....	108
Этнополитическая и социальная история зарубежной диаспоры (А. В. Кушхабиев).....	116
ГЛАВА 2	
ПЕРВИЧНОЕ ПРОИЗВОДСТВО И МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА	
Хозяйство.....	177
Земледелие в XVIII – первой половине XIX века (А. В. Кушхабиев).....	177
Животноводство в XVIII – первой половине XIX века (А. В. Кушхабиев)	181
Коневодство и всадническая традиция (З. А. Кожев)	185
Пчеловодство (М. Ю. Унарокова).....	200
Экономика и торговые связи (Т. А. Дзуганов).....	204

Материальная культура.....	230
Жилищно-поселенческий комплекс (<i>В. А. Дмитриев</i>).....	230
Домашняя утварь (<i>В. А. Дмитриев</i>).....	256
Традиционная система питания (<i>М. Ю. Унарокова</i>).....	272
Одежда в XIX–XX веках (<i>В. А. Дмитриев</i>).....	281
Средства передвижения (<i>М. Ю. Унарокова</i>).....	305
Изобразительное и декоративно-прикладное искусство (<i>М. Г. Куек</i>).....	311

ГЛАВА 3

СОЦИОНОРМАТИВНАЯ КУЛЬТУРА

Политическая культура.....	335
Традиционные институты политической культуры (<i>П. А. Кузьминов</i>).....	335
Политическая культура во второй четверти XIX – начале XX века (<i>Д. Н. Прасолов</i>).....	343
Регулирование общественных отношений.....	347
Сословная структура в XV – начале XIX века (<i>А. В. Кушхабиев</i>).....	347
Обычное право и правовая культура (<i>А. Х. Абазов, М. Н. Губжиков,</i> <i>Д. Н. Прасолов</i>).....	353
Традиционные институты общественной саморегуляции (<i>А. Х. Абазов</i>).....	369
Военная культура в Средние века и Новое время (<i>А. В. Кушхабиев,</i> <i>А. С. Мирзоев, Ф. Р. Наков</i>).....	374
Воинский класс, принципы формирования войск и мобилизационные ресурсы.....	374
Вооружение и экипировка в Средние века и Новое время. Конское снаряжение.....	376
Тактика и методы ведения военных действий.....	396
Рыцарский кодекс «Уорк хабзе».....	408
Военное воспитание адыгских феодалов.....	411
Институт наездничества.....	413
Обряды жизненного цикла.....	415
Обряды детского цикла.....	415
Западно-адыгское общество (<i>М. Ю. Унарокова</i>).....	415
Кабардинское общество (<i>Л. Х. Сабанчиева</i>).....	420
Свадебная и семейная обрядность.....	426
Западно-адыгское общество (<i>М. Ю. Унарокова</i>).....	426
Кабардинское общество (<i>Л. Х. Сабанчиева</i>).....	432
Похоронно-поминальная обрядность (<i>Е. А. Нальчикова, М. А. Текуева</i>)... ..	442
Этика и этикет (<i>Б. Х. Бгажноков</i>).....	462

ГЛАВА 4

ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА

Народные знания.....	514
Традиционная экологическая культура (<i>Г. Г. Тхагапсова</i>).....	514
Этномедицина (<i>Г. Г. Тхагапсова</i>).....	518
Народные знания (<i>Г. Г. Тхагапсова</i>).....	537
Тхыпха (<i>Ф. Р. Наков</i>).....	547
Демонстративная символика: штандарты, гербы и флаги (<i>Ж. В. Кагазежеев</i>).....	550
Наука и образование в XIX – начале XX века (<i>М. Х. Загазежева</i>).....	554
Традиционные виды спорта (<i>Х. Х. Гергов, А. С. Мирзоев, З. М. Налоев</i>).....	565

Фольклор	571
Адыги Северного Кавказа (<i>А. М. Гуттов</i>)	571
Зарубежная диаспора (<i>М. М. Паштова, М. Ю. Унарокова</i>)	593
Музыкальная культура	611
История изучения адыгской народной музыки (<i>А. В. Гучева</i>)	611
Народная музыка и музыканты (<i>А. Н. Соколова</i>)	616
Профессиональная музыкальная культура в XX – начале XXI века (<i>З. М. Кешева</i>)	635
Кабардинские музыканты-исполнители (<i>З. М. Кешева</i>)	648
Традиционные музыкальные инструменты	654
Адыгский музыкальный инструментарий в системе музыкальной культуры (<i>А. Н. Соколова</i>)	654
Камыль (<i>А. В. Гучева</i>)	655
Пхачич (<i>А. Н. Соколова</i>)	660
Шычепцын (<i>А. Н. Соколова</i>)	666
Гармоника (<i>А. Н. Соколова</i>)	670
Танцевальная культура (<i>З. М. Кешева, А. Н. Соколова</i>)	679
Религия	710
Традиционные верования (<i>М. Н. Губжоков</i>)	710
Христианство в истории адыгов (<i>Ф. А. Озова</i>)	716
Ислам в адыгской этнокультурной истории (<i>Н. А. Нефляшева, А. А. Татаров</i>)	731

ГЛАВА 5

АДЫГСКИЕ ЛИТЕРАТУРНЫЕ ЯЗЫКИ И ЛИТЕРАТУРА

Адыгские языки: история и современное состояние (<i>Б. Ч. Бижоев</i>)	739
Адыгейский язык (<i>Б. М. Берсиров</i>)	742
Кабардино-черкесский язык (<i>Б. Ч. Бижоев</i>)	752
Функционирование родного языка у зарубежной черкесской диаспоры	766
(<i>Б. Ч. Бижоев</i>)	
Адыгская литература	773
История адыгской литературы (<i>Л. Б. Хавжокова</i>)	773
Адыгская литература нового и новейшего времени (<i>Л. Б. Хавжокова</i>)	798
Литература зарубежной диаспоры (<i>Х. И. Баков</i>)	814

АРХИВНЫЕ ИСТОЧНИКИ	820
--------------------------	-----

БИБЛИОГРАФИЯ	822
--------------------	-----

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ	858
---------------------------	-----

СПИСОК АВТОРОВ	861
----------------------	-----

В 1992 г. основана серия «Народы и культуры», подготовка томов к печати начата в 1989 г. и продолжается по настоящее время. Ответственный редактор серии В. А. Тишков [1989–1997 гг. совм. с Ю. Б. Симченко; 1998–2012 гг. совм. с С. В. Чешко]. Ответственный секретарь серии Л. И. Миссонова.

Русские / отв. ред. В. А. Александров, И. В. Власова, Н. С. Полищук; Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. – М.: Наука, 1997. – 828 с. – (Народы и культуры). – ISBN 5-02-010320-9 (в пер.).

Белорусы / отв. ред. В. К. Бондарчик, Р. А. Григорьева, М. Ф. Пилипенко; Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Институт искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы Национальной академии наук Беларуси. – М.: Наука, 1998. – 503 с. – (Народы и культуры). – ISBN 5-02-009492-7 (в пер.).

Украинцы / отв. ред. Н. С. Полищук, А. П. Пономарев; Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Институт политических и этнонациональных исследований Национальной академии наук Украины; Международное научное братство украинских антропологов, этнографов и демографов. – М.: Наука, 2000. – 535 с. – (Народы и культуры). – ISBN 5-02-008669-X (в пер.).

Народы Поволжья и Приуралья: Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты / отв. ред. Н. Ф. Мокшин, Т. П. Федянович, Л. С. Христолюбова; Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Институт языка, литературы и истории Коми научного центра Уральского отделения РАН; Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. В. М. Васильева при правительстве Республики Марий Эл; Мордовский государственный университет им. Н. П. Огарева; Удмуртский институт истории, языка и литературы Уральского отделения РАН. – М.: Наука, 2000. – 579 с. – (Народы и культуры). – ISBN 5-02-010191-5 (в пер.).

Татары / отв. ред. Р. К. Уразманова, С. В. Чешко; Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Институт истории Академии наук Татарстана. – М.: Наука, 2001. – 583 с. – (Народы и культуры). – ISBN 5-02-008724-6 (в пер.).

Народы Дагестана / отв. ред. С. А. Арутюнов, А. И. Османов, Г. А. Сергеева; Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Институт истории, археологии и антропологии Дагестанского научного центра РАН. – М.: Наука, 2002. – 588 с. – (Народы и культуры). – ISBN 5-02-008808-0 (в пер.).

Прибалтийско-финские народы России / отв. ред. Е. И. Клементьев, Н. В. Шлыгина; Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Институт языка, литературы и истории Карельского научного центра. – М.: Наука, 2003. – 671 с. – (Народы и культуры). – ISBN 5-02-008715-7 (в пер.).

Тюркские народы Крыма: Караймы. Крымские татары. Крымчаки / отв. ред. С. Я. Козлов, Л. В. Чижова; Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Институт востоковедения им. А. Е. Крымского Крымского отделения Национальной академии наук Украины. – М.: Наука, 2003. – 459 с. – (Народы и культуры). – ISBN 5-02-008853-6 (в пер.).

Буряты / отв. ред. Л. Л. Абаева, Н. Л. Жуковская; Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН. – М.: Наука, 2004. – 633 с. – (Народы и культуры). – ISBN 5-02-009856-6 (в пер.).

Народы Западной Сибири: Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Энцы. Нганасаны. Кеты / отв. ред. И. Н. Гемуев, В. И. Молодин, З. П. Соколова; Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Институт археологии и этнографии Сибирского отделения РАН. – М.: Наука, 2005. – 805 с. – (Народы и культуры). – ISBN 5-02-010297-0 (в пер.).

Тюркские народы Сибири / отв. ред. Д. А. Функ, Н. А. Томилов; Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Омский государственный университет; Омский филиал

- Сибирского отделения РАН. – М.: Наука, 2006. – 678 с. – (Народы и культуры). – ISBN 5-02-033999-7 (в пер.).
- Абхазы** / отв. ред. Ю. Д. Анчабадзе, Ю. Г. Аргун; Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Абхазский институт гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа. – М.: Наука, 2007. Издание 2-е исправленное. – М.: Наука, 2012. – 547 с. – (Народы и культуры). – ISBN 978-5-0355-38-5 (в пер.).
- Тюркские народы Восточной Сибири: Тувинцы. Тофалары. Долганы** / отв. ред. Д. А. Функ, Н. А. Алексеев; Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. – М.: Наука, 2008. – 422 с. – (Народы и культуры). – ISBN 978-5-02-035988-8 (в пер.).
- Народы Северо-Востока Сибири: Чукчи. Керекы. Коряки (включая алыторцев). Ительмены. Юагиры. Чуванцы. Алеуты. Эскимосы. Нивхи** / отв. ред. Е. П. Батьянова, В. А. Тураев; Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения РАН. – М.: Наука, 2010. – 773 с. – (Народы и культуры). – ISBN 978-5-02-036993-1 (в пер.).
- Молдаване** / отв. ред. М. Н. Губогло, В. В. Дергачев; Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Институт культурного наследия Академии наук Молдовы. – М.: Наука, 2010. – 542 с. – (Народы и культуры). – ISBN 978-5-02-037574-1 (в пер.).
- Калмыки** / отв. ред. Э. П. Бакаева, Н. Л. Жуковская; Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН. – М.: Наука, 2010. – 568 с. – (Народы и культуры). – ISBN 978-5-02-037573-4 (в пер.).
- Гагаузы** / отв. ред. М. Н. Губогло, Е. Н. Квилинкова; Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Институт культурного наследия Академии наук Молдовы. – М.: Наука, 2011. – 615 с. – (Народы и культуры). – ISBN 978-5-02-035986-4 (в пер.).
- Узбеки** / отв. ред. З. Х. Арифханова, С. Н. Абашин, Д. А. Алимова; Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Институт истории Академии наук Республики Узбекистан. – М.: Наука, 2011. – 688 с. (Народы и культуры). – ISBN 978-5-02-036991-7 (в пер.).
- Армяне** / отв. ред. Л. М. Варданян, Г. Г. Саркисян, А. Е. Тер-Саркисянц; Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Институт археологии и этнографии Национальной академии наук Республики Армения. – М.: Наука, 2012. – 648 с. (Народы и культуры). – ISBN 978-5-02-037563-5 (в пер.).
- Якуты (Саха)** / отв. ред. Н. А. Алексеев, Е. Н. Романова, З. П. Соколова; Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН. – М.: Наука, 2012. (переиздан в 2013 г. с испр.) – 599 с. (Народы и культуры). – ISBN 978-5-02-038014-1 (в пер.).
- Осетины** / отв. ред. З. Б. Цаллагова, Л. А. Чибиров; Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева Владикавказского научного центра РАН и правительства Республики Северная Осетия-Алания. – М.: Наука, 2012. – 605 с. (Народы и культуры). – ISBN 978-5-02-038026-4 (в пер.).
- Чеченцы** / отв. ред. Л. Т. Соловьева, В. А. Тишков, З. И. Хасбулатова; Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Комплексный научно-исследовательский институт им. Х. И. Ибрагимова РАН (г. Грозный). – М.: Наука, 2012. – 622 с. – (Народы и культуры). – ISBN 978-5-02-038030-1 (в пер.).
- Ингуши** / отв. ред. М. С.-Г. Албогачиева, А. М. Мартазанов, Л. Т. Соловьева; Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Ингушский государственный университет. – М.: Наука, 2013. – 509 с. – (Народы и культуры). – ISBN 978-5-02-038042-4 (в пер.).

Карачаевцы. Балкарцы / отв. ред. М. Д. Каракетов, Х.-М. А. Сабанчиев; Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Карачаево-Черкесский государственный университет им. У. Д. Алиева. – М.: Наука, 2014. – (Народы и культуры). – ISBN 978-5-02-038043-1 (в пер.).

Грузины / отв. ред. Л. К. Бериашвили, Л. Ш. Меликишвили, Л. Т. Соловьева; Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Национальная академия наук Грузии; Комиссия по истории, археологии и этнологии НАН Грузии. – М.: Наука, 2014. – 813 с. – (Народы и культуры). – ISBN 978-5-02-038059-2 (в пер.).

Башкиры / отв. ред. Р. Г. Кузеев, Е. С. Данилко; Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Институт этнологии им. Р. Г. Кузеева Уфимского научного центра РАН; Институт истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН. – М.: Наука, 2015. – 662 с. – (Народы и культуры). – ISBN 978-5-02-039182-6 (в пер.).

Туркмены / отв. ред. Н. А. Дубова; Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Институт истории АН Туркменистана. – М.: Наука, 2016. – 635 с. – (Народы и культуры). – ISBN 978-5-02-039192-5 (в пер.).

Кыргызы / отв. ред. А. А. Асанков, О. И. Брусина, А. З. Жапаров; Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Национальная академия наук Кыргызской Республики; Институт истории и культурного наследия. – М.: Наука, 2016. – 623 с. (Народы и культуры). – ISBN 978-5-02-039252-6 (в пер.).

Азербайджанцы / отв. ред. А. Мамедли, Л. Т. Соловьева; Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Национальная академия наук Азербайджана. – М.: Наука, 2017. – 708 с. – ISBN 978-5-02-040007-8 (в пер.).

Чуваши / отв. ред. В. П. Иванов, А. Д. Коростелев, Е. А. Ягафова; Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Чувашский государственный институт гуманитарных наук. – М.: Наука, 2017. – 654 с. – ISBN 978-5-02-040008-5 (в пер.).

Евреи / отв. ред. Т. Г. Емельяненко, Е. Э. Носенко-Штейн; Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Институт востоковедения РАН. – М.: Наука, 2018. – 783 с. – (Народы и культуры). – ISBN 978-5-02-039970-9 (в пер.).

Цыгане / отв. ред. Н. Г. Деметер, А. В. Черных; Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. – М.: Наука, 2018. – 614 с. – (Народы и культуры). – ISBN 978-5-0-040136-5 (в пер.).

Таджики / отв. ред. Н. А. Дубова, Н. К. Убайдулло, З. М. Мадамиджонова; Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Институт истории, археологии и этнографии им. А. Дониша НАНТ. – М.: Наука, 2021. – 1005 с. – (Народы и культуры) – ISBN 978-5-02-040840-1 (в пер.).

Российские немцы / отв. ред. Т. Б. Смирнова, В. А. Тишков; Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского. – М.: Наука, 2021. – 719 с. – (Народы и культуры). – ISBN 978-5-02-040856-2 (в пер.).

Казахи / отв. ред. С. Е. Ажигали, О. Б. Наумова, И. В. Октябрьская; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; Ин-т археологии и этнографии Сибирского отделения РАН; Евразийский национальный университет им. Л. Н. Гумилева. – М.: Наука, 2021. – 846 с. – (Народы и культуры). – ISBN 978-5-02-040762-6 (в пер.).

Adygi: Adygeans. Kabardians. Circassians. Shapsugs / ed. A. H. Abazov, Yu. D. Anchabadze, A. V. Kushkhabiev, M. M. Pashtova; Institute of Ethnology and Anthropology named after N. N. Miklukho-Maklay RAS; Kabardin-Balkarian Scientific Center of RAS; Adyghean Republican Institute of Humanitarian Studies named after T. M. Kerashev. – M.: Nauka, 2022. – 870 p. – Narody i Kultury (Peoples and Cultures). – ISBN978–5–02–040924–8.

The monograph examines the main elements of the ethnic culture of the Adygs (Kabardians, Circassians, Adygeans, Shapsugs) in the chronology of their historical existence from antiquity to the present. The work accumulates generalizing knowledge about the characteristic features of the economic, life-supporting, socionormative and spiritual spheres of the culture of the Adygs and the factors and determinants that formed its unique appearance. Special and detailed attention is paid to the history and ethno-cultural characteristics of the Circassian diaspora. The publication is illustrated.

For historians, ethnologists, cultural scientists and a wide range of readers.

Научное издание

Адыги: Адыгейцы. Кабардинцы. Черкесы. Шапсуги

*Утверждено к печати Ученым советом
Института этнологии и антропологии
им. Н.Н. Миклухо-Маклая
Российской академии наук*

Редактор *И. В. Клюшкина*
Художественный редактор *В. Ю. Яковлев*
Корректоры *А. Ю. Обод, С. О. Розанова*
Дизайн и верстка *С. Г. Ковалева*

Иллюстрации публикуются в соответствии со статьей 1274 Гражданского кодекса Российской Федерации «Свободное использование произведения в информационных, научных, учебных или культурных целях» и воспроизведены в соответствии с предоставленными архивными оригиналами

Подписано к печати 19.12.2022
Формат 70 × 100^{1/16}. Гарнитура Таймс
Печать офсетная
Усл.печ.л. 54,5 + 1,75 вкл. Уч.-изд.л. 60,0
Тираж 300 экз. Тип. зак.

ФГБУ Издательство «Наука»
117997, Москва, Профсоюзная ул., 90

E-mail: info@naukaran.com
<https://naukapublishers.ru>
<https://naukabooks.ru>

ФГБУ Издательство «Наука»
(Типография «Наука»)
121099, Москва, Шубинский пер., 6