



VIACHESLAV BIGUAA

**THE ABKHAZIAN LITERATURE
AND LITERATURES OF
NORTH CAUCASIAN NATIONS.
(HISTORICAL AND CULTURAL CONTEXT.
DIASPORA)**

**Moscow
2011**

ВЯЧЕСЛАВ БИГУАА

**АБХАЗСКАЯ ЛИТЕРАТУРА
И ЛИТЕРАТУРЫ НАРОДОВ
СЕВЕРНОГО КАВКАЗА.
(ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЙ КОНТЕКСТ.
ДИАСПОРА)**



**Москва
2011**

УДК 008 (479.224) (091)
ББК 63.3 (Абх)
Б 597

Б 597 **Бигуаа В. А.** Абхазская литература и литературы народов Северного Кавказа. (Историко-культурный контекст. Диаспора). — М.: Издательство РГТЭУ, 2011. — 308 с.

ISBN 978-5-87827-439-5

В книгу доктора филологических наук В. А. Бигуаа включены некоторые исследования, написанные за последние 7–8 лет. Они посвящены абхазско-северокавказским историко-культурным, фольклорным и литературным связям. Особое внимание уделяется этическим основам литератур абхазо-адыгских народов, двум близким этическим системам — *ансуара* и *адыггагъэ*.

В центре внимания автора — творчество С. Хан-Гирея, И. Когониа, Б. Шинкуба, К. Кулиева и др.

Значительное место в книге занимает исследование культурно-просветительской, научной и литературной деятельности северокавказской (особенно адыгской /черкесской/ и абхазской) диаспоры в Турции.

Книга рассчитана на специалистов-филологов, культурологов, историков, этнологов, читателя, интересующегося историей, культурой и литературой абхазов, адыгов (черкесов) и других народов Северного Кавказа.

Автор выражает искреннюю благодарность Президенту Всемирного конгресса абхазо-абазинского (абаза) народа **Шамба Тарасу Мионовичу** за содействие в издании книги.

ISBN 978-5-87827-439-5

© В.А. Бигуаа, 2011 г.
© Издательство РГТЭУ

ОТ АВТОРА

В советское время, с момента включения в 1931 г. ССР Абхазия в Грузинскую ССР, тема абхазско-северокавказских (особенно абхазо-адыгских) историко-культурных и литературных связей была негласно запрещена. Ибо сближение Абхазии с северокавказскими братьями противоречило ассимиляторской политике руководства Грузии в Абхазии, основы которой уже были заложены в 1918–1921 гг. в условиях оккупации Абхазии грузинскими войсками. Ситуация складывалась таким образом, что расстояние между Абхазией и Северным Кавказом увеличивалось с каждым годом: находясь в одном государстве (СССР) родственные народы общались весьма редко. Если иногда происходила какая-нибудь встреча, например, абхазских писателей и деятелей культуры со своими братьями в Налчике, Черкесске или в Майкопе, то она превращалась в знаковое событие. До сих пор помню, как, если не ошибаюсь, в конце 1960-х — начале 1970-х гг., в нашу Бзыбскую школу, где я учился, в течение 2–3 лет, летом, из Карачаево-Черкесии приезжал пионерский лагерь из абазинских (в основном) и черкесских (частично) школьников. После первого приезда мы их с нетерпением ждали в следующем году. Но впоследствии лагерь перестал существовать; кому-то он тогда явно помешал...

В народе говорят: «Кровь даёт о себе знать» («Ашьа ахы адыруеит»), её никакими запретами не остановишь... Генетические корни, исторические и культурные связи, существовавшие в течение тысячелетий, не могут бесследно исчезнуть; они функционируют и сегодня, и не только здесь, на Кавказе, но и среди нашей диаспоры в Турции, Сирии, Иордании и других странах. Они отразились в обычаях и традициях родственных народов (абхазов, абазин, кабардинцев, черкесов и адыгейцев), этических системах, сформировавшихся в процессе многовекового диалога, фольклоре, литературе. Важно их комплексное изучение в динамике, в историко-культурном контексте. И в данной книге сделана попытка исследовать некоторые существенные стороны этого диалога, часто выходящего за рамки абхазо-адыгских народов.

В заключение хотелось бы выразить искреннюю благодарность доктору юридических наук, профессору, академику Адыгской (Черкесской) Международной Академии наук и ряда других академий, лауреату Государственной премии Абхазии им. Д. И. Гулиа Тарасу Мироновичу Шамба, без поддержки которого книга вряд ли увидела бы свет.

ЭТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ОБРАЗА В ЛИТЕРАТУРАХ АБХАЗО- АДЫГСКИХ НАРОДОВ

**АПСУАРА И АДЫГАГЪЭ:
ЭТНОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ.
ЛИТЕРАТУРНЫЕ РЕМИНИСЦЕНЦИИ**

В начале 1980-х годов выдающийся историк, этнограф, фольклорист и литературовед, кавказовед Ш. Д. Инал-ипа писал: «В нашей современности заложены наследие прошлого и зерна ближайшего и отдалённого будущего. Без их синтеза невозможен никакой прогресс, который предполагает не разрушение традиций, а продвижение по восходящей линии, сберегая прошлое для будущего. Подчеркнём еще раз важность и необходимость того, чтобы в стремительном движении вперед мы безрассудно не растеряли ничего из того, что действительно дорого и действительно прекрасно в народном творчестве в широком смысле этого слова».¹ Актуальность этих слов в нынешних условиях не вызывает никаких сомнений.

Литературы родственных абхазо-адыгских народов (абхазы и абзины; адыги /черкесы/ — кабардинцы, адыгейцы, черкесы) неразрывно связаны с историей, материальной и духовной культурой, национальными обычаями и традициями, этикой *апсуара* (*апсуара*; букв.: абхазство) и *адыгагъэ* (букв.: адыгство). Сразу же оговоримся: понятия «этика» и «этикет» не раскрывают сути *апсуара* и *адыгагъэ*, а также *адыгэ хабзэ* и абхазские *апцас* и *акъабз*, но в русском языке нет другого термина. В словарях «этика» (лат. *ethica*; греч. *êthos*) имеет одно значение: учение о морали как одной из форм общественного сознания; система норм нравственного поведения человека, целой группы и т. д. «Этикет» (франц. *étiquette*) — установленный порядок поведения. К сожалению, читателю, не знающему историю, культуру, обычаи и традиции абхазо-адыгских народов трудно понять разницу между этикой и *апсуара* или *адыгагъэ*, между «этикетом» и *адыгэ хабзэ* или *апцас*, *акъабз*, значение которых шире чем «этика» или «этикет». Поэтому «этика» или «этикет» можно рассматривать, как весьма условные соответствия адыгским и абхазским понятиям; в таком случае правильнее было бы параллельно с терминами «этика» и «этикет» пользоваться и понятиями *апсуара* и *адыгагъэ*, *адыгэ хабзэ* (или *хабзэ*) и *апцас*, *акъабз*. Отметим, что этимология основных понятий (*апсуара* и *адыгагъэ*) восходит к самоназванию народов — *апсуа* (абхаз) и *адыгэ* (адыги).

Апсуара и *адыгагъэ* — культурное достояние абхазов и адыгов, которое начало формироваться, с нашей точки зрения, в эпоху возникновения мифов и основного ядра Нартского эпоса, в доклассовом обществе.

Апсуара и *адыгагъэ* охватывают все стороны историко-духовной жизни абхазов и адыгов. Они спасли родственные народы (в том числе абхазо-адыгскую диаспору в зарубежных странах) во времена тяжких испытаний в XIX–XX вв.; до сих пор обеспечивали связь прошлого с настоящим, внутреннюю сплочённость народов и их единство с родиной, сохраняли историческую память. Без глубокого знания национальной этики невозможно понять и особенности художественных об-

разов, художественного мира произведений литературы, осмысливающих сложнейшие проблемы жизни народа в прошлом и настоящем. Этика — основа национального самосознания, этнопсихологии. Писатель, решая эстетические задачи, создавая характеры, не может не концентрировать своё внимание на этических основах поведения, жизни своих героев. Это касается всех повествовательных и поэтических жанров литературы. Создателем художественных творений является индивидуальное сознание автора, а художественный образ — это проявление душевного состояния писателя, способ выражения его отношения к явлениям жизни и природы. Писатель — часть народа, его мировоззрение формируется, прежде всего, на основе национальной этики, культуры, истории, обычаев и традиций. Если перед адыгом или абхазом поставить, например, вопрос: что важнее: *адыгагъэ*, *ансуара* или религия (ислам или христианство /главным образом православие/)? — то ответ в основном будет положительным в пользу первых, хотя и адыги, и абхазы не отрицают ислам и христианство, которые занимают значительное место в жизни и культуре адыгского и абхазского народов. Для синкретического сознания это закономерное восприятие, мировоззрение. Сравним: для русского народа православие — это всё; без него невозможно представить национальную духовную культуру. Поэтому русскую классическую литературу трудно полностью понять без знания этноментальных основ, тесно связанных с православием.

Абхазские и адыгские писатели, как правило, являются носителями и ревностными защитниками *ансуара* и *адыгагъэ*. Этика определяет характер отношения писателя к окружающему миру, к природе и человеку, к жизни, к родине и народу, к их истории, национальной культуре, к языку и т. д. Наконец, *ансуара* и *адыгагъэ* определяют национальное своеобразие творчества того или иного писателя.

При рассмотрении творчества иноязычных абхазских и адыгских писателей, особенно представителей диаспоры, исследование этических основ произведений позволяет в определенной степени решить их отношение к национальной

культуре и литературе. В чужой стране, в отсутствии условий для сохранения и развития языка, письменности на родном языке, этика становится важнейшим фактором сохранения своего национального облика, национальной идентичности.

Проблема национальной этики всегда волновала абхазских и адыгских писателей, деятелей культуры. С одной стороны, писатели открыто обсуждали и обсуждают проблемы *адыгагъэ* и *апсуара* в публицистических и иных работах, особенно в последние десятилетия (Б. Шинкуба «Пока живы корни — дерево живёт. /Размышления об абхазском этикете/» /Сухум, 1995, на абх. яз./; Н. Хашиг «Апсуара» /Сухум, 1994, на абх. яз./ и «Основы апсуара» /Сухум, 2002, на абх. яз./; С. Мафедзев «Адыги. Обычаи и традиции /Адыгэ хабзэ/» /Нальчик, 2000/ и др.). Они выражают озабоченность по поводу деградирующего воздействия современных «цивилизационных» процессов, забвения молодым поколением норм *адыгэ хабзэ* и *апсуара*.

Небольшая этнографическая книга Б. Шинкуба «Пока живы корни — дерево живёт...» — это не обычное научное исследование, а пространные заметки писателя-публициста, этнографа и философа об *апсуара*, рафинированное изложение взглядов автора на национальную этику, ранее отражённых в его художественных произведениях.

«Неиссякаемы источники, которые способствуют сохранению обычаев и традиций, оживляют корни. И пока эти корни живы — народ продолжает жить», — писал автор.² Речь идёт не о физическом существовании народа, а о его духовности, национальной идентичности, этническом облике, судьба которых непосредственно связана с судьбой *апсуара*. Писатель отмечал: «Когда кто-то видит падающую звезду, он обязательно скажет: “И моя звезда горит на небе!” Он убеждён, что у каждого живого существа есть своя звезда на небе... Обычаи и традиции, составляющие *апсуара*, как те звёзды освещают жизнь нашего народа. Несмотря на свою древность, эти обычаи всегда новы. Некоторые традиции испытали на себе сильное воздействие исторических процессов, но сохра-

нились, а другие вовсе исчезли, не выдержав давления жестокого времени... Упадёт одна звезда, вместо неё появляется другая; в противном случае небо давно опустело бы... К сожалению, иначе обстоят дела с народными обычаями и традициями: если они стёрлись из жизни, то их... практически невозможно возродить. Другая судьба у едва сохранившихся обычаев, их можно оживить, укрепить и развивать».³ По мнению автора, всё национальное духовное богатство определяется одним словом — *апсуара*! Благодаря именно ей абхазский народ, не раз оказывавшийся на грани исчезновения, сохранил свою самобытность и не растворился среди других многочисленных народов. «Наши предки не случайно всегда первый тост поднимали с такими словами: “О Всемогущий Бог, не дай погибнуть нашей апсуара!”» — писал Б. Шинкуба. И не случайно они ревностно относились к обычаям и традициям, и для них их исчезновение было равносильно смерти этноса. «Почвеннические» взгляды Б. Шинкуба сформировались, прежде всего, на основе *апсуара*, в рамках которой он рос, воспитывался. Мысли писателя отражены в образах деда Бежана, его сына Бадры и внука Лагана из романа «Рассечённый камень» (1982–1998), которые (если считать от отца Бежана — Азнаура) воплощают в себе почти двухвековую историю народа.

О значении *апсуара* писал абхазский поэт А. Н. Джонуа (1920–1989) в стихотворении «Апсуара». В нём лирический герой прямо обращается к *апсуара*, как к живому, реально существующему явлению, подчеркивая, что его жизнь без *апсуара* потеряла бы смысл; он утверждает, что его сердце принадлежит *апсуара*, она же сформировала его как личность, его характер, сохранила родной язык, который он освоил благодаря *апсуара*. Вместе с тем, поэт просит *апсуара* «защитить его и после смерти». Завершается стихотворение словами:

Но смогу ли
Спеть о тебе песню,
Пока пою я...

И исполняя долг перед тобой,
Не пожалею жизни ради тебя!⁴
(Подстрочный перевод здесь и далее мой. — В. Б.)

Классик абхазской поэзии второй половины XX в. Т. Аджба⁵ в стихах непосредственно обращается к теме *ансуара*. По жизни он сам был тем человеком, который воплощал тип истинного абхаза, воспитанного в духе *ансуара*, на основе высоких нравственных начал. Это, естественно, не могло не отразиться в его творчестве. В четверостишии «Ответ тому, который сказал мне: “Ты не смог перешагнуть через свою *ансуара*”», когда лирический герой (сам поэт) оказался перед выбором: *ансуара* или личная выгода (которую можно было получить, отрекшись от чести и совести /аламыс/), поэт не отступил от *ансуара*:

Не знаю как ты прыгал,
Не знаю через что ты перепрыгнул,
А я через Апсуара не смог перепрыгнуть,
Она не оказалась такой низкой, чтобы через неё я перепрыгнул!..⁶

(Подстрочный перевод)

«Апсуара» — так называется другое стихотворение Т. Аджба. Автор утверждает, что *ансуара* имеет глубокий смысл, её нельзя отбросить в сторону, без неё жизнь — пустой звук; у *ансуара* большая трагическая история, омытая кровью:

Апсуара многозначна,
Она — неиссякаемый источник,
Человечность, счастье, судьба,
Не отказаться от неё никогда.

Кто-то живёт в достатке,
У него есть всё, что он хочет,
Никакое препятствие ему не помеха...
А меня держит моя Апсуара!

Жизнь становится бессмысленной, лживой, —
Если Апсуара будет забыта.
Без Апсуара — всё пустота,
Не будет Апсуара — исчезнет всё!..

...Апсуара охватила бы весь мир,
Если было бы легко выполнять её нормы.
Да, Апсуара уничтожили бы, стёрли бы вовсе,
Если было бы легко её уничтожить.

Апсуара — могучая сила,
А кто же полностью понимает её суть?..
Если в твоих руках потухнут все свечи,
Иди вперёд, Апсуара не даст тебе затеряться!

Многое пережила Апсуара,
Ее история сложна и трагична.
Апсуара обагрена кровью,
Это знамя победы — держи его высоко!⁷
(Подстрочный перевод)

В этом стихотворении, если вместо *апсуара* использовать *адыгагъэ*, то текст произведения никак не будет противоречить духу и смыслу адыгской этики.

* * *

Национальная этика всегда функционировала в обществе автономно, «самостоятельно», независимо от государства. А в условиях отсутствия централизованной системы власти и законодательных актов в прошлом, она играла исключительную роль регулятора внутренней жизни этноса. Этика была и остаётся одним из важнейших способов сохранения национального облика народа, национального своеобразия литературы; этика консервативна, но может меняться под воздействием цивилизационных процессов, социально-

экономического и культурного развития, идеологии, иногда не в лучшую сторону. Это отражается и в литературе.

Уточним: европейское понимание общечеловеческих ценностей не всегда совпадает с восточным, а кавказско-горское понимание не во всём согласуется и с тем, и с другим, а многие традиции (в том числе и этические), корнями уходящие в глубокую древность, сохранились по сей день. Кроме того, в абхазском, адыгском, как и в ином горском обществе, сильна связь индивида, личности с этносом, народом, личностного сознания с этическими нормами. На Кавказе личностное, индивидуальное сознание больше соизмеряется с этническим, национальным самосознанием. Это, конечно, не означает подавления собственного «я» личности, наоборот, оно может ещё больше сохраняться в таком сочетании. Человек не мыслит себя вне этноса, даже если эта связь открыто не проявляет себя. При этом высокоэтичная личность открыта к диалогу с чужой культурой.

Необходимо хотя бы кратко описать характерные черты национальной этики адыгов и абхазов и раскрыть суть ряда понятий и категорий, которые до сих пор обстоятельно не изучены. Часто путаются ценностные нравственно-духовные (этические) категории *апсуара* и *адыгагъэ* (человечность, почитательность, совесть, героизм, стыд, мудрость и т. д.) с практическими (этикетными) обычаями, обрядами, нормами поведения человека (адыг.: *адыгэ хабзэ*; абх.: *апсуа цаскәа, ақьабзқәа*) в тех или иных ситуациях. Хотя, надо признать: ценностные категории настолько слиты с обрядами, что их порою трудно рассматривать дифференцированно.

Обычаи и традиции абхазо-адыгских народов неоднократно становились объектом описания и исследования разных авторов (отечественных и зарубежных) XIII–XX вв. Первые этнографические материалы встречаются в путевых записях и книгах путешествий иностранных путешественников, монахов-миссионеров, дипломатов, писателей, естествоиспытателей, этнографов, географов, лингвистов, коммерсантов XV–XVIII вв. — итальянцев Джорджио Интериано (вторая половина XV — начало XVI в.), Арканджело Ламберти (XVII в.),

Джиовани Лукка (XVII в.) и Ксаверио Главани (конец XVII — первая половина XVIII в.), турка Эвлия Челеби (1611 — около 1682), французов Жана Баптиста /Батиста/ Тавернье (1605–1689), Жана Шардена (1643–1713), Феррана (около 1670 — после 1713), Карла Пейсонеля (1727–1790), немцев Адама Олеария (1600 или 1603–1671), Иоганна-Антоня Гюльденштедта (Гильденштедта) (1745–1781), Петра-Симона Палласа (1741–1811) и др.⁸ Особое место занимает XIX век, когда в Москве, Санкт-Петербурге, Тифлисе (Тбилиси), Владикавказе, Ставрополе и других городах начали выходить многие периодические издания, посвящённые истории и культуре народов Кавказа. В их числе: «Кавказский календарь», «Сборник сведений о кавказских горцах», «Сборник сведений о Кавказе», «Кавказские епархиальные ведомости», «Кавказская старина», «Кавказский сборник», «Записки Кавказского Отдела Императорского Русского Географического общества», «Вестник Европы», «Военный сборник», «Терские ведомости», «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа», «Русский инвалид», «Русский художественный листок», «Сборник сведений о Северном Кавказе» и многие другие, которые печатали историко-этнографические статьи и другие материалы, в которых описывались быт, обычаи и традиции (в том числе, связанные с этикой) абхазов и адыгов.

Тогда же вышли труды, статьи и очерки: С. Броневского⁹, Е. Г. Вейденбаума¹⁰, К. Д. Мачавариани¹¹, Г. А. Рыбинского¹², В. В. Василькова¹³, А. Н. Веселовского¹⁴, Н. Ф. Грабовского¹⁵, А. Кавецкого¹⁶, В. Швецова¹⁷, Н. М. Альбов¹⁸, К. Коха¹⁹, Н. П. Колюбакина²⁰, Л. Я. Люлье²¹, Ф. И. Леонтовича²², Ф. Ф. Торнау²³, К. Сталя²⁴, Э. Спенсера²⁵, Дж. А. Лонгворта²⁶ Тебу де Мариньи²⁷ и др.

В том же XIX в. начала формироваться абхазская, абазинская и адыгская научная и творческая интеллигенция: Ш. Б. Ногмов²⁸, А.-Г. Кешев²⁹, С. Хан-Гирей³⁰, С. Т. Званба³¹, А. М. Эмухвари³² и др.

В XX в. этнография формируется как самостоятельная наука; она целенаправленно занимается изучением традиционной культуры, в том числе этической. Основными объектами исследования становятся особенности быта народов, обычаи, обряды и т. д.³³ Однако в трудах преобладала этнографическая описательность, в них мало места занимало культурологическое осмысление и отражение ценностной стороны, природы и структуры *адыгагъэ* и *ансуара*. Исключение составляли, например, работы Ш. Д. Инал-ипа (Очерки об абхазском этикете. Сухуми, 1984) и Б. Х. Бгажнокова (Адыгский этикет. Нальчик, 1978; Адыгская этика. Нальчик, 1999; Этика и этикет // Адыгская /Черкесская/ Энциклопедия. М., 2006). Кстати, Ш. Д. Инал-ипа был одним из первых учёных, который затронул тему абхазо-адыгских этических параллелей; ей посвящена одна глава его книги «Очерки об абхазском этикете». Еще раньше (в 1965 и 1982 гг.) он опубликовал две развернутые статьи, посвященные абхазо-адыгским этнографическим параллелям³⁴. Кроме того, Ш. Д. Инал-ипа в своих исторических трудах неоднократно останавливался на вопросах историко-культурных связей абхазов и адыгов, подчеркивая этническую и языковую близость, общность исторических судеб этих народов. Монография Б. Х. Бгажнокова «Адыгский этикет» подтвердила точку зрения Ш. Д. Инал-ипа о типологической схожести большинства ценностных категорий и норм *адыгагъэ* и *ансуара*. Впоследствии исследование кабардинского учёного стало для Инал-ипа одним из основных источников по адыгской этике. О книге же Б. Х. Бгажнокова Ш. Д. Инал-ипа писал: «Абхазо-адыгские этикетные параллели в широком смысле этого слова настолько многочисленны и выразительны, что книгу об адыгском этикете с известным основанием можно было бы назвать и производением по абхазским моделям поведения, и наоборот».³⁵

Б. Х. Бгажноков выделяет этику — *адыгагъэ*, как разветвленную систему моральных принципов, понятий и норм, и адыгский этикет — *адыгэ цъэнхабзэ* (известен и под общим названием *адыгэ хабзэ*) — свод принципов и норм общения, символизирующих взаимное признание, уважение, понима-

ние.³⁶ Речь, очевидно, идёт о двух взаимопроникающих частях национальной этики — духовно-ценностной (этика) и нормативной (этикет) (сравним с абх.: *ацсуара* и *ацас* или *ақьабз*). Однако ощущаются некоторые противоречия в концепции Б. Х. Бгажнокова, связанные с определением *адыгагъэ* и *адыгэ хабзэ* — этики и этикета; похоже, что учёный рассматривает их как синонимы. Тем не менее, он исследует их как отдельные явления, выделяя структурные элементы. (Об этом скажем позже, при анализе особенностей этикета).

По мнению Бгажнокова, *адыгагъэ* охватывает пять основных принципов (вернее было бы понятие «категории») — **человечность** (адыгейский вариант — *цлыфыгъ*, кабардинский — *цыхуыгъэ*) (сравним с абх.: *ауаора*), **почтительность**, **разумность**, **мужество**, **честь**.

«Человечность — единство позитивных, объединяющих чувств и реакций. Во всём мире она ассоциируется с любовью, состраданием, пониманием... В языке адыгов “любить человека” означает “видеть его хорошим” — *флыуэ лъагъуын*... Это своего рода “сочувственная объективность”, противостоящая мизантропии и предполагающая осмысленное желание и готовность действовать в интересах ближнего. Специальным обозначением такой готовности является слово *хьэтыр*, ассоциирующееся с такими понятиями, как “услуга”, “уступка”, “одолжение”, “выручка”, “понимание”, “помощь”. Говорят: “Необходимо видеть хатир человека” — *Цыхуым йыхьэтыр лъагъуын хуейшь*. Так выражается обязанность войти в положение страждущего, “увидеть” чувства, доводы, желания другого человека, а также действовать с учётом его интересов, жертвуя своим временем, силами, средствами...»³⁷ В абхазском это соответствует смыслу *ахатырқэцара* (синоним: *апатуқэцара*) (букв.: уважение; уважительное, почтительное отношение к кому-либо) — один из принципов *ауаора*. У абхазов распространено крылатое выражение: «Нет богатства большего, чем человечность» («Ауаора сыхау мал ыказам»).

Кроме того, Б. Х. Бгажноков в качестве моральной категории рассматривает *псапэ*, которая важна при исполнении

«долга человеколюбия». *Псапэ* используется в значениях: «1) жажда или стремление души; 2) опора, надежда души. Благодаря такому соединению короткое слово *псапэ* выражает две основополагающие мировые идеи — благотворение и спасение... Недаром говорят: “Совершающий псапэ приобретает псапэ” — *Псапэ зышIэм псапэ къехь*. Сложилось 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* (сравним с абх.: *агэнаха*. — В. Б.), что в немалой степени способствует стремлению постоянно, каждодневно совершать добрые дела. Чем больше благодеяний, тем лучше — тем, как говорят, больше шансов заслужить благосклонность Бога... Как видим, *псапэ* стоит у истоков и в центре древней религиозной системы адыгов. Эта ценность, прямо противоположная греху (*гуэныхь*) и поддерживающая тем самым постоянное желание приобретать *псапэ*. Каждый человек уверен в том, что чем больше добрых дел он совершит, тем лучше для его души...»³⁸ По традиционным представлениям абхазов, совершение добра приносит человеку, сделавшему его, душевную радость; оно зачтётся ему. О таком богоугодном деянии говорят: *исабацул*» (по сути слово близко к *псапэ*); возможно, что в прошлом говорили: *ипсацоул*. (Заметим, что корень *псы* в значении «душа» занимает значительное место в абхазском языке).

Б. Х. Бгажноков понятие «почтительность» приравнивает к нравственной категории *нэмыс* (по-кабардински, адыгейский вариант — *намыс*) (в абхазском языке: *аламыс*, *анамыс*); он считает, что термин *нэмыс* восходит к греческому «*nomos*» — «закон» и к производному от греческого арабскому «*намус*» со значением «честь», «доброе имя», «репутация», «совесть». Исследователь подчёркивает, что не только на Кавказе, но и в Средней и Малой Азии «это слово произносят с благоговением, как волшебное, обладающее большой нрав-

ственной силой».³⁹ Однако в каждой национальной культуре оно обрывает новыми значениями. По мнению И. А. Шорова *намыс* «примерно означает “нравственность”, если под ней подразумевается моральная деятельность и нравственные отношения, где моральные нормы находят свою реальную жизнь»⁴⁰. А. И. Бройдо права, когда она ставит *аламыс* ближе к *апсуара*. По её мнению, «Аламыс — основа основ абхазской морали и духовности», представляющий собой «квинтэссенцию этнической морали, совокупность высших нравственных качеств человека: честь, достоинство, благородство, свободолюбие, совесть, чувство долга, верность, последовательность в поступках, целомудрие».⁴¹ Кстати, А. И. Бройдо впервые в абхазоведении предложила конкретную структуру *апсуара*, с выделением ценностной, духовной и нормативной (практической) её сторон. (Об этой структуре мы ещё скажем в ходе работы). Она определяет *апсуара*, как «абхазский этос»⁴², т. е. обобщённая характеристика абхазской культуры, выраженная в устойчивой системе господствующих духовных ценностей и норм поведения».⁴³ Такая дефиниция вполне подходит и к *адыгагъэ*.

Возвращаясь к термину «почтительность», заметим, что он больше соответствует абх. *хагыркэцара*. Кстати, в другом месте Б. Х. Бгажноков отмечает, что «слово *намыс* часто «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. В сознании людей *адыгэ нэмыс* — едва ли не синоним адыгства, подобно тому, как у абхазов понятие “абхазский аламыс” является синонимом Апсуара — абхазскости».⁴⁴ Вместе с тем, далее он утверждает: «И всё 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».⁴⁵ Очевидно смешение этики (*адыгагъэ*) и этикета (*адыгэ хабзэ*).

В «Словаре кабардино-черкесского языка» *нэмыс* переводится как «приличие», «пристойность», почёт, уважение», а связанные, например, с ним выражения *нэмыс илэн* как «пользоваться уважением, почётом»; *нэмыс хэлъын* — «быть, учтивым, скромным, благопристойным; соблюдать правила приличия»; *нэмыс хуэцIын* — «относиться к кому-либо с уважением, почтением». ⁴⁶ В «Словаре абхазского языка» К. С. Шакрыл и В. Х. Конджария *аламыс* переводится как «совесть»; соответственно: *аламысда* — «бессовестный», *аламысдара* — бессовестность. Вместе с тем, авторы словаря пытаются объяснить суть *аламыса*: букв.: «Ответственное чувство достойного поведения по отношению к окружающим, обществу». Здесь, видимо, речь идёт о достойном поведении в обществе, чувстве меры, уважительном отношении к окружающим. ⁴⁷

Содержание понятия *нэмыс* и *анамыс / аламыс* в абхазо-адыгских языках многозначно. Когда абхазы говорят «намыс змоу уаџуп» («он / она человек с намусом»), то имеют в виду человека, воспитанного в рамках *апсуара*, человека чести, совести, долга, мужественного и благоразумного, доброго и терпеливого и т. д. О многозначности намуса свидетельствуют в частности пословицы и поговорки абхазо-адыгских народов; их смысловое созвучие очевидно. Абхазские пословицы гласят: «Где нет намуса — нет и человечности» ⁴⁸, «Где нет намуса — нет счастья» ⁴⁹; «Стыдливость — это уже половина намуса» («Ацхашъара — ламыс иабжоуп»). ⁵⁰ Адыги говорят: «Ум — намыс, богатство — счастье» («Акъылыр нэмысщ, былмыр насыщ») ⁵¹; «Ограничь свою речь и укрепь намыс» (т. е. будь сдержан в речах) («Уипсальэ гъэIэси, уи нэмыс гъэбыдэ»). ⁵²; «Тот, кто почителен, тот и счастлив» («Нэмыс зиIэм насып йыIэшъ»). ⁵³

Следующий принцип, по Б. Х. Бгажнокову, — **разум** (адыг.: *акъыл*). Слово *акъыл* перешло и в абазинский язык (*акъыль*); с адыгского и абазинского переводится как «ум», «рассудок», «разум». В «Словаре кабардино-черкесского языка» (М., 1999) указаны производные от *акъыл* другие слова:

акъылыфЛагъ(э) (мудрость) и *акъылыфIэ* (умный, мудрый). В абхазском *акъыл* соответствуют два термина: *ахшыю* («ум») и *акъышра* («разум», «мудрость», «рассудок»). Надо согласиться с А. И. Бройдо, которая в качестве категории *ансуара* выделяет собственно *акъышра*, а не *ахшыю*⁵⁴. Мудрости без ума не бывает, однако умный, много знающий человек не всегда отличается мудростью. Мудрость, как правило, приходит с жизненным опытом; при этом прекрасные знания о жизни, природе и человеке, которые приобретаются благодаря умственным способностям личности, могут стать хорошим подспорьем. Абхазская пословица гласит: «Ум — хозяин, знание — гость» («Ахшыю ацшэымоуп, ацара сасуп»). Вместе с тем, заметим, что в прошлом (до распространения письменности) было немало старцев (иногда даже людей среднего возраста) — выходцев из разных социальных слоев, которые были блестящими народными ораторами и мудрецами; они, опираясь на традиционную культуру, принципы и нормы *ансуара*, решали сложные проблемы, возникавшие в обществе; им даже удавалось мирить кровников. К таким людям относились с большим почтением; с ними считались и князья, и дворяне, и крестьяне. Так было и в адыгских обществах. В 1910 г. Д. И. Гулиа на основе народной мудрости, афористических жанров фольклора (поэтики пословиц и поговорок) написал стихотворение «Ум, знанье, сила» («Ахшыюи, ацареи, амчи»); в нём поэт утверждает:

Ахшыю ацшэымоуп, ацара сасуп,
Ахшыюи ацареи сибытазар, нас имаџахэуп.
Ахшыю уасхыруп, ацара убра ишыақэыргэгэоуп,
Ауасхыр кэадазар, аоны шэарта дууп.

Хшыюда амч ду уаоы дтанархоит,
Ахшыюи амчи сицызар, нас уао дыннархоит.
Царада ахшыю дырџегьых цыргэа дууп,
Хшыюда ацара мыцхэы ишэарта дууп.⁵⁵

Ум — хозяин, знание — гость.
Если соединить ум и знание, будет польза.
Ум — опора, знание утверждается в нём,
Если опора слаба, опасен и дом. (Т. е. опасно соединение
слабого ума со знанием).

Без мудрости большая сила погубит человека,
Соединение разума и силы служит созиданью.
И без знания разум сильная опора,
Знание без разума несёт большую опасность.
(Подстрочный перевод)

Д. И. Гулиа использует только слово *ахшыо*, которое в разных строках соответствует русским терминам «ум», «разум», «мудрость». Кстати, в абхазских пословицах: «Ахшыю змоу — ауаѳрагы илоуп» («Если человек мудр, у него есть и человечность»), «Ахшыю ахьыкоу — апатугы ыкоуп» («Где преобладает разум /мудрость/ — там и почёт, и уважение /честь/») ⁵⁶; *ахшыо* никак не переведёшь как «ум».

В художественном переводе стихотворения Д. Гулиа, осуществленном Ф. Искандером, *ахшыо* встречается только как «ум»:

Ум — хозяин, знание — гость.
Смысла нету жить им врозь.
Ум — опора, крыша — знание,
Кто разрушит жизни здание?

Сила без ума — слепа.
Разрушать — её судьба.
Если нет ума у знания —
Невозможно созиданье. ⁵⁷

Умственно способный человек может обрести знания, но со знаниями не всегда приходит мудрость; интеллектуала не всегда можно отнести к интеллигентному (в этическом его понимании) человеку.

Несоответствие ума и разума отразил сам Ф. Искандер в эссе «Ценность человеческой личности». В нём писатель размышляет о сущности человека, о философии истории и государства, о свободе личности и психологии различных категорий людей. Автор сравнивает знаменитого физика Ферми со своим земляком Гераго. Здесь неважна достоверность фактов, главное — суть. «Говорят, — пишет он, — американские учёные, узнав, что правительство собирается сбросить над Японией атомную бомбу, всполошились и чуть ли не стали собирать подписи под обращением в правительство, чтобы оно этого не делало. Говорят, когда к знаменитому физика Ферми обратились с просьбой принять в этом участие, он отказался. — Что вы, ребята, — сказал он, — это же хорошая физика...».⁵⁸ Это образ известного учёного. А далее автор сжато, но ёмко характеризует Гераго: «Говорят, Ферми — великий учёный. Феномен? По-видимому. А разве чемпион мира штангист Алексеев не феномен? Или мой земляк, мельник Гераго... Однажды он осторожно подсел под корову со сломанной ногой, приподнял её на плечах и вынес из оврага на ровное место».⁵⁹ И затем в заключение: «Если бы я был заведующим отделом кадров при Ноевом ковчеге и мне предстояло выбрать, кого взять в ковчег — Ферми или мельника Гераго, то, я, не имея о них других данных, кроме изложенных... предпочёл бы всё же мельника, даже рискуя получить выговор от товарища Ноя за разведение семейственности во вверенном ковчеге».⁶⁰ Ф. Искандер фактически подтверждает мысли Д. И. Гулиа, выраженные в стихотворении «Ум, знанье, сила».

Если в системе *адыгагъэ* выделяется *акъыл*, то в структуре *апсуара* правильно было бы обозначить *акъышра*, а не *ахшыю*, а последнее по необходимости рассматривать как часть первого.

По мнению Б. Х. Бгажнокова, *акъыл* в системе адыгской этики «не просто разум как таковой, а нравственный, социальный разум, позволяющий отличать добро от зла, моральное от аморального, приличное от неприличного».⁶¹ В произведении Д. И. Гулиа речь идёт именно о нравственной стороне «ума», ибо без моральной опоры ум и знания могут при-

вести к разрушительным последствиям. Именно «нравственный ум» способен отличить добро от зла, хорошее от плохого, пошлого и т. д. Попутно заметим, что при рассмотрении художественно-эстетической значимости того или иного явления литературы и искусства, должно быть использовано нравственное сито.

В научной литературе по-разному интерпретируют категорию «**мужество**» (адыгское *лыгъэ*, абхазское *ахацара*). Б. Х. Бгажноков, опираясь на адыгский материал, утверждает, что «мужество — это большая воля и необходимое моральное качество, ассоциирующееся с силой нравственных позиций и устремлений личности... 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, скромнен. В целом это способствует взаимному усилению волевых и нравственных побуждений и свойств: воля укрепляется и облагораживается нравственностью, нравственность повышает свою весомость и значимость за счёт воли. Мужество — это сплав волевых и моральных качеств».⁶² Мужество проявляется в разных ситуациях; истинное мужество, по мнению Б. Х. Бгажнокова, совершается под контролем разума. Важна и этическая, нравственная сторона мужества. Не каждое, скажем, смелое, решительное действие является проявлением мужества. Можно ли соотнести с мужеством действие, совершённое в состоянии гнева? Вряд ли. Другой вопрос возникает в связи с мезтью, но её следует рассматривать в контексте определённого этапа истории народа. В прошлом у многих народов Кавказа (до XX в.) кровная мезть была возведена в ранг обычая; она в какой-то мере выполняла функцию регулятора в обществе. Каждый член об-

щества (князь, дворянин, крестьянин) понимал, что в случае, если он посягнёт на жизнь или честь другого (независимо от сословной принадлежности), то возмездие обязательно наступит. Народ нередко воспевал «мстителей», посвящал им рассказы, песни. Например, в одной абхазской народной песне воспевается крестьянин Салуман Бгажба, который в течении короткого времени отомстил убийце брата.

В другом абхазском фольклорном произведении, рассказе «Женщина, отомстившая за мужа» повествуется об истории одной семьи: в прекрасную жену авторитетного в народе мужчины влюбился его друг. Последний решил убить первого и завладеть его женой. Друзья пошли на охоту в горы, где тот и совершил свой чёрный замысел. Возвратившись в село, убийца сказал, что его друг сорвался со скалы и упал в пропасть. Впоследствии он женился на этой женщине. Но смерть бывшего мужа не давала ей покоя. Через несколько лет от самого убийцы она всё же узнала правду. В итоге женщина застрелила убийцу. Народ не осудил её; сельчане, собравшись, сказали ей: «Ты права, дад, никто тебя за это не будет упрекать; только, конечно, трудно было тебе сделать этот шаг».⁶³ Кстати, такой рассказ лег в основу поэмы И. Когониа «Навей и Мзауч». А другая поэма И. Когониа — «Как маршановцы уничтожили друг друга» свидетельствует о катастрофических для народа последствиях кровной мести.

И сегодня месть, как явление, не исчезло, но в условиях существования конституционных порядков, судебных и других органов, к ней редко прибегают. Люди знают, что месть уголовно наказуема. Главное, месть перестали воспринимать, как обычай и мужественный, героический поступок.

Б. Х. Бгажноков отмечает, что *адыгагъэ* отвергает любые побуждения или действия, «возникающее под влиянием гнева, самонадеянности или невежества, несмотря на то, что по своим внешним признакам эти действия часто трудно отличить от проявлений мужества. 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 отчётливо выделяются при этом: 1) доблесть — *хахуагъэ*, 2) стойкость — *къамыланджэ*, 3) выносливость — *бэшэч*, 4) выдержка — *шылэ*, 5) сдержанность в гневе — *тэмакъ кIыхъагъэ*, 6) толерантность — *дэчых*, 7) мужество-благородство — *лыфIыгъэ*.⁶⁴

А. И. Бройдо считает, что *ахацара* занимает одну из главных позиций в *апсуара*; «ахацара — мужественность, совокупность лучших качеств мужчины-воина, хозяина и главы семьи, храбрость, удалство, активность действия, умение противостоять угрозе и достойно встречать невзгоды». *Афырхацара* она определяет, как высшее проявление *ахацара*, «героизм, самопожертвование, величие духа, сохранение достоинства даже ценой жизни; единственная экзистенциальная из абхазских традиционных ценностей, характерная для пограничных ситуаций».⁶⁵

Любопытно, что внешние физические данные личности не являются определяющими для *лыгъэ* и *ахацара*, важно внутреннее содержание человека. В процессе воспитания в социальной среде с традиционной культурой, в духе *адыгагъэ* и *апсуара*, в подсознании индивида закладываются определённые этические концепты, впоследствии регулирующие поведение. Это не значит, что генетические коды не играют никакой роли. *Лыгъэ* и *ахацара* формируются именно на базе природных, наследственных факторов и воспитания. Интересно, что в абхазо-адыгских языках, как и во многих других языках, при характеристике личности с точки зрения *лыгъэ* и *ахацара*, часто используется слово «сердце» (адыг: *гу*, абх.: *агэы*). Характерны следующие выражения: адыгские: *Дыгуыжъыгу кIуэцIылишь* («В его груди сердце волка»); *Гуы кIуэцIыльшь* («С мощным сердцем в груди»); *Гуышхуэ кIуэцIылишь* («Большое сердце в груди»); *Гу пцIанэ* («мягко-сердечный, отзывчивый, чуткий»); *Гу хьэлэл* («добросердечный», «добродушный») и т. д. Абхазские: *Уи ақэышьма* (или *абжъас*) *агэы изтоуп* («В его груди сердце волка /или тигра, барса/»); *Агэытбаа изтоуп / лызтоуп* («У него / неё широкое

/большое/ сердце»); *Агэы халал* («добросердечный», «добродушный») и др.

Образ человека, на вид незаметного, но мужественного, высоконравственного и добросердечного, показал в середине 1910-х гг. К. Мачавариани в литературно-публицистическом очерке «Светлой памяти павшего на войне героя корнета К. Ш. Лакербай» (Батум, 1917; переиздание — [Сухум, 2003]).

В произведении автор, с одной стороны, создаёт героический образ прославленного героя Первой мировой войны, участника Абхазской сотни в так называемой «Дикой дивизии», дворянина Константина Лакербая (Лакрба) (1891–1916). Писатель лично знал героя с его малолетства. В очерке корнет Лакербай показан скромным человеком, небольшого роста, с небогатырским телосложением. Но в этом невзрачном, совсем юном человеке, была заложена огромная сила воли, много мужества и храбрости; к тому же он отличался своей воспитанностью, рыцарскими манерами поведения. Лакербай никогда не хвалил себя, не любил говорить о своих подвигах, которых немало было на его счету. Наблюдения К. Мачавариани приводят его к выводу о том, что настоящие герои, как правило, скромны, это «черта, характеризующая истинных горцев». Писатель гордится корнетом, подтверждает его подвиги документами; он в частности приводит отрывок из приказа главнокомандующего Кавказской армии Великого князя Николая Николаевича от 1 октября 1915 г. за № 790, в котором описывается один из подвигов Лакербай: «...На другом участке корнет Лакербай, со смешанным взводом черкес, под губительным артиллерийским и оружейным огнём, раненный в руку, прорвался через преграждения противника и захватил офицера, 25 нижних чинов и форпостный телефон, до сорока человек были исколоты кинжалами...».⁶⁶

Другой яркий подвиг Лакербай связан с выносом раненого бойца с поля боя, за что он был награждён Георгиевским оружием. Этот рассказ предваряется характеристикой горцев, которые порой, рискуя жизнью, выносили раненого «из крошечного ада, где живого места нет кругом, где вся почва вспахана воронками снарядов, и металлическим ливнем без-

остановочно бьют пулеметы». ⁶⁷ Невероятным поступком Лакербай были восхищены не только его сослуживцы, но и враги. Писатель живо, и не без восторга, описывает это событие: «Весь их полк был брошен в конном строю на австрийскую пехоту, которую надо было во что бы то ни стало откинуть с передовых линий. Но тирольцы (это были тирольские стрелки) держались крепко и таким огнём встретили черкесов, что тем пришлось отскочить назад под прикрытие леса. Вдруг корнет Лакербай замечает, что его товарищ по Николаевскому кавалерийскому училищу, корнет Асенков ранен в какой-нибудь сотне шагов от неприятельских окопов... Надо было спасти Асенкова... И вот Лакербай, нахлёстывая коня, выносятся из леса галопом и, всё развивая аллюр, все горячей “по-сылая” своего кабардинца, прямо маршем направляется на тирольские окопы. Австрийцы сначала обалдевают, ошеломлённые такой дерзостью всадника, а потом, обстреливая его, но неудачно для себя и удачно для Лакербай. Корнет осаживает коня возле Асенкова, стонущего от боли в простреленном плече. Асенков был крупный телом, пудов около шести, так что маленький Лакербай не поднял бы его. И вот новое чудо для затаившихся изумлённых австрийцев, — Лакербай трогает ногой передние ноги своего кабардинца, заставляет его лечь. Кабардинец поднимается уже с двойной ношей. Лакербай гикает и взмахивает ногой по направлению к тирольцам и спокойным шагом едет к своим. Ему даже не стреляют вдогонку — такое впечатление произвело всё это на любимое войско Франца-Иосифа. Наоборот кое-кто из тирольцев, высунувшись поверх окоп и забыв всякую вражду, с восторгом аплодируют Лакербай и его безумному подвигу». ⁶⁸ Писатель писал и о других подвигах корнета. Истоки легендарной храбрости уроженцев Абхазии и вообще всех горцев К. Мачавариани видел в традициях народа, который в прошлом воспитывал мужчин с раннего детства в спартанском и рыцарском духе, в духе *ансуара*. Воин должен был быть и благородным человеком. На войне горцы проявляли не только чудеса храбрости, но и благородство, человеколюбие. К. Мачавариани приводит примеры, свидетельствующие о

том, что горцы из «Дикой дивизии» были обходительны с мирным населением; они отдавали остатки своих продуктов нуждающимся, детям, всячески помогали им. Писатель, прекрасно зная характер горцев, протестовал против утвердившегося названия «Дикая дивизия»; ни с какой «дикостью» горцы ничего общего не имели.

Немало вопросов возникает при определении сущностной стороны категории **честь**, которая в адыгском (кабардино-черкесском и адыгейском) языке соответствует термину *напэ* — лицо, щека, честь, совесть и т. д. Очевидно, что лицо не только физическая часть тела, но оно символизирует и отражает нравственную сущность или состояние личности. Говорят: «Синапэр мэс» («Моё лицо горит от стыда»); «Синапэр текIашь» (букв. «Моё лицо сошло», «Моё лицо потеряно»); «Псэр тыи, напэр къашьтэ» («Отдай жизнь и возьми честь». Синонимом *напэ* (но неполным, по словам Б. Х. Бгажнокова) является термин *нэгу*, который подразумевает ту область лица, где расположены глаза и в русском языке ему соответствуют: «выражение лица», «взгляд», «взор». Во взгляде отражаются многие особенности человека, его настроение, духовное состояние. Характерные адыгские выражения: «Зи нэгу мыфIым йыгури фIыкьым» («Плохой взгляд — плохое сердце»); «Зи нэгу къабзэм йыгур къабзэшъ» («Чистый взгляд — чистое сердце»); «УыкIытэ йынэгу шIэлькьым» («Во взоре нет стыда»); «УыкIытэ йынэгу шIэльшь» («Во взоре есть стыд»).

Б. Х. Бгажноков указывает и на некоторые слова, отображающие различные нюансы чести: «*шIыхь* — честь в значении, близком к почёту, славе; *ниIэ* — честь в значении «авторитет»; *нэмыс* — честь с указанием на достоинство.⁶⁹ Характерные выражения с термином *напэ*: «[и] напэ зэрэплъц» («пусть поступает, как подсказывает совесть»); «напэ къэмышьын» («не снискать чести, уважения»); «напэ хужькIэ» («с чистой совестью»); «напэр /зы/техьжын» («опозориться», «осрамиться»); «напи укIыти зимыIэ» («без стыда и совести») и др.⁷⁰

В абхазской этической системе многозначное понятие *аламыс* (*анамыс*) подразумевает *честь*, но есть и конкретные термины — *апату* (синоним *ахатыр*) в значении *почёт, честь, уважение, бережность*.⁷¹

В рамках рассмотрения категории *чести*, Б. Х. Бгажноков обращает внимание на категорию *стыда*, в котором, по его мнению, доминирует *страх*, как бы предупреждающий бесчестье, позор. Этот страх, по его словам, — этический («шынэ-укытэ»).⁷² Как и у адыгов, так и у абхазов и многих других народов, чувство стыда связано с общественным (коллективным) мнением, которое более действенно, чем какое-либо судебное решение.

О связи стыда и страха говорят такие характерные суждения, как: «Шынэ зи́эм укы́тэ йы́эшъ, укы́тэ зи́эм напэ йы́эшъ» («Знающий страх знает стыд, знающий стыд имеет честь»), или «Шыни, укы́ты, напи йы́экъым» («Лишён и страха, и стыда, и чести») (в смысле: человек потерял нравственные чувства, стал бесчестным, бессовестным).⁷³ У абхазов в таком случае говорят: «Дагышэом, дагыцхашьом» («Лишён и страха, и стыда»). В данном случае термин «дагышэом» (букв.: не боится, не имеет страха) используется в нравственном смысле; а когда хотят подчеркнуть собственно бесстрашие, храбрость человека, то употребляется «агэымшэара» (трёхкоренное слово: *гэы* /сердце/+*м* /элемент отрицания/+*шэара* /страх, боязнь/ = бесстрашие, храбрость).

Если в системе *адыгагъэ*, по Бгажнокову, выделяется особая нравственная категория *шынэукы́тэ* (букв. «страх-стыд»), то в *апсуара* они (*ацхашьара* — стыд; *ашэара* — страх, боязнь) обозначаются отдельными категориями. В обеих близких этических системах и стыд, и страх, с точки зрения нравственности, выступают в качестве инструмента морального контроля и проявляются почти во всех категориях *адыгагъэ* и *апсуара*. Именно в этом понимании их отсутствие приводит к нравственной деградации человека. Именно диалектическую связь страха и стыда и негативные последствия их отсутствия имел в виду Ф. А. Искандер, когда в «Балладе об украденном козле» писал:

Два главных корня в каждой душе — извечные
Страх и стыд.
И каждый Страх, побеждающий Стыд,
людей, как свиней, скопит.⁷⁴

Однако у Искандера речь идёт о страхе (аппозиции ему — храбрость, смелость), как о негативном, низменном чувстве, которое препятствует формированию внутренне свободной личности; от страха к рабству путь короток. Здесь страх и трусость взаимопроникают. Такой страх, как правило, ведёт к падению личности, прислужничеству, пресмыкательству, лицемерию, к отказу от собственного «я», и, наконец, к предательству интересов народа и родины. А с точки зрения этической системы, страх выполняет функцию нравственного регулятора и тесно связан с этической категорией стыда: человек чести, воспитанный в духе *адыгагъэ* и *ансуара*, страшится не физической боли или наказания, а общественного, коллективного порицания, позора.

Любопытен монолог героя новеллы Т. Керашева «Последний выстрел» — Алэбия, которому присущи антигуманные черты: «Кичимся своей родовитостью, есть у нас под властью люди низших сословий, но с этими подвластными людьми нам приходится считаться и даже приноравливать свои поступки к их мнению. Мы, князья и орки (аристократы), опутаны всякими адыгскими обычаями: мужское достоинство, человечность, народная молва. Живём в боязливой оглядке на людское мнение...». Алэбий, всю жизнь гнавшийся за властью и богатством, принёс много зла людям, сеял страх (физический), но он прекрасно понимал, что есть страх (этический) перед народной молвой, есть вообще *адыгагъэ*, принципы которого он отрицал. Отсутствие у него «этического» страха сделало его изгоем; он проиграл. И когда он умер, жители аула не позволили его хоронить на аульском кладбище. Именно таких людей имеют в виду адыги и абхазы, когда говорят: «Лишён и страха, и стыда, и чести».

Исходя из сказанного, в абхазской и адыгской этических системах отдельно, наряду со *стыдом* (абх.: *аҭхашьара*,

адыг.: *укIытэ*), следует выделить категории *ашэара* (абх.) и *шынэ* (адыг.) (оба в значении «страх», «боязнь»), они, являются, если можно так сказать, духовно-ценностным пультом управления поведения этичного человека. В данном случае страх ничего общего не имеет с трусостью (абх.: *ашэаргэын-дара*, адыг.: *шынэкъэрабгъагъэ*).

В таком понимании эти слова нельзя рассматривать в качестве антонима к терминам «храбрость» и «смелость». Вместе с тем, такой страх может приводить к подвигу, к героическому поступку, как храбрость и смелость. Однако это касается тех адыгов или абхазов, которые соблюдают принципы *адыгагъэ* и *ансуара* и придерживаются норм этикета (адыг.: *адыгэ хабзе*, абх.: *ацсуа цасқәа* или *ақьабзқәа*). У людей, игнорирующих эти принципы и нормы, нет проблем с подобным страхом.

Кроме рассмотренных этических категорий в *ансуара* и *адыгагъэ* есть ещё другие понятия, выражающие иные важные стороны этики, и потому являющиеся неотъемлемой частью её структуры. Однако заметим, что в системе *ансуара*, как и в структуре *адыгагъэ*, порою трудно установить иерархию этических категорий по их значимости; все вроде бы важны. Тем не менее, можно попытаться выделить наиболее общие сущностные категории, за которыми следуют другие. Причём каждая категория концептуальна, наполнена определённым содержанием, а материализуется через этикет (нормы поведения, обряды, обычаи и ритуалы).

А. И. Бройдо впервые попыталась описать иерархию ценностей и определить структуру *ансуара*. На основе собранного и проанализированного ею материала, она выделила 23 категории *ансуара* и расположила их в таком приоритетном порядке с условным переводом каждого понятия: 1) *аламыс* (честь), 2) *ацас* (обычай), 3) *ауаѳра* (человечность), 4) *аиашазбыра* (справедливость), 5) *абышэа* (родная речь), 6) *ацсадгъыл абзиабара* (патриотизм), 7) *ахацара* (мужественность), 8) *Афырхацара* (героизм), 9) *адинхацара* (религиозная вера), 10) *аидгылара* (общинность), 11) *аихабыра*

еицбыра (система статусов), 12) *ажьра-цэара* (родственность), 13) *асасра* (гостеприимство), 14) *ацхашьара* (общественное осуждение), 15) *аамтасиқэсытра* (преемственность поколений), 16) *ачхара* (терпимость), 17) *ахым@ацгашьа* (этикет общения), 18) *ақэышира* (мудрость), 19) *цасым* (запрет), 20) *алахьынца* (фатализм), 21) *ацсабара аи чахара* (гармония с природой), 22) *ацшзара* (красота), 23) *ачыгэра* (прилежание).⁷⁵ Впоследствии исследователь особо выделила *аламыс*, как сугубо духовное явление, и *ацас*, как поведенческое, то есть этикетное.

Из представленной структуры следовало бы исключить слово «цасым», которое является термином-«инструментом» нормативной части *апсуара*; термин часто используется с религиозным оттенком (в смысле: нельзя поступить так по религиозным соображениям). Возникает вопрос и относительно термина «алахьынца» (точный перевод — «судьба», иногда — «участь»); сложно его представить в качестве этической категории. Кроме того, искусственным образованием кажется и термин «аамтасиқэсытра» (букв.: переключка времён, в смысле: связь времён); в абхазском языке есть другой, более распространённый термин «акэалеимдара» (преемственность поколений).

Вместе с тем, отдельно, наряду со *стыдом* (*ацхашьара*), можно было бы выделить категорию *ашэара* (абх.; «страх», «боязнь»).

Добавил бы и категорию *ахақэнтра* (свобода /внутренняя — внутри личности и внешняя — независимость от других/), которая является неотъемлемой частью абхаза, адыга и других; при этом личная свобода соизмеряется со свободой родного народа. Обострённое чувство свободы иногда приводит к конфликтным ситуациям, даже к войнам, а его отмирание, отсутствие приводит к нравственной гибели личности и этноса. Напротив, её наличие способствует развитию личности, шире — национальной культуры, родного языка и т. д. Свобода также присутствует почти во всех категориях *адыгагъэ* и *апсуара*. Традиционная культура абхазо-адыгских народов свидетельствует о том, что нельзя говорить о свободе лично-

сти вне национальной этической системы. В этом обнаруживается противоречие, например, с европейским пониманием прав человека, которые провозглашены общечеловеческими ценностями. А что такое «общечеловеческие ценности»? Вопрос остается открытым. Понятно, что сама жизнь человека является общечеловеческой ценностью, а дальше что?.. Каждый человек на основе родной национальной культуры (в том числе этической) по-своему смотрит на многие явления жизни и природы, оценивает их; при этом абсолютных совпадений в мировой культуре не бывает, но есть параллели, схождения. Да, конечно, и *свободу* можно рассматривать, как общечеловеческую ценность, но её понимают по-разному.

Вместе с тем, А. Бройдо даёт и любопытную диалектическую структуру *ансуара*, в которой в центре располагается *ансуара*, сверху и снизу *аламыс* и *ацас*, а по левой и правой сторонам от *ансуара* следующие сочетания: ценности — нормы, чувства — действия, духовное — материальное, общее — частное, постоянное — переменное, цели — средства, сущность — существование, идеальное — реальное, содержание — форма.

Резюмируя сказанное и используя, но, отчасти корректируя и дополняя схему А. Бройдо, мы бы предложили следующую схему *ансуара*, которая состоит из этической (духовноценностной) и этикетной (*ацас* или *ақабз*) частей. Духовноценностные, сущностные категории можно разделить на несколько групп. На первом месте стоит многозначная категория *аламыс* (или *анамыс*) (смысл понятия шире, чем *честь* и *совесть*, несмотря на то, что они являются значительными элементами понятия), которая является составной частью исключительно всех категорий этики и этикета; поэтому в быту она иногда используется как синоним *ансуара*. На второй ступени находятся наиболее значимые, общие, сущностные категории, без которых *ансуара* теряет всякий смысл; они, так или иначе, присутствуют в структуре других понятий: 1) *ауаара* (человечность); 2) *ахақәитра* (свобода, независимость /на уровне индивидуальном и народа/);

3) *ахатыркәцара* (синоним: *апатуқәцара*) (почтительность, уважительное отношение к себе /*ахпатуқәцара*/ и другим); 4) *акәалеимдара* (состоит из двух корней: *акьал* — след, наследие и *еимдара* — преемственность; то есть, преемственность поколений /речь идёт о продолжении духовно-нравственных и других лучших традиций народа/). Далее следуют также важные категории, усиливающие ценностную суть *ансуара*: 1) *апсадгьыл абзиабара* (любовь к родине, патриотизм); 2) *абызшәа* (родная речь); 3) *адинхацара* (религиозная вера, которая у абхазов носит ярко выраженный синкретический характер); 4) *ажьра-цәара* (родственность), 5) *айдгылара* (единство, единение); 6) *атхашьара* (стыд); 7) *аихабыра-еипбыра* (система статусов по старшинству); 8) *асасра* (подразумевает гостеприимство и быть гостем; качество); 9) *ахацара* (мужественность), 10) *акьышира* (мудрость); 11) *афырхацара* (героизм), 12) *апсабара аичахара* (бережное отношение к природе; в смысле сохранения гармонии с природой); 13) *ацкьара* (чистота, в физическом и духовном плане); 14) *ачхара* (терпимость); 15) *аиашизбыра* (справедливость); 16) *аишәара* (страх, в смысле боязни общественного порицания за недостойное поведение); 17) *ахпатуқәцара* (самоуважение); 18) *ахзырымгара* (скромность; букв.: не выделять, не прославлять самого себя); 19) *апшзара* (красота, в широком смысле этого слова; она присутствует почти во всех категориях); 20) *ачыгәра* (прилежность, собранность).

Такая структура (кроме каких-то нюансов, связанных, например, с религией и др.) применима и к *адыгагьә*.

Почти под каждой категорией предполагается определенный этикет (нормы, адат — обычное право), иначе существенная сторона, не получая материального воплощения, превращается в демагогические соображения, идеи. Вместе с тем, ценностные категории, с моей точки зрения, первичны и имеют более древнюю историю (связаны с ранними этапами возникновения мифологического сознания⁷⁶), чем сами нормы поведения. Человек, воспитанный в рамках определенной этики, свободно чувствует себя в «своём» обществе, а также и

в «чужом», ибо, как правило, суть большинства категорий универсальна, а отличия (порою существенные) обнаруживаются в этикете, в котором проявляются и различия в мировосприятии. Этические принципы и нормы становятся неотъемлемой частью личности, когда они переходят в подсознательный уровень, тогда они становятся естественным состоянием человека. Но путь от восприятия, осознания до подсознательного уровня долог и мучителен. Этот путь из века в век повторяется, без него не может быть преемственности, о которой всегда печется старшее поколение, общество в целом. Ибо утерю *ансуара* и *адыгагъэ* абхазы и адыги воспринимают как утерю своей национальной идентичности.

Преемственность этических традиций обеспечивается средой (обществом), семьёй, воспитанием и т. д. В прошлом огромную роль в этом играл фольклор, который изначально отражал жизнь народа, его эстетическое и этическое отношение к реальной действительности, к природе и человеку. В XX в. с формированием литературных традиций, у абхазо-адыгских народов, как и у других народов Северного Кавказа, с постепенным угасанием многих фольклорных жанров (эпос, сказка, предания и т. д.), прежние функции устного народного творчества стала выполнять литература. В таких условиях остро встаёт вопрос об этичности художественной литературы, которая подразумевает и внутреннюю свободу творческой личности (ведь свобода всегда была одним из важных принципов национальной этики). К сожалению, с этой точки зрения, литература ещё не изучалась.

Однако вернёмся к этикету. В абхазском языке, как уже отмечали, этикет обозначается двумя синонимичными понятиями — *ацас* и *къабз*. В «Словаре абхазского языка» даётся три толкования термина «ацас»: 1) характер, поведение (человека, животного); 2) адат, обычай (то есть, традиционные обычаи и нормы поведения, принятые в народе); 3) привычка (в Нартском эпосе иногда предложение начинается так: «Ус акэын Нарттаа пасс ишрымаз...») («По привычке /обычаю/ нарты...») или «У нартов было заведено...».⁷⁷ В этом же словаре «ақьабз» переводится как «обычай, адат».⁷⁸ Но «ақьабз» соот-

ветствует и слову «обряд» (например, «ақьабзтә поэзия» — «обрядовая поэзия»). Характерны выражения: «Цсыуа пасла ас карцазом» («По абхазским обычаям так не поступают»); «Ацсуа пасла ихы моацигеит» («Он повёл себя по-абхазски») и др. В таких предложениях, как правило, слово «ақьабз» не используют; оно чаще встречается там, где речь идёт собственно об обычаях, традиционных обрядах, связанных, в частности, со свадьбой, похоронами, религиозными празднествами и другими. Хотя заметим, что и в этих ситуациях допустимо параллельное использование «ацас». Так, можно сказать: «Ачара иадхәалоу ацасқәси ақьабзқәси» («Свадебные обряды»), при этом подразумеваются поведенческие нормы (больше связанные с «ацас»; например, когда говорят о поведенческих нормах невесты или зятя, то употребляется «ацас», реже — «ақьабз»).

И в «Словаре кабардино-черкесского языка» «хабзә» переводится как 1) обычай, традиция; этикет; 2) закон.⁷⁹ К переводам можно добавить и «адат». Во многих современных адыговедческих исследованиях (этнологических, фольклористических, литературоведческих) часто происходит замена понятий, когда *адыгагъэ* используется как синоним *адыгә хабзә*, или на первый план необоснованно выносятся *лъапсэ* (особенно после выхода романа А. П. Кешокова «Лъапсе» /1994/, который переводят как «Корни»). А. П. Кешоков использовал термин «лъапсе» в качестве символа, подобно тому, как Д. И. Гулия превратил термин «очаг» во всеобъемлющий символический образ в своей поэме «Мой очаг». В обоих случаях этнографические реалии, зафиксированные в языке, превращаются в сложные и полифоничные литературные образы, отражающие отношение писателей к истории, судьбе родного народа и родины. Кстати, в «Словаре кабардино-черкесского языка» «лъапсе» — усадьба с жилыми строениями.⁸⁰

Другой пример: в абазинской литературе поэтами ещё в советское время был создан романтизированный литературный образ территории проживания абазин в Карачаево-Черкессии — «Абазашта» (один из сборников стихов и поэм

М. Х. Чикатуева так и называется «Абазашта — родина моя. Стихи, поэмы, легенды»; Сухуми, 1983). Название состоит из двух корней: «абаза» — самоназвание абазин и «шта» — «отчий край», «отчизна», «отчий дом», «семейный очаг», «участок». Таким образом, Абазашта — романтизированное литературное абазинское название части территории Карачаево-Черкесии, в которой проживают абазины; плод воображения абазинских поэтов. В источниках прошлых веков такой топоним не встречается, он отсутствует и среди современных географических названий.

Что касается понятий *адыгагъэ* и *адыгэ хабзэ*, то здесь проблема более сложная. В адыгском обществе *адыгэ хабзэ* часто воспринимается, как равнозначное *адыгагъэ*, то есть, *адыгэ хабзэ* — основа национальной идентичности; понятие охватывает всё: и духовно-ценностные (этические) принципы и нормы (этикетные). Синкретное восприятие *адыгагъэ* и *адыгэ хабзэ* так или иначе отражается и в концепции Б. Х. Бгажнокова. Он пишет: «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. Однако 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 хаттохетской 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».⁸¹ По его мнению, *хабзэ* находилось в движении, со временем одни

обычаи уходили в прошлое, другие появлялись; «приживались только те *хабзэ*, которые в наибольшей степени отвечали условиям жизни и быта народа, его вкусам, потребностям, запросам».⁸² Он утверждает, что в эпоху феодализма содержание и полномочия института *адыгэ хабзэ* были гораздо шире и богаче. Тогда этикет охватывал три типа *хабзэ*: 1) коммуникативно-бытовые (этикетные); 2) обрядово-церемониальные; 3) юридические. По его словам, в феодальный период у адыгов значительная часть этикетной культуры способствовала установлению, закреплению и поддержанию власти князей и дворян. Однако в средние века (до массового выселения адыгов в конце 50-х — середине 60-х гг. XIX в.) социальная структура (князья, дворяне, крестьяне и т. д.) и внутрисословные отношения в адыгских субэтносах и обществах были различны. Если в кабардинском обществе была чётко выражена сословная иерархия, то у некоторых западных адыгов (абадзехов, шапсугов, натухайцев и др.) ситуация была иная: сословная соподчинённость была слабо выражена, а у некоторых обществ не было даже князей, отсутствовало крепостничество, как в Абхазии (где были князья, дворяне и крестьяне разных степеней) и у убыхов. Это не могло не наложить отпечаток на этикетную культуру определённой части адыгов.

Именно в эпоху феодализма, на базе традиционного *адыгэ хабзэ*, сформировались рыцарский моральный кодекс и этикет — *уэркъ хабзэ*⁸³ Б. Х. Бгажноков отмечает, что «князья и высшее дворянство Черкесии, а также подчинённые им мелкие дворяне или рыцари-уорки поддерживали свою власть и авторитет не только силой и храбростью на поле боя, но и развитием особых этически и эстетически значимых культурных комплексов, среди которых этикет и — шире — образ идеального, благородного, совершенного человека стоял на первом месте. Феодал должен был отличаться от крестьянина красивой фигурой, изысканной вежливостью, красноречием, сдержанностью, деликатностью, артистичностью, ловкостью. В числе качеств, поднимающих престиж и авторитет князей и дворян, можно назвать также умение хорошо петь, танцевать

и играть на одном из музыкальных инструментов».⁸⁴ Для воспитания своих детей в духе *уэркъ хабзэ* феодалы пользовались институтом аталычества⁸⁵: они отдавали детей на воспитание другому феодалу, который обучал их воинскому искусству, хорошим манерам, музыке, красноречию и т. д. При этом основные принципы и правила почтительного поведения оставались едиными как для феодалов, так и для крестьян.

Кроме того, адыгские князья отдавали своих детей на воспитание и балкарским таубиям, и осетинским алдарам, и баделятам (феодалные сословия), но сами князья могли быть аталыками только вышестоящего лица. Обычно они брали на воспитание детей крымского хана.

Заметим, что слово *уэркъ* могло быть использовано и по отношению к крестьянину, который обладал определенными качествами. Л. И. Лавров, изучавший быт черкесов (в частности шапсугов) в 1920-х гг., писал: «В настоящее время это слово употребляется среди них не в социальном смысле, а в моральном: человек хорошего поведения; человек, строго придерживающийся предписаний адата».⁸⁶

В ту же феодальную эпоху, также на базе основных принципов *ансуара*, в Абхазии сформировался рыцарский, дворянский этикет — *аамыста къабз* (*аамысташэара*), где *аамыста* соответствует слову *уэркъ* (дворянин). Абхазские князья также пользовались институтом аталычества, с той лишь разницей, что князья отдавали своих детей на воспитание не только в дворянские семьи, но и в крестьянские (с крепким хозяйством). Тем самым устанавливались родственные связи между князьями и крестьянами; при этом князья расширяли свои связи с народом, а аталыки (воспитатели) в лице князей получали покровителей. Эти традиции, а также отсутствие крепостного права, в те времена сглаживали межсословные отношения, способствовали сохранению единства народа и препятствовали возникновению классовой ненависти и войн. Абхазские князья, как и адыгские, отдавали своих детей на воспитание представителям высшего сословия или предводительского рода (где не было сословия князей) других народов. Так, воспитанником убыхского лидера Хаджи Берзек Керан-

туха был сын абхазского князя — Ростом Инал-ипа; атальком владетельного князя Абхазии Михаила (Хамудбея) Чачба (Шервашидзе) был Хаджи Берзек Дагомuko; они — герои романа Б. Шинкуба «Последний из ушедших». Убыхи воспитали и сына известного западночеркесского князя Сефер-бея Зана — Карабатыра. Один из ногайских князей Карамурзиных воспитывался в семье князя Маршан из Ахчипсы (абхазское общество).⁸⁷

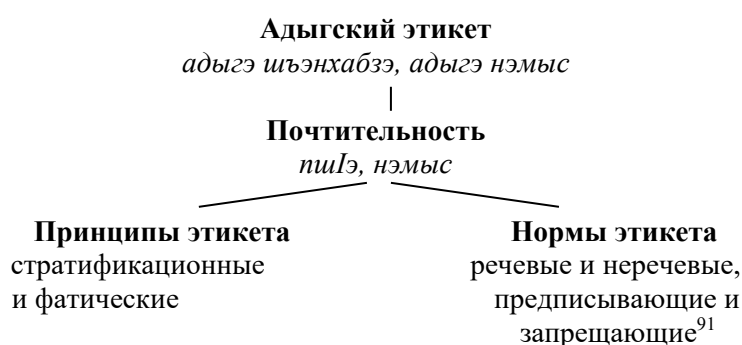
Интересно то, что Б. Х. Бгажноков, например, этическую категорию «почтительность» считает ведущим принципом этикета; в рамках *адыгэ хабзэ* рассматривает и ряд других этических категорий (по его словам, «частных, инструментальных принципов») — почитание старших (*нэхъыжъым йынэмыс*), почитание женщины (*бзылъхуыгъэм йынэмыс*), почитание гостя (*хъэшIэм йынэмыс*), почитание детей (*сабийм йынэмыс*), самоуважение (*шъхъэльътэж*); их же он относит к стратификационным принципам. «В отличие от этого фатические принципы, среди которых наиболее отчётливо 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...»⁸⁸

К этикетным учёный относит определённую часть обрядово-церемониальных обычаев: свадебные, похоронные, обычаи, связанные с рождением ребенка, гостеприимством, застольем и т. д.

По мнению Б. Х. Бгажнокова, из общей системы *адыгэ хабзэ* следует выделить термин *адыгэ шъэнхабзэ* (букв.: «адыгские правила нравственного поведения»), для более точного обозначения адыгского этикета. И тут же добавляет: «В народе этикет широко известен и под названием *адыгэ нэмыс*»,⁸⁹ о котором говорилось выше. Таким образом, «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... Этика, право и этикет образуют слаженную ценностно-нормативную систему, которая является ядром всей традиционной социорегулятивной культуры адыгов».⁹⁰

В итоге, структура адыгского этикета по Б. Х. Бгажнокову выглядит так:



Почти все указанные принципы и нормы встречаются в абхазской этической системе. Но почитание старших, почитание женщины, почитание детей и другие следует рассматривать в рамках структуры этической категории «почтительность» (*хатыркэпара, апатуқэцара*); а почитание гостя — это из категории *асасра*. При этом в каждом случае подразумеваются определённые нормы поведения (*ахымаапцашьа*) как речевого, так и неречевого характера. Именно эти этикетные нормы более динамичны, в какой-то мере могут трансформироваться под воздействием реальной действительности, некоторые даже отмирают или находятся на стадии исчезновения (например, мытьё ног гостю и т. д.).

О динамичности *адыгэ хабзэ* свидетельствует, например, отказ в глубокой древности от хабзэ (обычая) избавления от «бесполезных» стариков путём их убийства и усиления уважительного отношения к старшим. Об этом говорится в адыгском сказании «Новый обычай нартов, введённый Бадыноко». В одной кабардинской мифической сказке «Внуки Инала»

утвердится, что со времени сына Инала Одноглазого — Казы перестали убивать стариков. У Казы было трое сыновей. Когда отец состарился, сыновья по обычаю не захотели убивать его. Они сделали гроб, поместили туда живого отца и опустили в могилу, а народу сказали, что старик умер. Каждый вечер сыновья привозили отца домой, угощали его, а к рассвету доставляли обратно в могилу. В это время на территории появился дракон, который вот-вот захватит истоки реки. А уничтожить дракона никто не может. Как-то ночью сыновья рассказали отцу о сложившейся ситуации. Старик объяснил, что дракон червяк, его не трудно убить. «Но кто это сделает?.. Нынче таких людей уже нет!» — сказал он. «...Мы убьем его, или не станем жить на свете, погибнем, воскликнули сыновья». Старик попросил принести его старую шашку. Затем сказал, чтобы каждый попробовал шашкой перерубить перекладину. Удалось это сделать только младшему Хатокшуко. Его и послал отец убивать дракона. В итоге дракон был убит. Народ попросил Хатокшуко рассказать, как он смог одолеть чудище. «Расскажу, — отвечает Хатокшуко, — но только вы сперва дайте мне клятву, что выполните всё, чего бы я ни пожелал». Когда люди обещали ему исполнить его пожелание, Хатокшуко и поведал им, как с помощью отца дракон был убит. И в завершении своей речи он попросил всех в дальнейшем прекратить убийство глубоких стариков. Так с этого времени кабардинцы перестали убивать стариков.⁹² С такой развязкой завершается и другая сказка «Советы отца»: «Нет, невозможно жить без стариков, старух. Мы существовать не в состоянии, если старики не будут вместе с нами».⁹³

Один из сюжетных линий сказки «Советы отца» почти совпадает с сюжетом абазинской сказки «С этого дня не хороните стариков заживо». В обеих сказках сыновья не избавились от своих отцов, а сохранили им жизнь, кормили и ухаживали за ними в скрытом от людского глаза местах — в вырытой яме и пещере. Когда разразился голод от неурожая, полезные советы стариков пригодились; они помогли вырастить богатый урожай.

С установлением Советской власти ушёл в прошлое, как и аталычество, и институт покровительства, сохранились лишь его элементы в гостеприимстве (хозяин всё ещё несёт ответственность за гостя, покровительствует ему).

Уходит в прошлое речевой и ритуальный или обрядовый этикет, связанный с природой, горами, охотой; хотя и сегодня встречаются, скажем, некоторые пастухи и охотники, которые пытаются следовать нормам «охотничьего» или «лесного» этикета. Этот этикет являлся частью *ансуара*; он регламентировал поведение человека в горах, в лесу и т. д. Известно, что у абхазов, как и у адыгов, в быту долго сохранялся так называемый «искусственный язык (речь)», порождённый мифологическими и религиозными представлениями народа. Ныне лишь немногие помнят его.

«Искусственный язык» был особым языком, включавшим в себя «охотничий язык», «лесной язык» (абна бызшәа). Этим языком часто пользовались абхазские охотники и пастухи. В горах охотники, например, придерживаясь традиционных религиозных верований, друг друга по имени не называли. Считалось, что Ажвейпшаа⁹⁴ щедро награждал тех, кто употреблял охотничий язык. Один из первых собирателей материалов абхазского «искусственного языка» И. Адзинба писал: «Когда абхазцы ходили на охоту (в лес или в горы), пока они охотились, разговаривали между собой “на лесном языке”. Будь то зверь (дичь), будь то орудие, будь то одежда они называли не так, как обычно у себя дома. В лесу все обычные названия были в запрете (ахыз ршьон)».⁹⁵ Кроме того, охотникам не полагалось смеяться, шутить, ругаться, оскорблять друг друга.⁹⁶ В горах, если кто-то нарушал этикет, ему, как правило, говорили: «Цасым, ус каумцан» («Не делай так, не принято»), или «Цасым, ус умхәан» («Не говори так, не принято»). (Запретительный этический концепт «цасым» здесь имеет религиозный оттенок).

Однако под негативным влиянием современной цивилизации исчезла высокая культура взаимоотношения человека и природы, и вместе с ней соответствующий этикет. Эта проблема остро поставлена во второй книге романа

Б. В. Шинкуба «Рассечённый камень» (1998), действия в котором происходят в эпоху коллективизации сельского хозяйства. Любопытен образ одарённого скотовода Джомлата, который подлежал раскулачиванию. Он был арестован, его избивали, что для человека, воспитанного в духе *ансуара*, считалось величайшим позором. Выпуская из тюремного ада, представители органов предупредили Джомлата: «Выбирай: или сдаёшь весь свой скот, кроме двух коров, и вступишь в колхоз, или со всей семьёй будешь сослан в Сибирь».

За короткое время Джомлат осмыслил многое. Он не ожидал, что Советская власть, на которую он возлагал большие надежды, унизит, оскорбит его — честного труженика, навесит на него ярлык «врага народа»; он разочаровался в ней, ибо власть изменила народу. В досоветский период даже владетельный князь не мог унижить (избить) такого крестьянина, как Джомлат, не мог преступить *ансуара*, согласно которой, и для простого человека свобода и честь были превыше всего. Нарушивший этику, мог быть наказан путём мести.

После освобождения из тюрьмы, Джомлат не мог оставаться дома, его тянуло в горы, к чистым родникам и рекам, где он чувствовал себя свободно и легко. Горы для него священные, а низина, как ему уже казалось, кишит змеями.

Джомлат еле дошёл до дома, попросил невесток к раннему утру приготовить еду на дорогу. Ещё было темно, когда Джомлат и его старший брат Сит оседлали коней и отправились в сторону гор. Они шли на пастбище, где пасли стадо сыновья Джомлата.

Когда Джомлат рассказал сыновьям обо всём случившемся, чувство мести охватило их, но они сдержались. Ради спасения отца сыновья согласились передать колхозу почти всё стадо (1500 голов) и через два дня погнали в село коз и овец. В сельсовете председатель правления колхоза Руца, для которого не существовало никаких этических принципов, общёлся с ними не по-человечески; братья, воспитанные «по-спартански», могли уничтожить негодяя Руцу, но они опять сдержались. Сыновья Джомлата не подвели отца, они вели себя достойно, мужественно и этично. Самое ужасное про-

изошло после: милиция попыталась арестовать сыновей Джомлата, но не смогла — братья ушли в абреки. А за Джомлатом в горы были посланы милиционеры, чтобы они арестовали «врага народа». Когда они появились, Джомлат понял, что и с сыновьями не всё в порядке, но он, не сопротивляясь, пошёл с ними; однако старый пастух просчитал свои последующие шаги. По дороге он оторвался от милиционеров и быстро начал подниматься вверх, а те начали стрелять в него, но Джомлат успел добраться до вершины скалы; лоскутные тучи то закрывали, то открывали его. Рядом — обрыв, а внизу — глубокое озеро. Сит, следовавший за милиционерами, почувствовал, что брат задумал что-то ужасное, однако невозможно было что-либо изменить. И вдруг Джомлат громко и чётко заговорил. Его голос эхом разносился по горам. Ошеломлённые милиционеры перестали стрелять и в оцепенении смотрели вверх. Пастухи из ближайших пастбищ, услышав выстрелы, начали стекаться к месту событий. Писатель придаёт важное значение речи Джомлата, которая свидетельствует о том, что старец мудр и прекрасно владеет ораторским искусством, аналитическим умом. Через эту речь, объемом в несколько страниц, автор выдвигает определённую концепцию исторических событий 30-х гг., которую он считает правильной.

Речь Джомлата образна, метафорична, эмоциональна и философична. Она состоит из нескольких частей: одна часть адресована милиционерам, другая — Ситу, третья обращена к горам. В комплексе все они посвящены сложившейся критической политической, экономической и духовной ситуации в стране, в частности в деревне.

Обращаясь к милиционерам, преследующим его как «врага народа», Джомлат говорит: «...Вы, преследующие меня, ...зачем стреляете? Может быть, по поводу какой-то радостной вести?.. Или из-за того, что я ушёл из низины, поросшей бурьяном, и поднялся вверх, поближе к небу?.. Вы жалкие люди!.. Вы, как волки, неожиданно набрасываетесь на невинного человека. Арестовываете его и бросаете в тюрьму. Вы не

хотите знать, в чем его обвиняют, вы даже не обращаете внимания на плачущих его детей...»⁹⁷

Для Джомлата верх (вершина горы, скалы) — символ божественной истины, чистоты и справедливости. Достижение высоты — это сближение с небом, где обитает Бог. Милиционеры не смогли догнать Джомлата, ибо эта высота им недоступна, они связаны только с низиной, где творится зло. А горы не любят, когда грубо нарушают их законы, стихию. Пальба из пистолетов в невинного человека, тем более всегда учитывающего эти законы, — тоже нарушение традиционных правил общения с природой, норм поведения в горах. Раньше абхазы (охотники, пастухи и т. д.), как и многие горцы Кавказа, прилежно соблюдали этикет горной жизни, неотъемлемой части *ансуара*, дабы не гневить традиционных языческих божеств Ажвейпш-Жвейпшыркана, Аирга⁹⁸ и других. Милиционеры не могут оторваться от низины, которая заросла бурьяном, а где бурьян начал господствовать, там всё запущено, не хватает рук настоящего крестьянина-трудяги. На низине начали преследовать именно таких крестьян, жизнь превратилась в ад; там стали властвовать ложь, лицемерие, подонки и кровопийцы, которым стали мешать тысячелетние традиции и обычаи народа, *ансуара*. От такой деградирующей низины и ушёл Джомлат. Он стоит на вершине скалы, символизирующей вечность, чистоту и мощь духовного начала.

Далее Джомлат, смотря сверху вниз, даёт характеристику событиям, которые развернулись на «низине»: «Когда мы, трудящиеся, получили свободу... начали работать... с удвоенной силой, ...но наша радость продолжалась недолго... На... добросовестных людей... навесили... ярлык “врага народа”, “кулака”... Каких-то крестьян с семьями выселяют в Сибирь на погибель, ...других сгноивают в тюрьмах, третьих, видимо, “самых опасных”, увозят куда-то, а потом объявляют, что они, мол, покончили жизнь самоубийством. О, боже, что же случилось такое, чтобы человеческая жизнь потеряла смысл, цену?!»⁹⁹

В другой части речи, обращенной к горам — свидетелям тысячелетней истории абхазов и других горских народов Кав-

каза, мудрый старик сжато, но ёмко раскрыл суть философии истории горцев XIX–XX вв., описал судьбу традиционной культуры абхазов, показал их философские взгляды на взаимоотношения человека и природы. «О, вы, мои родные горы!.. Бог сотворил вас так, что вы постоянно стоите на ногах, свысока смотря на землю!.. Вы знаете, что скоро будете окутаны трауром, хотя это скрываете от нас!.. Мы, горцы Кавказа, воспитанные вами... подняли оружие, когда обрушилась на нас жестокая сила; ... десятилетиями горцы проливали кровь, она текла словно река. Потом, когда они поняли, что им не осилить врага, тысячами выселились [в Турцию]. Вы молчите, но вам известно, сколько было утоплено в море махаджиров (депортированных). Когда провозгласили свободу (после Октябрьской революции 1917 г. и создания Абхазской республики в 1921 г. — В. Б.), вы сняли траур, посветлел ваш взгляд, ...и радости нашей — ваших детей, не было предела; мы воспевали новую власть, но все мы оказались обманутыми. По вашему взгляду видно, что вы понимаете сложившуюся нынешнюю ситуацию; вы также знаете, что нас ждёт завтра, но не говорите об этом. Своим молчанием вы, видимо, предупреждаете нас: “Вы сами должны понять ситуацию, в которой оказались!”...

О, мои горы... Я не прошу вас объяснить, почему вы обижены на нас; вы сами видите, что мы перестали проводить традиционные моления, посвящённые вам... Мы постоянно гневим божество Ажвейпша-Жвейпшыркана, скоро забудем и об Аирге. ...Если спрашиваешь внуков: какие божества они знают? — они начинают смеяться. “Нет ни Бога, ни святилищ, все это ложь!” — так воспитывают их учителя.

О, родимые горы, наши предки так высоко чтили вас, что создали... специальный охотничий язык, на котором они говорили только в горах... Мы за короткий период времени забыли этот язык; и когда вы видите охотника, вы уже не радуетесь ему... Раньше мы бережно относились к горным родникам, ...не загрязняли их... А в ваших быстрых горных реках мы никогда не купались, раздевшись догола; в таком же виде не по-

являлись под ясным горным небом, ибо (согласно религиозным соображениям) так вести себя не положено было!..»¹⁰⁰

По мнению старого пастуха, забвение традиций и обычаев народа, культуры общения человека с природой может привести к экологической катастрофе, к деградации нации, потере нравственности, в конечном итоге — потере *ансуара*. Взгляды Джомлата — это продолжение мировоззрения предков, которое формировалось на полирелигиозной основе. Согласно такому мировосприятию, человек — неотъемлемая часть природы, и человек, как и природа, — божественное творение. Религиозное сознание предполагает гармоническое сосуществование этих двух элементов мироздания. Беспокойство Джомлата вызвано тем, что эта гармония начала разрушаться; между человеком и природой образовалась трещина, которая, благодаря новым порядкам в жизни, постепенно увеличивалась и скоро могла дойти до полного «рассечения». Система (или власть), отрицающая духовную, культурную основу, ведёт общество к катастрофе, деградации народа, к гибели самой системы. В такой ситуации разрушается и очаг предков, являющийся основой этноса; начинают господствовать зло, лицемерие, ложь и т. д., вытесняются добро, честность, совесть, правда, ибо они кому-то экономически не выгодны. Но до поры до времени...

Как свидетельствует Джомлат, человек, почувствовав своё превосходство над природой, начал совершать «жестокие, опустошительные набеги» в горы, уничтожая всё на своём пути: деревья, горы, зверей и т. д. Джомлат остро чувствует положение народа, который под влиянием политических и идеологических факторов, теряет сплоченность, единство, не может сохранить и *ансуара*. Значит, ситуация критическая: раскол общества и конфликт между людьми неизбежны.

В конце пастух, обращаясь к Ситу, стоявшему у подножия скалы, попросил, чтобы он понял его положение и психологическое состояние. Вместе с тем, Джомлат продолжил свою речь, характеризуя объективную реальность: «...Перед глазами открыто творится зло, но ты не можешь противостоять этому, ты бессилён, тогда не лучше ли уйти из этой жизни? Я

не хочу быть свидетелем того, как вчерашний хлебосольный человек, схватившись за голову, садится у очага, боясь появления гостя, ...которого не может угостить... Раньше мужчина мстил за убитого брата, а теперь вместо этого живой брат клеветает на погибшего брата; так воспитывают его наши руководители, стравливающие людей друг с другом! Не лучше ли ослепнуть, чем наблюдать за отцом и сыном, разговаривающими на разных языках?.. Я спрашиваю: какая жизнь ждёт нас завтра?.. Если за правду можешь бесследно исчезнуть, а негодяев начинают возвышать...»¹⁰¹ Закончив речь, Джомлат бросился вниз, в глубокое озеро. Пастух уверен, что окажется в раю, ибо он всегда соблюдал традиции предков, нормы *апсуара*, уважал законы гор, никогда не делал зла другому человеку.

О возможном исчезновении прекрасных обычаев и традиций народа писал А. К. Чачба (Шервашидзе) (1867–1968) — абхазский князь, художник, живописец, график, декоратор театральных спектаклей, художественный критик, оставивший значительный след в российской, абхазской и мировой культуре: «...Мы живём среди народа с красивыми древними обычаями, с большой красивой внутренней душевной культурой... Мне чрезвычайно грустно, когда я думаю о том, что может исчезнуть всё то, что так дорого ценишь в абхазах, вообще в горах наших. Я представляю себе их стройных, ловких, очень вежливых с большим достоинством, молчаливых, умеренных во всём, стойких и твердых. В этом вся наша культура».¹⁰² Слова А. Чачба относятся и к адыгской этической культуре.

АБХАЗО-АДЫГСКИЕ ФОЛЬКЛОРНЫЕ И ЛИТЕРАТУРНЫЕ СВЯЗИ.

С. ХАН-ГИРЕЙ «БЕСЛЬНИЙ АБАТ»,
И. КОГОНИЯ «АБАТАА БЕСЛАН»

Апсуара и *адыгагъэ* — основа национального самосознания, этнопсихологии, национальной идентичности абхазо-адыгских народов. Даже те немногие примеры из художественной литературы, приведённые выше, свидетельствуют о том, что без исследования литературных произведений в контексте этической культуры невозможно выявить характерные черты творчества писателей — представителей не только отечественной литературы, но и диаспорной. Это один из возможных путей соединения двух ветвей (отечественной и диаспорной) литератур адыгов (черкесов) и абхазов, большая часть которых ныне проживает в Турции, Сирии, Иордании, Израиле, США и в других странах; их языком творчества в основном являются турецкий, арабский, английский, французский и др. Среди диаспорных писателей есть и такие (их очень мало), которые создают художественные произведения на родном языке. Без решения этой сложнейшей и актуальной проблемы вряд ли можно написать полную историю национальных литератур.

В советское время темы *апсуара* и *адыгагъэ*, тем более абхазо-адыгских исторических и культурных связей почти были под запретом (исключение составляли, например, некоторые работы Ш. Д. Инал-ипа, Б. Х. Бгажнокова, Г. А. Дзидзария); авторов могли просто обвинить в национализме. Несмотря на то, что абхазо-адыгские народы проживали в одном государстве — СССР, они не имели возможностей общаться, как родственные народы, да и активная деятельность в этой сфере не поощрялась, ибо это противоречило целям и задачам политики руководства Грузии, явно опасавшегося сближения абхазов со своими северными сородичами. Иногда даже казалось, что Северный Кавказ и Абхазия находятся на разных континентах. Соответствующую позицию занимала и идеологизированная историография, которая рассматривала историю аб-

хазов только как часть истории картвелов, что, естественно, противоречило исторической истине. Более или менее благополучное положение сложилось в лингвистике (в русской, адыгской, абхазской, отчасти — в грузинской), где сформировалась устойчивая концепция о генетической близости абхазо-адыгских языков. Это стало важнейшим основанием для изучения генеалогии, историко-культурных связей ныне самостоятельных народов (абхазского, абазинского, адыгейского, кабардинского и черкесского) со своей самодостаточной культурой и литературой.

Сравнительное исследование *ансуара* и *адыгагъэ* — двух важнейших сфер духовно-культурной жизни абхазо-адыгских народов, особенностей их функционирования в художественной литературе показывает, что исторически сложившийся диалог культур этих народов не прекращался даже в условиях отсутствия реальных контактов и продолжает жить и сегодня.

Культурные связи, прежде всего, прослеживаются в мифологии и фольклоре, которые изначально отражали мировоззрение, этические взгляды народов, пути формирования и диалектики *ансуара* и *адыгагъэ*. Из всех национальных вариантов Нартского эпоса абхазо-абазинскому ближе адыгский (образы Сатаней-гуашы, Сосруко /адыг./ и Сасрыквы /абх./, кузнецов Тлепша /адыг./ и Айнар-жи /абх./ и др.). Параллели встречаются и в других жанрах фольклора (преданиях, песнях, героических сказаниях, пословицах и поговорках и др.), которые впоследствии отражаются в художественной литературе.

В одной из легенд об озере Рица рассказывается о судьбе пастуха, который был предан делу и не видел смысла жизни без своего стада овец. Кроме того, он был хорошим охотником и прекрасно играл на свирели. Когда пастух начал пасти овец у Рицы, стадо было небольшое, но всего за несколько лет оно стало многочисленным. Причина приумножения заключалась в белом красивом баране (в другом варианте легенды — в белом и чёрном баранах¹⁰³), который в определённое время ночью выходил из озера и устраивал невыносимый шум, гоняясь за овцами. В этот момент пастух скрывался,

чтобы баран его не увидел. Однажды младший брат известил его, что мать неважно себя чувствует. Пастух, оставив с овцами младшего брата, спустился в селение. Но перед уходом рассказал брату о белом баране и попросил его не показываться ночью, что бы ни случилось. Но младший не выдержал... Он даже пытался поймать замечательного барана. В итоге баран прыгнул в озеро, а за ним — всё стадо. Вернувшийся пастух, расстроенный, отправил младшего брата домой, а сам сел у берега и заиграл на свирели. Ночью от звуков свирели овцы начали выходить из озера, появился и баран. Однако внезапное появление младшего брата, прятавшегося за камнем, испугало барана, и все стадо окончательно исчезло в озере. За ним прыгнул и пастух.

В адыгском предании об озере Шатхурей события разворачиваются в таком же русле, но здесь речь идёт о двух белых баранах, которые ночью подняли шум в овчарне. Несмотря на запрет хозяина, пастухи зашли в овчарню и зажгли свечу; они бросились ловить таинственных баранов. Бараны выскочили и направились к озеру, за ними исчезло и всё стадо. Хозяин приказал пастухам запрячь арбы, уложить всё добро и следовать за стадом. Всё погрузилось в пучине.¹⁰⁴ Известен и карачаевский вариант этого предания. Основа фабулы та же, но изменены некоторые незначительные детали: ночью среди стада производил тревогу баран с золотыми рогами, излучавший какой-то свет.¹⁰⁵

Образ прирождённого пастуха в абхазо-адыгских преданиях напоминает Джомлата — героя романа Б. Шинкуба «Рассечённый камень». А те, которые напугали таинственных баранов, — представителей новой власти, разоривших Джомлата.

В адыгских и абхазских фольклорных произведениях (песнях, плачах /гыбза/, героических сказаниях) встречается образ Кучука сына Аджгерия (адыг.: Аджигерийко Кучук). Кучук — историческая личность, адыгский князь; он был одним из популярных героев 30–40-х гг. XIX в., постоянно совершавшим дерзкие набеги на позиции царских войск; неоднократно был ранен. Как-то его жена Кумпыль, увидев, что

Кучук играет на пхашине¹⁰⁶, чтобы ослабить боль от раны, сказала: «Какой же ты муж-герой, если не выносишь боли от раны!» В очередном походе братья Кучука убежали, оставив его один на один с врагами. Впоследствии Кучук оставил жену и увлекся девушкой из низшего сословия. Умер герой не в бою, а от дизентерии.¹⁰⁷ После смерти Кучука Кумпыль сложила о нём скорбную песню, в которой в основном героизируется его образ. Но песня заканчивается словами:

Белое тело супруги,
Брата слепого — о горе! — покинул.
Из тех, кого кинул на свете старом,
Жена — несчастнее всех.

В черкесской и кабардинской версиях «Плача о Кушуке, Ажджерия сыне», записанных З. П. Кардангушевым в 1968 и 1973 гг. в Карачаево-Черкессии и Кабардино-Балкарии,¹⁰⁸ Кучук изображён национальным героем. Характерны строки: «В реках броды кто нам разведывает? — / Ажджерия сын наш Кушук это!»; «Молодежи всей, ...на конях сидящих,.. / Кушук пример»; «За кривые рукоятки... когда хватались — / [с Кушуком] ни один всадник сравняться не мог...»; «Казачья пуля... тебя не брала, / детская хворь тебя унесла...»; «...пушки имеющих повозку зелёную большую... / ...коня копытами... разбиваешь»; «...ты — наш свет... / ружьём светлым ты [словно] играл»; «В этом мире... ты покоя не находил...» и т. д. Но есть сожаление по оставленной Кумбильхан (видимо, та же Кумпыль — жена Кучука): «Из тех, кого я на этом свете оставил, / Кумбильхан — самая несчастная».

Абхазский сказитель Пас Ажиба из села Мгудзырхва Гудаутского района Абхазии в 1948 г. (ему тогда было 125 лет) утверждал, что Аджгери-ипа Кучук (Кучук сына Аджгерия) был абхазом из Самурзакана (нынешний Гальский район Абхазии) и кабардинским князем.¹⁰⁹ Однако нет сомнения в том, что Кучук — кабардинский князь; об этом свидетельствуют кабардинские материалы. Вместе с тем, в имени героя просматриваются тюркские корни; «Аджгери» и «Кучук» не ха-

раактерны для исконных кабардинских имён. Но здесь нет ничего удивительного; история народов полна фактами культурного обмена, естественной ассимиляции целых родов и т. д. Вполне возможно, что Кучук происходил из какого-нибудь абазинского рода, ибо в некоторых вариантах сказания о нём неоднократно упоминается и *Ашәтәыла* (Страна абазин), как родина Кучука.

В абхазском фольклоре Кучуку посвящены героические песни и одно сказание. Нет сомнения, что его имя было хорошо известно на всей территории исторической Абхазии; это подтверждают записи фольклорных произведений, сделанные К. С. Шакрылом, Х. С. Бгажба, Б. В. Шинкуба, С. Л. Зухба, Ш. Х. Салакая и другими в разных районах Абхазии и в среде абхазской диаспоры в Турции. В книге Б. В. Шинкуба «Золотые россыпи...» в разделе «Историко-героические песни» помещены три варианта произведения о герое Аджгери-ипа Кучуке. Один из них по своей поэтической структуре напоминает песни-плачи (абх.: *амыткәма*; адыг.: *гыбзэ*), ибо в нём явно присутствует субъект — исполнитель плача («...Сзушьзеи уан...»). Текст небольшой, но в нём дается любопытная характеристика героя; некоторые поступки Кучука, в его время считавшиеся героическими, сегодня могут быть восприняты по-иному, даже негативно.

҂а-мгәа қыта иалоугзоз,
Ацъагъ-мгәа қыта иузалагзом хәа
Уасымхәахъазеи! Сзушьзеи уан...
Ани чкәыни сибазмыраазоз,
Жәи-хәыси еицазмыргылоз,
Махәи-цыси еиқәзмыртәоз,
Кәбина аз-ду урыс гәашәс измаз,
Шәақк итъыцыз хы-зацәыкгы
Дыннакылап хәа сызцәымпәазоз,
Уаа, дшьуп хәа сашәымхәан,
Ма дхәы-гәгәоуп хәа шәхәа!..¹¹⁰

К сожалению, адекватный перевод невозможен; особенно трудно передать смысл первых двух строк, в которых исполнительница плача — мать предупреждала о чём-то, о чём должен был знать герой; это подтверждает третья строка: «Говорила же я тебе! О, зачем ты убил меня — твою мать...» (в смысле: своей смертью он принёс горе матери). Первые две строки напоминают поговорку, смысл которой сегодня утрачен и совершенно непонятен. Последующие строки буквально звучат так:

[Аджгери-ипа Кучук, который]
Не давал возможности матери до конца воспитать сына,
Корове вырастить телёнка...

Смысл строк заключается в том, что Кучук совершал набеги (как правило, в отдалённых от родного селения местах), угонял скот, пленил мальчиков и девочек (видимо, для последующей продажи, например в Турцию). Подобные поступки в прошлом считались удальством, хотя они приносили величайшее горе семьям и губили народы.

И далее:

Для которого Кубань — русские ворота,
Ни одна пуля не могла его остановить,
Так я надеялась на него,
О не говорите мне, что он убит,
Лучше скажите, что он ранен.

В книгу Б. Шинкуба включены ещё две песни о Кучуке. В одной подчеркивается величие героя, который подчинил себе кабардинских молодцов, а в другой речь идёт о времени после смерти Кучука (согласно песне, он, кого «не могли свалить двадцать девять пуль», умер от «детской болезни»). Когда его не стало, казаки осмелели; они «вспахали конскими копытами долину Кузма, где прежде был хозяином Кучук».

Несколько отличаются прозаические сказания о Кучуке Аджгери-ипа, в которых образ героя раскрывается через его

действие, поведение, отчасти через оценочную речь сказителя. В одном из сказаний, записанном Б. В. Шинкуба в 1948 г. в с. Пакуаш Очамчирского района Абхазии со слов Кескинджа Гындиа, Кучук предстаёт «главным» князём Кабарды, в то время «входившей в Абхазию»¹¹¹; мужественным, храбрым, к тому же обходительным, соблюдающим этические нормы герояем. Под седло он всегда подкладывал львиную шкуру; это могли себе позволить только те отважные люди, которые были в состоянии одолеть льва; такими героями были единицы; сказитель упоминает имена Пшкиач-ипа Манчу и Абатаа Беслана. Сравнение Аджгери-ипа Кучука с Манчой и Бесланом — известнейшими персонажами героических сказаний — уже высшая оценка личности Кучука.

В этом же сказании описывается событие, в котором Кучук показал себя мужественным, удалым и благородным человеком. Однажды один из дальских¹¹² князей Маршан — Шабат-красавец с сотней всадников отправился на Северный Кавказ в Ашвы (Ашвтвыла)¹¹³, где его встретили с почестями. По обычаям гостеприимства, гости не могли уехать, пока хозяин не разрешит. Спустя десять-пятнадцать дней Шабат и его спутники устроили конные игры на поляне недалеко от дома хозяина. Вдруг на окраине поляны появился всадник — Аджгери-ипа Кучук — на прекрасном коне. «Ох, какой же конь, давайте отнимем его, когда двинемся обратно», — сказали спутники Шабата. Эти оскорбительные слова услышал всадник. На следующий день, когда гости были уже в пути, неожиданно появился Кучук с другом Баг-ипа Сыкуном. Он один молниеносно напал на путников и сбросил их с лошадей, а друг связал руки путников, включая Шабата. Больше не причинив им вреда, Кучук оставил их, но, уходя, сказал: «С вами надо было поступить по другому, чтобы никто вас больше не видел. Но я не хочу, чтобы люди говорили, что с гостями Ашвтвыла обошлись плохо; такого позора я не допущу. Вы свободны...». После этих слов он развязал руку одному из путников и ускакал на своём прекрасном коне вместе с другом. Шабат был сильно оскорблён тем, что какой-то неизвестный всадник одолел их всех. «Я отсюда не тронусь, по-

ка не узнаю, кто с нами так поступил!» — сказал Шабат разъяренным голосом. Тогда один из его спутников отправился к хозяину, у кого они гостили, и узнал имя всадника. Когда Шабат услышал имя знаменитого Аджгери-ипа Кучука, он даже обрадовался и пояснил: «Если это был Аджгери-ипа Кучук, то я не вижу здесь позора, ибо он ещё хуже поступал с теми, кто был лучше меня!».¹¹⁴ Шабат (тоже был не из робкого десятка), конечно, мог встать на путь мести, что часто и бывало в то время, но у него хватило мужества признать превосходство и достоинство противника — Кучука.

В одном сказании, в образах Кучука и Шабата раскрыты две стороны мужества, которые в целом не противоречат *адыгагъэ* и *апсуара*; они проявляются в разных ситуациях. Такое мужество невозможно вне иных этических категорий (человечность, разум, гостеприимство и т. д.).

В другом варианте того же сказания, записанном С. Л. Зухба в 1972 г. в с. Аацы Гудаутского района Абхазии со слов Шрифа Авидзба, встречается та же фабула, что и в предыдущем.¹¹⁵ Только почему-то героем является Кучук-ипа Манча (Манча сын Кучука); всё же, видимо, речь идёт о том же Аджгери-ипа Кучуке.

Еще два любопытных варианта сказания, связанных с именем Кучука, записаны С. Л. Зухба в 1975 г. со слов представителя абхазской диаспоры в Турции Раифа Абганба (ему тогда было 60 лет), когда он был в гостях в Абхазии. В них, как и в адыгских фольклорных произведениях, сохраняется мотив Кавказской войны. Раиф утверждал, что абхазы в Турции хорошо помнят имя Аджгери-ипа Кучука, о нём известно немало песен и прозаических сказаний. Как рассказывал Раиф, однажды Кучук отправился в поход. Через некоторое время он остановился в одном селении в каком-то доме с крепким хозяйством, где его приняли с большим почётом. В пышном застолье участвовали и сельчане. Кучук заметил, что на лице хозяйки печаль, к тому же носила траурное платье, хотя она достойно приняла гостя и веселилась со всеми; она, воспитанная в духе национальной этики, не могла нарушить традицию гостеприимства. Но от сельчан Кучук узнал, что

несколько лет тому назад её отец, — известный своим мужеством и храбростью, — был убит царским генералом. С тех пор она не могла успокоиться, месть провоцировала её на действия; иногда даже одна, взяв оружие, совершала набег. На следующее утро царский генерал с отрядом напал на село. Кучук вызвался встретить врага. В поединке с генералом Кучук сумел пленить его, привести в село и передать в руки хозяйки дома. Та, обуреваемая мстью, не пощадила генерала. В итоге Кучук женился на девушке, у которой гостил.

Во втором варианте сказания от Раифа Абганба Кумпылхан (так она именуется) представлена как сестра Кучука. (Напомним, что в кабардинских песнях и плачах она — жена Кучука). В этом же варианте сохраняются мотивы нападения отряда царского генерала на село, гостеприимства, проявленного женщиной (Кумпылхан) в отсутствие мужчины (Кучука), но появляются мотивы романтической любви и похищения женщины, вообще нередко встречающиеся в Нартском эпосе, сказках, ряде героических сказаний. Гостем дома Кучука был некий абхазский молодец, в которого влюбилась Кумпылхан. В тот день, когда прибыл гость, Кучука не было дома, а в селении ожидали нападение отряда царского генерала; поэтому перед сном Кумпылхан сказала молодцу: «Сегодня ночью наша честь в твоих руках». Но пока гость спал, отряд напал на дом и пленил Кумпылхан. Получив известие о случившемся, возвратился и Кучук. Было раннее утро. Проснулся и гость, который, узнав о похищении, вспомнил слова Кумпылхан; он почувствовал себя опозоренным и сказал всем (включая Кучука), что он сам отправится в погоню за отрядом и вызволит из плена Кумпылхан. Он догнал и уничтожил отряд, но в тот момент, когда молодец вместе с Кумпылхан отправлялся обратно, один раненый солдат успел выстрелить в них, пуля задела обоих. Едва прибыв в селение, они скончались.¹¹⁶

Немало адыгских и карачаево-балкарских мотивов встречается в абхазских героических песнях и сказаниях. В сказании о сыновьях Аджыра¹¹⁷ рассказывается о герое Жанакае сыне Аджыра (Ацыр-ица Жанакаи)¹¹⁸, который воспитывался

в селении Теберда¹¹⁹, возможно, в черкесской (кабардинской) или карачаевской дворянской семье; Аджыровцы не принадлежали к высшим сословиям, но были известны по всей Абхазии как мужественный и славный род¹²⁰. Повествование начинается с участия Жанакай в большом народном сходе в Теберде, который состоялся во время его пребывания у своих воспитателей (аталыков). На сход приехали и Апазаковцы (Апазакбаа)¹²¹. Произошла ссора между Жанакаем и одним из Апазаковцев. На устроенной с согласия всех дуэли был смертельно ранен Жанакай. Ему и говорят: «Мы не думаем, что ты умрёшь, но всё же скажи нам твоё завещание». Жанакай в ответ: «...Из-за какой-то пули я не умру... Но о завещании я скажу: свою папаху и посох завещаю моему старшему брату Кямишу; с ними на собрании он своим словом отомстит за меня. Другому, младшему недостойному Караману передайте моего коня и саблю; пусть он, красуясь в них, болтается среди своих родственников (со стороны жены. — *В. Б.*) бзыбцев (жителей бзыбской /западной/ Абхазии. — *В. Б.*), попивая вино... Самый младший Умар ещё слишком мал, ему только семь лет, ...но у него, чувствуется, храброе сердце; ...именно он сможет отомстить за меня с помощью моего кремневого ружья. Однако, если кто-нибудь, пока ему исполнится одиннадцать лет, вручит ему моё ружье, пусть последует за мной (то есть умрёт после меня. — *В. Б.*), а пока ружьё останется у Кямиша».¹²² Жанакай умер, а его завещание было выполнено. В завещании мудрый Жанакай дал точную характеристику своим братьям. Когда Умару исполнилось десять лет и пять месяцев, он, похитив ружьё брата у Кямиша, отправился на Северный Кавказ, чтобы найти убийцу Жанакай — Ахан-ипа (сын князя; смотрим примечание № 121) и отомстить ему. Умар нашёл Ахан-ипа и убил его. Затем, вскочив на араш¹²³ Ахан-ипа, помчался обратно. Брат убитого погнался за ним на своём араше Шатлук. По пути жил один из Хаихузов — богатырь по природе, который увидел скачущего всадника. Когда приблизился Умар, Хаихуз остановил его и укрыл, остановил и Ахан-ипа. Так он не допустил очередного кровопролития, хотя Умар требовал дуэли.

Интересно то, что во вполне реалистическое повествование (это одна из черт героических сказаний, например, XVIII–XIX вв.) сказителем вставляются мифологические элементы, связанные с образом необычного коня — араща, один из коней даже персонифицируется, наделяется именем (эта традиция обычно характерна для Нартского эпоса, героико-мифологического эпоса об Абрскиле и др.). Вместе с тем, в рассматриваемом сказании образ коня минимально гиперболизирован; в противном случае возникло бы противоречие с исторической поэтикой средневековых историко-героических сказаний.

В сказании о Кудж [Куджба] Капыте отражено характерное событие эпохи Кавказской войны XIX в. Действия происходят в Кабарде и Абхазии. Какой-то царский офицер напал на Кабарду; занял крепость и осел там со своей армией. Он постоянно посылал в селения казаков, чтобы они пригоняли необходимое количество скота для армии. Кабардинцы попросили помощь. Состоялось народное собрание (место не указано, но похоже, что в Абхазии). Было решено, что к русскому офицеру отправится Кудж Капыта. Через некоторое время герой со своим отрядом прибыл в Кабарду. Встретив казаков, которые в очередной раз изымали у населения провизию, Кудж Капыта арестовал их. Но один из казаков ускакал. Капыта без коня догнал его и задержал. Затем он же осадил крепость. Через некоторое время дело закончилось миром. Офицер попросился выйти из крепости. После переговоров с Капытой офицер увёл свою армию из Кабарды. А тот казак, которого задержал Капыта, сказал, что хочет стать братом героя Капыты.

Таких фольклорных произведений, одновременно раскрывающих некоторые стороны жизни абхазо-адыгских народов, немало. Иногда один и тот же образ героя (например, Кучук) присутствует в фольклоре адыгов и абхазов. Это свидетельствует о тесных исторических и культурных контактах абхазо-адыгских народов. Каждый вариант песни или плача, прозаического сказания отражает мировосприятие народа, его отношение к реальной действительности (в данном случае

XIX столетия), некоторые особенности национальной этики, представление народа о чести, человечности, мужестве, героизме, справедливости, куначестве, мести и т. д.

Но есть образы, которые известны у многих народов Кавказа и мира. К ним, например, можно отнести Моллу Насреддина (в адыгском фольклоре — Хоже, в абхазских — Хуадж Шардын); он поистине имеет интернациональный «кочующий» характер. Однако нас интересуют те образы, художественные явления, которые выросли на национальной почве; они впоследствии часто становятся неотъемлемым элементом поэтической структуры литературного произведения. Яркие примеры — произведение адыгского писателя, историка, этнографа и просветителя XIX в. С. Хан-Гирея (1808–1842) «Бесльный Абат» и поэма абхазского поэта И. А. Когониа (1904–1928) «Абатаа Беслан». Но встаёт закономерный вопрос: идёт ли речь в этих произведениях об одной и той же исторической личности или это случайное совпадение имён и фамилий? Случайных совпадений здесь нет. В данном случае мы вновь сталкиваемся с теми историческими реалиями, о которых мы писали в примечании № 111. Только добавим, что отголоски средневековой истории Абхазии (главным образом Абхазского царства) отражаются в фольклоре, языке, топонимике Северо-Западного Кавказа, этнонимике и патронимии. Вспомним первые строки другой поэмы И. А. Когониа «Зосхан Ачба и сыновья Беслана Жанаа», которая написана на фольклорной основе: «Шапсыц инхоз Зосхан Ачба, / Дуао дун иаамтала. / Иара итэблэц инхоз ажэлар, / Ахас дрыман имацара». («Живший в Шапсугии Зосхан Ачба, / В своё время был большим человеком / Своей страной и народом / Правил он единолично»)¹²⁴.

В. Л. Цвинариа, анализируя поэму И. А. Когониа, отмечал: «Сегодня абхазский читатель с удивлением может спросить: где в Шапсугии жил Зосхан Ачба? Здесь могут быть два мнения: первое — в древности контакты между адыгами и абхазами были более тесными и близкими; благодаря этому среди адыгов жили и абхазы. Вторую точку зрения выдвинул известный историк... Л. И. Лавров: “Нами уже давно было вы-

двинута гипотеза о длительном процессе сокращения численности абазин из-за многовековой ассимиляции их адыгами и о том, что ряд адыгских ‘племён’ (шапсуги, абадзехи, бжедуги) были прежде абазинами и говорили на абазинском языке” (Лавров Л. И. Историко-этнографические очерки Кавказа. Л., 1978. С. 41). Если исходить из этой гипотезы, Зосхан Ачба был абазинским князем. О том, что абазины и абхазы генетически и по языку один народ, писали учёные. Таким образом, можно сказать, что Шапсугия была землей абазин-абхазов». ¹²⁵

Историческая наука обычно не рассматривает фольклорный материал как источник. Однако героические сказания, предания, устные рассказы и другие фольклорные произведения часто возникают на основе тех или иных исторических событий, установить которые не всегда удаётся. Шапсуги жили на Северо-Западном Кавказе, между реками Джубга и Шахе (т. н. Малый Шапсуг) и высокогорных лесистых областях на северных склонах Кавказского хребта по рекам Антхир, Абин, Афине, Бакан, Шипе и др. (Большой Шапсуг). М. С. Броневский писал, что шапсуги «числом... до 10 тысяч семей не однородных колен, но составленных от смешения черкесов, абхазов и частью татар...». ¹²⁶ Как оказался представитель абхазской великокняжеской фамилии Ачба, восходящей, по мнению историков, к династии Леонидов (абхазских царей), на крайних пределах Северо-Западного Кавказа? Причину этого можно объяснить только тем, что северо-западные границы средневекового Абхазского царства достигали до р. Кубани (Малой Хазарии).

Один из абхазских сказителей утверждал: «[Род] Абатаа жили выше Сочи, до сих пор эту территорию называют “место обитания Абатаа”». ¹²⁷

В поэме И. А. Когониа «Абатаа Беслан» Беслан представлен «абхазским героем», «выросшим в Абхазии». У С. Хан-Гирея Бесльний Абат — шапсугский дворянин.

Произведения Когониа и Хан-Гирея, умерших молодыми, написаны в разных жанрах. «Абатаа Беслан» — эпическая поэма, созданная на основе фольклорных историко-эпических

сказаний и песен о Беслане Абатаа; в ней, естественно, отразилась фольклорная поэтика.

Жанр «Бесльния Абата» Хан-Гирея некоторые литературоведы определяют как очерк¹²⁸; но произведение всё же относят к художественной литературе¹²⁹. Ю. М. Тхагазитов отмечает синкретизм жанра «Бесльния Абата» и определяет его как «повесть-предание», в котором «писатель превращает реальное историческое лицо в легенду, мифологизирует его»¹³⁰. В произведении использованы элементы разных жанров — художественного и биографического очерка, предания, исторической повести, а также историко-этнографического очерка. Повествование ведётся от первого лица, от самого автора — очевидца и участника многих описанных событий, хорошо знавшего главного героя Бесльния Абата. В центре внимания автора — история, обычаи и традиции шапсугов, отчасти бжедугов (тоже адыгский субэтнос) и др. В ходе повествования раскрывается и образ самого автора, выступающего в качестве просвещённого знатока истории и культуры черкесов, и выражающего своё отношение к тем или иным реалиям действительности; его речь местами носит оценочный характер. Прежде чем начать рассказ о Бесльнии Абате, автор знакомит читателя с жизнью и бытом, социальной структурой шапсугского общества, пишет о причинах возникновения конфликта между шапсугами и бжедугами, Бзиюкской битвы. В самом же начале повествования Хан-Гирей, назвав Абата «замечательным человеком», переходит к описанию жизни шапсугов: «Шапсугское племя, в наше время по многочисленности своей самое сильное между черкесскими племенами, при водворении своём в горах состояло из пяти только союзных родов или тдлако (которых я буду называть кланами), бывших под предводительством Абата, родоначальника нашего героя (Бесльния Абата. — В. Б.). Эти кланы именовались: Кобли, Схопте, Севотох, Натхо и Нетдахо. Они разделились на две части, и первые три клана водворились на речке Шапсхо и были основателями шапсугского племени, которое, как полагают, от названия этой речки приняли нынешнее свое наименование».¹³¹ О социальной структуре шапсугского об-

щества Хан-Гирей сообщает, что оно состояло из орков (дворян), тфокотлей (свободные крестьяне или «вольные земледельцы») — самого многочисленного сословия. «Дворяне, облачённые преимуществами, образовали собою господствующее сословие; вольные земледельцы составляли народ, подчинённый дворянству на определённых не ясно, но тем не менее тягостных условиях, которые возникли от местных обстоятельств и утвердились временем».¹³² Одни крестьяне пользовались большими правами собственности, другие — меньшими. Но факт, что у шапсугов, как и у других адыгских, а также у абхазо-абазинских субэтносов и общин, не было крепостного права, как в царской России. Это совершенно не говорит об отсутствии сословных противоречий. С возникновением в средние века адыгского *уэркъ хабзэ* и абхазского *аамыста къабз* (оба в значении «дворянский этикет»), своеобразного рыцарского морального кодекса, как части *адыгагъе* и *ансуара*, в некоторой степени изменилось положение высшего сословия, усилились их ответственность и обязанности перед народом. Защита народа и родины предусматривалась новым дворянским этикетом. Крестьяне, проявляя почтительное отношение к дворянам, всё же дорожили своей свободой и честью, не терпели оскорблений и унижений. Те же самые чувства испытывали и дворяне, только они подчёркивали своё привилегированное социальное положение. Именно посягательство на свободу и честь могло вызвать конфликт и месть. Оно-то и стало причиной противостояния в шапсугском обществе, спровоцированное дворянами Шеретлуковыми. Как описывает Хан-Гирей, «некоторые из самого сильного и числом и связями отделения шапсугских дворян Шеретлуковых разграбили проезжих торговцев, бывших под покровительством членов одного клана, и убили при этом случае двух защитников и покровителей. В прежние времена это ничего не значило: дворяне позволяли себе ещё и не такие насилия; но теперь народ уже чувствовал своё могущество, решился отомстить и сильною массою напал на дом одного из дворян, разграбил его, захватил крепостную девушку и оскорбил мать дворянина грубыми словами и побоями. Это был

почти первый пример посягательства народа на честь и права, присвоенные дворянину и его дому коренными обычаями. Шапсугские дворяне сильно оскорбились этой дерзостью народа, и тут началась между ними вражда, знаменитая своими последствиями».¹³³ Как выясняется, разграбленный дом принадлежал одному из Шеретлуковых. Поэтому все Шеретлуковы, приняли на себя обиду, нанесённую одному из членов фамилии, «по обычаям и условиям родственных»; они «решились кровью омыть это бесчестье, и для этого они покинули свою непокорную родину. Говорят, что к такому решительному поступку Шеретлуковы были подстрекаемы прочими шапсугскими дворянами, втайне желавшими избавиться от них, как от сильных совместников»¹³⁴ В данном случае вряд ли можно говорить о классовой борьбе, как пытались показать некоторые исследователи. Причины конфликта лежат глубже и связаны с ментальностью народа, которая в концентрированном виде сохранилась в *адыгагъэ*. Шеретлуковы, пользуясь институтом покровительства¹³⁵, который был широко распространён у многих народов Кавказа, попросили покровительства у бжедугов. В итоге конфликт закончился Бзюкской битвой между шапсугами и бжедугами в 1796 г. и узаконениями Печетнико-зефес, которые закрепили равные права «вольных земледельцев» и дворян. Хан-Гирей не очевидец этих событий, но в их описании он использовал рассказы своих современников, фольклорные и другие материалы. Между тем, Бзюкская битва стала точкой отсчёта для многих черкесов. Когда кого-то из шапсугов или бжедугов спрашивали сколько ему лет, то он отвечал: «Во время Бзийкского (Бзюкского. — В. Б.) сражения я в состоянии был ездить верхом на лошади!» — свидетельствовал Хан-Гирей. Писатель подчёркивал, что «по образу мыслей черкесов, ...семейство, которого член не был убит или ранен в достопамятном сражении с врагами, вошедшими в пределы его родины, не может пользоваться уважением соплеменников».¹³⁶

Участником Бзюкской битвы, в которой шапсуги потерпели поражение, был и один из уважаемых шапсугских старцев, в семье которого в течение 3–4 лет воспитывался сам

Хан-Гирей. Писатель кратко и мастерски создаёт его портрет: «Это был старик лет семидесяти или более с мужественными чертами лица, на котором был большой рубец, напоминавший ужасный день Бзийкского (Бзиюкского. — В. Б.) поражения... теперь хорошо помню то глубокое уважение, которое оказывали ему все приезжавшие к нам и патриархальную его власть над большим и богатым своим семейством. Он всегда был угрюм; огромный рост, большая палка, волчья шуба шерстью вверх, молчаливость и нависшие брови придавали этому народному предводителю какую-то дикую мрачность».¹³⁷ Старик был мудр, он иногда говаривал, что «не бжедуги, а бог нас истребил в наказание за нашу гордость!» Гордость не входит в число сущностных категорий этики. В понимании старика гордость вряд ли является отражением мужества или разума; скорее всего, она может затмить разум, может вести к совершению глупых, а порою и аморальных поступков. Вместе с тем, элемент гордости, как позитивный фактор присутствует в этических категориях.

Таким образом, Хан-Гирей, представив краткую историю и некоторые характерные черты западных адыгов (шапсугов, бжедугов и др.), начинает повествование о Бесльнии Абате — выходец из рода древних шапсугских предводителей. Он создаёт портрет весьма сложной и противоречивой, к тому же мужественной и активной личности Абата, который, судя по тексту, родился ориентировочно в середине 1770-х гг. (некоторые исследователи указывают 1774 г.), и умер в 1837 г., когда ему было, как свидетельствует Хан-Гирей, за шестьдесят. Начало литературной деятельности Хан-Гирея относится к середине 1830-х гг., видимо, тогда он и начал собирать материалы об Абате, хотя он мог знать его и раньше. Во всяком случае, в повествовании отразились и личный опыт общения писателя с героем, и, вероятно, рассказы современников Бесльнии Абата и др.

Отец Бесльния был уважаемым и авторитетным человеком, его имя было известно далеко за пределами Шапсугии. Его дети, по обычаю атальчества, воспитывались «в отдалённых племенах» Старший Бесльний воспитывался у беслене-

евцев¹³⁸, отсюда произошло и имя героя. А один из братьев Бесльния воспитывался у убыхов¹³⁹, поэтому его нарекли именем Убых. Образ Убыха также занимает определённое, но незначительное место в повествовании Хан-Гирея.

Изначально писатель рисует незаурядную личность Бесльния, который уже с юного возраста интересовался общественными делами: «Частое обращение с лучшими людьми Черкесии того времени придало ему особенную ловкость и приятность в обхождении, в разговоре, и он в высшей степени умел увлекать и друзей, и завистников своих и располагать в пользу предположенной им цели. Личное его участие в общественных делах началось около того времени, когда постановления знаменитого съезда (Печетнико-зефес после Бзююкской битвы в 1796 г. — *В. Б.*), названные правами, приняли всю основную силу узаконений. (Тогда Абату было около 22 лет. — *В. Б.*). По крайней мере, молодость его в особенности замечательна тем, что он и тогда вмешивался в дела общественные, предоставляемые, по туземным понятиям, только пожилым людям... Впрочем, мы были бы несправедливы, если бы не заметили здесь, что Бесльний и в делах наездничества, столь прославляемых черкесами, не только не отставал от других, но даже нередко решался на самые опасные предприятия и до самой старости огонь отваги наезднической постоянно воспламенял его воображение; но мы займёмся преимущественно теми только случаями его жизни, в которых обнаружилась деятельность вкрадчивого его ума, обширность его соображений, гибкость характера и отвага беспокойного духа, так часто подчинявшие ему обстоятельства и людей».¹⁴⁰

А портретную характеристику героя писатель даёт лишь на последних страницах повествования: «Бесльний был роста небольшого, но хорошо сложен; его физиономия вообще выражала ум и хитрость: глаза у него отличались живостью и быстротой; он говорил чрезвычайно свободно, без всякого приготовления, о самых многосложных предметах; трудно найти человека, который менее его уделял бы времени сну. Ему было за шестьдесят лет, когда он умер, но до последней минуты сохранил бодрость духа и тела; а сколько перенёс он

трудов физических и нравственных!»¹⁴¹ Здесь же подчеркивает некоторые важные черты характера героя: «Несмотря на значительность степени, которую занимал он в своём кругу, он не был горд. Молчаливую важность, которую при известных случаях обыкновенно сохраняют ровесники Бесльния, он презирал, не имея нужды в маске для прикрытия своих умственных недостатков. Жестокость его доходила до зверской свирепости, если какая-нибудь личность подстрекала мстительный его нрав; но по видам корысти он не делал преступления. Щедрость, гостеприимство, учтивость, постоянная любовь к славе, как понимают черкесы этот всеобщий кумир человечества, — прославили имя Бесльния во всех черкесских племенах, где ни один дворянин не пользовался в его время столь повсеместной известностью, как он. При всём уме своём, гибкости характера этот замечательный человек не был уживчив и был чрезвычайно беспокойного нрава; малейшие случаи приводили его в раздражение, а кто думал противоречить его намерениям, тот делался предметом его ненависти: даже в самых маловажных случаях он до того не терпел противоречия, что его обхождение в собственном своём семействе становилось нестерпимым; впрочем, он легко сознавался в своей вине...».¹⁴²

Можно сказать, что Хан-Гирей создал образ, если не идеального, то близко к нему адыга, который в основном придерживается принципов *адыгагъэ*. Герой мужественен, храбр, честен, почителен, настойчив в делах, в меру скромнен, действует не ради достижения корыстных целей; был прирождённым оратором и отважным воином; он словом умел увлечь за собой других. По многим этим чертам он напоминает героя поэмы И. А. Когониа Абатаа Беслана. Однако Бесльний при необходимости был хитёр и жесток, чем наводил страх на своих противников. Писатель не только описывает характер Бесльния, но и показывает героя в действии. Одна из главных его целей была вернуть дворянам прежнее их положение и авторитет, утерянные до и после Бзююкской битвы. Он категорически не воспринимал конкурентов (особенно из среды крестьян) в обычной жизни и на общественно-политической

сцене. Он мог их разорить, пленить и продать в неволю. Поэтому, по утверждению Хан-Гирея, в жизни Абата были «...и кровавые, отвратительные пятна...».¹⁴³ Так он жестоко поступил с одним богатым шапсугом, производившим активную торговлю с турками. Однажды этот шапсуг сказал: «У нас есть не менее, чем у Бесльния, сукна, серебра и шёлку, но наши жёны никак не могут сшить нам таких нарядов, какие у него бывают!». Впоследствии Бесльний захватил этого шапсуга и продал в неволю.

Хан-Гирей приводит и другой пример, свидетельствующий о жестоком и мстительном характере Бесльния. В хатукайском¹⁴⁴ обществе была известная многочисленная дворянская фамилия С. (Хан-Гирей полностью не называет её). Один из её представителей славился своим мужеством, храбростью, отвагой и другими прекрасными качествами, ценившимися черкесами. У него были завистники и враги, среди которых был некий хатукайский дворянин П. Дворянин из фамилии С. для укрепления своего положения попросил покровительства у темиргоевского¹⁴⁵ князя Мисоста Айтекова. Но дворянин П. организовал на него покушение и убил его. Впоследствии кровники помирились, а П. сблизился с Айтековым и вверился его покровительству. Через некоторое время пути П. и Бесльния сошлись; они по своим характерам не могли ужиться на одном пространстве. Причина их конфликта была незначительной. Бесльний требовал, чтобы П. удовлетворил просьбу какого-то хатукайского простолюдина, бывшего под покровительством Абата. В итоге, Абат вынудил П. пойти на уступку. Но самолюбивый и гордый П. с завистью и ненавистью продолжал смотреть на успехи Бесльния, который «с удивительной гибкостью характера, умея угождать высшим себя по происхождению, не терпел в равных ни гордости, ни соперничества, а малейшее оскорбление самолюбия оставляло навсегда в мстительной его душе враждебные чувства».¹⁴⁶ Бесльний был в дружественных отношениях с Айтековым, который дал ему слово, что не будет мешать Бесльнию в расправе с П. Абат тщательно готовил «кровавую драму», подго-

товил и немало своих сторонников в этом деле; их руками был убит сын П., а затем и сам П.

Об этом злодеянии Бесльния Хан-Гирею рассказывали разные люди, рассказывал и сам Абат, который всё же оправдывал свои действия. «Он был моим недоброжелателем, завистником, озлословил меня, и я погубил его».¹⁴⁷ Но при этом Бесльний добавил: «... но он погиб как дворянин, не жалуясь на судьбу и с твёрдостью»¹⁴⁸. Хан-Гирей признавался, что он «с отвращением слушал... Бесльния, когда рассказывал он подробности дикой свирепой жестокости, ...и, удивляясь умственным способностям Бесльния, жалел, что судьба не предоставила этому замечательному человеку лучшего поприща в благоустроенном, просвещённом обществе».¹⁴⁹

В своих злодеяниях Бесльний больше похож на другого героя И. А. Когониа — князя Зосхана Ачба из поэмы «Зосхан Ачба и сыновья Беслана Жанаа», которого упоминали выше. Невзрачный на вид, но, видимо, мужественный и хитрый Зосхан, был беспощаден к тем, кто пытался соревноваться с ним:

Кыр имазкуаз нак дықәицон,
Дышихәацшуаз ихә итнихуан,
Иара иқытан дуақыцәгъан
Дызҕахымыз ихы хыисон.¹⁵⁰

Он избавлялся от того, кто решил соревноваться с ним,
Продавал его в неволю,
В своём селе он был жесток,
Кто ненавидел его, их он уничтожал беспощадно.

(Подстрочный перевод)

Не пощадил Зосхан и славных сыновей Жанаа Беслана, когда он почувствовал их превосходство. Князь, как и Бесльний, тщательно подготовил набег на восемь сыновей Беслана: для того чтобы избежать возможной мести со стороны близких братьям Жанаа¹⁵¹ он выяснил, есть ли у них ближайшие родственники в Абхазии и на Северном Кавказе; привлёк в это гнусное дело ряд абхазских князей. Однако в поэме

И. А. Когониа Зосхан Ачба показан как исключительно жестокий, бессердечный человек, который «прославился» своими кровавыми набегами и разорением целых родов. Поэтому он не пользовался добрым авторитетом в народе; люди его остерегались, избегали встречи с ним даже его братья и родственники. Словом, Зосхан умел сеять страх, этим и стал известным. В его характере народ не видел ни человечности, ни рыцарского мужества, ни совести, ни чести, ни разума и т. д.

Герой повествования Хан-Гирея Бесльний Абат, при всей своей жестокости, всё же придерживался многих этических принципов, которые характеризовали истинного адыга; Абат оставил заметный след в истории черкесов. Далее Хан-Гирей, как бы оправдывая своего героя, писал: «Беспокойный, ненасытный, честолюбивый характер, ум, сжатый местными обстоятельствами, но обширный в намерениях, терзали нашего Бесльния во всю его жизнь. Ему необходима была беспрепятственная деятельность; но что всего удивительнее было в этом замечательном человеке, это его страсть к обширным делам! Эта страсть заставила его, кажется около 1825 года, отправиться с несколькими старшинами в Константинополь. Его цель была обратить внимание Дивана¹⁵² на черкесские дела. Он говорил и действовал там от имени всех племён черкесских. Тогдашнее положение этого края действительно некоторым образом к тому его уполномочивало; кроме того, лучшие люди в этих племенах... предоставили ему и его спутникам полную свободу действовать по своему усмотрению в их пользу».¹⁵³ Впоследствии, вероятно после 1829 г., Бесльний ещё раз посетил Константинополь, чтобы подробнее узнать о содержании Адрианопольского договора 1829 года между Россией и Турцией, по которому Порты отказалась в пользу России от всего восточного берега Чёрного моря и уступила ей черкесские земли, лежащие между Кубанью и морским берегом, вплоть до Абхазии. Тогда же он понял, что на Турцию нет никаких надежд, а судьба Черкесии зависит от России. Этого не могли понять другие черкесские лидеры того времени. Хан-Гирей писал: «По собственным его словам, ровесникам его, пользовавшимся некоторой известностью, оста-

валось тогда избрать одно из следующих трёх предположений: первое — удалиться в Турцию, в “землю мусульман” и там, в служении богу, ждать смерти; второе — поселиться в ущельях, отдалённых от беспокоаеваемых гор, и, не вмешиваясь уже более в общественные дела, провести остаток дней; и третье — предаться покровительству России и там искать прочного обеспечения семейным своим делам. Первое и второе из этих предположений несообразны были с духом Бесльния; ...последнее... обещало более выгод, — а главное, оно согласовалось как нельзя более с его жадной тревожной деятельностью: по крайней мере, он мог надеяться принимать тогда постоянное, живое участие в делах черкесских племён вообще и своей родины в особенности».¹⁵⁴

Шапсуги изгнали Бесльния и его брата Убыха, сопровождавшего офицера генерального штаба царской армии по их земле около 1830 г., а их семьи были разграблены. Братья оказались у русских; некоторое время находились на линии черноморских казаков, где пытались изыскать средства для вывозления своих семейств из плена. Претерпев гонения от своих земляков, Бесльний поселился у черноморских казаков.

Как свидетельствует Хан-Гирей, в 1834 г., по велению императора, в Петербург были присланы малолетние горцы для учёбы в кадетских корпусах. Их в столицу сопровождали почётные старейшины из различных горских обществ; среди них был и Бесльний Абат. Это дало возможность автору повествования лучше узнать его, хотя он был знаком с ним и раньше. Хан-Гирей ожидал увидеть в нём человека раздражённого, готового, «как разъяренный тигр», к мести за причинённые ему сородичами бедствия. «Каково же было моё удивление, писал Хан-Гирей, — когда я нашёл в нём человека, который, напротив того, забывая личные свои отношения, подавляя чувство личной мести, рассуждает о благе родины! В его суждениях о будущей судьбе этой страны, т. е. Черкесии закубанской, мне показалось самым замечательным то, что он помышлял и о том, чтобы соединить будущее её благополучие с выгодами России, от действий которой зависело её спасение или гибель и которой в том и другом случае она

будет стоить дорого... Признаюсь, слушая его, я не совсем верил своим глазам — неграмотный, почти не полудиккий ли Бесльний сидит передо мной, или то говорит человек просвещённый, опытный в делах государственных».¹⁵⁵

В Петербурге Бесльний посетил ряд достопримечательностей столицы, встречался с некоторыми высокопоставленными государственными и военными деятелями, с самим императором; при этом герой вёл себя достойно.

Таким образом, Хан-Гирей создал сложный, психологически выверенный динамичный реалистический образ исторической личности Бесльния Абата в контексте истории и традиционной культуры черкесов. Писатель отразил и положительные и отрицательные стороны героя. Это было достижением для зарождавшейся адыгской художественной культуры. Как правило, такие образы в национальной литературе возникают на определенном этапе её развития. Но, если иметь в виду, что Хан-Гирей получил хорошее образование — первоначально в екатеринодарском училище, затем в Петербурге в кадетском корпусе, — нет сомнения, что он прекрасно знал античную, русскую и европейскую литературы, а также родной адыгский язык, историю и традиционную культуру, фольклор адыгов. Это всё, естественно, отразилось в его творчестве. Свидетельство тому и другие его историко-этнографические очерки и художественные произведения: «Черкесские предания», «Вера, нравы, обычаи, образ жизни черкесов», «Князь Канбулат», «Наезд Кунчука», «Князь Пшьской Аходягоко».

Имя Бесльния Абата было известно во всём Северо-Западном Кавказе и в Абхазии. Видимо, герой ряда абхазских историко-героических песен и прозаических сказаний и одноимённой поэмы И. А. Когониа Абатаа Беслан (тоже, вероятно, дворянин) типологически связан с Бесльнием Абатом; можно допустить, что это одно и то же лицо, хотя по-разному оно раскрыто в адыгском и абхазском фольклорных произведениях и в произведениях Хан-Гирея и Когониа. Можно также говорить о «родственных образах», нередко встречающихся в фольклоре близких народов, а иногда даже у совершенно да-

лѣких друг от друга народов (пример: Нартский эпос адыгов, абхазов, абазин, осетин, карачаевцев, балкарцев, чеченцев и ингушей). В данном случае следует обратить внимание, на то, что супруга Беслана — Ханиф была родом с Северного Кавказа («нхыцаа ртыцха»), дочерью Ахан-ипа («Ахан-ицацѣа ртыцха»). Здесь под «Ахан-ицацѣа» явно подразумеваются «старшие» кабардинские князья (пши). На такую мысль наводят строки из песни Ханиф после гибели мужа:

Когда нас, пленѣнных, увозили
Мы не видели совсем [в смысле: они не смогли помочь]
Кабардинских молодцов!¹⁵⁶
(Подстрочный перевод здесь и далее мой. — В. Б.)

С точки зрения кровных связей, братья Ханиф — кабардинцы, являясь ближайшими родственниками, должны были помочь своему зятю и его семье во время набега врагов. Но кабардинцы могли не знать о набеге, ибо находились далеко от селения Абатаа Беслана, которое, видимо, было расположено на Северо-Западном Кавказе, в районах проживания шапсугов. На это указывает другой момент: брат Абатаа Беслана — Абатаа Батакуа, согласно поэме, единственный из близких, кто откликнулся на беду, занимался пастушеством; по одному из вариантов фольклорного сказания, он пас свой табун на берегах Кубани, по другому варианту — своё стадо овец «за семью горами».¹⁵⁷ Тому, кто не знает историю абхазо-адыгских народов, может показаться сомнительным принадлежность Абатаа Беслана и его брата Батакуа к дворянскому сословию, ведь Батакуа пастух? При военно-демократическом устройстве многих абхазских и адыгских субэтносов, этнических групп и обществ, тем более при наличии разных категорий дворянства (первостепенных, «больших», «маленьких», незнатных, третьей степени и т. д.), такая социальная ситуация могла быть на самом деле. Кстати, Батакуа также является одним из героев упоминавшейся поэмы И. А. Когониа «Зосхан Ачба и сыновья Жанаа Беслана». В ней, как и в поэме «Абатаа Беслан», он показан истинным ге-

роем; образ Батакуа раскрыт посредством его действий по известной в историко-героических сказаниях о набегах схеме: совершается набег на село; герой за кратчайшее время догоняет грабителей (их обычно не меньше ста человек), побеждает их и отбивает пленных; при этом герой иногда погибает или остаётся в живых. В обеих поэмах Батакуа остаётся в живых. В «Абатаа Беслане» он полностью одолел убийц Беслана, часть из них убил, остальных пленил; освободил всех пленных и вернул всё награбленное добро, но при этом получил ранение. В поэме «Зосхан Ачба и сыновья Жанаа Беслана» Батакуа, представленный в качестве родственника Жанаа, уничтожил ряд грабителей, из пяти пленных братьев (трое погибли при набеге на дом Жанаа) и их сестёр сумел освободить только троих и сам с трудом унёс ноги. Интересно то, что изначально в лице Батакуа никто не замечал мужественного и отважного человека, способного совершить героический поступок. Это также распространённый мотив во многих жанрах фольклора (Нартском эпосе, сказках, средневековых историко-героических сказаниях и песнях и др.).

Образ Батакуа отсутствует в адыгском фольклоре, но у адыгов (включая диаспору) сохранились имя Баток (Батоко) и редкая фамилия Батоко.

И. А. Когония в поэме «Абатаа Беслан», как и в других поэмах («Зосхан Ачба и сыновья Жанаа Беслана», «Навей и Мзауч», «Как маршановцы уничтожили друг друга», «Ашуба Данакей и карачаевец Бакук»), в скобках указал: «Икалахоу ажэабжьуп» («Быль», т. е. рассказ, основанный на реальных событиях), тем самым, подчеркнув, что в произведениях речь идёт о реальных событиях. Вполне возможно, что перечисленные произведения (кроме поэмы «Навей и Мзауч») относятся к жанру исторической поэмы. Но от этого их суть не меняется. Во всяком случае, в них отражается, как реальные исторические лица и определённые события становятся частью поэтической структуры фольклорного, а затем и литературного произведения. В основе произведений И. А. Когония — фольклорные образы и сюжеты, а не факты, непосред-

ственно взятые из реальной действительности; с их помощью поэт решает собственные эстетические задачи.

По мнению некоторых адыгских литературоведов, у абхазов сохранилась память о Бесльнии Абате (имеется в виду Абатаа Беслан), но в другой интерпретации его образа, «выявив в его характере только положительные черты».¹⁵⁸ Это говорит о том, что они признают историческую идентичность Бесльнии Абата и Абатаа Беслана. Действительно, в абхазских историко-героических песнях и сказаниях Абатаа Беслан в основном показан как героическая личность, в которой народ воплотил свои представления об идеальном типе абхаза, о мужестве, отваге, нравственном человеке и т. д. Именно с такими людьми народ связывал свои надежды. Таким и показан Абатаа Беслан в поэме И. А. Когониа. Однако известны сказания, в которых образ Беслана не полностью совпадает с представлениями об идеальном рыцаре. В сказании о Беслане, записанном Ш. Х. Салакая в 1960 г. со слов старца Бардыгуа Таниа в с. Пакуаш Очамчирского района Абхазии, встречаются два рассказа о женитьбе героя. Первый рассказ — весьма редкий и связан с прекрасной сестрой семи состоятельных братьев Камчой. В нём не изображены героические поступки Беслана; сказитель даёт скромное описание его характера и портрета: «Абатаа Беслана нельзя было спутать с другими людьми», он не был юн и не стар, но был человеком стройным и крепкого телосложения. Исключение составляет гипербола, использованная при описании действий Беслана против своего соперника — жениха Камчы: он его несколько раз бросал высоко вверх и ловил, тем самым сделал его беспомощным. Очевидно, что этот мотив появился под влиянием Нартского героического эпоса, в котором Сасрыква так поступал со своими братьями.

Беслан, услышав о Камче, с друзьями поехал повидать её. Когда они подъехали к дому семи братьев, он на коне перепрыгнул через высокую ограду, желая продемонстрировать свою силу, затем таким же путём возвратился к друзьям. Этим и закончилось первое «знакомство». Но Камча успела увидеть его. Во время второго посещения девушки, как и в

первом случае, братьев не было дома. На этот раз он сидел в зале, а она в своей комнате; оба запели, играя на ачамгуре и апхярце, и таким образом объяснились друг с другом. А братья не знали об этом; если даже узнали бы, они не учинили препятствия, ибо будущий зять был знаменит. Однако Беслан не спешил со свадьбой, посчитав, что некрасиво после сватовства сразу жениться. В итоге братья решили выдать сестру замуж. Устроили пышное застолье для свадебной процессии со стороны жениха. Камча претворилась больной, надеясь, что появится Беслан и увезёт её. Через несколько дней он всё же с друзьями появился как гость, в его честь братья обновили застолье. А надежды девушки не оправдались. Когда он, придерживаясь этических принципов, объяснил Камче, что он не может посягать на чужую невесту, девушка поникла. Она поняла, что Беслан окончательно отдалился от неё. Тогда Камча попросила хотя бы сопровождать её до корабля, где она и умерла. Беслан, конечно, почувствовал свою вину, но было поздно. В конце повествования сказитель, оценивая действия героя, добавил, что «Беслан совершил грех... Он мог увести Камчу».¹⁵⁹

Во второй части сказания рассказывается о женитьбе Беслана на Ханиф; именно этот сюжет повторяется и в других вариантах, включая песни. На этом же сюжете построена и поэма И. А. Когониа «Абатаа Беслан». В описании событий, создании портрета героев, раскрытии их психологии поэт использует традиции народной устной поэзии. Образы, как и в фольклоре, статичны, встречаются фольклорные схемы и мотивы: узнавание будущей жены и зарождение любви к ней (и её любви к герою) посредством сна, похищение невесты, элементы сюжета устных сказаний о набегах. Язык произведения сильно отличается от языка фольклора; это язык высокой эпической поэзии. Из поэтических средств значительное место занимают эпитеты и сравнения. Первые строфы поэмы посвящены портретной характеристике героя, в которой видны общие и конкретные описания. Поэма начинается величальными стихами, в которых подчеркивается, что «воспитанный Абхазией Абатаа, / Славился в своё время мужеством

и храбростью». («Ацсны иаазаз Абатаа / Дхаца гъефын иа-амтала»); был он строен и красив, замечательным наездником. Имя Беслана постоянно сопровождается эпитетом «хаца» («настоящий мужественный человек», «герой»). Его героический образ дополняется другими важнейшими элементами: прекрасный вороной конь, необычное седло, сабля, кинжал, ружье, пистолет, и, наконец, нарядная одежда — черкеска, башлык и т. д. Выстрелом из ружья он мог попасть в глаз летящей птицы, подстрелить быстроскачущую серну («Ацсаатэ-мѳас ала тѳкъон, / Ацслахѳ-мѳас абга циѳѳон»); такая характеристика нередко встречается в абхазских историко-героических сказаниях. Он стал известен далеко за пределами родины: «Его имя знали и в Закавказье, и на Северном Кавказе / Слава его дошла и до Аханипацва».¹⁶⁰

В поэме, как и в фольклорных произведениях, ничего не говорится о конкретных героических деяниях рыцаря Беслана, а ведь, как сказано в романе в стихах Б. В. Шинкуба «Песня о скале», «Любовь народа приходит неслучайно, / Кого она выбрала — выбрала навсегда, а недостойного — не заметит!» («Жѳлар рыбзиабара къалан иаазом, / Иалнахыз — далнахт, иацсам — дабазом!»).¹⁶¹ Мужественный портрет — лишь дополнение к образу героя. В то время (в конце XVIII–XIX в.) прославиться можно было в ходе дерзких набегов, защиты своего села от грабителей, борьбы с завоевателями, и даже местию за оскорбление или убийство близких людей и т. д. Так или иначе, Абатаа Беслан стал одним из любимейших героев народа, а И. А. Когониа увековечил его своей поэмой.

В поэме события развиваются быстро. До Беслана дошла молва о прекрасной Ханиф; поэт рисует образ героини в соответствии с представлениями народа о женской красоте:

Цѳашьыда иѳѳоз, цѳымзашѳа илашоз,
Зыхѳѳы зхаѳынтѳи зшьаѳаѳынза иназоз.
Зоура, зыѳбаара мыѳѳѳы иназаз,
Зылагѳ ѳбааз, мыѳѳѳы игѳкыз.¹⁶²

Словно свеча она излучала свет и тепло,
Длинная коса с головы до пят.
Ростом она выдалась,
Глаза у неё большие и выразительные.

О славном Беслане узнала и Ханиф, его она видела во сне, видел её во сне и Беслан. Так герои заочно полюбили друг друга. Однако, как справедливо отмечал В. Л. Цвинариа, «это не та любовь, которая рождается изнутри (такая любовь была бы лирической)... Любовь требует реальных встреч, знакомств. Но для эпического произведения это не имеет никакого значения... Для рождения романтической любви [между Бесланом и Ханиф] был достаточен волшебный сон».¹⁶³

Далее движение сюжета ускоряется. Действия и поведение героя становятся основным средством раскрытия его характера. Через некоторое время Ханиф сосватали за сына некоего большого русского государя (видимо, известного князя); был назначен день свадьбы. Когда пришёл срок, государев сын со своей армией прибыл в дом Аханипаца. Хозяин (Аханипа) накрыл свадебный стол. Застолье продолжалось несколько дней. Ханиф ждёт Беслана; чтобы потянуть время она притворяется больной. В это время Беслан вернулся в Абхазию с похода (ныкэарантэ) и отдыхал. Он был в курсе событий. Некоторое время думал не юный уже Беслан и, наконец, решил жениться, совершив героический поступок. Приобрёл золотое кольцо и отправился на Северный Кавказ. Там он остановился у одной старухи, которую попросил передать Ханиф кольцо и сказать ей, что он придёт за ней, и пусть она, не боясь, прыгнет с крыльца дворца. Получив согласие от Ханиф, Беслан отправился в пирующий дом. Посадили его за стол. В начавшихся конных состязаниях равного Беслану не было. Затем на своём вороном горячем коне он оказался у дворца и крикнул Ханиф:

Са соуп Абагаа
Хратэыла иацоу;

Бысцэымшэан сара
Бацэымшэан ацсра.¹⁶⁴

Это я Абатаа
Сын горной страны;
Не бойся меня
Не бойся и смерти.

И прыгнула Ханиф навстречу счастью. Абатаа Беслан схватил её, и понёс их вороной конь, словно ветер.

Мотивы возникновения любви без личного знакомства, оказания помощи герою со стороны старухи, старика или вдовы, похищения невесты, прыжка девушки, превосходства героя над соперниками, погони за похитителем распространены в других жанрах абхазского фольклора — сказках, героическом эпосе. Например, в сказании «Дочь Аиргов — невеста нартов» Нарт Сасрыква, при некоторой помощи старика, одолел все препятствия по пути к дворцу, где находилась девушка (она во сне видела будущего мужа — Сасрыкву), похитил её (с её согласия; она прыгнула с седьмого этажа); герой успешно одолел тех, кто погнался за ним.¹⁶⁵ Может показаться, что Абатаа Беслан повёл себя не этично, нарушил принципы *ансуара* и *адыгагъэ* — гостеприимство (его как гостя приняли в доме братьев Ханиф, а он опозорил их похищением Ханиф, уже официально сосватанной за другого), некрасиво поступил с женихом — государевым сыном. Если вопрос рассмотреть в контексте историко-культурной ситуации в эпоху Кавказской войны, то становится очевидным, что «героическое» похищение невесты не противоречит патриархальным представлениям народа о героическом. В поэме, как и в фольклорных произведениях о Беслане Абатаа, сохранились едва заметные следы Кавказской войны (в фольклоре иногда неясно о каком государе идёт речь, а в поэме он обозначен как «русский государь»). Кстати, похищение невесты сохранялось и в советское время, хотя за ним могло последовать уголовное преследование «нарушителя закона».

Абатаа Беслан глубоко этический герой, об этом свидетельствуют и его действия. После похищения Ханиф, за ним погнался её отец (Аханипа) на своём знаменитом сером коне. Эпитетами и сравнениями (иногда перерастающими в метафорические образы) поэт рисует величественный образ тестя: «он летел, словно птица», «был прекрасно вооружён», его «красивый серый конь скачет, словно серна, будто он не касается земли» и т. д.

А Беслан остановился, расстелил чёрную бурку на земле и усадил на неё Ханиф, затем вскочил на вороного и помчался навстречу к тестю. А конь его летел, «словно пуля», почувствовав что-то неладное; он готов был поразить врага. Когда Аханипа приблизился, Беслан остановился и крикнул: «Первый выстрел за тобой, // Стреляй и не промахнись». Аханипа выстрелил, но пуля тестя не задела зятя. Беслан не ответил выстрелом; он схватил тестя и аккуратно связал ему руки башлыком, провёл его до конца поляны и отправил домой. Аханипе понравился мужественный и обходительный зять. А государев сын, опозоренный на виду у всех, решил отомстить. В тех условиях он тоже по-своему был прав. Спустя некоторое время государев сын с войском напал на дом Беслана. С этого момента ослабляются высокое эпическое повествование и героический пафос. Конечно, поэт мог и далее следовать традиции возвышенного эпического стиля, продолжить героизацию Абатаа Беслана, показать его победителем. Но он не пошёл по этому пути; да и фольклорные песни и сказания не предоставляли другого поэтического решения. В описание гибели Беслана введены реалистические элементы. Беслана настигла, по словам В. Л. Цвинариа, «низкая», «прозаическая» смерть; при нападении он никак не смог проявить своё мужество, героизм, черты рыцаря-воина. Тогда отличился никому не известный его брат Абатаа Батакуа. Однако поэт сосредоточен на этической составляющей характера героя. Герой мог спастись, покинув дом и близких. Но в критической и трагической ситуации он думал не о себе, а о спасении матери, сестры и жены, которые, в свою очередь, показали себя мужественными и высоконравственными людьми. Беслан к

каждой подходил, предлагая спасти. И каждая отказывалась, ради спасения других. Вот характерные их ответы:

Ханиф:

«Абатаа ахаца,
Хьымзгымга бзанцы;
Уан атакәажә дныжьны
Сабоугои сара?»¹⁶⁶

«Герой Абатаа,
Был всегда человеком чести (не знал позора);
Как же ты увезёшь меня,
Бросив свою старую мать».

Мать:

«Уан атакәажә сызургозеи
Уахәшьеи уцхәыси — га
Унымхакәа иаарласны
Узцозар уца».¹⁶⁷

«Что же может случиться с твоей матерью-старухой
Увози свою сестру и жену.
Не задерживайся, торопись
Уходи, прошу тебя».

Сестра:

«Хәит, сашьа ахаца,
Гәеицәмха Беслан:
Хьымзг умгацызт ожәраанза
Иухъзеи иахья!

Қытак ртыцха дныжьны
Сабоугои сара,
Узцозар, уца думаны,
Аханицацәа ртыцха».¹⁶⁸

«Хаит, брат мой, храбрец,
Бесстрашный Беслан:
До этого ты не знал позора,
А что случилось с тобой сегодня!?»

Как ты можешь увезти меня,
Оставив дочь целого рода,
Если можешь — уходи,
Взяв дочь Аханипа».

Абатаа Беслан погибает, но за ним сохраняется моральное превосходство. В. Л. Цвинариа, анализируя поэму «Абатаа Беслан», отмечал: «Новое в поэме И. Когониа надо искать в высокой этике и человечности, которые неразрывно связаны с жизнью Беслана. Так почему же в начале поэмы мы видим высокий эпический стиль (портрет Беслана), а затем — противоречащая этой традиции “низкая” “прозаическая” смерть? В начале поэмы И. Когониа ещё следует традиционному эпическому повествованию: оно должно быть высоким. Но впоследствии, ...поэт, хотя бы интуитивно, даёт преимущество реалистическому изображению; он понимает, что в жизни человека бывают труднопреодолимые драматические ситуации. По этой причине поэт отказался от эпического шаблона: Абатаа Беслан не принадлежит к тем гиперболизированным героям, которые всегда побеждают, сами единолично уничтожают не менее сотни противников; он обыкновенный реальный человек, погибающий обычным образом... В образе Абатаа Беслана преобладают психологическая, этическая и человеческая стороны, чем традиционно-эпические черты. И, возможно, главными в поэме являются именно проблемы человечности и этики». ¹⁶⁹ В целом, разделяя позицию В. Л. Цвинариа, заметим, что И. А. Когониа на основе фольклорных эпических сказаний об Абатаа Беслане, которые, как свидетельствовал Д. И. Гулиа, он сам записывал в прозаической форме ¹⁷⁰, на прекрасном поэтическом языке создал великолепный литературный эпос об известном народном герое. Вообще его дарованием восхищались сказители, от которых

И. А. Когониа записывал фольклорные тексты и которым он иногда читал свои поэмы. «“Мы старики не так красиво смогли рассказать, как ты это сделал”, — с удивлением говорили ему сказители»¹⁷¹.

Поэт в то время (на начальном этапе становления национальной литературы) не мог освободиться от фольклорной эстетики, да он, похоже, и не собирался это делать. А сочетание традиционного высокого эпического стиля и реалистических элементов («низкая» «прозаическая» смерть героя) уже были заложены в самих устных историко-героических сказаниях и песнях об Абатаа Беслане. В какой-то мере это касается и повести Хан-Гирея «Бесльний Абат», в которой писатель создал реалистический образ исторической личности и отразил особенности жизни и быта, этической культуры черкесов конца XVIII — первой половины XIX в.

Проблемы культурных и литературных связей, а также этических основ литератур родственных абхазо-адыгских народов (абхазов, абазин, адыгейцев, кабардинцев и черкесов) во многом ещё не изучены. Естественно, без комплексного подхода здесь не обойтись; важно использование достижений историографии, этнографии, лингвистики и фольклористики. С точки зрения сравнительного изучения истории и культуры абхазо-адыгских народов, больше всего сделано в лингвистике, историографии и частично в фольклористике, меньше — в этнографии, и очень мало — в литературоведении.

Есть, конечно, и другая проблема, связанная со сравнительным изучением традиционной культуры, фольклора и литературы абхазо-адыгских народов, а также ингушей, чеченцев, карачаевцев, балкарцев, осетин и других, в которых обнаруживается много точек соприкосновений и отталкиваний. Об этом свидетельствуют многие фольклорные, а также литературные произведения И. Когониа, Б. Шинкуба, К. Кулиева, А. Кешокова, И. Машабаша и др.

Примечания

¹ Инал-ипа Ш. Д. Очерки об абхазском этикете. Сухуми, 1984. С. 187.

² Шьынқәба Б. Адацқәа бзанапы — ацла ацсы тоуп (Ацсуа етикет азы гәаанагарақәак). Ақәа, 1995.

³ Там же. С. 11–12.

⁴ Ацсуа поэзия антология. XX ашәышықәса: 2-томкны. 1-тәи атом. Ақәа–Москва, 2001. Ад. 360.

⁵ Аджба Таиф Шаадатович (1939 — ориентировочно октябрь 1992, г. Сухум, Республика Абхазия) — абхазский поэт. Лауреат Государственной премии им. Д. И. Гулиа (за книгу избранных стихов и поэм «Благословение»). Писал на абхазском языке. Окончил Ачандарскую среднюю школу, затем немецкое отделение филологического факультета Сухумского Государственного педагогического института (1967). В 1983–1985 гг. учился в Высших литературных курсах при Литературном институте им. А. М. Горького в Москве. Работал редактором издательства «Алашара», в редакциях журналов «Алашара» («Свет») и «Ашколи ацстазаареи» («Школа и жизнь»), литературным консультантом Союза писателей Абхазии. 9 октября 1992 г. в Сухуме (во время грузино-абхазской войны) на виду у всех был арестован грузинскими гвардейцами и с тех пор его никто не видел; но никаких сомнений нет, что он был зверски убит; тело его до сих пор не найдено. Чудом сохранились дневниковые записи, которые поэт вёл в оккупированном Сухуме; они были изданы после войны в 1994 г. под названием «...Дожить до рассвета!». Т. Аджба автор более 10 книг стихов и поэм, в том числе: «Стихи» (1968), «Ночь и день» (1970), «Когда увеличивается день» (1973), «Мое спокойствие» (1977), «Песня весны» (1978), «Улыбка цветов» (1980, 1991), «Ночной цветок» (1984), «Благословение» (1989) и др.

⁶ Ацсуа поэзия антология. XX ашәышықәса: 2-томкны. 2-тәи атом. Ақәа–Москва, 2001. Ад. 288.

⁷ Там же. С. 295.

⁸ См.: Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. / Составитель, редактор переводов, автор предисловия и вступительных статей к текстам В. К. Гарданов. Нальчик, 1974.

⁹ Броневский С. Новейшие географические и исторические известия о Кавказе, собранные и пополненные Семеном Броневским. Ч. I. М., 1823. (Переиздание — Нальчик, 1999. Полное издание в 2-х томах /в одной книге/ под названием «Новейшие известия о Кавказе, собранные и пополненные Семеном Броневским» — СПб., 2004).

¹⁰ Вейденбаум Е. Г. Священные рощи и деревья у кавказских народов // Известия Кавказского Отдела Императорского Русского географического общества. Тифлис, 1878. Т. V. № 3.

¹¹ Мачавариани К. Д. Некоторые черты из жизни абхазцев. Положение женщины в Абхазии // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Выпуск 4. Тифлис, 1884. Отдел II. С. 40–76; он же. Очерки Абхазии // Черноморский вестник. 1899. № 254; 1900. №№ 13, 17, 31, 34; он же. Религиозное состояние Абхазии // Кутаисские губернские ведомости. 1889. №№ 6, 11–14, 16, 20–22, 24, 26–29 и др.

¹² Рыбинский Г. А. Сухумский округ. Абхазия в сельскохозяйственном и бытовом отношении. Тифлис, 1894.

¹³ Васильков В. В. Очерк быта темиргоевцев // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Выпуск 29. Тифлис, 1901. Отдел I. С. 71–122.

¹⁴ Веселовский А. Н. О быте и нравах черкесов // Записки Русского географического общества. Кн. 1. СПб., 1864.

¹⁵ Грабовский Н. Ф. Свадьба в горских обществах Кабардинского округа // Сборник сведений о кавказских горцах. Выпуск II. Тифлис, 1869. Раздел VI. Этнографические очерки. С. 1–24; он же. Очерк суда и уголовных преступлений в Кабардинском округе // ССКГ. Вып. IV. Тифлис, 1870. Раздел I: Исследования и материалы. С. 1–78.

¹⁶ Кавецкий А. Первоначальное физическое воспитание детей у абазехов, темиргоевцев и других племён горцев, населяющих Майкопский уезд Кубанской области // Кубанские областные ведомости. Екатеринодар, 1879. № 27, 14 июля.

¹⁷ Швецов В. Очерк о кавказских горских племенах с их обрядами и обычаями в гражданском, воинском и домашнем духе. М., 1856.

¹⁸ Альбов Н. М. Этнографические наблюдения в Абхазии // Живая старина. Вып. 3. СПб., 1893. С. 297–329.

¹⁹ Кох К. Черкесы // Адыги. Нальчик, 1992. № 4. С. 44–76.

²⁰ Колюбакин Н. П. Взгляд на жизнь общественную и нравственную племен черкесских. Извлечение из записок // Кавказ. 1846. № 11.

²¹ Люлье Л. Я. О гостеприимстве у черкесов // Кавказ. 1859. № 7; он же. Верования, религиозные обряды и предрассудки черкес // Записки Кавказского Отдела Императорского Русского географического общества. Тифлис, 1862. Кн. V. С. 121–139; он же. Учреждения и народные обычаи шапсугов и натухажцев // Записки Кавказского Отдела Русского географического общества. Тифлис, 1866. Кн. VII. С. 1–18.

²² Леонтович Ф. И. Адаты кавказских горцев. Материалы по обычному праву Северного и Восточного Кавказа: В 2-х выпусках. Одесса, 1882–1883. (Переиздание — Нальчик, 2002).

²³ Торнау Ф. Ф. Воспоминания кавказского офицера: В 2-х ч. М., 1864. (Переиздание /составители: А. Г. Макаров, С. Э. Макарова; автор вступительной статьи С. Э. Макарова/. — М., 2008).

²⁴ Сталь К. Этнографический очерк черкесского народа // Кавказский сборник. Т. XXI. Тифлис, 1900. Отдел II. С. 53–173.

²⁵ Spencer E. Travels in Circassia, Krim, Tartary etc. in 1836. 2 vol. London, 1837. (На русском под названием «Путешествия в Черкесию» — Майкоп, 1993).

²⁶ Лонгворт Дж. А. Год среди черкесов / Перевод с английского В. М. Аталикова. Нальчик, 2002.

²⁷ Taitbout de Marigny M. Recueil de vues et costumes pour le voyage en Circassie. Bruxelles, 1821. (На английском под названием «Three voyages in the Black-Sea to the coast of Circassia» — London, 1837).

²⁸ [Ногмов Ш. Б]. История адыгейского народа, составленная по преданиям кабардинцев Шора–Бекмурзин–Ногмовым (Приложение к «Кавказскому календарю на 1862 год») / Исправления, предисловие, примечания и приложения А. Берже. Тифлис, 1861. (На немецком — «Die Sagen und Lieder des Tscherkessen Volks» — Лейпциг, 1865).

²⁹ Кешев А. Избранные произведения. Нальчик, 1977.

³⁰ Хан-Гирей. Записки о Черкесии. Нальчик, 1992.

³¹ Званба С. Т. Зимние походы убыхов на Абхазию в 1823 г. // Кавказ. 1852. №№ 33, 53; он же. Обряд жертвоприношения Св. Победоносцу Георгию, совершаемый ежегодно абхазами // Кав-

каз. 1853. № 90; он же. Поцелуй за занавесом // Кавказ. 1853. № 55; он же. Абхазская мифология и религиозные поверья и обряды между жителями Абхазии // Кавказ. 1855. №№ 81, 82; он же. Очерки абхазской мифологии // Кавказ. 1867. №№ 74, 75, 76; он же. Этнографические этюды. Сухуми, 1955 (2-е дополненное издание под названием «Абхазские этнографические этюды» — Сухуми, 1982).

³² Эмухвари А. М. Воспитание детей в Абхазии // Черноморский вестник. Батум, 1898. № 70, 28 марта; он же. Абхазцы и их потребности // Черноморский вестник. Батум, 1898. № 154, 14 июня; № 155, 15 июля; он же. К характеристике абхазов // Черноморский вестник. Батум, 1898. № 132, 17 июня; № 135, 20 июня; он же. Письмо к редактору // Черноморский вестник. Батум, 1898. № 173, 6 августа; он же. Положение Кодорского участка // Черноморский вестник. Батум, 1902. № 215, 27 сентября.

³³ Гулиа Д. И. Божества охоты и охотничий язык у абхазов. (К этнографии Абхазии). Сухум, 1926; он же. Культ козла у абхазов. (К этнографии Абхазии). Акуа–Сухум, 1928; Чурсин Г. Ф. Очерки по этнологии Кавказа. Тифлис, 1913; он же. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957; Патейпа Н. С. Избранное. (Статьи, рассказы, стихи). Сухуми, 1978. (Статьи на абхазском и русском; рассказы и стихи на абхазском); Джанашиа Н. С. Статьи по этнографии Абхазии. Сухуми, 1960; Аджинджал И. А. Из этнографии Абхазии (материалы и исследования). Сухуми, 1969; Акаба Л. Х. Исторические корни архаических ритуалов абхазов. Сухуми, 1984; она же. Брак и свадебные обряды у абхазов (по материалам Очамчирского района) // Труды АБИЯЛИ. Т. XXVI. Сухуми, 1955. С. 205–218; Лавров Л. И. Изменение в культуре и быте адыгейцев за годы Советской власти // Советская этнография. 1962. № 4. С. 16–22; Бжания Ц. Н. Из истории хозяйства абхазов. Этнографический очерк. Сухуми, 1962; он же. Из истории хозяйства и культуры абхазов. (Исследования и материалы). Сухуми, 1973; Мамбетов Г. Х. О гостеприимстве и застольном этикете адыгов // Учёные записки Адыгейского НИИ. Т. VIII. Этнография. Майкоп, 1968; Бигвава В. Л. Современная сельская семья у абхазов. Тбилиси, 1983; он же. Образ жизни абхазских долгожителей. Тбилиси, 1988; Инал-ипа Ш. Д. Очерки по истории брака и семьи у абхазов. Сухуми, 1954; он же. Абхазы: (Ис-

торико-этнографические очерки). Сухуми, 1960. (2-е переработанное, дополненное издание. — Сухуми, 1965); Смирнова Я. С. Семья и семейный быт народов Северного Кавказа. Вторая половина XIX–XX в. М., 1983; она же. Аталычество и усыновление у абхазов в XIX–XX вв. // Советская этнография. 1951. № 2. С. 105–114; она же. Семейный быт и общественное положение абхазской женщины (XIX–XX вв.) // Кавказский этнографический сборник. Вып. 1. Москва, 1955. С. 113–181; она же. Воспитание ребенка в адыгейском ауле в прошлом и настоящем // Ученые записки Адыгейского НИИ. Т. VIII. Этнография. 1968. С. 109–178; она же. Детский и свадебный циклы обычаев и обрядов у народов Северного Кавказа // Кавказский этнографический сборник. Вып. 6. М., 1976. С. 47–98; она же. К типологии обычаев умыкания (по материалам народов Северного и Западного Кавказа) // Проблемы типологии в этнографии. М., 1979. С. 265–269; она же. Свадебный дарообмен у народов Северного Кавказа и его современная модификация // Советская этнография. 1980. № 1. С. 96–104; она же. Роли и статусы старших в абхазской семье (к проблеме геронтофильных факторов долгожительства) // Советская этнография. 1982. № 6. С. 40–51; она же. Положение «старшей» женщины у народов Кавказа и его историческое истолкование // Кавказский этнографический сборник. Вып. 8. М., 1984. С. 22–37; Думанов Х. М. Обычное имущественное право кабардинцев (вторая половина XIX — начало XX вв. Нальчик, 1976; он же. Социальная структура кабардинцев в нормах адата. Первая половина XIX в. Нальчик, 1990; он же. Правовые нормы адыгов и балкарцев в XV–XIX вв. (в соавторстве). Нальчик, 1997; Гарданов В. К. Система композиций в обычном праве адыгов (черкесов) XVIII — первой половине XIX в. // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. Доклады советской делегации. М., 1964; он же. Общественный строй адыгских народов (XVIII — первая половина XIX в.). М., 1967; Мафедзев С. Х. Обряды и обрядовые игры адыгов в XIX — нач. XX века. Нальчик, 1979; он же. Очерки трудового воспитания адыгов. Нальчик, 1984; он же. О народных играх адыгов (XIX — начало XX в.). Нальчик, 1986; он же. Адыги. Обычай, традиции (Адыгэ хабзэ). Нальчик, 2000; Амичба Г. А. Верховая езда абхазов. (Этнографический очерк). Сухуми, 1978. (На абх. яз.); Аргун Ю. Г. Обычай, обряды и взаи-

мосвязь поколений. Сухуми, 1978. (На абх. яз.); Гарб П. Долгожители. М., 1986; Дбар С. А. Обычай и обряды детского цикла у абхазов (вторая половина XIX — начало XX вв.). Сухум, 2000; Бахиа С. И. Абхазская «абипара» — патронимия. Тбилиси, 1986; Мамхегова Р. А. Очерки об адыгском этикете. Нальчик, 1993; Меретуков М. А. Семья и брак у адыгских народов (XIX — 70-е годы XX в.). Майкоп, 1987; Анчабадзе Ю. Д. «Прекрасный обычай гостеприимства...» // Советская этнография. 1985. №4. 110–155 и др.

³⁴ Инал-ипа Ш. Д. Об абхазо-адыгских этнографических параллелях // Учёные записки Адыгейского НИИ языка, литературы и истории. Серия истории и этнографии. Т. IV. Краснодар, 1965. С. 222–246; он же. Абхазо-кабардинские этнографические параллели // Вопросы кавказской филологии и истории. Нальчик, 1982. С. 68–84.

³⁵ Инал-ипа Ш. Д. Очерки об абхазском этикете. Сухуми, 1984. С. 172.

³⁶ Бгажноков Б. Х. Этика и этикет // Адыгская (Черкесская) Энциклопедия. М., 2006. С. 547, 568.

³⁷ Там же. С. 548, 549.

³⁸ Там же. С. 549.

³⁹ Там же. С. 551.

⁴⁰ Шоров И. А. Адыгская (Черкесская) народная педагогика. 2-е испр. и доп. изд-ие. Майкоп, 1999. С. 156–157.

⁴¹ Бройдо А. И. Проявления этнопсихологических особенностей абхазов в ходе Отечественной войны народа Абхазии 1992–1993 годов. М., 2008. С. 12.

⁴² Этнос — от греч. *ethos* — нрав, обычай, характер, манера вести себя. Термин ввёл в науку американский культуролог, антрополог А. Крёбер. Встречаются: «этнос науки», «этнос музыки» и т. д.

⁴³ Бройдо А. И. Проявления этнопсихологических особенностей абхазов в ходе Отечественной войны народа Абхазии 1992–1993 годов. М., 2008. С. 12.

⁴⁴ Бгажноков Б. Х. Этика и этикет // Адыгская (Черкесская) Энциклопедия. С. 552.

⁴⁵ Там же. С. 552.

⁴⁶ Адыгэбзэ псалъалъэ. Словарь кабардино-черкесского языка. М., 1999. С. 533.

- ⁴⁷ Шакрыл К. С., Концъариа В. Х. Ацсуа бызшәа ажәар. Словарь абхазского языка: Ө-томкны. 1-тәи атом. Акәа, 1986. Ад. 405.
- ⁴⁸ Ацсуа жәацкақәа / Исиқәиршәсит Хә. С. Бгажәба. Акәа, 1983. Ад. 66.
- ⁴⁹ Там же. С. 68.
- ⁵⁰ Ахькәырчахақәа. Ажәацкақәси ажәапцақәси / Исиқәиршәсит. Шь. Т. Камкиа. Акәа, 1985. Ад. 37.
- ⁵¹ Пословицы и поговорки народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1990. С. 105.
- ⁵² Бгажноков Б. Х. Этика и этикет // Адыгская (Черкесская) Энциклопедия. С. 586.
- ⁵³ Там же. С. 553.
- ⁵⁴ Бройдо А. И. Проявления этнопсихологических особенностей абхазов в ходе Отечественной войны народа Абхазии 1992–1993 годов. М., 2008. С. 23, 48.
- ⁵⁵ Гәлиа Д. Иҕымтақәа реизга: 6-томкны. 1-тәи атом. Акәа, 1981. Ад. 63.
- ⁵⁶ Ацсуа жәацкақәа / Исиқәиршәсит. Хә. С. Бгажәба. Акәа, 1983. Ад. 45.
- ⁵⁷ Гулиа Д. Стихотворения и поэмы. [Л.], 1974. С. 69.
- ⁵⁸ Искандер Ф. Ценность человеческой личности // Детектив и политика. 1990. Вып. 2. С. 263.
- ⁵⁹ Там же.
- ⁶⁰ Там же.
- ⁶¹ Бгажноков Б. Х. Этика и этикет // Адыгская (Черкесская) Энциклопедия. С. 553.
- ⁶² Там же. С. 555–556.
- ⁶³ «Иҕамбазо жәлар рзыхь. Жәлар рсапыц хәамтақәа» / Ианипсит, сиқәиршәсит К. С. Шьакрыл. Акәа, 1989. Ад. 248.
- ⁶⁴ Бгажноков Б. Х. Этика и этикет // Адыгская (Черкесская) Энциклопедия. С. 557.
- ⁶⁵ Бройдо А. И. Проявления этнопсихологических особенностей абхазов в ходе Отечественной войны народа Абхазии 1992–1993 годов. С. 20.
- ⁶⁶ Мачавариани К. Д. Корнет К. Ш. Лакербай. (На титульном листе: Светлой памяти павшего на войне героя корнета К. Ш. Лакербай). [Сухум], [2003]. С. 3.
- ⁶⁷ Там же. С. 18.

⁶⁸ Там же. С. 18–19.

⁶⁹ Бгажноков Б. Х. Этика и этикет // Адыгская (Черкесская) Энциклопедия. С. 562.

⁷⁰ Адыгэбзэ псалъальэ. Словарь кабардино-черкесского языка. М., 1999. С. 526.

⁷¹ Шьякрыл К. С., Концъариа В. Х., Чкадуа Л. П. Ацсуа бызшпәа ажәар. Словарь абхазского языка: О-томкны. 2-тәи атом. Акәа, 1987. Ад. 14–15.

⁷² Бгажноков Б. Х. Адыгская этика. Нальчик, 1999. С. 74.

⁷³ Бгажноков Б. Х. Этика и этикет // Адыгская (Черкесская) Энциклопедия. С. 565.

⁷⁴ Искандер Ф. Путь. М., 1987. С. 51.

⁷⁵ Бройдо А. И. Проявления этнопсихологических особенностей абхазов в ходе Отечественной войны народа Абхазии 1992–1993 годов. С. 40–41.

⁷⁶ Это, вероятно, было то древнее время, когда предки родственных абхазо-адыгских народов ещё находились в одном языковом и культурном пространстве и намечалось отделение от общего этнического древа отдельных общин, а затем и субэтносов. Возможно, что тогда и начало формироваться ядро Нартского эпоса. Об исторической и этнической общности абхазов и адыгов свидетельствуют мнения ряда учёных (Д. И. Гулиа, И. М. Дьяконов, Вяч. Вс. Иванов, Ш. Д. Инал-ипа, З. В. Анчабадзе, А. Камменхубер, Г. А. Меликишвили, В. В. Бунак, В. Г. Ардзинба, Р. Ж. Бетров и др.) о языковой и генетической близости этих народов с хаттами, населявшими Малую Азию или Малую Анатолию. На этой проблеме мы более подробно останавливались в нашей монографии «Абхазский исторический роман. История. Типология. Поэтика» (М., 2003). Время расцвета Хаттского царства — III тысячелетие — начало II тысячелетия до н. э. К середине XVIII в. до н. э. вместо Хаттского царства завоеватели создают мощную Хеттскую империю, и возникает новый хеттский этнос, перенявший отчасти язык хатти (в ритуальных службах), а также название страны и народа, культурные традиции хаттов и, по-видимому, опыт государственного строительства. (См.: Гулиа Д. История Абхазии // Гулиа Д. Собр. соч.: В 6 тт. Сухуми, 1986. Т. 6. С. 23–280; Дьяконов И. М. Предыстория армянского народа. История Армянского нагорья с 1500 по 500 г. до н. э. Хурриты. Лувийцы. Протоар-

мяне. Ереван, 1968; Иванов Вяч. Вс. Интерпретация текста хаттско-хеттского строительного ритуала в свете данных внешнего сравнения. — Текст: Семантика и структура. М., 1983; Иванов Вяч. Вс. Об отношении хаттского языка к северозападнокавказским // Древняя Анатолия. М., 1985. С. 25–59; Иванов Вяч. Вс. Разыскания в области анатолийского языкознания // Этимология. М., 1971; Инал-ипа Ш. Д. Вопросы этнокультурной истории абхазов. Сухуми, 1976; Анчабадзе З. В. История и культура древней Абхазии. М., 1964; Kammenhuber A. *Nattische Studien I. // Revue hittite et asianique*. Т. XX. 1962; Меликишвили Г. А. Наири-Урарту. Тбилиси, 1954. С. 400; Бунак В. В. Антропологический состав населения Кавказа // Вестник Государственного музея Грузии им. С. Н. Джанашиа. Тбилиси, 1947. Т. XIII; Ардзинба В. Г. Ритуалы и мифы древней Анатолии. М., 1982; Ардзинба В. Г. К истории культа железа и кузнечного ремесла (почитание кузницы у абхазов) // Древний Восток. Этнокультурные связи. М., 1988. С. 263–306; Бетров Р. Ж. Происхождение и этнокультурные связи адыгов. Нальчик, 1991; Бетров Р. Ж. Хатты и абхазо-адыги // Адыги. 1991. № 3 [по ошибке на обложке журнала стоит 1992 г.] С. 100–106 т др.]

⁷⁷ Шьякрыл К. С., Концъариа В. Х., Чкадуа Л. П. Апсуа бызшпә ажәар. Словарь абхазского языка. 2-тәи атом. Ад. 373.

⁷⁸ Шьякрыл К. С., Концъариа В. Х., Апсуа бызшпә ажәар. Словарь абхазского языка. 1-тәи атом. Ад. 351.

⁷⁹ Адыгэбзэ псалъалъэ. Словарь кабардино-черкесского языка. М., 1999. С. 676.

⁸⁰ Там же. С. 492.

⁸¹ Бгажноков Б. Х. Этика и этикет // Адыгская (Черкесская) Энциклопедия. С. 568.

⁸² Там же. С. 569.

⁸³ Уэркъ — уорк, уздънъ; соответствует русскому «дворянин», хотя в адыгском обществе *уэркъ хабзэ* имело отношение вообще к высшему сословию, включая и князей.

⁸⁴ Бгажноков Б. Х. Этика и этикет // Адыгская (Черкесская) Энциклопедия. С. 569–570.

⁸⁵ Аталычество (от тур. *ata* — отец, *atalık* — отцовство) — обычай передачи сыновей знатных фамилий (князей, ханов, шамхалов и др.) на воспитание другим феодалам или вассалам. По достижении определённого возраста дети возвращались к

родителям. Аталычество занимало значительное место в жизни многих народов Кавказа, арабов, кельтов и др. Многие источники свидетельствуют о широком распространении этого традиционного института у абхазо-адыгских народов. Аталычество преимущественно функционировало среди князей и дворян. Князья отдавали своих детей на воспитание другим феодалам, или в крепкие крестьянские и дворянские семьи.

Хан-Гирей, сам в детстве воспитывавшийся у аталыка, писал, что аталык «прилагает свои попечения о том, чтобы его воспитанник был ловок, учтив в обхождении с старшими, а с младшими — соблюдал приличие своего звания, равно как неутомим в верховой езде и искусен в употреблении оружия. Аталыки ездят с ними в отдаленные племена, чтобы приобрести вновь вступающему на стезю наездничества друзей и знакомых. Когда же воспитанник придёт в совершенный возраст, то воспитатель возвращает его в дом родителя с торжеством... Девочка, отданная на воспитание, воспитывается под попечением жены аталыка или приёмной матери. Она приучается там к рукоделиям, личному обхождению, словом, ко всему, что необходимо для будущей её жизни в супружестве. Приёмная мать ездит с нею на празднества, сопровождаемые танцами, и под её надзором она там проводит время в танцах; при возвращении же воспитанницы в родительский дом соблюдаются те же обряды, какие при возвращении воспитанника». (Хан-Гирей. Записки о Черкесии. Нальчик, 1992. С. 61–262).

Аталыческие связи существовали и между народами Кавказа. Убыхские дворяне, например, часто воспитывали детей из известных княжеских фамилий родственных народов (абхазов и адыгов). Сами убыхи также отдавали своих детей на воспитание соседним народам. Младший брат Бесльния Абата — Убых воспитывался среди убыхов. Нередки были случаи, когда сыновья известных абхазских князей воспитывались в семьях кабардинских князей; это, в частности, отразилось в ряде абхазских героических сказаний. Аталычество исчезло с отменой феодальных отношений, на Кавказе — после установления советской власти в регионе.

⁸⁶ Лавров Л. Из поездки в черноморскую Шапсугию // Советская этнография. 1936. № 4. С. 248.

- ⁸⁷ См.: Абазины. Историко-этнографический очерк. Черкесск, 1989. С. 142.
- ⁸⁸ Бгажноков Б. Х. Этика и этикет // Адыгская (Черкесская) Энциклопедия. С. 570.
- ⁸⁹ Там же.
- ⁹⁰ Там же.
- ⁹¹ Там же. С. 571.
- ⁹² Кабардинский фольклор. 2-е доп. издание. Нальчик, 2000. С. 122–123.
- ⁹³ Там же. С. 126.
- ⁹⁴ Ажвейпш-Жвейпшыркан (или Ажвейпш) (Ажэицшь-Жэицшьыркан; Ажэицшь, Ажэицшьаа) — в абхазской мифологии божество охоты, покровитель диких животных.
- ⁹⁵ Адзинба И. Лесной язык (абна бызшэа) // Ацсны кацшь [журнал]. Сухуми, 1939. № 2. С. 38–41.
- ⁹⁶ См.: Бгажба Х. С. Искусственная речь абхазских охотников (по данным бзыбского диалекта) // Труды Абхазского института языка, литературы и истории. Т. XXXIII–XXXIV. Сухуми, 1963. С. 394–405.
- ⁹⁷ Шьынқэба Б. Ифымтақэа реизга: 4-томкны. 4-тэи ат. Акэа, 1998. Ад. 495.
- ⁹⁸ Аирг (или Аерг) (Аиргъ; Аергъ) — в абхазской мифологии древнее божество охоты, покровитель диких животных.
- ⁹⁹ Шьынқэба Б. Ифымтақэа реизга: 4-томкны. 4-тэи ат. Ад. 496.
- ¹⁰⁰ Там же. С. 497–498.
- ¹⁰¹ Там же. С. 499.
- ¹⁰² Зайцева-Шервашидзе Р. Разум и сердце — Родине // Литературная Грузия. 1984. № 4. С. 210.
- ¹⁰³ Шьынқэба Б. Ахьырцэацэа. (Ацсуа жэлар реацыцтэ хэамтақэси, ретнографиацтэ бзазара иадхэалоу аматери-алқэси). Акэа, 1990. Ад. 385–390.
- ¹⁰⁴ Фольклор адыгов в записях и публикациях XIX — начала XX века. Нальчик, 1979. С. 223–224.
- ¹⁰⁵ Там же. С. 224–225.
- ¹⁰⁶ Пхъэпшынэ — традиционный адыгский щипковый музыкальный инструмент.

¹⁰⁷ Адыгеские песни времён Кавказской войны / Составители: А. М. Гутов, В. Х. Кажаров, Н. Г. Шериева. Нальчик, 2005. С. 166.

¹⁰⁸ Там же. С. 216–241.

¹⁰⁹ Шьынқәба Б. Ахьырцәацәа. (Ацсуа жәлар рсащыцтә хәамтәқәси, ретнографиатә бзазара иадхәалоу аматери-алқәси). Ад. 466.

¹¹⁰ Шьынқәба Б. Ахьырцәацәа. (Ацсуа жәлар рсащыцтә хәамтәқәси, ретнографиатә бзазара иадхәалоу аматери-алқәси). Ад. 50.

¹¹¹ Сказитель здесь явно ошибается, ибо в первой половине XIX в., да и раньше Кабарда не была в составе Абхазии. Такое восприятие могло сложиться благодаря тесным контактам абхазов с кабардинцами в средние века, как и со всеми адыгами или под влиянием исторической памяти, связанной с эпохой Абхазского царства VIII–XI вв. Тогда, по всей видимости, Северо-Западный Кавказ с адыгским населением находился в составе этого царства. Древние источники (в частности грузинские) свидетельствуют о том, что северо-западные границы Абхазского царства достигали до р. Малой Хазарии (Кубани). Именно тогда же часть собственно абхазов (абазгов; вероятно, предки нынешних носителей тапантского диалекта абазинского языка) могла оказаться на территории Северо-Западного Кавказа; эти же абхазы впоследствии стали ядром формирования абазинского субэтноса. В последующие века на язык тех абазгов оказал существенное влияние родственный черкесский язык и возможно, что некоторая часть абазин ассимилировалась в среде адыгских субэтносов — шапсугов, абадзехов (в основе этнонима явно просматривается корневое «абаза»), кабардинцев и др. Являясь частью бывшего Абхазского царства и одним из самых воинственных субэтносов в регионе, многочисленные в то время абазины играли значительную роль в исторических процессах на Северном Кавказе. Адыгский просветитель, ученый, общественный и политический деятель, писатель публицист С. Х. Сиюхов (1887–1966) отмечал: «Особенно видную роль в жизни и взаимоотношениях закубанских горцев играли выходцы из Абхазии — а б а з ы (курсив С. Х. С.), занимавшие длинную полосу по верховьям рек Теберды и Аксаута с Марухом до линии Усть-Джегутинского укрепления. Отсюда на запад расположились

разветвления той же абхазской (абазинской) народности под разными наименованиями: башилбай, тамы, кизилбеки, шагирей, баги и баракай. Они осели сплошным порядком друг возле друга и занимали верхние части речных бассейнов». (Сиюхов С. Избранное. Нальчик, 1997. С. 314).

Это всё отразилось в сочинениях путешественников и историков XVII–XIX вв., которые иногда под страной абаза (абазин) подразумевали обширную территорию. Турецкий путешественник Эвлия Челеби отмечал: «От реки Фаша, с востока на запад, до племени кутаси область абаза простирается в длину на полных сорок стоянок, а в ширину — на пять стоянок. На протяжении этих сорока стоянок в этой области протекает сорок больших рек. Все они берут начало в горах, расположенных между землями черкесов и абаза, и вливаются в Чёрное море... Говорят, что [в этой стране] две тысячи сёл, но об этом я не могу знать — в горы я не ходил... Непокорный и мятежный этот народ числом многие сотни тысяч...». (Челеби Эвлия. Книга путешествия /Извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века/. Вып 3. М., 1983. С. 54). С. М. Броневский, опираясь на сведения И. А. Гильденштедта, содержащиеся в книге «Географическое и статистическое описание Грузии и Кавказа. Из путешествия г-на академика Гильденштедта через Россию и по Кавказским горам в 1770, 71, 72 и 73 годах» (СПб., 1809), в начале XIX в. писал: «Гильденштетт разделяет Абхазию 1) на Юго-Западную; 2) на Северо-Западную; 3) на Северо-Восточную. Юго-западная часть называется собственно Старая или Большая Абхазия. К ней принадлежат округа: Хирпис, Чаши, Садз, Аипча, Ахшипся, которые все слывят у черкесов под общим именем куне-гашиб, то есть загорных абхазов... Северо-Западная Абхазия заключает в себе округа: Тубы, Убых, Саши, Хуач... Северо-Восточная Абхазия есть самая меньшая. Она известна вообще под именем Малая Абазы, иначе абазинцы, шестиродные (алтыкезек). Однако и другие колена причисляются к сему отделению... Малая Абаза... лежит между черкесскими округами Кабардою и Бесленеем, занимая вершины Кумы, Кубани и кубанских рек Малого и Большого Зеленчука до реки Урупа, а по сторону Кубани, по рекам Подкумке, Джегнас и Тахтамыш». (Новейшие известия о Кавказе, собранные и пополненные Семёном Броневским: В 2-х томах. СПб., 2004. С. 127). Название Аба-

за (Абазия) широко употребляется и Т. Лапинским. Вместе с тем, надо сказать, что под Абаза (Абазией), Абхазией иногда подразумевались и территории, населённые адыгскими субэтносами и обществами.

¹¹² Дал — историческая территория Абхазии в верховьях реки Кодор, жители которой полностью выселены в Турцию в конце Кавказской войны XIX в. Впоследствии на этой опустевшей территории появились селения Лата и Ажара.

¹¹³ Ашэы или Ашэтэыла — букв. «Страна абазин»; абхазы абазин называют *ашэуаа*. В устной речи под *Ашэы* могли подразумевать и собственно территорию расселения абазин, и Кабарду, и Черкессию вообще.

¹¹⁴ Шьынқэба Б. Ахьырцэапэа. (Ацсуа жэлар рсацыцтэ хэамтақәси, ретнографиа тэ бзазара иадхэалоу аматериалқәси). Ад. 429–431.

¹¹⁵ Ацсуа жэлар ртоурыхтэ-фырхацаратэ хэамтақәа / Ианицсит, акьыцхь иазирхисит, ацхьажәси азгәатақәси иоит С. Л. Зыхәба. Акәа, 1978. Ад. 60–61.

¹¹⁶ Там же. С. 59–60.

¹¹⁷ Считается, что от Аджыра / Джыра (букв.: сталь) произошёл род Аджыраа (Аджыровцы), проживавший в Псху (в верховьях реки Бзыбь). С этим родом связывают происхождение двух близких фамилий — Адзинба и Ардзинба.

¹¹⁸ В других сказаниях об Аджыровцах известно созвучная с «Жанакай» имя — Данакай; тоже был сыном Джыра, славился своей храбростью.

¹¹⁹ Видимо, на территории нынешнего города Теберда в Карачаево-Черкессии, в долине реки Теберда — притока Кубани; ныне в основном населена карачаевцами. Известна кабардинская фамилия Тебарды «Тебардиев». (Обзор этимологий названия Теберда см.: Никонов В. А. Краткий топонимический словарь. Москва, 1966. С. 412, 413; Коков Дж. Н. Топонимия и этнонимия // Адыгская /Черкесская/ Энциклопедия. М., 2006. С. 717).

¹²⁰ В Абхазии, как и на Северном Кавказе, часто оценивали людей не по сословному происхождению, а по заслугам. Особое внимание обращали на мужество; героические поступки, совершённые во время набегов или защиты, например, родного села, рода от захватчиков и грабителей; мудрость; умение защитить своё достоинство, а при необходимости мстить за поруганную

честь; на владение представителями рода ораторским искусством (слову придавалось важное значение).

¹²¹ Речь идёт о представителях известного убыхского рода Берзек из Убыхии; в абхазском фольклоре встречается другая форма — Бырзыкбаа. Возможно, что под Апазаковцами подразумевались кабардинцы или абазины, ибо далее в тексте сказания встречается топоним Апазакь (сравним с Абазакт — букв.: Абазинское село), где живут Ахан-ипацэа / Аханипацэа (сыновья хана). Под «Ахан-ипацэа» (букв.: «сыновья хана», в смысле «князья») в абхазских героических сказаниях чаще всего подразумевались потомки владетельных князей Кабарды, изредка — других адыгских князей, и уж совсем редко — крымских ханов, что маловероятно в абхазском фольклоре; если даже такое встречается, то это может быть отголоском исторических связей Северо-Западного Кавказа с Крымским ханством. В эпоху Крымского ханства адыгскими князьями (князья-султаны / хануки/) становились некоторые потомки ханской династии Гирей, которые полностью ассимилировались в черкесской среде. (См. об этом: Сиюхов С. Избранное. Нальчик, 1997. С. 321). С этим, видимо, и связано возникновение имён: Султан Хан-Гирей, Султан Адиль-Гирей, Султан Крым-Гирей и др.).

¹²² Ацсуаа рфольклор. Артур Аншба ианпамтақәа. Акәа, 1995. Ад. 157.

¹²³ Аращ (абх.: арашь) — в абхазской мифологии, сказках, эпосе о нартах, предании об Абрьскиле — всемогущий, быстрый конь; он часто полудиккий, трудно приручаем, но после укрощения становится верным другом и помощником героя (конь нарта Сасрыквы Бзоу, аращ Абрьскила и т. д.). Термин «раши» встречается и в грузинской мифологии с тем же значением. Возможно, что происхождение слова восходит к «рахш» (фарси; корень слова означает «свет», «сияние»); в иранском эпосе «рахш» — конь богатыря Рустама. Образ этого коня занимает значительное место в персидских и таджикских сказках. (См.: Зухба С. Л. Араш // Мифы народов мира: В 2-х т. Т. 1. М., 1980. С. 98)

¹²⁴ Коҭониа И. Ажәсинраалақәси апосмақәси. Акәа, 1955. Ад. 65.

¹²⁵ Ацнариа В. Л. Ашаспәа. (Иуа Коҭониа ицстазаарси ирсиамтеи). Акәа, 1979. Ад. 37–38.

¹²⁶ См.: Новейшие известия о Кавказе, собранные и пополненные Семёном Броневским: В 2-х томах. СПб., 2004. С. 152.

¹²⁷ Шьынқәба Б. Ахьырцәацәа. (Ацсуа жәлар рәащыгә хәамтәкәси, ретнографиагә бзазара иадхәалоу аматериалқәси). Ад. 465.

¹²⁸ Хашхожева Р. Х. Хан-Гирей (1808–1842). Жизнь и деятельность // Хан-Гирей. Черкесские предания. Избранные произведения. Нальчик, 1989. С. 34.

¹²⁹ Хут Ш. Адыгские писатели-просветители XIX века // Шаги к рассвету. Адыгские писатели-просветители XIX века. Избранные произведения. [Краснодар], 1986. С. 9.

¹³⁰ Тхагазитов Ю. М. Духовно-культурные основы кабардинской литературы. Нальчик, 1994. С. 91, 93.

¹³¹ Хан-Гирей. Черкесские предания. Избранные произведения. Нальчик, 1989. С. 199.

¹³² Там же.

¹³³ Там же. С. 201.

¹³⁴ Там же.

¹³⁵ По свидетельству Хан-Гирея, покровительство должен был оказывать человек высшего сословия «всякому прибегающему под его защиту», оно было одной из «главных основ общественного порядка у черкесов. Человек, ...опасающийся преследования или желающий на всякий случай обеспечить себя защитой сильного, является к такому-то лицу, покровительство которого может доставить ему желаемую защиту и помощь, и коснувшись рукою полы его платья, произносит: “Отдаюсь под твоё покровительство” и проч. После этого коренные обычаи, т. е. законы черкесские, уполномочивают, скажу более, обязывают покровителя вступаться во всяком случае за предавшегося его защите» (Хан-Гирей. Черкесские предания. Избранные произведения. Нальчик, 1989. С. 210–211). Покровительство, как у черкесов, так и у других горцев (абхазов, абазин, чеченцев, ингушей, балкарцев и др.), распространялось и на всех гостей. Гость, согласно обычному праву горцев, находился под защитой хозяина, пока пребывал в его доме. Таким покровительством влиятельных лиц пользовались, например, многие путешественники, побывавшие в Черкесии и Абхазии в XVII — первой половине XIX в. Кстати, институты покровительства, гостеприимства и

куначества препятствовали возникновению внутренних кровавых конфликтов, междоусобных войн.

¹³⁶ Хан-Гирей. Черкесские предания. Избранные произведения. С. 205.

¹³⁷ Там же.

¹³⁸ Бесленей (бесленевцы) (каб.: Бесльэней, адыг.: Бэслъний) — адыгский субэтнос на Северо-Западном Кавказе. Этноним известен с середины XVI в. (Волкова Н. Г. Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа. М., 1973. С. 44). По свидетельству С. М. Броневского «беслене, бесленейцы... живут в Малой и Большой Лабе; ...также по речкам: Хоц, впадающей в левый берег Лабы, и Псефир, впадающей в Ямансу. Граничат с мухошами, с абазинцами шестиродными и на полдень в каменистых горах с абазинскими коленами баракаевцами и кызылбеками. Происходят от одного с Малою Кабардою родоначальника Кануки... Живут в больших деревнях числом до 1500 семей... Имеют своих владельцев, из коих старший княжеский род Канок (Каноко. — В. Б.)» (См.: Новейшие известия о Кавказе, собранные и пополненные Семеном Броневским: В 2-х томах. СПб., 2004. С. 154–155). Хан-Гирей отмечал, что этноним «бесльэней» связан с именем одного из потомков князя Инала — родоначальника кабардинских князей. Бесленевцы именовали себя по имени потомка Инала — Канок (Къанокъуэ), делясь при этом на две отрасли: *Шолэхъухэ* и *Бэчмырзэхэ* (См.: Кокков Дж. Н. Топонимия и этнонимия // Адыгская /Черкесская/ Энциклопедия. М., 2006. С. 726).

¹³⁹ Убыхи (по разным источникам предполагаемые самоназвания — пёх, туахъы) — абхазо-адыгский этнос, проживавший в Сочинском регионе (на севере от общины соча или саше). На юго-востоке граничили с абхазскими обществами, на северо-западе — с шапсугами, на севере — с абадзехами. Убыхи имели много общего, как с абхазами, так и с адыгами. А убыхский язык занимал промежуточное положение между абхазским и адыгским языками. Вместе с тем они сформировались как самостоятельный этнос. В первой половине 60-х гг. XIX в. полностью выселены в Турцию, где растворились в среде близкородственных абхазо-адыгских народов. Ныне такого этноса не существует. Трагедия убыхов в XIX в. посвящён исторический роман Б. В. Шинкуба «Последний из ушедших». (См.: Дзидзария Г. А.

Махаджирство и проблемы истории Абхазии XIX столетия. Сухуми, 1975; Званба С. Т. Этнографические этюды. Сухуми, 1955; Инал-ипа Ш. Д. Локализация племени убыхов и некоторые его этнические особенности // Тезисы докладов XVI научной сессии АБИЯЛИ. Сухуми, 1965. С. 10–12; Кумахов М. А. Убыхи. [Историко-этнографический очерк] // Адыгская /Черкесская/ Энциклопедия. М., 2006. С. 473–496; Коков Дж. Н. Топонимия и этнонимия // Адыгская /Черкесская/ Энциклопедия. М., 2006, С. 730 и др.).

¹⁴⁰ Хан-Гирей. Черкесские предания. Избранные произведения. С. 208.

¹⁴¹ Там же. С. 242.

¹⁴² Там же.

¹⁴³ Там же. С. 210.

¹⁴⁴ Хатукай (хатукайцы, хатукаевцы, гатукай, гатукайцы, гатюкай) (адыг.: хъаткъуай) — адыгская этническая группа на Северо-Западном Кавказе, известная с начала XVII в.; название встречается в разных формах. По сведениям ряда авторов, хатукайцы жили по рекам Афипс, Убин, Иль, Ашипс (см.: Аутлев П. У. Из адыгской этнонимии // Сборник статей по этнографии Адыгеи. Майкоп, 1975. С. 56–72). Некоторые утверждали, что они до XIX в. обитали на побережье Чёрного моря в окрестностях Анапы, затем перешли к Лабе. По описанию Эвлия Челеби, хатукайцы — черкесы; живут в «области Хатукай»; на западе граничат с жанеевцами. (Челеби Эвлия. Книга путешествия /Извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века/. Вып 2. М., 1979. С. 64). Там же Челеби отмечал, что «бей хатукайцев — владетель восьми тысяч хорошо вооружённых воинов». В современной адыгейской форме этноним представляет собой притяжательное образование от этноосновы *Хъат* (с патронимическим элементом *-къо* «сын») (См.: Коков Дж. Н. Топонимия и этнонимия // Адыгская /Черкесская/ Энциклопедия. М., 2006. С. 731).

¹⁴⁵ Темиргоевцы (темиргойцы, чемгук, кемиргоевцы, темиргой) (адыг.: КІэмгуый, каб.: кІэмыргусей) — адыгский субэтнос на Северо-Западном Кавказе. Этноним известен с XVII в. Многие иностранные авторы называли темиргоевцев «болоткай» (от имени князя Болотоко). (См.: Волкова Н. Г. Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа. М., 1973. С. 40). Сравним ка-

бардинскую фамилию *КІэмыргуей*, название тайного языка у кабардинцев — *кІэмыргуейыбзэ* («камергоевский язык»). У «низовых черкес» — *тчемкуй*, что на наречии кабардинском выговаривается «тчемргой». (См.: Коков Дж. Н. Топонимия и этнонимия // Адыгская /Черкесская/ Энциклопедия. М., 2006, С. 728). Написание «темиргои» у Дирра, Хаджимукова и других авторов приписывается тюркскому влиянию. По мнению Хан-Гирей, «тчемргойское поколение» делили на две части по именам братьев: *Бэлэтокъуэ* и *Хьэтыкъуэ*. (См.: Коков Дж. Н. Топонимия и этнонимия // Адыгская /Черкесская/ Энциклопедия. С. 728). В работах некоторые авторы XVIII–XIX вв. содержат сведения о территории расселения субэтнуса. С. М. Броневский писал: «Темиргойцы, или комюрге, знатное черкесское колено, заключающее в себе до пяти тысяч семей, живут по реке Шаг-вашу (Шагуаша. — Белаая. — В. Б.) и речкам в неё впадающим, граничат с адемеями и мухошами; от первых отделяются речкою Пшага, от последних ручьём Арим... Всех же деревень более сорока, которые выстроены по черкесскому обычаю и укреплены сторожевыми по углам башнями из плетня, покрытаго соломой». (См.: Новейшие известия о Кавказе, собранные и пополненные Семёном Броневским. СПб., 2004. С. 154). По мнению Я. Н. Раенко-Туранского, темиргоевцы населяли территорию по правому берегу реки *Шагуаша* (Белой), через с. Николаевское до Кубани и по реке Кубани до Усть-Лабинской, затем по водоразделу реки Лабы до станицы Темиргоевской, опираясь с юго-востока в земли егерукаевцев (Раенко-Туранский Я. Н. Адыге до и после Октября. Ростов-на-Дону, Краснодар, 1927. С. 9). В настоящее время на темиргойском (чемгуйском) диалекте говорят в аулах Хатажукай, Пшизов, Кабехабль, Мамхег, Джерокай Шовгеновского района; Хачемзий, Егерухай — Кошехабльского района; Джамбичий, Адамий, Хатукай — Красногвардейского района Республики Адыгея и в ауле Урупском Ново-Кубанского района Краснодарского края. (См.: Рогава Г. В., Керашева З. И. Грамматика адыгейского языка. Краснодар-Майкоп, 1966. С. 6; Коков Дж. Н. Топонимия и этнонимия // Адыгская /Черкесская/ Энциклопедия. С. 728).

¹⁴⁶ Хан-Гирей. Черкесские предания. Избранные произведения. С. 212.

¹⁴⁷ Там же. С. 219.

¹⁴⁸ Там же.

¹⁴⁹ Там же.

¹⁵⁰ Коґониа И. Ажэсинраалақәси апосмақәси. Ақәа, 1955. Ад. 65.

¹⁵¹ Жанэ (жане, жанеевцы) (ад.: жанэ) — адыгская этническая группа на Северо-Западе Кавказа. По мнению Л. И. Лаврова, ранние свидетельства о жанеевцах можно обнаружить в итальянских картах первой половины XIV в. В названии «Сания» на берегу Черного моря Л. И. Лавров усматривал, с одной стороны, племя *жанэ*, а с другой — *санигов* греческих и римских авторов (Лавров Л. И. К истории бжедугов и жанеевцев // Учёные записки Адыгейского НИИ. Т. 4. Краснодар, 1965. С. 249). На такую преемственность указывает и Н. Г. Волкова (Волкова Н. Г. Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа. М., 1973). Многие кавказоведы, в частности абхазоведы (Ш. Инал-ипа, М. Гунба и др.) относят санигов к абхазским субэтносам. Е. Н. Кушева считала, что известия о жанеевцах на Таманском полуострове восходят к 1551 г. Позже этноним «жанэ» («жане») встречается у Эвлия Челеби, который относил их к черкесам; они жили в Малой Жанетии и Большой Жанетии. (Челеби Эвлия. Книга путешествия /Извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века/. Вып 2. М., 1979. С. 63). Жанеевцы некогда жили в долине реки Цемес (ад.: *Ццэмэз*), примыкающей к Суджук-Кальской (современной Новороссийской) бухте вдоль берега Чёрного моря до Пшады. Затем они переселились на северный скат горы и обосновались в Адекуме. Остатки жанеевцев проживали на Кара-Кубанском острове. (Люлье Л. Я. Общий взгляд на страны, занимаемые черкесами /адыге/, абхазцами /азега/ и другими смежными с ними горскими народами // Черкесия /историко-этнографические статьи/. Краснодар, 1927. С. 11). По свидетельству Хан-Гирея, топоним Жане (Жанэ) (местность и речка в Геленджикском районе) тоже указывает на прежнее местожительство *жане*. (См.: Коков Дж. Н. Топонимия и этнонимия // Адыгская /Черкесская/ Энциклопедия. С. 727). К адыгам принадлежат «остатки некогда могущественного племени жан или жанеевцев. Аулы их расположены были... ниже бзедухов, на острове, образуемом двумя рукавами Кубани и называемом Каракубанским островом (по-черкесски Детлясь)» (Дубровин Н. Черкесы /адыге/. Краснодар, 1927. С. 22). К XIX в. жанеевцы

(как этническая группа) прекратили своё существование в результате феодальных междоусобиц, а также под ударами Крымского ханства и Турции. Часть их, как полагают некоторые исследователи, вошла в состав натухайцев (Волкова Н. Г. Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа. М., 1973. С. 34). Этимология этнонима изучена недостаточно. По мнению П. У. Аутлева, он означает «темноглазые». Сегодня среди абазин и кабардинцев встречается личное имя *Жан*, среди абхазов — редкая фамилия *Жанаа*).

¹⁵² Диван — государственный совет при турецком султани или при великом визире; также канцелярия крупного сановника.

¹⁵³ Хан-Гирей. Черкесские предания. Избранные произведения. С. 220.

¹⁵⁴ Там же. С. 224–225.

¹⁵⁵ Там же. С. 237.

¹⁵⁶ Коғониа И. Ажэсинраалақәси апосмақәси. Акәа, 1955. Ад. 114.

¹⁵⁷ См.: Ацсуа жәлар рпоезиа. 2-тәи атыжьра / Еикәдыршәсит Д. И. Гәлиси Хә. С. Бҕажәбси; 2-тәи атыжьра материал сыщла ихаиртәааит Хә. С. Бҕажәба; ацхьажәа иоит С. Л. Зыхәба. Акәа, 1972. Ад. 33; Гәлиа Д. И. Иоымтәқәа реизга: 6-томкны. 5-тәи атом. Акәа, 1985. Ад. 84; Ацсуа фольклор / Ианицсит, ацхьажәси азгәатақәси иоит Ш. Хь. Салакаиа. Акәа, 2003. Ад. 237.

¹⁵⁸ Тхагазитов Ю. М. Духовно-культурные основы кабардинской литературы. Нальчик, 1994. С. 91; Хақуашев А. Х. Адыгские просветители. Нальчик, 1973.

¹⁵⁹ Ацсуа фольклор / Ианицсит, ацхьажәси азгәатақәси иоит Ш. Хь. Салакаиа. Акәа, 2003. Ад. 228–235, 238.

¹⁶⁰ Коғониа И. Ажэсинраалақәси апосмақәси. Акәа, 1955. Ад. 92.

¹⁶¹ Ацсуа поезиа антология. XX ашәышықәса: 2-томкны. 1-тәи атом. Акәа–Москва, 2001. Ад. 263.

¹⁶² Коғониа И. Ажэсинраалақәси апосмақәси. Ад. 92.

¹⁶³ Ацнариа В. Л. Ашаспәа. (Иуа Коғониа ицстазаарси ирсиамтси). Акәа, 1979. Ад. 45.

¹⁶⁴ Коғониа И. Ажэсинраалақәси апосмақәси. Ад. 103.

¹⁶⁵ Шьынқәба Б. Ахьырцәацәа. (Ацсуа жәлар рсацыцтә хәамтәкәси, ретнографиатә бзазара иадхәалоу аматери-алқәси). Ад. 204–211.

¹⁶⁶ Коғониа И. Ажәсинраалақәси апоемақәси. Ад. 106.

¹⁶⁷ Там же. Ад. 107.

¹⁶⁸ Там же. Ад. 108.

¹⁶⁹ Ацсуа литература аҫоурых. Актәи ашәкәы. Акәа, 1986. Ад. 78.

¹⁷⁰ Там же. С. 74.

¹⁷¹ Там же.

**АРХЕТИП КАМНЯ
В НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОМ
ОСМЫСЛЕНИИ.
(К. КУЛИЕВ И Б. ШИНКУБА)**

Камень как символ постоянства, вечности, тех или иных явлений жизни часто встречается в мировом фольклоре и литературе. Согласно преданиям (например, белорусским¹), камни считались живыми существами: они, подобно животным, чувствовали, росли и размножались. Но когда люди прогневили бога, он проклял и людей, и землю. Земля перестала давать обильные урожаи, а камни перестали расти.

В мифологии индейского «племени омаха-сиу ветры, что дуют со всех направлений — с востока, запада, севера и юга — сдувают воду с пра-скалы — центра Вселенной — и оголяют лежащий под ней камень. Поэтому, когда сиу думают, как бы им отобразить середину, им прежде всего представляется образ скалы. Камень — олицетворение долговременной прочности, изначального и самого древнего, символ начала начал. Каменный обелиск стоит в центре, на деревенской площади, разрывая своей вертикальной устремленностью плоскую равнину прерии. Здесь можно совершать жертвоприношения и оставлять дары прорицателям».²

Камни могли быть связаны с образом бога земли, так как они находятся в земле, «представляют собой своего рода “сгустки” земли, в которых мифологическое сознание могло видеть концентрацию её сущности, “крепкую” землю, что могло ассоциироваться с крепостью, силой бога земли; камни могли представляться структурной основой земной массы (в древних сказаниях они называются “кости земли”); наконец, что немаловажно, некоторые камни при ударе извергают искры, и это должно было связываться с представлением об огненной природе бога земли»³ (сравним: как свидетельствует Нартский эпос абхазов и других народов Северного Кавказа, ребёнок, рождённый из камня, до того горяч, раскалён, что его невозможно взять в руки, с ним мог справиться только могучий кузнец нартов). Археологические и этнографические материалы говорят о том, что «почитание камней, отмечаемое у народов Европы, Передней Азии и Кавказа, связано, в качестве пережитка давно забытой религии, с культом бога земли»⁴.

Камни встречаются и в мифах о происхождении человечества. Например, в мифах аборигенов острова Новая Британия (к северу от Новой Гвинеи) рассказывается о превращении птицы в женщину, а камня — в мужчину; они и стали первыми людьми на земле.⁵ Этот миф является отзвуком раннеземледельческого представления, согласно которому, отец и мать мира, Великая богиня и Великий бог, воплощались в птице и камне. По преданиям жителей Индонезии и Океании, первый человек был рождён камнем.⁶

В Священном писании есть места, где говорится, что скала порождает воду, что Бог может превратить камень в воду. По мнению А. Голана, «это явно переживание представлений тех времён, когда в мифологическом сознании существовало мнение о связи между камнем и водой. Уважение (основанное на страхе) к могущественному и свирепому богу “низа” вселенной приводило к тому, что некогда люди пришли к мысли о нежелательности наносить удары по камню и перестали добывать огонь высеканием искр из камня, перейдя к более трудоёмкому способу добывания огня путём трения древеси-

ны. По этой же причине, а также, надо полагать, и в связи с тем, что воплощением божества считались камни в их естественном виде, именно такие камни служили объектом поклонения: греки, арабы, друиды поклонялись неотёсаным камням; в Торе говорится, что камни, из которых сооружается алтарь, должны быть неотёсанными, “ибо коль скоро наложишь на них тесло своё, то осквернишь их”⁷. К месту вспомнить о четырёхтысячелетних дольменах (каменных гробницах-домах), до сих пор сохранившихся на территории Абхазии и Северо-Западного Кавказа, которым поклонялись предки абхазо-адыгских народов вплоть до конца XIX в., о священных горах в Абхазии (часто в этих местах находились святилища) и на Северном Кавказе, которые почитались абхазо-адыгскими, вайнахскими и другими народами.

На Руси бытовало предание, будто из камня, который держал в руке идол Перуна, вылетали во время грозы огненные искры. Согласно некоторым индоевропейским сказаниям, молнии возникают в результате ударов друг о друга небесных скал (то есть туч). Значительную роль в формировании представления о камне, как атрибуте бога грозы, видимо, сыграли метеориты, которые, падая с неба, не могли не повлиять на взгляды людей. В древнегреческой мифологии праотцом всех богов является Акмон (Ἄκμων), что в переводе означает «метеоритный камень», «молния», «наковальня». Ф. М. Миллер сопоставляет греческое Ἄκμων с санскритским *asman* — «камень», «молния», «небо»⁸. Этимология показывает, что он был, как свидетельствуют хеттские тексты, «богом грозы небесным», а также покровителем кузнечного дела, и что его атрибутом был камень, в частности, метеоритный.⁹ В абхазской и адыгской мифологии фигурируют грозные божества грома и молнии Афы и Шибле. Погибнуть от молнии считалось милостью Афы и Шибле. Поэтому убитого от молнии абхазы и адыги не оплакивали, ибо нельзя было проливать по нему слёзы; хоронили его с почестями; чтити и могилы убитых молнией.¹⁰ Кстати, этот мотив присутствует в поэтической структуре романа Б. Шинкуба «Рассечённый камень»; с

его помощью писатель раскрывает особенности традиционных религиозных верований абхазов.

Почти во всём мире существовало поверье о связи камня и дождя.¹¹ На языке шумеров дождь и камень обозначались одним словом. В Древнем Риме, чтобы вызвать дождь во время засухи, возили в торжественной процессии священный камень.¹²

Являясь атрибутом бога земли, камень имел хтоническое значение. В эпоху неолита камни клали в могилу¹³. В погребениях II–III тысячелетия до н. э. на Северном Кавказе дно могил выложено камнями.

Образ камня занимает значительное место в фольклоре народов Северного Кавказа и Абхазии, в том числе абхазов, абазин, адыгов, балкарцев, карачаевцев, осетин и др. Камень выступает как источник прочности, вечности, основа Земли, как источник рождения героя, новой жизни. Он один из важнейших элементов сюжетов о добывании огня.

Как рассказывал знаток карачаево-балкарского фольклора и культуры С. О. Шахмурзаев, в Верхнем Чегеме был фаллический камень, который местные жители называли «кыр-наташ» (пористый камень). «К нему приходили бездетные женщины, садились на него, катались по нему в надежде обрести потомство»¹⁴. Аналогичный обычай существовал в Бретани, где новобрачные украдкой прикасались к менгиру¹⁵, чтобы получить здоровое потомство¹⁶. В данном контексте интересен сюжет адыгского Нартского эпоса, связанный с рождением главного героя Сосруко. Мать нартов Сатаней-гуаша стирала на берегу реки Псыж (Кубань). На противоположном берегу пастух нартов пас коров. Пастух был пленён красотой Сатаней; у него вскипела кровь. Загорелась страстью и Сатаней. «Стала ей невмоготу, и она присела на прибрежный камень. Когда Сатаней, кончив стирку, уходила домой, пастух окликнул её: «Эй, Сатаней-красавица!.. Твоя мудрость превосходит ум мужчин... Зачем ты оставила этот камень? Возьми его и отнеси домой камень»¹⁷. Сатаней так и сделала: отнесла домой камень и положила в отруби. Камень стал расти, внутри его кипело и был слышен шум. Затем Са-

таней положила камень к тёплому очагу. Через девять месяцев и девять дней кузнец нартов Глепш расколол камень и оттуда выпал ребёнок, которому дали имя Сосруко (в абхазском Нартском эпосе — Сасрыква)¹⁸.

Как рассказывается в абхазском Нартском эпосе, однажды мать девяноста девяти братьев нартов — прекрасная Сатаней-гуаша спустилась к реке, чтобы искупаться. На противоположном берегу она увидела пастуха нартов Нарджхиоу (по некоторым вариантам — Нузидж). Ей он понравился, и она захотела, чтобы пастух переплыл реку, с тем и окликнула его. У пастуха забурлила кровь, он бросился в реку, но не смог одолеть быстрое течение. Тогда он послал свою «стрелу» (с семенем), Сатаней укрылась за каменной глыбой. «Стрела» попала в камень, и на нём появился человеческий образ. Сатаней, по совету пастуха, нашла и привела могущественного кузнеца нартов Айнар-жьи (в адыгском Нартском эпосе — Глепш), у которого правая рука — молот, левая — клещи, а левая нога — наковальня. Кузнец высек каменный образ, и клещами прихватив одну ногу, извлёк его из скалы, но та нога так и осталась уязвимой, подобно «ахиллесовой пяте» (по другим вариантам, нога стала уязвимой после процедуры закалания кузнецом Сасрыквы в кипящей стали; незакалённой осталась та нога, которую держал Айнар-жьи клещами). После Сатаней-гуаша некоторое время носила каменный образ у тела. В итоге родился сотый брат нартов¹⁹, которого за свою необычность прозвали Сасрыквой. Таким образом, «за описаниями “ухода” за камнем в абхазских и адыгских версиях эпоса следует появление на свет новорожденного»²⁰.

Впоследствии камень встречается в сказании «Как Сасрыква сбил звезду», где герой пытается победить хитростью великана (адау). Герой рассказал великану о мнимых подвигах Сасрыквы. Согласно одному из подвигов, великан должен был разбить лбом огромный камень, который скатит герой (Сасрыква) с горы. И, наконец, от такого камня в итоге и погибает сам Сасрыква. Как видим, рождение и смерть героя связаны с камнем. Заметим, что эпизод с падающим камнем присутствует и в абхазском сказании об Абрскиле, использо-

ванный в романе Б. Шинкуба «Рассечённый камень», но на этом подробно остановимся ниже.

Сюжеты о рождении одного из главных героев из камня и добывании огня присутствует и в Нартском эпосе осетин, карачаевцев, балкарцев, чеченцев и ингушей. Факт свидетельствует о многовековых исторических и культурных взаимосвязях этих народов. Многие учёные признают сюжет с камнем самой архаичной частью эпоса. Вместе с тем, по мнению В. Г. Ардзинба, «в адыгских, абхазских и абазинских версиях циклы о рождении героев из камня наряду с циклом о матери нартов Сатаней составляют даже по объёму самую значительную часть эпоса. Следовательно, изучение этого сюжета — важный компонент поисков решения общей сложной проблемы происхождения эпоса»²¹.

Мотив рождения ребёнка из камня также встречается в абхазской сказке «О мальчике, родившемся из камня»²². В ней рассказывается о судьбе одной семьи. У человека было двое детей — юноша и девушка. Юноша, проиграв в карты всё имущество отца, ушёл из дома вместе с сестрой. По пути они где-то остановились и разожгли костёр, а из костра раздался чей-то голос. Костёр пришлось погасить. Утром в кострище нашли красивый камушек, взяв его, они двинулись дальше. Устроились на работу у какого-то человека. Однажды брат, пахавший на поле, попросил сестру постирать свою одежду. Во время стирки из кармана выпал камень. Боясь его потерять, она положила камушек в рот и случайно проглотила. К полудню того же дня она родила необычного мальчика. Брат продолжал пахать. Мальчик, которому от роду не было и часа, отнёс обед дяде и стал ему помогать. Очевидно, что рождение связано как с огнём, так и с камнем.

Аналогичные сюжеты, связанные с рождением героя из камня можно обнаружить и в сказаниях и мифах других народов мира. В частности Н. С. Трубецкой указывал на совпадение кавказского сюжета о рождении героя из камня с двумя вариантами фригийского мифа о Зевсе в изложении Павсания и Арнобия.²³

Об особом отношении абхазо-адыгских и других народов Северного Кавказа к камню свидетельствуют и другие мифы, традиционные религиозные верования, а также археологические материалы. Как рассказывали некоторые абхазские старейшины, камни в Абхазии имеют небесное происхождение. В рассказе Магия Цвижба, записанном в 1966 г. в селении Члоу Л. Х. Акаба, говорится: «Сначала был хаос. Всё тряслось. Потом бог послал на землю камни, тогда земля остановилась и перестала трястись, камни скрепили землю, подобно штукатурке»²⁴. В адыгском Нартском эпосе и волшебных сказках часто встречается древняя форма клятвы: «Уащхъуэ, мываащхъуэ кIане...» («Синим небом и синим осколком камня клянусь...»)²⁵. А. Т. Шортанов считал, что культ камня перекликается с космогоническими представлениями древних людей. «Камень соединялся с небом и огнём небесным»²⁶. В Нартском эпосе адыгов, абхазов, карачаевцев и балкарцев герои Сосруко, Сасрыква и Ёрюзмек добывают огонь, сбивая звезду. Постаревший Ёрюзмек встречает эмегена и демонстрирует ему способ добывания огня. Ёрюзмек ударил кулаком скалу, стоящую перед пещерой эмегена, и отбил глыбу от неё. «Затем он сложил листья и ветки возле скалы и потом ударил скалу глыбой с такой силой, что посыпались искры. Одни искры улетели на небо и превратились в звезды, другие упали на ворох сухих листьев и веток. Вспыхнул огонь»²⁷. В первобытном сознании огонь и камень были слиты в одно целое, ибо считалось, что «в камне (теле) находится огонь (душа). Отголоском этих воззрений было особое почитание тех предметов, в которых древние адыги, балкарцы и карачаевцы видели соприкосновение этих двух элементов — огня и камня. Дерево или камень, поражённые молнией, признавались священными и около них совершались многочисленные магические ритуалы»²⁸.

Фольклорные и этнографические материалы, связанные с камнем, оказали существенное влияние на многие литературы мира, в том числе на литературы народов Северного Кавказа. Наблюдается духовная перекличка между различными наци-

ональными писателями, в частности, между балкарским поэтом Кайсыном Кулиевым (1917–1985) и абхазским поэтом, прозаиком Багратам Шинкуба (1917–2004). Символический образ камня становится неотъемлемым элементом художественной структуры произведений представителей двух литератур. Изначально камень являлся природным явлением, затем он обрастал мифами и легендами; его образ становился важнейшим элементом поэтики ряда фольклорных произведений (сказок, эпоса). Камень также превращался в этнографическую реальность; с ним был связан ряд обычаев и традиций, языческих обрядов, ритуальных молений и т. д. Писатели, естественно, используют тысячелетний духовный опыт народа, эстетику фольклора. В литературном произведении образ камня приобретает новую жизнь; он подчинён воле писателя, способствует углубленному раскрытию авторского замысла. Это, как правило, закономерный процесс перехода архетипа из мифологической, фольклорной системы в литературно-художественную структуру.

Образы камня, скалы, гор, горных вершин с вечными снегами, наряду с образами рек, очага, деревьев (чинары, кизила и т. д.), орла, свободно парящего над скалами, занимают значительное место в поэзии К. Кулиева. В связи с этим любопытны многие названия сборников стихов и поэм, литературных и публицистических статей поэта: «Горы» (М., 1957), «Огонь на горе» (М., 1962), «Раненый камень» (М., 1964; М., 1968), «Кизиловый отсвет» (Нальчик, 1969), «Высокие деревья» (М., 1979), «Человек. Птица. Дерево» (М., 1985) и др. Можно сказать, что всё творчество поэта «усеяно» камнями, которые способствовали углубленному раскрытию авторского замысла. Символический образ камня в произведениях К. Кулиева, как и в романе Б. Шинкуба «Рассеченный камень», полифункционален; в разных произведениях он выполняет те или иные функции, приобретая разные смысловые значения. Сам поэт в литературных и публицистических статьях неоднократно писал о роли камня в его творчестве. Так, в статье «Песни горцев» (1971–1972) К. Кулиев отмечал: «Я

многим обязан камню. В горах он особый. Как ни странно, камень учил меня мыслить, учил сдержанности, оберегал, как и деревья, от многословья и болтливости в стихах, камнем гор порождены многие мои мысли. Теплый камень очага греет босые ноги ребёнка, стены своего жилья горцы делают из камня, а также жернова водяных мельниц... и ограды. Косы, кинжалы, ножи точили на камне. И стреляли по врагам мои земляки, лёжа за камнем, и отдыхали, сидя на камне, и раненые опирались на камень, и погибали люди часто от камня, сорвавшегося со скалы. Камень, наконец, становился надгробием жителя гор, сохраняя его имя на долгие годы. Камень сопровождал горца от рождения до смерти, он «общался» с ним каждый день». Поэтому так же часто встречается камень в горской поэзии, как, скажем, берёзка в русской.²⁹ К. Кулиев утверждал, что в литературах народов Кавказа, которых он объединял под одним словом — «горцы» (т. е. «жители гор»), этот образ совершенно естественное явление. Каждый горский поэт «беседовал с камнем, вверял ему свои горькие мысли, как бы учась у него стойкости и терпению. Поэты всегда знали, что камень — самый древний свидетель всего, что происходило на земле, что он облит потом и кровью отцов, что он видел их мужество, свадьбы, похороны, радость, слезы, торжества и беды. Поэтому камень постоянно присутствует в нашей поэзии, как живое существо, понимающее человека».³⁰ Горцы Кавказа веками находились в соседстве, в одном географическом и историческом пространстве, поэтому культурное взаимодействие было неизбежно. Это, прежде всего, отражается в фольклоре, обычаях и традициях народов региона, в горской этике. Отсюда и сходные сюжеты в сказках, мифах, эпосах; примечательный пример — Нартский эпос, который широко известен у разных по этническому происхождению народов — адыгов (адыгейцев, черкесов, кабардинцев), абхазов, абазин, балкарцев, карачаевцев, чеченцев, ингушей, осетин. Близость, созвучие фольклора и этнографических явлений, культурный диалог впоследствии проявились и в национальных литературах. Кстати, К. Кулиев подчёркивал, что общность исторических судеб способствовала рождению

«родственного фольклора», возникновению сходных поэтических образов. По словам К. Кулиева, «В наших песнях (народных песнях горцев. — В. Б.) мощь гор, белизна вечных снегов, взметнувшиеся к тучам скалы и обыкновенный плетень у дома, каменистые дороги и звенящий родник, мятежные реки ущелий и притихшие деревья, зелёная чинара и засохшая ольха, дождь над пашней и звёзды над белыми хребтами, луна над ущельем и маленькие дворики аула... В своих песнях горцы в час торжества или беды нередко обращаются к горе, скале, дереву, реке, дороге, звёздам, призывая их в свидетели, ища у них помощи, считая их опорой, поддержкой, утешением».³¹ Подтверждение тому творчество балкарца К. Мечиева, аварца Р. Гамзатова, адыгов Али Шогенцукова, А. Кешокова, И. Машбаша, абхаза Б. Шинкуба и др.

Мир самого К. Кулиева связан с миром гор. В горах он сформировался как личность, придерживающаяся горской этики; здесь у него появилось поэтическое восприятие этого мира, неразделимого с ним самим:

Каждый камень горы для поэта — стих,
Каждый выступ скалы — строка.
Сколько песен скрыто в тропах крутых,
И поэмой течёт река.³²

(«Ты ждешь меня»; перевод Л. Шифферса)

Горы, скалы, вершины, покрытые вечным белым снегом — символ божественной истины, чистоты и справедливости; общение с ними стимулирует мысль, способствует лучшему пониманию жизни. Поэт, разговаривая с горами, говорит «с целым миром», ему «внемлет дерево и камень, и свет, рождающий зарю»; только в горах он может делиться «радостью и горем со всей вселенной», а на равнине другая жизнь:

Внизу я просто суетливый,
Обычный грешный человек.
Лишь здесь чисты мои порывы,
Чисты мои слова, как снег.³³

(«Когда я говорю с горами»; перевод Н. Гребнева)

Главное для истинного поэта — внутренняя свобода творческой личности, искренность, честность; в какой бы ситуации ни оказался поэт, он должен нести людям правду о жизни, судьбе родного народа. Конечно, правда бывает суровой, за неё можно погибнуть. К. Кулиеву, прошедшему испытания Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. и вместе со своим народом пережившему трагедию депортации 1944–1957 гг., ничего не страшно, ибо он учился у камня, гор, скалы и орла мужеству, свободе, невозмутимости, стойкости, честности и постоянству. Он сын гор, которые оказали влияние на формирование этических ориентиров поэта.

Не под сводом ханского дворца —
На ветру моё мужало слово,
И не сладкоречием льстеца
Стал мой стих — свободный и суровый.

Он в горах со мною вместе рос,
Камни были нашей колыбелью,
С ними я взбирался на утёс,
Перепрыгивал через ущелье.³⁴

(«Мое слово»; перевод Ю. Нейман)

Сравнение камня с колыбелью усиливает смысл выражения «я горец», указывает на роль географических, природных особенностей родины поэта — Балкарии, шире — Кавказа в формировании мировосприятия поэта. Трусость, предательство, с точки зрения горской этики, — величайший позор, который ложится на весь род и народ. Труса и предателя, как правило, отвергало, изгоняло горское общество. И когда нагрянула война в 1941 г. поэт мужественно встал на защиту родины; стихи помогли ему выжить. Воспитанный суровыми горами, поэт не мог отступить, нарушить горский этикет, обычаи своих предков, даже перед лицом смерти.

Если смерть меня повергнет в страх
Вы меня не хороните, горцы!³⁵

То есть, поэт призывает не хоронить его, если он совершит, порочащий горца поступок; это жестокое наказание, от которого будут страдать и близкие.

Предательство в бою — позор для горца, рожденного горами, такая мысль звучит в другом стихотворении К. Кулиева — «Из тетради “В Старой Руссе”» (1941):

Если хоть один меж земляками
Задумает навлечь на нас позор,
В него — клянусь! — Я первый брошу камень
Презренья — острый камень наших гор!³⁶
(Перевод Е. Елисеева)

Поэт, воспитанный в суровых горных условиях, в духе национальных традиций, преданности родине и родному народу, не мог думать иначе и вести себя по-другому. Очевидна неразрывная связь индивидуального «я» поэта с этническим «я» личности; индивидуальное сознание и этническое, национальное сознание едины.

В произведениях К. Кулиева камень (а также скалы и горы, созданные из камня) символизирует постоянство, вечный покой, твёрдость, высоту. Кроме того, у Кулиева камень — символ балкарского народа, его трагической судьбы, истории, непоколебимой твердости национального духа. Камень — свидетель прошлого и настоящего, он вечен. По словам поэта, вся история и традиционная культура народа заключены в этих «каменных страницах», их невозможно стереть. Камни — «книги», в них отражены и войны, и жизнь крестьян, и плач матерей, и боль поэта, и судьба предков... Камень — составная часть очага, но и надгробье человека; с одной стороны — бесконечность и земная жизнь, с другой — конец одной формы жизни и переход в вечность.

Много раз я писал о тебе... Издавна́
Были камнем богаты аулы нагорий,
И народ мой оставил свои письмена
В камне: мудрость свою, и надежду, и горе.

.....

В доме каменном, у очага, сколько раз,
Камень, ты согревал мои ноги босые.
Нам при жизни служил. А придет смертный час —
У могил имена сохранишь ты людские.³⁷
(«Камень»; перевод С. Липкина)

Мысль о временности земной жизни звучит и в стихотворении «Ты камнем стал...»:

Ты камнем стал. Я не храбрюсь,
И мой придет черёд
Лежать, не различать на вкус
Земную соль и мед...³⁸
(Перевод Н. Гребнева)

Однако вечно, как «гора», то, что человек сделал или сотворил за отпущенный ему век:

Но что мы сделаем за век,
То смерти избежит,
Хоть на горе и тает снег,
Сама гора стоит.³⁹

Во многих произведениях К. Кулиева образ камня соседствует с образом очага (стихи: «Огонь очага», «Я во многих местах бывал...», «В дороге», «Считал за благо, счастьем почитал...», «Вечер в горах», «В гнездо я вернулся, в отеческий дом...», «Соль земли», поэмы: «Говорю родной земле», «Кремень» и др.), ибо камень составная часть очажного огня. Символический образ очага распространён в литературах народов Кавказа, в частности в творчестве Б. Шинкуба, о котором скажем ниже. Как и у других горских поэтов, у К. Кулиева очаг символизирует судьбу, как отдельной семьи, так и целого народа, причём важным элементом очага является очажный дым — символ благополучия. В стихотворении «Дедовский дом» (1942) раскрывается судьба дедовского очага. Дед построил крепкий дубовый дом на скале, в котором всегда

горел очаг. Но враги сожгли дом, где родился поэт и рос его отец. Погибли семейные реликвии: кинжал деда, фотография деда в национальной одежде, рога тура, спиленные в былые времена у горного козла дедом и прикреплённые к столбу у очага, бурка отца поэта и т. д. Однако что-то ещё осталось; нашёлся под золой котёл, который вновь «закипит... на новом очаге». Обнаружился и дедовский кинжал; «он почернел от дыма. Ничего! // для мщенья ещё годится он!». Дом сожжён, но скала осталась, как символ стойкости и непоколебимости; жив народ — очаг непременно возродится. В стихотворениях К. Кулиева иногда встречается образ матери рядом с очагом. Вероятно, это связано с древними мифологическими традициями многих народов, согласно которым женщина является хранительницей домашнего очага. В стихотворении «Огонь очага» создан обобщённый образ очага, символизирующий нелёгкую судьбу балкарского народа, который провёл 14 лет (1944–1957) в изгнании. Заметим, что произведение написано в 1957 г., после реабилитации балкарцев и возвращения их на родину (из Средней Азии на Кавказ). Отсюда и оптимистический пафос стихотворения.

Пока весёлым огоньком
Очаг родной горит,
Удача не покинет дом,
И каждый в доме сыт.

Мечом своим коварный враг
Грозился нам не раз,
Но всё горит родной очаг,
Он всё же не погас.

.....

Горит очаг — и песнь жива,
И сыт мой отчий край...
Шепчу молитвенно слова:
— Очаг!.. Не остывай!⁴⁰

(Перевод Ю. Нейман)

Произведение созвучно со стихотворением Б. Шинкуба «Горит очаг, и пламя вьется...», которое было написано в 1965 г.

Горит очаг, и пламя вьется.
Подбросить дров — не проворонь!
Из рода в род передаётся
Неугасающий огонь.

Хочу, чтоб все беречь умели
Огонь, пришедший из веков,
Чей ответ лёг на колыбели
И на седины стариков.⁴¹

(Перевод Я. Козловского)

В этнографической литературе очаг и составляющие его компоненты (очажная цепь, камни, котёл, висящий на цепи и т. д.) рассматриваются, как элементы домашнего быта горца; словом, это — этнографическая реальность, которая сопровождает жителя гор вот уже несколько тысячелетий, приобретающая особую значимость и смысл. Со временем очаг превратился в важнейшую часть национального самосознания, охватывающую многие стороны бытия народа. Переживания поэтов — и К. Кулиева, и Б. Шинкуба — об очаге закономерны, они связаны с судьбой национальной культуры, горской этики, с существованием самого народа и родного языка. «Неугасающий огонь» в очаге — символ бессмертия народа, сохранения преемственности поколений, культуры, языка, процветания родины. Где бы ни находился К. Кулиев (волею судьбы он бывал во многих местах бывшего СССР и странах мира, долгое время пребывал в Средней Азии вместе с депортированным туда родным народом), он всегда вспоминал об очаге, горах, скалах, камнях Балкарии. Ностальгические мысли о родине присутствуют во многих произведениях поэта. При этом он уважительно отзывается о других народах, их культуре, с любовью описывает другую страну или край. Он поддерживал дружеские связи со многими представителями

национальных культур и литератур, в частности с А. Твардовским, Б. Пастернаком, Д. Кедриним, М. Дудиным, А. Кулешовым, Г. Свиридовым, А. Кешоковым, Р. Гамзатовым, Д. Кугультиновым, Ч. Айтматовым, Р. Маргиани, С. Чиковани, М. Каримом, М. Турсун-заде, С. Даниловым и другими; многим из них посвятил стихи и статьи. И в этих стихотворениях и статьях поэт не забывает о своём излюбленном образе — образе камня, который является таким же символом в истории и литературе других народов.

Размышляя, например, об армянской литературе и культуре, К. Кулиев отмечал: «Поэт Геворг Эмин пишет: “Армяне свою страну называют “страной армян” Айастаном”. Но есть и другое, созвучное этому слово — Карасан, “страна камней”. Я тоже, не раз бывая в Армении, думал о том, что на армянской земле так много камней, потому что убить камень невозможно. Но враги, как они ни старались веками, не могли убить и армянский народ, его трудолюбие, его мысль, талант, надежды и упорство. Народ, так много вынесший на своём веку и перенявший стойкость камня, принёс в дар миру неповторимые творения художников и поэтов, обогатив ими культуру человечества».⁴² Судьба Армении близка ему, ибо она созвучна с судьбой Балкарии. Поэта привлекла и армянская поэзия, в которой образы камня, горы занимают значительное место. «Родные» камни он обнаружил в творчестве разных поэтов, в частности в поэзии С. Капутикян. Для поэтессы камни — символ Армении:

О Камни —
Вы сами история!
Мы жили в бедах, в нищете
И зданья траурные строили,
Как памятники темноте.⁴³

Армянской поэтессе посвящено стихотворение К. Кулиева «Сильве Капутикян» (1963), произведения которой, словно каменные страницы истории, помогли понять судьбу Армении.

Мне мерещится, будто сам
По Армении я шагаю,
Присягаю её камням,
Припадаю к её ручьям:
Я страницы твои листаю.
Я стихи твои повторяю.⁴⁴
(Перевод Н. Гребнева)

К. Кулиев обратил внимание на то, что в армянской поэзии рядом с образом камня присутствует и образ винограда. В поэзии самого К. Кулиева, хотя не часто, но тоже встречается образ винограда, ибо, по мнению поэта, твердость камня должна соседствовать с нежностью винограда («На земле, и солнечной и снежной...»). Однако символический образ винограда в армянской, абхазской, грузинской и других литературах следует рассматривать в более широком историко-культурном и религиозном контексте. У К. Кулиева, с моей точки зрения, этот образ более упрощён.

В ряде произведений К. Кулиева превалирует мотив раненого камня. Некоторые стихотворения так и называются: «Раненый камень» (1958), «Следы ранений на камнях видны...» (1962) и т. д. Кроме того, в 1964 и 1968 гг. в Москве вышел сборник стихов и поэм поэта под названием «Раненый камень». Кстати, многие произведения, рассматриваемые в данной работе, были опубликованы в этих изданиях, затем они вошли в другие сборники и в трёхтомное собрание сочинений К. Кулиева, дважды изданное в Москве в 1976–1977 и 1987 гг. У названия «Раненый камень» своя история. К. Кулиев в статье «Песни горцев» писал: «В Чегемской долине по пути в моё родное ущелье у дороги стоит одинокий высокий могильник — памятник герою, имя которого теперь забыто, потому что письмена стерлись от времени и прочесть их не могут даже такие знатоки, как старый поэт и специалист по горским памятникам Саид Шахмурза⁴⁵. Этот камень изрыт пулями разных эпох. Оказалось, что даже мёртвому под землёй нет покоя от войн. Герой погиб от стрелы или пули, бог весть,

когда и в каком из бесчисленных боев, происходивших в этой прекрасной долине, на которую с юга смотрят белые вершины гор. Однажды здесь, когда зелёная трава обступала этот камень, и над ним, как при жизни того, чей прах он сторожит, медленно проходили белые облака, и был виден весь могучий Кавказский хребет, ...пришло мне в голову название одной из моих книг — «Раненый камень»».⁴⁶

Как неоднократно указывалось выше, камень — символ балкарского народа, его истории, судьбы национальной культуры. Камень — свидетель всех трагедий народа; он испытал все ужасы войн, депортации.

Война бедой не обошла и камень.
Когда в горах пылало всё огнём,
Он был контужен, обожжён и ранен,
Следы от пуль ещё видны на нём.⁴⁷

(«Раненый камень»; перевод Н. Гребнева)

Интересно то, что в условиях беспощадной войны, когда шквал огня разорял аулы, «...камни здесь как смертники стояли, / У человека стойкость переняв». Речь, видимо, идёт о живой связи камня и человека или о некоторой трансформации функции образа; ведь лирический герой (сам поэт) всегда учился стойкости у камня. Но у народа и камня одна судьба:

О камни родины! В огне и гуле
Мы вместе закалялись в грозный час,
Пронзали нас одни и те же пули,
И жгло одно и то же пламя нас.⁴⁸

Вместе с тем, камень — символ искренности, открытости, честности; он не скрывает свои раны, боль. А человек скрывает их в глубине души: «Следы ранений на камнях видны, / А в душах человеческих — сокрыты»⁴⁹ (*перевод Я. Козловского*). Порою эти раны сохраняются долго, как следы от пуль на камне. Но они могут зажить, только не наносить бы ещё одну рану...

Камень у Кулиева живой, обладает разумом и чувством, речью, он раним, ощущает боль. Иногда он выступает в роли лирического героя, через которого поэт выражает своё отношение к действительности, свои переживания, боль за судьбу народа.

«Мне тоже трудно!» — камень раненый, —
Я слышал, — среди угрюмых скал
Шептал кайме рассвета пламенной,
Вечерним сумеркам шептал.

.....
«Всё выдержал я!» — камень раненый
Промолвил мне. И в трудный час
Родной землёй, тесниной каменной
Я шёл, и у камней учась.⁵⁰

*(«“Мне тоже трудно!” — камень раненый...»;
перевод Л. Шерешевского)*

В стихотворении «Песня камня» (1964) поэт создал очеловеченный образ камня, который, непосредственно обращаясь к поэту, к людям, излагает свои мысли, говорит о своей истории, отвергает зло:

Не сравнивай со мною
Сердца, в которых — зло.
Сравнение такое
Мне слышать тяжело,
Мне больно!⁵¹

(Перевод Н. Гребнева)

Речь камня трагична, он не скрывает свою тяжелую судьбу, боль, но, несмотря на трудности, творит добро: высекает огонь для людей, защищает их:

В ущельях ветры дули,
Ложилась пыль и грязь,

Меня крошили пули,
И кровь по мне лилась,
Мне больно!⁵²

Камень устал от горя, войн и неурядиц, стал мрачным, строже начал смотреть на жизнь, однако всё терпит, хотя это тяжело и больно. Поэт «взял себе в науку терпение камня», как одну из высших и необходимых ценностей бытия. Мужество, терпение и доброта помогают жить, способствуют самосохранению, залечиванию ран.

Символика К. Кулиева философична и диалектична. В природе всё меняется, обновляется, и этот вечный круговорот укрепляет веру поэта в вечность жизни. Он дискутирует с неким философом, который утверждал, что жизнь находится «за роковой чертой, кончится, исчезнет на века». Если «срубил дерево зимою», то «весною прорастёт побег», «если рухнет со скалы чинара, / Всё-таки останется скала», «Если солнце сядет за горою, / Разве не покажется луна?». И, наконец:

Вечна в мире жизнь, и если даже
Я умолкну на закате дня,
Кто-то из балкарцев слово скажет,
Что-то переняв и от меня.⁵³
(«Возражение философу», 1968; перевод Н. Гребнева)

Аналогичная позиция отражается и в стихотворении «Всё в мире, слава богу, как испокон веков...» (1976), хотя «людей, тревожит надежды дальний свет»:

Стоит гора всё та же.
И та же тишь кругом,
И так же камень влажен
На берегу морском.⁵⁴
(Перевод Н. Гребнева)

Горы-«храмы», скалы для К. Кулиева — мерило лучших человеческих качеств, они — символ совершенства, идеаль-

ной чистоты. Достижение этого совершенства — было целью поэта. В стихотворении «Гора» (1965) поэт восхищается величественной горой, вершина которой покрыта белым, чистым и блестящим снегом. Мало кому удаётся ступить туда.

Блестящая снегами в вышине,
Вершин твоих кто выше, кроме бога?
Я был мальчишкой, и хотелось мне
Тебя достать, твой белый снег потрогать.⁵⁵
(Перевод Н. Гребнева)

Метафоры-символы «белый снег», «белые вершины» и т. д., часто встречающиеся в поэзии К. Кулиева, подразумевают высшую точку совершенства, к которой должен стремиться человек. Творчество К. Кулиева свидетельствует о том, что поэт стремился приблизиться к «белоснежным вершинам», его поэзия — его духовная автобиография, и не только... Биография поэта неразрывно связана с историей народа, эпохой. Здесь уместно вспомнить слова Д. С. Лихачева: «Произведение писателя, особенно писателя крупного и особенно писателя, принадлежащего к периоду, когда личностное начало в искусстве полностью вступило в свои права, — это факт, являющийся историческим и биографическим *ab initio*. Во всякой биографии в той или иной мере присутствует эпоха».⁵⁶ По мнению Ч. Айтматова, знаки и символы К. Кулиева — «не отвлечённая условность, в них — боль и горечь, сострадание и нежность эпохи, человека, преодолевающего тернии на пути к звёздам. А мужество поэта — ..свидетельство тому, что сердце, устремленное к добру, сильнее и твёрже камня, ибо способно понять его немую боль, переживя невыносимое, оставаться добрым и ранимым — воистину человеческим. ... Поэзия Кайсына — документ эпохи. И в то же время — кардиограмма его сердца, чутко реагирующего на малейшие колебания в духовном мире современного человека».⁵⁷

Вместе с тем, поэзия К. Кулиева автобиографична; в своих стихах и поэмах он выражает собственный жизненный опыт,

неразрывно связанный с судьбой народа, личные впечатления. При этом, как справедливо отмечает дочь К. Кулиева — Ж. Кулиева, поэт творчески переосмысливал факты своей жизни⁵⁸, определённым образом трансформировав их; именно так они, по выражению Ю. Лотмана, «могут стать сюжетом поэзии».⁵⁹ Часто поэт жестоким реалиям жизни противопоставляет чистоту горных вершин, спокойствие и терпимость камня, суровость и стойкость скал, свободное парение орла, тень которого скользит по скалам, очажный дым над крышами домов, нежность винограда, красоту цветка на вершинах гор, идеалы нравственной чистоты и совершенства. Но постижимы ли «белые вершины», поднебесные горы?.. Этот вопрос постоянно волновал К. Кулиева. Лирические переживания поэта в концентрированном виде отразились в стихотворении «Касыда⁶⁰ горам»⁶¹ (1978). В нём встречаются уже знакомые по другим стихотворениям образы и мысли: «О горы, вы мои учителя!..»; «Суровые свидетели земли, / Без вас и жить мне было б не по силам»; «Никто вовек унижить вас не мог. / И в чёрную годину вы белели, / ...Как образ чистоты и высшей цели»; «Вы были мне мерилom красоты...»; «Меня учила ваша чистота / Не быть скупым, завистливым, коварным, / Чтоб и в беде не пел как сирота, / Но мужественным был и благодарным»; «Мне в назиданье ваша белизна, / Чтоб в день мой чёрный духом не мрачился. / ...Я кругозору у неё учился»; «Вы нас учили стойкости в беде, / По гроб оставшись нам учителями». Стихотворение завершается строками:

Спокоен свет вершин, спокойна мгла,
Спокойно я лежу в траве зелёной.
На белизне я вижу тень орла,
Гляжу на звёзды, думой окрылённый.

Учителя мои, я век бы мог
Как раб служить вам и трудом и песней.
Но быть поэтом вашим — потолок

Для смертного!
Нет счастья полновесней!
(Перевод О. Чухонцева)

Гора — бессмертна, вечна, а поэт — смертен (физически), но его песням о тех же горах уготована другая судьба: они будут жить пока стоят горы. Вместе с тем К. Кулиев через своего лирического героя выражал мысль о том, что поэту не удалось полностью преодолеть путь длиною в вечность, от брэнной и не безгрешной жизни в низине до вершины горы, хотя всю жизнь стремился дойти до него и потрогать белый снег.

Ты, как всегда, стоишь белым-бела,
И вечность, а не я, твой собеседник,
И так же, как в мой первый день была,
Ты будешь далека в мой день последний.⁶²
(«Гора»)

Встаёт закономерный вопрос: может ли человек достичь совершенства? Видимо, нет. Но важно стремление к нему, которое способствует постижению истины, добра, освобождению от зла, греховности, недопущению кровотокащих линий рассечения в душах людей, в жизни народа. Эти проблемы постоянно волновали К. Кулиева, он не был одинок в своих переживаниях и был духовно близок со многими поэтами Кавказа, в том числе с абхазским поэтом и прозаиком Б. Шинкуба.

Камни и горы К. Кулиева взволновали Б. Шинкуба. В 1959 г. он написал стихотворение «Тот камушек, который ты дал мне когда-то» (в переводе Я. Козловского — «Волшебный камушек»⁶³), посвящённое К. Кулиеву. Кстати, в переводе Я. Козловского (он же один из переводчиков поэзии К. Кулиева) утеряны многие значительные смысловые элементы; в нём, например, отсутствует мотив превращения (роста) камня в гору, ослаблен эффект образа очажного огня. В

переводе также речь идёт «об одном балкарце», который подарил поэту (Б. Шинкуба) волшебный камушек, тогда как в оригинале Б. Шинкуба непосредственно обращается к К. Кулиеву (заметим, что под названием стихотворения указано: «Кайсину Кулиеву»):

Вытащил и посмотрел я на камушек,
Который ты дал мне когда-то.
Он символ памяти вечной,
Бережно храню его, словно золото.⁶⁴
(Подстрочный перевод мой. — В. Б.)

Б. Шинкуба хорошо знал К. Кулиева, высоко ценил его поэзию. И не случайно он обратил внимание на символический образ камня в поэзии К. Кулиева. Возможно, в те далёкие годы, находясь под впечатлением камня К. Кулиева, Б. Шинкуба впервые задумался о Холме Рассечённого камня, находившегося недалеко от дома в его родном селении Члоу... В стихотворении «Тот камушек, который ты дал мне когда-то» лирический герой (сам поэт) «вытащил и посмотрел на камушек» (имеется в виду, конечно, не предмет, а поэтический образ), благодаря которому перед ним раскрылась такая картина:

Камушек упал с ладони
И превратился в гору,
Ставшую выше Эльбруса.⁶⁵

Сюжеты, связанные с «ростом» камня известны в мировой мифологии; они встречаются, как уже отмечалось, в белорусской мифологии, Нартском эпосе адыгов (рождение Сосруко из камня) и др. Камни — структурная основа земли, символ начала начал, рождения жизни. Пока растут, «размножаются» камни — жизни людей ничего не угрожает, будет и богатый урожай. Вместе с тем, по представлениям абхазов, адыгов, балкарцев, ингушей и многих других народов Кавказа, камень — составная часть домашнего очага — символа судьбы се-

мьи, рода и этноса. Другой важнейший элемент очага — огонь. Неугасающий огонь в очаге — образ, часто встречающийся в абхазской и других литературах Северного Кавказа; он символизирует благополучие в семье, сохранение национальной культуры, языка, целого народа. Невольно вспоминается другое стихотворение Б. Шинкуба — «Горит очаг, и пламя вьется...», о котором говорили выше.

Б. Шинкуба верит, что балкарский народ, мужественно перенёсший ужасы депортации 1944 г. и возвратившийся из Средней Азии во второй половине 1950-х гг., ждёт счастливое будущее. В стихотворении «Тот камушек, который ты дал мне когда-то» поэт далее описывает романтический образ той горы, выросшей из камушка:

На вершине горы снег и туман,
Внизу бурлит Баксан,
На противоположном берегу реки
Вижу гордого тура на скале.

У горы на равнине, растянувшейся вдоль реки,
Пасутся многочисленные стада овец и коз.
А по горе дома, дома,
Над крышами, которых тянется в небо очажный дым.⁶⁶

Знакомый, сладкий запах очажного дыма через Главный Кавказский хребет и ущелья доходит до поэта. Символическая, живописная картина дополняется образом народного поэта К. Кулиева, который несёт людям правду жизни, правду о нелёгкой судьбе родного народа:

Смотрю я в сторону села,
Где собрались все сельчане.
Им Кайсын читает свои стихи,
И бурно хлопают ему!⁶⁷

И завершается стихотворение строками:

«Ну и что, камень как камень», — кто-то может сказать,
Но камень тоже разговаривает ладно.
И ради дружбы я готов
Учить язык того же камня!⁶⁸

Спустя почти двадцать лет после стихотворения «Тот камушек, который ты дал мне когда-то» Б. Шинкуба обращается к образу Рассечённого камня: В 1978–1981 гг. он завершает первую книгу романа «Рассечённый камень», которая была опубликована в журнале «Алашара» («Свет») в 1982 г. (№№ 4, 5, 6, 7); отдельной книгой вышла в 1983 г.; в том же 1983 г. издана в Москве на русском языке в переводе И. Бехтерева. Вторая книга написана в 1987–1991 гг. Окончательный вариант романа в двух книгах опубликован в 4-м томе собраний сочинений Б. Шинкуба на абхазском языке (Сухум, 1998). К сожалению, том издан со многими ошибками; местами (особенно во второй книге романа) текст перепутан, отсутствуют целые абзацы.

Б. Шинкуба в романе «Рассечённый камень» художественно исследует важнейшие проблемы истории и культуры абхазского народа в переломную эпоху, наступившую после установления Советской власти в Абхазии в 1921 г.; он создаёт историко-духовный портрет этноса 20–30-х гг., раскрывает судьбу *ансуара* — основы этнической идентичности — в сложнейших условиях, особенности этнического сознания абхазов, их мировоззрения, философских взглядов. Кроме того, примечательной чертой романа Б. Шинкуба является то, что в нём фольклорные и этнографические материалы органично вплетаются в поэтическую структуру произведения и несут на себе большую художественную нагрузку.

Многие литературоведы, писавшие о романе (главным образом о первой книге), отмечали энциклопедичность произведения. Ш. Инал-ипа писал, что «“Рассечённый камень” отразил почти все стороны жизни абхазского села 20-х годов. В романе показаны особенности жизни и быта... крестьянина, его деятельность... гостеприимство... питание, обычаи и тра-

диции... этику, его песни и сказки, религиозные верования... «Рассечённый камень»... — художественная энциклопедия по этнографии абхазов...».⁶⁹ По мнению В. Ацнариа (Цвинариа), энциклопедичность романа достигается благодаря универсальности писателя: Б. Шинкуба выступает в нескольких ипостасях — в лице прозаика, поэта, лингвиста, фольклориста и этнографа.⁷⁰ Именно это, с точки зрения В. Кожина, позволило автору отразить полную картину эпохи, историко-культурное наследие народа, которое по сей день продолжает функционировать. Через всю повествовательную структуру проходят мифологические, фольклорные и исторические образы; они связаны с современной жизнью главного героя романа Лагана, его родственников и соседей.⁷¹ Короче говоря, «Рассечённый камень» — это роман о судьбе *ансуара*, которая пережила тяжелейшие испытания в XIX–XX вв., но смогла сохранить свои основы благодаря своей же духовной силе. О том, что Б. Шинкуба постоянно волновала судьба *ансуара*, свидетельствует всё его творчество. Поэтому некоторые критики (например, С. Зухба, В. Ацнариа) отмечали духовную связь «Рассечённого камня» с другими произведениями писателя, в частности с романами и поэмами «Последний из ушедших», «Песня о скале», повестью «Чанта приехал» и т. д.

Кроме того, В. Ацнариа, называет произведение Б. Шинкуба «романом-воспитанием», при этом акцентирует внимание на характеристике народной системы воспитания у абхазов, которая отражена в «Рассечённом камне». Эта система включает «спартанский» метод воспитания, который был нацелен на подготовку мужественного, выносливого, физически крепкого и ловкого воина, владеющего всеми видами оружия. Абхазский фольклор свидетельствует об особенностях мировосприятия народа, о его героическом характере, терпимости и сдержанности. Человек должен с честью прожить свою жизнь, мужественно и достойно переносить трудности, сохранять отцовский очаг, родной язык, обычаи и традиции народа, преемственность поколений, беречь *ансуара* — это неполный круг вопросов, затронутых в романе «Рассечённый камень».

Попутно заметим, что Б. Шинкуба непосредственно обратился к теме *ансуара* в конце 1993 г., после завершения второй книги «Рассечёного камня»; он пишет небольшую этнографическую книгу «Пока живы корни — дерево растёт (живёт). (Размышление об абхазском этикете)» (1995; на абх. яз.). Это не обычное научное исследование, а пространные заметки писателя-публициста, этнографа и философа об *ансуара*, рафинированное изложение взглядов автора на национальную этику, ранее отражённых в повести «Чанта приехал», романе «Рассечённый камень» и других произведениях. «Неиссякаемы источники, которые способствуют сохранению обычаев и традиций, оживляют корни. И пока эти корни живы — народ продолжает жить»⁷² — пишет автор. Речь идёт не о физическом существовании народа, а о его духовности, национальной идентичности, этническом облике, судьба которого непосредственно связана с судьбой *ансуара*. Можно сказать, что Б. Шинкуба, как и многие абхазские писатели, стоит на позициях «почвенничества». «Почвеннические» взгляды Б. Шинкуба сформировались, прежде всего, на основе *ансуара*, в рамках которой он рос, воспитывался (об этом свидетельствует образ Лагана в «Рассечённом камне», о котором ещё скажем ниже).

С точки зрения писателя, *ансуара* является мерой оценки добра и зла. Нравственные установки *ансуара* часто перекликаются с христианской моралью, что свидетельствует о синтезе традиционных и христианских ценностей.

В романе 1922–1938 (или 1939) гг. составляют границы реального (основного) времени, в рамках этих годов происходят основные события в произведении. В начале романа центральному герою Лагану пять-шесть лет, идёт второй или третий год с момента установления Советской власти в Абхазии, 4 марта 1921 г. Произведение завершается пиком репрессий, т. е. 1937–1938 гг. (описываются похороны главы Абхазии Н. А. Лакоба, отравленного в Тбилиси Л. Берия). А художественное время, по мнению В. Ацнариа⁷³ и С. Зухба⁷⁴, состоит из трёх уровней, охватывающих более 120 лет: 1) авторское время — это современная эпоха (конец XX в.), когда Лаган

вспоминает о прошлом; 2) время воспоминаний Лагана (20–30-е гг.); 3) время воспоминаний деда Лагана — Бежана (годы последнего махаджирства /1877–1878/). Таким образом, в романе описывается столетняя история одной семьи — семьи Бежана, не говоря уже об отдельных судьбах других персонажей в 20–30-х гг. XX в. Через историю семьи раскрывается вековая история народа.

Кроме того, В. Ацнариа также выделяет не конкретизированное «символическое или эпическо-сказочное время»⁷⁵, которое отражается в фольклорных материалах, занимающих большое место в художественной структуре «Рассечённого камня». По словам В. Ацнариа, «фольклорными произведениями, идущими от эпохи Абрскила (героя абхазского героического эпоса. — В. Б.), одухотворены... события в романе [и жизнь героев]; благодаря им становится очевидными истоки неиссякаемой духовной силы народа, раскрывается глубина исторического и художественного мышления [абхазов]».⁷⁶

Как и в других своих произведениях (особенно в историческом романе «Последний из ушедших»), в «Рассечённом камне» Б. Шинкуба особое значение придаёт повествовательной структуре произведения, которая должна усилить веру читателя в реальность событий. Рассказ ведётся от лица главного героя Лагана, прототипом которого является сам автор. Лаган — очевидец большинства событий, но не всех. Предшествующие эпические произведения Б. Шинкуба («Последний из ушедших», «Чанта приехал») свидетельствуют о том, что писатель постоянно придерживается важного принципа: тот или иной повествователь не может рассказывать о том, что сам не видел и не пережил; в противном случае художественно-эстетическая значимость творения ослабляется. Автор остался верен своему излюбленному принципу и в романе «Рассечённый камень». В нём в лице повествователей выступают и другие персонажи (дед Лагана Бежан, певец и мастер игры на национальном музыкальном инструменте ачамгуре Чичин сын Чины, Мамсыр, Бадра, Сит и др.), но в отличие от Лагана они действуют в определённых временно-пространственных рамках и рассказывают о своей личной

судьбе или истории жизни других героев. Как правило, их речи убедительны, и благодаря им границы основного времени сдвигаются, и читатель узнаёт о прошлой жизни абхазов, об истоках национальной культуры и духовной силы народа.

Вместе с тем, в создании характеров в романе значительную роль играют диалоги. Примечательной особенностью структуры произведения является сочетание прозы с поэзией (песни Чичина сына Чины, стихи Лагана и др.), присущее некоторым фольклорным произведениям (например, эпос о нартах); оно способствует углубленному раскрытию духовного мира, взглядов персонажей.

Прежде чем начать рассказ о прошлом, о времени своей юности (20–30-х гг. XX в.), которое совпало с эпохой строительства социализма, «раскулачивания» большинства крестьян, приведшего к развалу сельского хозяйства, репрессий, пожилой поэт Лаган (ему более 60-ти лет) размышляет о детстве, о родном селе и очаге, о своих корнях. Порою его мысли философичны, они затрагивают основы человеческого и национального бытия. Повествователь (Лаган) в конце предисловия признаёт: «В народе говорят: “Не расскажешь начала — не увидишь конца”. Что ж, верно. Я же, вопреки пословице, начал с конца свою повесть. Поэтому ставлю здесь точку и перехожу к началу».⁷⁷ Именно размышления о детстве раскрывают взгляды Лагана (следовательно, самого писателя) на жизнь, духовные основы его творчества, истоки национальной культуры и *ансуара*; они предопределяют характер последующего повествования героя о прошлом. «Детство — корень души человеческой, оно прорастает в нас характером и судьбой. Ничто из того, что в ту давнюю пору запало нам в сердце, не умерло, но одно принялось и взошло сразу, а другое так и лежит в его глубине. Как зерно...» (с. 5–6). Словом, воспоминания бывают разные, в них отражаются особенности отношения человека к прошлому, к родителям, старшему поколению и т. д. Детство для Лагана — «духовный кладёзь», неиссякаемый источник творчества, ибо оно связано с деревней и её жителями, которые сохранили память о прошлом в мифах, преданиях, героических сказаниях, сказках, рассказах,

песнях... Да и речь об очажном огне сразу переносит нас в деревню, только там можно обеспечить непрерывность, вечность огня, естественность человеческого бытия, близость, гармоничное сосуществование человека с природой. Лаган рос в деревне, в семье, где были сильны традиции народной культуры. «...Правда, давно уже нет моих родителей, — говорит герой, — но стоит дом, в котором родился и я, и мой отец, и отец моего отца; есть двор, по которому я бегал; ...всё так же высятся вдали холм, с вершины которого впервые распахнулся передо мною мир» (с. 6). Этот холм — Холм Рассечённого камня, в котором витает дух Абрскила. Как видим, автор на первых же страницах романа обращает внимание читателя на образ Рассечённого камня, который становится важнейшим элементом поэтики произведения, превращаясь в многофункциональный сквозной символ. Он постоянно присутствует в повествовании Лагана, углубляя смысл его речи и раскрывая мировосприятие самого центрального героя, его отношение к событиям и другим персонажам.

Напомним, что Лаган — единственный герой, который встречается на всех уровнях повествования; всё, что происходит в «Рассечённом камне», проходит через его сознание, его душу, переживается им; его речь играет огромную роль в формировании романной структуры произведения, в соединении различных сюжетных линий, связанных как с ним, так и с иными действующими лицами. За образом Лагана стоит личность Б. Шинкуба, который говорит устами своего героя («двойника»).

В основе символического образа Рассечённого камня лежит предание об Абрскиле.

Согласно одной из распространенных версий⁷⁸, Абрскил⁷⁹ родился чудесным образом от непорочной девы. Рос он быстро, вскоре стал непобедимым богатырем, защитником своего народа. Всегда уничтожал колючки, папоротник, которые мешали земледелию; срезал дикую виноградную лозу, вынуждавшую героя наклоняться, когда проходил под неё. Абрскил считал, что он по своим возможностям, силе и могуществу может соперничать с верховным богом Анцва. Так нача-

лась вражда между богом и Абрскилом. У Абрскила был крылатый конь-араш, на котором он поднимался в поднебесье. Сбрасывая валуны, он производил шум, аналогичный небесному грому, а рассекая саблей облака, извлекал молнию. Разгневанный Анцва приказал своим подчинённым поймать Абрскила и заточить в пещеру. В итоге герой был схвачен и прикован вместе с конём к железному столбу в пещере. И с тех пор Абрскил пытается вырваться на волю, но все его усилия оканчиваются неудачно. По некоторым вариантам, герою однажды удалось вырваться на волю, однако, не выдержав света, ослепнув, он ушёл в гору.

Лаган с детства запомнил предание об Абрскиле. «Из всех легенд и преданий моего народа сказания об Абрскиле стали для меня материнским молоком, они вспоили и вскормили меня, я узнал их с младенчества. И первым делом, конечно, от бабушки [Бежана]» (с. 39), — говорит повествователь. Бежан с особым почитанием относился к преданию. Поэтому Лаган старался точно передать повествование своего деда об Абрскиле, учитывая его реакцию на излагаемые события, связанные с героем. Лаган подчеркивает, что об Абрскиле, как правило, рассказывали самые уважаемые люди, такие как Бежан, и рассказывали они так, будто недавно расстались с ним. Детское воображение Лагана немного трансформировало услышанное об Абрскиле; «Мой Абрскил выжимал воду из камня, сдавив его в кулаке, усы у него были черны и лоснились, а его верный конь не нуждался в подстёгивании, он без камчи (плётки. — В. Б.) слушался хозяина и исполнял любое его повеление. Ещё мне показалось, что Абрскил любит всех смелых мальчиков (а таковым я считал и себя), ловит для них оленят и отдаёт им на воспитание, чтобы оленята выросли ручными; ...он делает луки и стрелы, учит, как нужно стрелять далеко-далеко и как на лету ловить стрелы... Волшебный конь Абрскила виделся мне иссиня-чёрным, воронёным, а не вороным, но в белых чулках и с белой звездой во лбу; бело-снежными были и края его крыльев. Конь Абрскила никогда не ел травы или листьев, но питался исключительно сталью... Абрскил... взбудоражил мне душу, я ничуть не сомневался в

его существовании, искал его, ждал, мечтал и надеялся когда-нибудь встретить...». (С. 40). Все любили Абрскила и переживали за его судьбу; а Бог — творец неба и земли, природы и животного мира, — осудил его на муки, заточив Абрскила и его коня в пещеру за непослушание и гордыню. Но народ не переставал надеяться, что «рано или поздно падут сковывающие его цепи, и Абрскил выйдет на свет из тёмной и смрадной пещеры, и радостная весть об этом разнесётся по всей Абхазии... Подобно всем, верил в это и дедушка. Из его рассказов я знал, как процветало при Абрскиле древнее Абхазское царство, как беспощадно карал он зло, расправлялся с врагами и притеснителями. При нём никто не отваживался нападать на нас...». (С. 40). Но когда Бежан поведал о заточении Абрскила в пещеру, он остановился, печаль охватила его, затем, вздохнув, продолжил: «И потерял народ служившего им беззаветно и спасавшего им отечество, и кончилась их жизнь, полная радости и довольства, и потянулись дни страха, печали и унижений. На что только не отваживались люди, чтобы вызволить из беды своего заступника, но всё оказывалось напрасным, и не было у них силы...». (С. 41). После этих слов дед окончательно прерывал свой неторопливый рассказ. Лаган, не решаясь отвлекать Бежана от горестных раздумий, шёл к матери Чаримхан с вопросами. Мать объясняла ему как божьи ратники заточили Абрскила в пещеру по наущению злой ведьмы. Но и ведьме не поздоровилось — Бог приказал ей стеречь Абрскила. Однако воздух в пещере был так зловонен, что она не выдерживала и повадилась каждую ночь выходить на волю. Но у выхода её подкарауливал волк; увидев ведьму, он бросался на неё. Тогда она вспрыгивала ему на спину, и, подгоняя его ядовитой змеей вместо плетки, начинала скакать на волке, не разбирая дороги. А разгневанный Бог напускал на землю гром и молнию, он хотел заставить ведьму вернуться в пещеру и следить за Абрскилом, который может разорвать цепи и обрести свободу. «И если это случится, то тут же оживут две половинки одного камня, что покоятся сейчас на холме, и кинутся по свету искать ту коварную ведьму, и найдут, и сдвинутся, и расплющат её... Такой завет

положил Бог, и таков должен быть конец злодею». (С. 41). Далее следует рассказ о холме Рассечённого камня, который раскрывает первоначальное значение символического образа; его тайны раскрыл Лагану дед Бежан. Холм, на котором лежит Рассечённый камень, находился недалеко от дома; там в детстве часто любил играть Лаган. Холм Рассечённого камня — это реальность прошлого, настоящего и будущего времени; он вечен, ибо сам камень, как символ постоянства и вечности, покоится на холме тысячелетиями, обрастая легендами и мифами. По утверждению Бежана, Холм Рассечённого камня издавна почитается сельчанами как святыня. «Даже скот, будто понимая это, избегает пастись здесь, не спешит укрыться от палящего солнца в тени одинокой [древней] липы, [растущей на вершине холма, головой подпирая небо]. Зимой в её густых ветвях находит приют и убежище множество лесных голубей, но охотники не трогают их, считая великим грехом проливать кровь на этом священном месте». (С. 42).

Когда Лаган с дедушкой впервые поднялся на холм и увидел там камень величиной с амбар, он оторопело уставился на него. Его больше всего удивило то, что камень был разрублен на две части. Теперь Бежан посчитал необходимым продолжить разговор об Абрскиле, чтобы внук знал всё о народном любимце, передать ему дух предания. Дед рассказал, как божьи ратники безуспешно гнались за Абрскилом, для которого холм был излюбленным местом для отдыха. «И вот однажды, — рассказывал Бежан, — когда Абрскил отдыхал здесь после трудов, враги выследили его, и решили схватить во что бы то ни стало. Они знали: если Абрскил успеет вскочить на коня, то тут же поднимется в небо. Вот они и договорились: раз не получается на земле, давайте попробуем в небе. Договорились — и полетели к холму, и столько их собралось, что день померк... Не знаю, что тогда случилось с Абрскилом — то ли растерялся он, то ли уснул, и они врасплох его застали, а может, уже отчаялся, — только не вскочил он на своего крылатого коня, а поднял с земли вот этот громадный камень, который сам же принёс сюда на всякий случай, размахнулся и запустил его в самую гущу небесного воинства. Камень, пока

летел, такой ветер поднял, что крылатых ратников просто-напросто сдуло с неба, как мух. Испугались они и попрятались за теми вон дальними вершинами. Небо снова стало чистым, выглянуло солнце, а камень полетел вниз. Абрскил встал и занёс над головою меч, дожидаясь, пока камень долетит до него... И когда камень готов был уже вот-вот обрушиться на Абрскила, герой принял камень на свой меч, и меч рассёк его пополам, словно яблоко, и его половины упали по обе стороны от Абрскила... Абрскил вложил меч в ножны, ... глянул на эти половинки и молвил: “Так вот распалась сегодня и моя жизнь... Это моё прошлое”, — и показал на ту половинку, что упала срезом вверх, навзничь, как бы открыв лицо. А про другую, которая упала срезом вниз, ничком, словно бы спрятавшую лицо, сказал: “А вот моё будущее. И одно отделено от другого”. Такими были последние слова героя... (В абхазском оригинале последние слова Абрскила завершаются так: “И одно отделено от другого, это, конечно, плохо”⁸⁰. — В. Б.). Ну, а холм с той поры так и зовётся Холмом Рассечённого камня». (С. 43–44).

Очевидно, что Б. Шинкуба использовал реконструированный вариант мифа об Абрскиле (смотрим об этом примечание № 78), созданный на основе многочисленных вариантов, записанных как самим писателем, так и другими собирателями фольклора в конце XIX — первой половине XX в. Примечательно, что о судьбе Абрскила рассказывает носитель народной культуры старец Бежан своему внуку. Дед усердно пытается воспитать Лагана в духе *ансуара*; он прекрасно понимает значение фольклорных произведений, которые несут в себе большой нравственно-духовный заряд. Нет сомнения, что миф об Абрскиле играет ключевую роль в художественной системе романа, с ним связан и основной полифункциональный символический образ Рассечённого камня. Этот образ — свидетельство того, как природное явление (камень) превращается в фольклорный образ, а фольклорный — в литературный. Естественно, без включения всего мифа в повествовательную структуру произведения, значение символа осталось бы непонятным, тем более что в «Рассечённом камне» ему

присуща смысловая динамичность, которая и делает его полифункциональным элементом поэтики романа. Неоднократная трансформация значения образа камня происходит на разных уровнях повествования и художественного раскрытия жизни общества в 20–30-х гг. XX в. и характеров персонажей.

Исходя из этого, можно выстроить синонимический ряд понятий, связанных с «рассечённостью» (от «Рассечённого камня»): разделение, раскол (общества), раздвоение (личности героя) и т. д. Внутри этого ряда образуются оппозиции, антиномии: «новое», считавшееся прогрессивным, сталкивается со «старым», якобы отжившим свой век; происходит поляризация общественного сознания на основе его идеологизации, раскалывающая народ «на врагов» и «не врагов»; усиливается антиномичность некоторых действующих лиц. Всё труднее становится ответить на вопросы: что есть добро? А что есть зло?

В глубине души каждого человека заложены зёрна добра и зла. Какое же из них будет прорасти — зависит от тех или иных условий и воздействий. Иногда добро и зло настолько переплетены, что человек мечется между двумя полюсами; он изменчив, непостоянен, от него можно ожидать всякое; его взгляды порою антиномичны. Антиномичность мировоззрения, с одной стороны, может сформироваться на базе осознанного идеологизированного восприятия явлений действительности. При этом идеологизированность сознания становится главной причиной раздвоения личности, конфликта того или иного человека с другими людьми, которые не разделяют его точку зрения на общественно-политические и иные процессы в стране, конфликта индивидуума — представителя молодого поколения — со старшим поколением — носителем народной культуры, традиций, *апсуара*, ослабления связи «нового человека» с прошлым, с национальными корнями.

С другой стороны, немаловажную роль играют и подсознательные факторы, которые часто, незаметно для самого человека, определяют его характер, манеру поведения, моральный облик. Его амбициозность, мания величия не имеют предела. Такой человек иногда может показаться незаурядной

личностью, иногда — отвратительным, бездушным, низким и жестоким индивидуумом.

Словом, линия «рассечения» («разделения», «раздвоения» и т. д.) проходит везде: в сознании, душе персонажей романа «Рассечённый камень», в жизни общества. Она порождена самим человеком. Лагану повезло, что он рос в традиционной семье, которая, благодаря стараниям его деда Бежана, чтит *ансуара*, способствующую воспитанию достойного наследника — хранителя очага. Оберегал же главный герой родной очаг иным, чем, скажем, Бежан, способом, то есть своим творчеством, художественным словом.

Где бы Лаган ни находился, он всегда вспоминает о Холме Рассечённого камня. Предваряя свои воспоминания, повествователь рассказывает, например, как холм явился ему, уже известному поэту и писателю, на чужой земле, в Польше, городе Закопане, куда он приехал с группой туристов. Писатель посетил Освенцим. «Уверен: если и впрямь существовал когда-либо ад, то он был здесь, в концентрационном лагере, где фашисты умертвили четыре миллиона человек, — пишет он. — Была уже ночь, когда мы вернулись с экскурсии. Я лёг, намереваясь заснуть, но, видимо, от пережитых за день кошмаров беспокойно ворочался и скоро, поняв, что уснуть не удастся, встал, оделся, принялся ходить из угла в угол. Чтобы хоть немного успокоить себя, вышел на балкон подышать свежим воздухом. Прямо передо мною дыбились во тьме громады округлых гор, плыли над ними мутные лоскутья туч, но в глазах стояло одно: газовые камеры, печи, вороха сваленных женских волос — и кости, кости, кости... И тут как бы воочию увидел я прикорнувший в ногах далекого Кавказа холм, мой холм. Война не дошла до него, не успела обжечь своим пламенем, его плоть не рвали снаряды и бомбы, но сколько жизней было истрачено, чтобы сберечь его покой! И он века будет нашептывать своими травами имена героев, своих спасителей, как шепчет их сегодня! Они и мёртвые — с нами, в нашей жизни, в наших делах». (С. 9).

Лаган даёт контрастные описания картины, увиденной в Освенциме, и Холма Рассечённого камня. С одной стороны —

ужасные последствия зла, зёрна которого проросли так густо, что полностью овладели душой определённой части людей, которая начала беспощадно уничтожать другую их часть. С другой — Холм Рассечённого камня, до которого не дошла война; на него не падали бомбы, его оградил и те, которые погибли в Освенциме, и те, что сложили свои головы на фронтах Отечественной, защищая родину, свои очаги. Однако на холме лежит «рассечённый камень», как символ вечности и постоянства. Вечна и сама проблема «рассечённости», но должна ли эта «рассечённость» приводить к трагедии, кровопролитию? Вероятно, нет, если крепка духовная, культурная основа личности. Линия рассечения может превратиться в пропасть или кровоточащую рану, но через пропасть можно проложить мост, а раны залечить...

Размышления Лагана об освенцимской трагедии напоминают переживания лирического героя (самого поэта) К. Кулиева в стихотворении «В Пражском гетто» (1966)⁸¹. В этих двух концентрационных лагерях немецкими фашистами были уничтожены миллионы людей, в том числе женщин, стариков и детей. Произведение полно трагизма, в нём и величайшая печаль, горе. Поэт и здесь не обходится без образа камня, он — свидетель трагедии. Хотя с тех пор «земля впитала кровь» и следов не видно, на камне выросла «новая трава», память об убиенных невинных людей будет сохраняться, и от чувства позора и стыда уйти невозможно. Поэт как бы кается за человечество, которое допустило такое зверство по отношению к своим соплеменникам; с одной стороны, осуждение и укор, с другой — призыв не повторять такое никогда и быть добрее. Печальный и тревожный голос героя, воспитанного в горских традициях, учителями-горами, скалами, вопиет:

На кладбище старинном камню тесно.
Сам среди камня рос я с малых лет.
Мне потому доподлинно известно,
Что от беды и камень вопиет.
Как он сидит, видел я воочью.

.....
Земля, не забывай о том, что было,
Вновь не бросай сама себя в костёр...
.....

Я расскажу об этом горе жгучем
Своим родимым скалам, и тогда
На эти скалы ляжет чёрной тучей,
Как мне на сердце, жгучая беда.
Земля, мне страшно! Стань добрей и лучше,
Не повтори такого никогда!

(Перевод Н. Гребнева)

Человек в силах вынести всё, хотя не все могут проложить мост через пропасть, залечить рану словом, на это способны такие герои романа «Рассечённый камень», как Бежан, отец Лагана Бадра, Чичин сын Чины, Мамсыр, Лаган и другие, которые не стали манкуртами, сохранили преемственную связь поколений. Только они, обладая мощной исторической памятью, способны осмыслить прошлое, чтобы лучше понять настоящее и заглянуть в будущее; от таких людей зависит судьба народа. Именно эти герои спасли нацию и её культуру в 30–40-х годах XX столетия, когда абхазы оказались на грани насильственной ассимиляции и исчезновения. О противоречиях времени, жизни народа в эпоху коллективизации сельского хозяйства и строительства основ социализма, судьбе национальной культуры в контексте исторических процессов, о становлении собственной творческой личности и рассказывает Лаган в романе «Рассечённый камень».

В рассказе Лагана особое место занимает образ Бежана. С детства внук был сильно привязан к деду, от которого он многому научился. Бежан — связующее звено между прошлым и настоящим, «старым» и «новым». В образе старца отразились многие стороны жизни абхазов в конце XIX — 20–30-х гг. XX в. Повествователь внимателен к старику, к его характеру и портрету; он рассказывает: «Но не только амацурту⁸² вижу я, оглядываясь на далёкие годы. Вижу дедушку — вот он сто-

ит, опершись на посох, невысокий, ссутулившийся от старости. Лет ему в ту пору было далеко за девяносто, но он сохранил и подвижность, и бодрость, и рассудительность, речь его почти всегда нетороплива, слова обдуманно и весомы. Нос с горбинкой, округлая короткая бородка; широко посаженные глаза черны, как уголь, они то зорко поглядывают по сторонам, то будто насквозь пронзают тебя; руки ловки и быстры, не знают покоя, постоянно заняты каким-нибудь делом... В воспоминаниях дедушка неотделим от амацурты, он и она для меня — единое целое. Да так было и на самом деле». (С. 16). Его борода была седа. Он постоянно следил за поведением внука и внучек, требовал от них соблюдения правил этикета. Особую же заботу дед проявлял к Лагану — единственному мальчику в семье. Как рассказывает Лаган, однажды Бежан открыл свой таинственный сундук и вытащил оттуда старый короткий кинжал, подозвал его и объявил: «С сегодняшнего дня... это оружие принадлежит тебе, дарю. Ты уже мужчина и должен носить кинжал. Вот и носи его с честью... Своего единственного внука и наследника я хочу видеть первым во всяком деле: если он скачет на коне — то как джигит; если стреляет — то без промаха; если землю пашет — то так, чтобы никогда его семья не сидела голодной. А уж если рот открыт, чтобы слово молвить, — то пусть это слово будет как червонец... Мужчина ко всему должен быть готов, он всё должен уметь: и сражаться, и работать, и песни петь. Но главное — он всегда, что б ни случилось, должен быть мужчиной, а не жалким трусом!...». (С. 19–20).

В роду и в селении Бежан уважаемый и почтеннейший человек; с ним считаются и советуются. Конечно, не возраст поднял его авторитет; он очень мудр и рассудителен, он — самородок, философ и оратор. Он, сидя у очага, вороша своим посохом золу, говорил Лагану: «Взгляни на огонь, Лаган, ведь он чудо, настоящее чудо! На свете только один огонь способен вечно хранить свою красоту... Запомни: огонь согревает не только того, кто разжёт его, а всех, кто сидит поблизости. Для огня все равны! Так и человек — он тоже должен согревать людей своим теплом, своими словами и своими делами...

Если бы я отправился в Турцию вместе со своим отцом, не было бы огня в этом очаге. Но он есть, Лаган, он ярко горит — огонь твоих предков. Дай бог, чтобы он и впредь никогда не погас...». (С. 144–145).

Бежан воспитывал Лагана так, чтобы он хорошо знал имена предков. Все умершие из них, кроме отца Бежана Азнаура, похоронены на родине в Абхазии. Бежан вспоминал о своих родителях и сёстрах, которые выселились в Турцию в эпоху русско-турецкой войны 1877–1878 гг. Речь старца раздвигает границы исторического времени и раскрывает трагическую жизнь абхазов во второй половине XIX в. В судьбе семьи Азнаура отразилась судьба всего народа. Заметим, что, как правило, главный повествователь Лаган предоставляет слово самому герою — очевидцу событий, ибо сам не был их современником. Этим автор усиливает связь художественной правды с исторической правдой. Рассказывая о прошлом, Бежан выражает своё отношение к событиям и некоторым историческим личностям. Он изначально был против выселения. Вот как он оценивал сложившуюся ситуацию: «Я имею право говорить всю правду об этом переселении. Конечно, большого подвига я не совершил, но я всё претерпел, всё вынес, чтобы вернуться, и я вернулся, не осквернил предательством родную землю, не дал пропасть наследству моих отцов, не дал погаснуть огню в их очаге... Когда-то, в незапамятные времена, Абрскил рассёк надвое известный вам камень, — так и нас, абхазов, разрубило надвое уготованное нам махаджирство, и одна часть осталась на этом берегу, а другая попала на тот, и между нами простерлось море, непереходимое и никому не подвластное...». (С. 138–139). Так и в прошлом проблема «рассечённости» сопутствовала народу, не давая ему расслабиться и нередко ставя его на грань смерти

В образе Бежана отражаются особенности религиозного верования абхазов, в частности симбиоз христианства и язычества. С одной стороны, Бежан считал себя христианином. Однажды вечером дед заявил, что Лагана надо свезти в Моквскую церковь и «там испросить для него благословения». На решение Бежана повлияло и то, что настоятелем Моквского

собора был отец Дмитрий (Дырмит) — родной дядя по материнской линии отца Лагана, Бадры. Бежан по пути в Мокву рассказал внуку об истории храма, которому тысячи лет. Построил его царь Абхазии (старец не приводит имени царя, но в историографии он известен, это Леон III, правил в 960–969 или 958–968 гг.). С храмом связано и предание о трагической судьбе зодчего, который был нанят царём. В устах Бежана сюжет предания приобретает философский смысл, он органично вплетается в художественную структуру романа «Рассечённый камень», способствуя углубленному раскрытию замысла писателя. Вместе с тем, предание усиливает значимость образа Бежана (именно он рассказывает его внуку), который выступает не только хранителем очага предков и *ансугара*, но также знает историю народа. Для Лагана Бежан — историческая и культурная личность, которая связывает прошлое с настоящим и будущим. Даже в детстве он по-своему чувствовал эту связь; он любил деда, любил слушать его наставления, речь, сказки и рассказы.

Однажды к Бежану за советом пришли председатель сельсовета Махаз и его заместитель Танас. Они предлагали разобрать сельскую церковь и построить на её материале кооперативный магазин, а мечеть превратить в школу. Но старец предостерёг их: «Церковь — святыня, и трогать её не надо, да простит вам бог ваши греховные помыслы!..» А Танас улыбнулся и сказал: «Бежан, дорогой, насколько мне известно, ты и мечеть стороной обходишь, и в церкви тебя не видели... Кому же ты молишься, а? Молчишь? Тогда я скажу. Только (языческим божествам. — В. Б.) Джадже, Айтару, луне, да солнцу — вот кому. Ну, и всем другим древним богам...». (С. 114).

Бежана задела слова Танаса, но он не растерялся и мудро ответил: «Сынок, если даже дереву молишься искренне и чистосердечно, то твоя молитва всё равно дойдет до истинного бога, каким бы именем ни называли его люди» (с. 114). Через некоторое время Бежан продолжил: «Всё, к чему привык народ, с чем сроднился и сжился, и всё, что, как лоза, дерево обвилось, опутало его душу, вы решили отсечь одним махом. И

я заклинаю: не торопитесь! То, что вы задумали, может столкнуть вас с народом. Или оттолкнуть его от вас... Не забывайте, что всякого, кто решился осквернить святыню, поднять на неё руку, ждёт кара. А божья ли она или народная — какая разница! Зачем вам навлекать проклятия на свою голову, ведь вы ещё так молоды!» (С. 114).

Слова Бежана, высказанные до начала репрессий, оказались пророческими, но он не дожил до тех трагических событий, которые развернулись в 30-е годы.

Примечательно, что перед смертью Бежан попросил похоронить его по-христиански.

С другой стороны, Бежан действительно является язычником, молится традиционным древним божествам, при этом признавая верховенство бога Анцва. И это не мешает ему считать себя христианином, в его сознании языческое и христианское сосуществуют, не конфликтуя между собой. Как ни парадоксально, полирелигиозность героя не становится причиной какого-либо раздвоения его личности, наоборот — она делает его духовно богатым, мудро мыслящим человеком.

Бежан прекрасный молещик, в его семье регулярно проводятся ритуальные праздники, посвящённые языческим божествам. Лаган хорошо запомнил их. В своём повествовании он приводит немало этнографических материалов, раскрывающих характерные черты народных языческих обрядов (в них иногда отражаются христианские традиции), мировоззрение Бежана и других персонажей, «экологическую» философию абхазов и т. д. Этот этнографический материал не выпадает из поэтической системы романа, наоборот, он решает важные художественные задачи. Примером может служить третья глава первой книги произведения. В ней описывается один из циклов весенних обрядов в честь Айтара — божества плодородия, покровителя домашнего скота. Согласно абхазской мифологии и древним молитвенным текстам, Айтар имеет семь лиц (бжь-Айтар), то есть Айтар — семидольное божество. Долями Айтара являются: Джабран — покровитель коз, божество мелкого рогатого скота, Жвабран — покровитель коров, божество крупного рогатого скота, Ачышашан — по-

кровитель лошадей, Алыцкинтыр — божество собак, Анапа-Нага — божество урожая (оно мужского пола, однако, судя по имени, божество первоначально имело женский облик), Амра (солнце; вероятно, имя бога солнца), Амза (луна; возможно, имя бога луны).

В образе семидольного Айтара отражаются особенности древнего хозяйственного быта абхазов, их мировосприятие.

В ритуальных обрядах, молениях, которые проводятся в семье Бежана, а также в фольклорных материалах, широко присутствующих в романе «Рассечённый камень», раскрываются характерные черты абхазского мифопоэтического мировоззрения; многие из них сохранились по сей день.

В образе старца Бежана показан историко-культурный, этнопсихологический портрет традиционного типа абхаза, который сохранил древнее мифопоэтическое мировоззрение. И это мировоззрение он пытается передать своим детям и внукам, чтобы не прерывалась преемственная связь поколений. И умершие всё видят, ибо, по представлениям абхазов, душа каждого человека (ицсы) бессмертна, она постоянно витает по земле.

В повествовании Лагана раскрываются и другие черты характера Бежана. Он прекрасный оратор и народный дипломат; однажды, например, старец сумел примирить две враждующие фамилии, остановить кровную месть. С ним часто советуются представители новой Советской власти на селе. Бежан не политизированный человек, в его речи вряд ли можно найти идеологические штампы; в своих действиях он опирался на собственный богатый жизненный опыт и *атсуара*. Но он не отделял себя от односельчан и не конфликтовал с новой властью. Более того, дед, похоже, принял эту власть.

Интересный эпизод из жизни села приводится в четвёртой главе первой книги романа «Рассечённый камень», в котором снова появляется образ Рассечённого камня, символизируя разделение общества по классовому признаку. Один из сходов земельной комиссии, по предложению Бежана, провели на Холме Рассечённого камня. Сход проходил напряжённо,

спор разгорелся, когда приступили к разделу владений князя Омара Чачба. На них претендовали многие крестьяне, в том числе бывший управляющий Омара — Арчил. Пришлось огласить известный Декрет о земле, его зачитать попросили сельского писаря Тамела. Маленькому Лагану, присутствовавшему на сходе (он был с Бежаном), не было знакомо слово «Декрет» и он по-своему думал о нём. «Что же такое этот дыркет? — со смешанным чувством любопытства и страха размышлял я. — Почему его все просят? Может, он похож на камень, который запустил Абрскил в небесное воинство? А может, это какая-нибудь хищная птица? Сейчас она летит где-то по небу, но скоро опустится к нам на холм, и тогда... Однако что будет “тогда”, я как ни напрягал свой детский ум, представить себе не мог». (Перев. И. Бехтерева; 68). Детское «мифологизированное» (под влиянием дедовских преданий) воображение Лагана позволило ему сравнить знаменитый ленинский Декрет о земле с камнем, брошенным Абрскилом. Этот камень рассечён им мечом; две половинки камня стали, как уже говорилось, символами прошлой и ещё неизвестной будущей жизни героя. То есть, Декрет становится фактором не объединяющим, а разделяющим. И далее — сравнение с хищной птицей... Случайно ли?.. Видимо, нет...

«— Дыркет! Дыркет! — не угасали крики.

— Тамел! Где ты? Читай!

Писарь, выбравшись из людской гущи, подошёл к Рассечённому камню — там было посвободней, народ, в основном, держался около липы, под которой заседала земельная комиссия, — вскарабкался на ту половинку, что лежала ничком, и приготовился читать...». (С. 68). Ещё раз вспомним последние слова Абрскила после того как он рассёк мечом огромный камень: «“... Это моё прошлое”, — [вымолвил он] и показал на ту половину, что упала срезом вверх, навзничь, как бы открыв лицо. А про другую, которая упала срезом вниз, ничком, словно бы спрятавшую лицо, сказал: “А вот моё будущее. И одно отделено от другого...”». (С. 44).

В переводе И. Бехтерева ничком лежащий камень связан с будущим. И правильно то, что писарь Тамел — представитель

новой Советской власти на селе, с Декретом в руке встаёт именно на этот камень, лежащий ничком. Логически это совпадает с замыслом Б. Шинкуба, который, уверен, стремился связать «будущее» с наступившей новой жизнью. Выбора в общем-то и не было. К сожалению, в абхазском оригинале (в разных изданиях романа «Рассечённый камень») есть или случайная путаница, или ошибка самого автора или редакторов. В первом издании произведения (1983) последние слова Абрскила таковы: «Иахьа сара сыцстаарагьы еикѣпахсит ъбаны, ... ҕыҕа икажьыз асыт инапы нақәикын, — Уара исаџсыз, исхызгаз уоуп! Егьы згѣы џарханы ишьтаз ахь днахѣын, — Уара, сзыниаша, сацхьа ишьтоу уоуп...»⁸³. («Так вот распалась сегодня и моя жизнь... Это моё прошлое», — и показал на ту половинку, что упала срезом вниз, ничком. А про другую, упавшую срезом вверх, навзничь, сказал: “А это моё будущее”». [Подстрочный перевод мой. — В. Б.]). А Тамел, согласно этому изданию романа, встал на ту часть камня, которая лежала срезом вверх, навзничь (згѣы џархан ишьтаз)⁸⁴. А в полном издании романа (1998) читаем: «Иахьа сара сыцстаарагьы еикѣшеит ъбаны, — ихѣсит Абръскьыл, ҕыҕа икажьыз асыт инапы нақәикын, — Уара, сзыниаша, сацхьа ишьтоу уоуп! — Егьы згѣы џарханы ишьтаз ахь днахѣын, — Уара исаџсыз, исхызгаз уоуп! Шѣарт пѣеикѣгахсит, абри ауп ихѣартам!»⁸⁵. («Так вот распалась сегодня и моя жизнь... Это моё будущее!», — сказал он и показал на ту половинку, которая упала срезом вниз, ничком. А про другую, упавшую срезом вверх, навзничь, сказал: “А это моё прошлое!”». [Подстрочный перевод мой. — В. Б.]). Тамел же встал на ту половинку камня, которая лежала срезом вверх, навзничь (згѣы џарханы ишьтаз).

Очевидно, что тексты (включая русский перевод романа) противоречат друг другу.

Теперь обратимся к самим фольклорным текстам, которые были записаны Б. Шинкуба. В реконструированном полном тексте мифа об Абрскиле читаем: «... Згѣы ларханы ишьтаз инапы нақәикын, ус ихѣсит Абръскьыл: — Ари, иацы, жѣацы зхѣаз иеицш, аханатѣ исхызгахьоу иатѣуп. Згѣы џарханы

икажъыз ахь днахэын: — Ари, уацэы, уацэашьтахь зхэаз иеицш, сацхьака исеицшхаша иатэуп! Дара наунагза сикэыцхоуп, абри ауп ихэартам»⁸⁶. («Указав пальцем на половинку камня, которая лежала срезом вниз, ничком, Абрскил сказал: “Это моё прошлое, то что уже пережил”. А посмотрев на другую половинку, лежавшую срезом вверх, сказал: “Это моё будущее... Они навсегда отделены друг от друга, и это плохо”»). (Подстрочный перевод мой. — В. Б.). Такой же текст встречается и в одном из вариантов мифа.⁸⁷ Фольклорный вариант данного эпизода присутствует лишь в первом издании романа «Рассечённый камень» (1983). А в полном издании произведения (1998) половинки Рассечённого камня интерпретируются по-другому, почти так как в переводе И. Бехтерева. Именно такая интерпретация имеет смысл, ибо символом неизвестного будущего может быть только та половинка камня, которая лежит срезом вниз, ничком, как бы закрыв лицо; её тайны ещё неизвестны. Другая половинка лежит навзничь, срезом вверх, как бы открыв лицо; она — символ прошлого, истории, которая уже состоялась, известна. К чести переводчика И. Бехтерева, он уловил эту важную мысль и понял логику символа, который играет особую роль в поэтической структуре романа «Рассечённый камень». Кроме того, если в абхазских изданиях писарь Тамел с Декретом о земле в руке встаёт на той части камня, которая лежит срезом вверх, то в переводе И. Бехтерева, персонаж поднимается на другую половинку, лежащую ничком, тем самым как бы демонстрируя, что неизвестное будущее — это новая социалистическая жизнь, о чём свидетельствует сама личность героя и Декрет, который он зачитал. Именно в такой интерпретации можно найти смысл.

После смерти Бежана образ его сына, Бадры, выходит на первый план. Он чаще встречается во второй книге романа. Бадра — настоящий крестьянин-трудяга, никогда без дела не сидит. У него крепкое хозяйство. Кроме того, благодаря своему отцу, он знает имена двенадцати поколений своих предков (то есть, 400–500-летнюю историю рода). Бадра мудрый, честный и открытый человек, он не скрывает своих мыслей.

Его речь — основное средство раскрытия характера, мировосприятия самого героя. Некоторые черты его характера также отмечают и другие персонажи, прежде всего Лаган, его сестра Мачич, супруга Бадры Чаримхан и др.

В судьбе Бадры и его семьи отразилась трагическая история крестьянства в 30-е гг. «Раскулачивание» разоряло крестьянство, которое создавало своё хозяйство собственными руками. Стало сложно хранить очаг, выполнять нормы национальной этики, в частности этикета приёма гостей. Бадру почти объявили «кулаком», «врагом народа». Но он, тесно связанный с землёй и очагом, остро чувствовал несправедливость, неправомерные действия невежественных чиновников (Кацмана, Пахвалы Сарапионовича, Руши и др.), думавших больше о личной выгоде и карьере, чем о благе народа; для них ничего святого не осталось; они руководствовались низменными чувствами, забыв нормы *ансуара*, а власть и новую идеологию использовали в собственных интересах. Именно подобные «деятели» уничтожали национальные корни, вековые обычаи и традиции народа, жестоко разрывали связь между прошлым, настоящим и будущим. Против таких людей и выступал Бадра, его взгляды разделяли многие односельчане, в том числе и его сын, но Лаган, который ещё не достиг совершеннолетия (ему было 14–15 лет; вместе с сестрой Мачич, он учился в Сухумском педагогическом техникуме), не всё понимал, хотя интуитивно чувствовал, что отец прав; он иногда пытался сглаживать ситуацию, упрощая её.

Лаган слишком молод и не совсем понимает общественно-политические процессы, происходящие в стране. В данном случае упрёк отца сыну был уместен. «Ей, дад, ...ты разговариваешь так, будто не рос в крестьянской семье!.. Так, знай, с того дня, как крестьянин перестанет работать на земле, земля тоже начнёт охладевать!.. Зброшенные дома, запустение, — вот что ждёт наши сёла... Ей геди, ...кажется за нас, крестьян взялся рыжий человек с дурным глазом; он был врагом и героя Абрскила, а сейчас меня не оставляет в покое». (4; с. 363–364).

В речи Бадры «рыжий человек с дурным глазом» олицетворяет зло; по словам персонажа, он ненавидит человечество, кровожаден, любит только себя. Этот образ фольклорного происхождения. Согласно преданию об Абрскиле, герой уничтожал рыжих людей с дурным глазом, ибо они наносили большой вред народу, мешали ему нормально жить.

Важно, что сын жалеет отца; жалость здесь выступает как нравственная категория, мера оценки ситуации. Следовательно, не напрасны были старания деда Бежана.

В конце диалога с сыном Бадра сказал: «Одно прошу у Бога: оградить моего единственного сына, наследника от рыжего человека с дурным глазом!..». (4; с. 368).

В последующих главах второй книги романа «Рассечённый камень» писатель не упускает из вида образ Бадры. Лаган в своих воспоминаниях постоянно возвращается к нему, ибо с ним связано многое, через него показываются характерные черты эпохи коллективизации сельского хозяйства. Лаган продолжает насыщать своё повествование диалогами с отцом, которые способствуют раскрытию тайн внутреннего мира героя. Читатель всё больше и больше убеждается в искренности Бадры, в правдивости его речи. Порою Бадра высказывает пророческие слова; его мысли философичны и историчны.

Бадра — внутренне свободная личность, он — не идеологизированный человек, в своих действиях руководствуется вековыми традициями народа, нормами *ансуара*. Поэтому объективную реальность герой воспринимает через призму *ансуара*, как она есть, и даёт ей правдивую оценку, хотя часто эмоциональную. Острое чувство несправедливости — одна из важнейших черт характера Бадры. Он переживал не столько за себя, сколько за других крестьян, честно и усердно работающих на земле, ибо благодаря таким труженикам народ всегда выживал, развивался.

В повествовании Лагана значительное место занимает история семьи прекрасного пастуха Джомлата Садзба и его трёх сыновей, она непосредственно связана и с Бадрой, ибо судьба семьи Джомлата — это и судьба самого Бадры, который искренно, болезненно воспринимает трагедию замечательных

пастухов. Заметим, что Лаган, вспоминая этот трагический эпизод, сам не рассказывает о событиях, свидетелем которых не всегда он был, а предоставляет слово своему отцу и брату Джомлата — Ситу — именно перед их глазами разворачивались действия. Тем самым автор усиливает историчность событий, описанных в романе.

История семьи Джомлата — это одна из ярких страниц романа «Рассечённый камень», которая раскрывает особенности исторических процессов, происходивших в абхазской деревне в 30-е годы, характерные черты многих персонажей (Бадры, Сита, Джомлата и его сыновей, Руци, Сарациона Пахваловича, Кацмана и др.), затрагивает проблему внутреннего раскола в обществе, причиной которого, как выражается Бадра, является тот «рыжий человек с дурным глазом».

Завязка рассказа о семье Джомлата началась с предложения ему сдать весь свой скот (сотни и тысячи голов), возвращенный двумя поколениями, колхозу. Стадо находится на горном пастбище, с ним трое сыновей Джомлата, которые продолжают пастушеские традиции предков.

Джомлата, как и некоторых сельчан-«кулаков», вызвали на общее собрание крестьян деревни, на котором развернулась острая дискуссия. В центре внимания — вопрос «раскулачивания» пастуха. Собрание показало, что большинство населения (кроме, конечно, таких людей, как Кацман, Руца, Сарацион и т. д.) не было готово к «самораскулачиванию» и утверждению беспредела на селе. Речи героев раскрывают внутренний мир, взгляды персонажей. Вот отрывки некоторых выступлений персонажей:

Секретарь [Очамчирского] райкома партии Кацман Ахалиевич: «Партия и народ ещё раз идут тебе навстречу; сдай свой скот колхозу, сегодня тебя лишат голоса и ты никому не сможешь пожаловаться!.. Возможно, ты со своей семьей будешь выслан!» (4; с. 399–400).

Джомлат Садзба: «С тех пор как знаю себя, я являюсь пастухом... Я вижу здесь моих ровесников, старых друзей, например, Бадру, Смела, Алхаса... Вы видите в каком положении я оказался, хочу спросить: что я плохого сделал... За

что же я должен пострадать?! Хорошо, пусть я погибну, ...но почему моя семья может быть выселена?..» (4; с. 402–403).

Бадра: «...Уважаемые односельчане, не всякий человек может стать пастухом... Дело, за которое когда-то взялся Джомлат, дало хорошие результаты; он нашёл источник успеха, узнал многие секреты природы: в горах он получил благословение божества Ажвейпша-Жвейпшыркана, а на приморье, равнине — Айтара. У Джомлата трое сыновей, он им передал свой богатый опыт, теперь они прекрасные пастухи... Так за что же должен пострадать Джомлат?..» (4; с. 404–405).

Халти (сразу после выступления Бадры): «Вот перед вами кулацкое отродье [Бадра]! Видите, как они [Джомлат и Бадра] друг друга защищают!» (4; с. 405).

Студент четвёртого курса Московской сельскохозяйственной академии имени Тимирязева Андрей Лазба: «Как и вы все, я тоже знаю Джомлата... Кому-то захотелось причислить его к кулакам, но он не кулак, а величайший труженик; за что же лишать его голоса?.. В нашем селе нет кулака — классового врага трудящихся. Ты, Кацман, со своими сторонниками решил середняка сделать кулаком...». (4; с. 409–410).

В итоге собрание не проголосовало за лишение Джомлата голоса. Надежды Кацмана не оправдались, он обвинил всех в саботаже. Слушая резкие речи ораторов, Кацман думал не о судьбе крестьян, а о своей собственной карьере. В данном случае автор использует внутренний монолог персонажа, как средство раскрытия характера. Кацман думает: «...Могут вызвать в бюро райкома за невыполнение партийного задания. По правде говоря, не хотелось бы, чтобы в наше сложное время на меня положили глаз!.. Чего же я жду, лучше позвонить начальнику [отдела внутренних дел], и через полчаса он здесь будет. Придётся использовать насильственный метод, в таком случае без органов не обойтись...». (4; с. 407–408).

Антитетичность образов героев очевидна. Открытое противопоставление персонажей, усиление конфликта — характерная черта второй книги романа «Рассечённый камень». Только речь здесь идёт не о чётком и жёстком разделении героев с идеологических, классовых позиций, когда в одном

ряду — «идеально положительные» персонажи (бедняки, комсомольцы, коммунисты и т. д), борющиеся за утверждение «новой» социалистической жизни, создание колхозов, в другом — «отрицательные» (кулаки, князья, дворяне, попы и др.), которые всячески препятствуют претворению в жизнь новых порядков, коллективизации сельского хозяйства. Такой способ раскрытия характеров был присущ почти всем эпическим произведениям о коллективизации сельского хозяйства, появившимся в абхазской литературе, да и в других литературах народов бывшего СССР в первой половине XX в. В «Рассечённом камне» структура образов персонажей более сложна, ибо была сложна и противоречива сама жизнь 30-х годов. Об этом свидетельствуют и символические образы Рассечённого камня, «рыжего человека с дурным глазом», очага и т. д.

Кстати, на этом общем собрании крестьян присутствовал Лаган, который ещё не был готов выступить в поддержку той или иной стороны, хотя было очевидно, что он всей душой симпатизирует взглядам Бадры, Андрея Лазба, Джомлата и других. Именно после этого собрания, когда на селе появился Сарацион на чёрной, как ворон, машине (ему, видимо, позвонил Кацман) для ареста Джомлата, произошёл резкий перелом в сознании Лагана, он почувствовал какое-то просветление разума и увидел, по словам самого же повествователя, «врага Абрскила, ненавистного рыжего человека с дурным глазом, о котором временами вспоминал отец». Теперь Лаган больше понимает своего отца Бадру, от которого потом узнаёт о трагической гибели семьи Джомлата.

Арест Джомлата Бадра воспринял как собственное горе. Выпуская из тюремного ада, сарационовцы предупредили Джомлата: «Выбирай: или сдаёшь весь свой скот, кроме двух коров, и вступишь в колхоз, или со всей семьёй будешь сослан в Сибирь».

Джомлат еле дошёл до дома, попросил невесток к раннему утру приготовить еду на дорогу. Ещё было темно, когда Джомлат и его старший брат Сит оседлали коней и отправились в сторону гор. Они шли на пастбище, где пасли стадо сыновья Джомлата. Заметим, что о последних днях жизни Джомлата

рассказывает Сит — свидетель трагических событий. Такие рассказы очевидцев неоднократно встречаются в романе «Рассечённый камень»; они не выпадают из композиционной структуры произведения, а наоборот, обогащают её. К тому же, рассказы-вставки способствуют более широкому, углубленному раскрытию особенностей исторического процесса 20–30-х гг., характеров героев эпохи. Смерть Джомлата встревожила не только Бадру, но и Лагана, односельчан. Самоубийство Джомлата — это своеобразный протест против жестоких новых порядков, которые вводились в жизнь с помощью силы. Рассказ Сита сложен, в нём важное место занимает речь Джомлата, ею постоянно прерывается повествование самого Сита. За короткое время Джомлат осмыслил многое. Он не ожидал, что Советская власть, на которую он возлагал большие надежды, унизит, оскорбит его — честного труженика, навесит на него ярлык «врага народа»; он разочаровался в ней, ибо власть изменила народу. Однако что-то странное происходило с властью; однажды ситуацию так объяснил дядя Лагана — Танас — председатель сельсовета в диалоге с Бадрой: «До последнего времени мы знали, что органы (милиция. — В. Б.) работают под руководством партии, а сейчас они поменялись местами: руководство перешло к органам. С нами, советскими работниками, совершенно не считаются... Говоря откровенно, Бадра, трудно стало честно служить народу...» (4; с. 468).

В тюрьме Джомлата били как собаку, били за то, что был одарённым скотоводом. Он, воспитанный в духе *ансуара*, не мог перенести такого позора. Даже в старину князья не могли отхлестать плёткой крестьянина, ибо он мог отомстить. После освобождения из тюрьмы, Джомлат не мог оставаться дома, его тянуло в горы, к чистым родникам и рекам, где он чувствовал себя свободно и легко. Горы для него священны, а низина, как ему уже казалось, кишит змеями.

Когда Джомлат рассказал сыновьям обо всём случившемся, чувство мести охватило их, но они сдержались. Ради спасения отца сыновья согласились передать колхозу почти всё стадо (1500 голов) и через два дня погнали в село коз и овец.

В сельсовете председатель правления колхоза Руца (он ещё был жив) обошёлся с ними не по-человечески; братья, воспитанные «по-спартански», могли уничтожить негодяя Руцу, но они опять сдержались. Сыновья Джомлата не подвели отца, они вели себя достойно, мужественно и этично. Самое ужасное произошло после: милиция попыталась арестовать сыновей Джомлата, но не смогла: братья ушли в абреки. А за Джомлатом в горы Сарапион послал милиционеров, чтобы они арестовали «врага народа». Когда они появились, Джомлат понял, что и с сыновьями не всё в порядке, но он, не сопротивляясь, пошёл с ними; однако старый пастух просчитал свои последующие шаги. По дороге он оторвался от милиционеров и быстро начал подниматься вверх, а те начали стрелять в него, но Джомлат успел добраться до вершины скалы; лоскутные тучи то закрывали, то открывали его. Рядом — обрыв, а внизу — глубокое озеро. Сит, следовавший за милиционерами, почувствовал, что брат задумал что-то ужасное, однако невозможно было что-либо изменить. И вдруг Джомлат громко и чётко заговорил. Его голос эхом разносился по горам. Ошеломлённые милиционеры перестали стрелять и в оцепенении смотрели вверх. Пастухи из ближайших пастбищ, услышав выстрелы, начали стекаться к месту событий. Писатель придаёт важное значение речи Джомлата, которая свидетельствует о том, что старец мудр и прекрасно владеет ораторским искусством, аналитическим умом. Через эту речь, объемом в несколько страниц, автор выдвигает определённую концепцию исторических событий 30-х гг., которую он считает правильной. Короче говоря, писатель говорит устами своего героя Джомлата, а его «двойник» — юный Лаган — всего лишь слушатель рассказа Сита, но он, как и его отец Бадра, с болью воспринял смерть пастуха. Кроме того, гибель Джомлата оказала сильное воздействие на мировоззрение будущего поэта (Лагана).

Речь Джомлата образна, метафорична, эмоциональна и философична. Она состоит из нескольких частей: одна часть адресована милиционерам, другая — Ситу, третья обращена к горам. В комплексе все они посвящены сложившейся крити-

ческой политической, экономической и духовной ситуации в стране, в частности в деревне.

Обращаясь к милиционерам, преследующим его как «врага народа», Джомлат говорит: «...Вы, преследующие меня, ...зачем стреляете? Может быть, по поводу какой-то радостной вести?.. Или из-за того, что я ушёл из низины, поросшей бурьяном, и поднялся вверх, поближе к небу?.. Вы жалкие люди!.. Вы, как волки, неожиданно набрасываетесь на невинного человека. Арестовываете его и бросаете в тюрьму. Вы не хотите знать, в чем его обвиняют, вы даже не обращаете внимания на плачущих его детей...» (4; с. 495).

Для Джомлата верх (вершина горы, скалы) — символ божественной истины, чистоты и справедливости. Достижение высоты — это сближение с небом, где обитает Бог. Милиционеры не смогли догнать Джомлата, ибо эта высота им недоступна, они связаны только с низиной, где творится зло. А горы не любят, когда грубо нарушают их законы, стихию. Пальба из пистолетов в невинного человека, тем более всегда чтящего эти законы, — тоже нарушение традиционных правил общения с природой, норм поведения в горах. Раньше абхазы (охотники, пастухи и т. д.), как и многие горцы Кавказа, прилежно соблюдали этикет горной жизни, неотъемлемой части *ансуара*, дабы не гневить традиционных языческих божеств Ажвейпш-Жвейпшыркана, Аирга и других. Милиционеры не могут оторваться от низины, которая заросла бурьяном, а где бурьян начал господствовать, там всё запущено, не хватает рук настоящего крестьянина-трудяги. На низине начали преследовать именно таких крестьян, жизнь превратилась в ад; там стали властвовать ложь, лицемерие, подонки и кровопийцы, которым стали мешать тысячелетние традиции и обычаи народа, *ансуара*. Из такой деградирующей низины и ушёл Джомлат. Он стоит на вершине скалы (она тоже ассоциируется с камнем), символизирующей вечность, чистоту и мощь духовного начала.

Далее Джомлат, смотря сверху вниз, даёт характеристику событиям, которые развернулись на «низине»: «Когда мы, трудящиеся, получили свободу... начали работать... с удвоен-

ной силой, ...но наша радость продолжалась недолго... На... добросовестных людей... навесили... ярлык “врага народа”, “кулака”... Каких-то крестьян с семьями выселяют в Сибирь на погибель, ...других сгоняют в тюрьмах, третьих, видимо, “самых опасных”, увозят куда-то, а потом объявляют, что они, мол, покончили жизнь самоубийством. О, боже, что же случилось такое, чтобы человеческая жизнь потеряла смысл, цену?!» (4; с. 496).

В другой части речи, обращённой к горам — свидетелям тысячелетней истории абхазов и других горских народов Кавказа, мудрый старик сжато, но ёмко раскрыл суть философии истории горцев XIX–XX вв., описал судьбу традиционной культуры абхазов, показал их философские взгляды на взаимоотношения человека и природы. «О, вы, мои родные горы!.. Бог сотворил вас так, что вы постоянно стоите на ногах, высоко смотря на землю!.. Вы знаете, что скоро будете окутаны трауром, хотя это скрываете от нас!.. Мы, горцы Кавказа, воспитанные вами... подняли оружие, когда обрушилась на нас жестокая сила; ...десятилетиями горцы проливали кровь, она текла словно река. Потом, когда они поняли, что им не осилить врага, тысячами выселились [в Турцию]. Вы молчите, но вам известно, сколько было утоплено в море махаджиров (депортированных). Когда провозгласили свободу (после Октябрьской революции 1917 г. и создания Абхазской республики в 1921 г. — *В. Б.*), вы сняли траур, посветлел ваш взгляд, ...и радости нашей — ваших детей, не было предела; мы воспевали новую власть, но все мы оказались обманутыми. По вашему взгляду видно, что вы понимаете сложившуюся нынешнюю ситуацию; вы также знаете, что нас ждёт завтра, но не говорите об этом. Своим молчанием вы, видимо, предупреждаете нас: “Вы сами должны понять ситуацию, в которой оказались!”...

О, мои горы... Я не прошу вас объяснить, почему вы обижены на нас; вы сами видите, что мы перестали проводить традиционные моления, посвящённые вам... Мы постоянно гневим божество Ажвейпша-Жвейпшыркана, скоро забудем и об Аирге. ...Если спрашиваешь внуков: какие божества они

знают? — они начинают смеяться. “Нет ни Бога, ни святилищ, всё это ложь!” — так воспитывают их учителя.

О, родимые горы, наши предки так высоко чтили вас, что создали... специальный охотничий язык⁸⁸, на котором они говорили только в горах... Мы за короткий период времени забыли этот язык; и когда вы видите охотника, вы уже не радуетесь ему... Раньше мы бережно относились к горным родникам, ...не загрязняли их... А в ваших быстрых горных реках мы никогда не купались, раздевшись до гола; в таком же виде не появлялись под ясным горным небом, ибо (согласно религиозным соображениям) так вести себя не положено было!..» (4; с. 497–498).

По мнению старого пастуха, забвение традиций и обычаев народа, культуры общения человека с природой может привести к экологической катастрофе, к деградации нации, потере нравственности, в конечном итоге — потере *ансуара*. Взгляды Джомлата — это продолжение мировоззрения предков, которое формировалось на полирелигиозной основе. Согласно такому мировосприятию, человек — неотъемлемая часть природы; и человек, как и природа, — божественное творение. Религиозное сознание предполагает гармоническое сосуществование этих двух элементов мироздания. Беспокойство Джомлата вызвано тем, что эта гармония начала разрушаться; между человеком и природой образовалась трещина, которая, благодаря новым порядкам в жизни, постепенно увеличивалась и скоро могла дойти до полного «рассечения». Система (или власть), отрицающая духовную, культурную основу, ведёт общество к катастрофе, деградации народа, к гибели самой системы. В такой ситуации разрушается и очаг предков, являющийся основой этноса; начинают господствовать зло, лицемерие, ложь и т. д., вытесняются добро, честность, совесть, правда, ибо они кому-то экономически не выгодны. Но до поры до времени...

Как свидетельствует Джомлат, человек, почувствовав своё превосходство над природой, начал, например, совершать «жестокие, опустошительные набеги» в горы, уничтожая всё на своём пути: деревья, горы, зверей и т. д. Джомлат остро

чувствует положение народа, который под влиянием политических и идеологических факторов, теряет сплоченность, единство, не может сохранить и *ансуара*. Значит, ситуация критическая: раскол общества и конфликт между людьми неизбежны. Может быть, Б. Шинкуба сгущает краски?.. Возможно, но его «двойник» — главный повествователь Лаган — свидетель событий, который, впрочем, уважительно относится к истории народа 20–30-х гг., эта история полна как трагическими, так и светлыми страницами. Но бывают и такие страницы, о которых страшно говорить. Вдвойне ужасно, когда «свои» же (тем более близкие) губят, предают. Неслучайно в устах мудрого Сита звучат слова, обращенные к брату Джомлату (они сказаны немного раньше, когда братья после освобождения Джомлата шли в горы): «Вспомни, не чужие люди убили Сасрыкву!» (4; с. 452). Не случайно в первые главы романа «Рассеченный камень» автор включает песню о герое эпоса о нартах, Сасрыкве, которую исполняет известный на селе сказитель и певец Мамсыр, играя на апхярце. Песня называется «Сасрыква и его тень». В ней поётся:

— Знай Сасрыква, — так тень ему грозно вещает, —
Нет ни друга, ни брата тебе в этом мире,
Даже конь твой и тот твоих братьев вернее...
— Будь неладна! — прервал её гневно Сасрыква, —
...Нас сто братьев, и все друг за друга погибнуть готовы!
— Да, я знаю, вас сто, — тень ответила тихо Сасрыкве, —
Только нет среди них у тебя настоящего друга.
Срок наступит — и станут твоими врагами
Те, кого ты за братьев пока считаешь.
Ибо знай, что повсюду, как тень, неотвязно
Вслед за нартами вечно проклятье ступает, —
Наберись, если суть его хочешь узнать ты,
И терпенья, и мужества... Вот оно, слушай:
«... Чтобы с теми, кто зло им приносит, роднились,
Чтоб творящих добро принимали за недругов злейших,
Чтоб на свет вместе с ними рождались раздоры и зависть,..
Чтоб над лучшими из нартов другие бы нарты глумились,

Чтоб подлейший из них одерживал верх над честнейшим,
Чтобы род их пресёкся, а те, кто успел народиться,
Истребили бы сами друг друга в кровавой борьбе...
(С. 81–82)

А в 24-й главе, почти в конце первой книги романа, больной Мамсыр, взяв апхярцу в руки, поёт уже завершающую часть Нартского эпоса о смерти Сасрыквы. Согласно песне, героя погубило коварство родных братьев.

Весь сюжет сказания о трагической гибели Сасрыквы выполняет функцию целостного образа-символа, смысл которого усилился с выходом второй книги романа, описывающей сложную жизнь народа в эпоху коллективизации сельского хозяйства и репрессий. Речь Джомлата созвучна с песней о гибели Сасрыквы. В конце пастух, обращаясь к Ситу, стоявшему у подножия скалы, попросил, чтобы он понял его положение и психологическое состояние. Вместе с тем, Джомлат продолжил свою речь, характеризуя объективную реальность: «...Перед глазами открыто творится зло, но ты не можешь противостоять этому, ты бессилён, тогда не лучше ли уйти из этой жизни? Я не хочу быть свидетелем того, как вчерашний хлебосольный человек, схватившись за голову, садится у очага, боясь появления гостя, ...которого не может угостить... Раньше мужчина мстил за убитого брата, а теперь вместо этого живой брат клеветает на погибшего брата; так воспитывают его наши руководители, стравливающие людей друг на друга! Не лучше ли ослепнуть, чем наблюдать за отцом и сыном, разговаривающими на разных языках?.. Я спрашиваю: какая жизнь ждёт нас завтра?.. Если за правду можешь бесследно исчезнуть, а негодяев начинают возвышать...» (4; с. 499). Закончив речь, Джомлат бросился вниз, в глубокое озеро. Пастух уверен, что окажется в раю, ибо он всегда соблюдал традиции предков, нормы *ансуара*, уважал законы гор, никогда не делал зла другому человеку.

Весть о гибели мудрого старца мгновенно облетела всё село, а Сит, выполняя завещание Джомлата, постоянно рас-

сказывал людям о том трагическом дне, слово в слово повторяя предсмертную речь брата.

Гибель Джомлата и убийство его трёх сыновей потрясли Бадру. Эти и другие трагические события не могли не повлиять на его здоровье; он вскоре умер. И, в связи с похоронами Бадры, писатель показывает особенности похоронного обряда, одновременно высказывая критические замечания о некоторых недопустимых изменениях обычаев в новых условиях.

Лаган — представитель четвёртого поколения (если считать от отца Бежана — Азнаура), — единственный сын, продолжатель рода, фамилии. Поэтому, после смерти отца, вся ответственность за будущую судьбу очага легла на него. Сохранение преемственности поколений — задача не из лёгких. Если при жизни отца Лаган меньше думал об этом, то теперь его мысли сосредоточены на родном доме. Он уже достаточно взрослый человек (ему не менее 17–18 лет) и может отвечать за свои поступки. Однако Лаган совершенно отличается от Бежана и Бадры, хотя он перенял от деда, отца и других близких ему людей многое; главное — герой научился следовать нормам *ансуара*, любить родину, народ, национальную духовную культуру, родной язык. Лаган по-своему защищает очаг и *ансуара*. Его самого порою раздирают противоречивые мысли; антиномичность характера и мировоззрения — неотъемлемая черта персонажа, хотя заметим, что она не доводит до внутреннего раскола, раздвоения личности. Лаган ещё не имеет богатого жизненного опыта, его сознание не идеологизировано и не политизировано; кстати, этим отличались Бежан, Бадра, Мамсыр, Сит, Джомлат и другие. Его взгляды формировались не под воздействием официальной идеологии, а под влиянием традиционной народной культуры, *ансуара*, фольклора, произведений первых абхазских поэтов, особенно Д. Гулиа и И. Когониа. Его учителями были: Бежан, Бадра, сказители и певцы Мамсыр и Чичин сын Чины, преподаватель абхазского языка Тарас Сабыдович, прекрасная русская женщина—учительница Волгина Вера Николаевна, приобщившая его к русской классической литературе, председатель ЦИК Абхазии, писатель Алиас Шматович (его, как и многих пред-

ставителей национальной интеллигенции, репрессировали) и другие.

После смерти отца, как уже говорилось, Лаган стал старшим (не по возрасту, конечно) в доме. Но он — студент Сухумского педагогического института — оказался на распутье двух дорог: одна вела в село, к дому, очагу предков, другая — в город, Сухум — культурный центр Абхазии, без которого невозможна полноценная творческая деятельность.

В середине первой ночи после похорон Бадры, Лагана разбудил какой-то голос, ему показалось, что это был отец, который сказал: «Ты уже связал свою судьбу с другим делом; что бы ты ни говорил, ты уже не вернёшься сюда [к родному дому]! Кто не смог сохранить очаг предков, тот не может защитить и родину! Напрасно на тебя, Лаган, надеялся твой дед!» (4; 608). Если Лаган слышит тревожные голоса предков, думает о них, значит, он не отделился от очага, не забыл *апсуара*. Да, он не пошёл по пути Бежана и Бадры, то есть он постоянно не живёт на селе, не сидит у очага, не следит за скотиной... Но в деревне ещё остались настоящие крестьяне, которых он защищает словом. Именно поэтическое слово — его оружие, не все владеют таким даром. А писать стихотворения он стал в 13 лет. Кроме того, Лаган один из первых собирателей фольклорных материалов; устное народное творчество — основной источник его поэзии. В своих стихах он искренен и честен, говорит о жестокой правде жизни, хотя мало кто его поддерживает. Поэзию Лагана положительно воспринимают лишь некоторые представители интеллигенции и в их числе преподаватель педагогического техникума Антон Еснатович, директор того же техникума Давид Абасович, любимая девушка Лил и её отец Захар, Андрей Лазба, писатель и общественный деятель Алиас Шматович. Диалоги с ними определяют особенности произведений Лагана, раскрывают характеры других персонажей, часть из которых впоследствии была репрессирована. Ценителям таланта Лагана прежде всего понравилось то, что его стихи искренны, не связаны с социальным заказом, не идеологизированы. А критики Лагана требуют от него, чтобы он разоблачал «кулаков», «троцки-

стов», «идеологических противников», которые якобы мешают строить «новую жизнь», препятствуют коллективизации сельского хозяйства. В действительности же Лаган один из немногих поэтов, который не закрывает глаза на реальные события, пишет правду о жизни, ибо от своих учителей — хранителей духовной и этической культуры народа (Бежана, Мамсыра, Чичина сына Чины, Бадры и др.) — он усвоил важный урок: не лгать, хранить очаг, не забывать *ансуара*, бережно относиться к духовному наследию народа. Для Лагана истина и честь дороже всего; об этом свидетельствует его произведение «Трагедия» (или «Ужасная история», «Кошмар»), оно, похоже, написано в прозаической форме, но жанр его не определён, хотя повествователь ведёт речь о «записках» или «записях». О содержании произведения узнаём из уст писателя, председателя Союза писателей Абхазии Алиаса Шматовича, которому доверял Лаган. После того как Алиас Шматович прочёл «Трагедию» Лагана, между опытным писателем и молодым поэтом состоялся диалог. Диалог раскрывает образы двух духовно близких, честных и правдолюбивых людей, отражает также трагическое положение национальной культуры и литературы. За светлым образом Алиаса Шматовича просматривается личность писателя и общественного деятеля С. Чанба, репрессированного в 37-м году. Забегая вперёд, скажем, что впоследствии Алиаса тоже арестовали и бросили в тюрьму, обвинив его в предательстве интересов народа, «троцкизме» и т. д.

Из слов Алиаса Шматовича выясняется, что «Трагедия» Лагана полностью посвящена истории семьи пастуха Джомлата. Любимый писатель Лагана Алиас Шматович высоко оценил его произведение. Алиас отметил, что оно написано по горячим следам событий и показывает жестокую объективную реальность. «Не только современники, но и будущие поколения не забудут об этих ужасных событиях, — говорил Алиас Шматович Лагану. — “В год, когда Джомлат бросился со скалы в горное озеро... и трое его сыновей были убиты” — будут говорить в народе, сделав это время точкой отсчёта... Народ долго не забудет об этих событиях. И ты тоже, на бу-

маге зафиксировавший эти события, навсегда останешься в памяти людей как летописец... Вот такие мысли возникают после прочтения твоих записей... Видимо, ты хочешь, чтобы они были где-нибудь опубликованы, однако, насколько мне известно, вряд ли их напечатают, если и дашь в какую-нибудь редакцию, тебя не оставят в покое. Тебе, Лаган, надо повременить с этим, ведь так же не может продолжаться долго!..» (4; с. 520–521).

Лаган с восхищением слушал пророческую речь уважаемого писателя, который вместе с Д. Гулиа стоял у истоков национальной литературы. Алиас Шматович вспомнил и статью, недавно напечатанную в областной газете; в ней были подвергнуты жесткой критике его (Алиаса) произведения — поэма «Одинокое дерево, стоящее на горе» и историческая драма «Похищение». Они напоминают произведения С. Чанба «Дева гор» (поэма) и «Апсны-Ханым» (историческая драма, посвящённая освободительной борьбе абхазов в 1917–1921 гг.). Автор той же статьи обвинил Алиаса Шматовича в «местном национализме»; получается, что писатель не должен был писать о судьбе родины и народа, о реальных исторических событиях. Но, когда Лаган сказал, что группа студентов (в том числе и он) написала письмо редактору газеты в поддержку Алиаса Шматовича, писатель забеспокоился и ответил: «Вам, молодым, не стоило бы ввязываться в это дело!..» (4; с. 521). Алиас чувствовал, что его могут репрессировать, но он думал о будущей судьбе национальной культуры и интеллигенции. «Если уничтожат молодое поколение литераторов и учёных, что тогда будет завтра?» — этот вопрос волновал его.

В художественной структуре романа «Рассечённый камень» (особенно во второй книге) значительное место занимают различные собрания (собрание комсомольской организации педагогического техникума и института, расширенное собрание Союза писателей Абхазии и т. д.), в которых участвовал Лаган. Собрание превращается в художественное средство, способствующее более полному отражению духовного

кризиса и острых противоречий в обществе, которые ведут к расколу и трагедии народа.

На одном из собраний Союза писателей, проходившем под надзором обкома партии, разгорелась острая дискуссия о творчестве Алиаса Шматовича; под удар политических цензоров попала его новая книга, в которой опубликованы и вышеупомянутые произведения: поэма «Одинокое дерево, стоящее на горе» и драма «Похищение». Тираж сборника был изъят из продажи. Алиаса разоблачали «политически и идеологически подкованные» критики: писатель и журналист Чинчор Щацба, журналист Зет, заведующий отделом агитации и пропаганды обкома партии Павел Бардия и другие.

На собрании Союза писателей Алиаса Шматовича поддержал Лаган. Когда Алиас покинул собрание, с ним, в знак солидарности, вышла из зала группа сочувствующих ему людей. Но время работало не в их пользу. В такой сложной и опасной ситуации Лаган продолжает придерживаться правды жизни; из-за идеологической и политической целесообразности он не предаёт духовно близких ему людей, друзей. Вообще-то предательство противоречит нормам *апсуара*. Примечательно то, что Лаган не предал и любимую девушку Лил, несмотря на арест её отца Захара Батовича — образованнейшего и интеллигентнейшего человека, которого обвинили в «антигосударственной», «антинародной» деятельности; Захар умер в тюрьме. А чем тогда могла закончиться связь Лагана с дочерью «врага народа», не трудно представить. Кстати, Лаган всегда помнил интересные встречи с Захаром Батовичем, его рассуждения о философии истории абхазов. Захар постоянно выступал против лозунга: «Всё старое — плохо, а всё новое — хорошо» и вульгарного социологизма, который, по его мнению, тормозит развитие исторической, научной мысли и литературы. Он утверждал: «Плохое знание истории не позволяет понять современные проблемы...». (4; с. 528). Благодаря Захару, Алиасу и другим представителям старшего поколения интеллигенции, Лаган усиленно начал интересоваться историей Абхазии, особенно последнего столетия, в течение которого народ был обескровлен. Размышления героя о про-

плом обострились после того, как усилились репрессии против представителей национальной интеллигенции и политических деятелей. Но ответы на многие вопросы он ещё не находит. Однако Лаган убедился в одном: чтобы установить истину, истоки трагедии, необходимо хорошо знать историю народа, без знания прошлого трудно осмыслить современную жизнь и делать правильные шаги в будущее. «Что же ждёт Абхазию завтра?» — задаёт себе вопрос Лаган. А история свидетельствует: мир жесток, в нём правят алчность и грубая сила, законы дикой природы; у одних людей и народов есть все права, ибо им «повезло» — их больше, следовательно — они сильнее. Поэтому считают, что они «лучше» и им дозволено учить «слабого», а то и уничтожить, разрушить его очаг, присвоить его дом и землю. А если «слабый» ожесточённо защищает себя, очаг своих предков, мстит за убиенных детей, братьев и сестёр, то его объявляют преступником, врагом «цивилизованного мира» и всё это оправдывают идеологической пропагандой. Потому что, по словам И. Крылова, «у сильного всегда бессильный виноват...». Но самое ужасное, когда брат убивает брата, или сын отца. Прогуливаясь по сухумскому берегу моря и думая об исторических судьбах родного народа и страны, Лаган неожиданно остановился, в глазах потемнело. «Вдруг, — вспоминает он, — мне показалось, что темнота, которая окутала меня, исчезла и я увидел поляну, там лежал... Сасрыква, рядом кровь уже спеклась... Сбоку валялся тот камень, который оторвал ему ногу, герой умирал... Когда я приблизился к нему, с него слетели голубигоревестники... “Сколько раз ты спасал своих братьев, Сасрыква, но почему же они погубили тебя?.. Таков ли конец великих нартгов?..” Погружённый в мысли, я столкнулся с чем-то; пришёл в себя и вижу, что я прижался к остаткам каменной стены Сухумской крепости. Ведь в этой крепости когда-то владетельного князя Келешбея убил его собственный сын [Асланбей]. (Речь идёт о версии той трагедии, которая стала, например, основой исторической повести Г. Гулиа “Чёрные гости”. — В. Б.). Может быть, кровь отца осталась на этих стенах?..» (4; с. 566–567).

В этом эпизоде вновь появляется образ камня — свидетеля глубокой старины. Камни пока молчат, но скоро они заговорят, раскрывая тайны истории. И это, по всей видимости, произойдет благодаря таким деятелям, как Лаган.

Анализ показывает, что и у Б. Шинкуба и у К. Кулиева символический образ камня полифункционален. С одной стороны, камень связан с биографией, со становлением творческой личности писателей, с другой, в произведениях каждого автора он функционирует в контексте истории, культуры, нелегкой, порой трагической судьбы соответственно абхазского и балкарского народов.

И, наконец: представленный материал свидетельствует о том, что ни одна национальная культура, литература не может существовать в замкнутой системе без связей и диалога с другими культурами; в противном случае национальной культуре грозит гибель. Диалог надо понимать не только в прямом смысле этого слова; он подразумевает и прямые межкультурные и межкультурные связи, взаимодействия, и переклички, параллели на уровне эстетического восприятия действительности; при этом обязательным условием не являются творческие связи между литературами и отдельными писателями, они могут развиваться даже на разных континентах, но не планетах. Как говорят, мир един. Возникновение непосредственного диалога, параллельных и перекликающихся мировоззрений, поэтических структур, художественных образов (в фольклоре и литературе) и т. д. обусловлено следующими факторами: природные (флора и фауна), социально-общественные и экономические условия, при которых происходит возникновение и развитие этноса, народа; религия и идеология; общность, сходство исторических судеб (на уровне генеалогии этноса, наличия общих языковых, фольклорных, религиозных традиций и т. д.; нахождение в лоне одной и той же цивилизации, государства, идеологической системы); исторические и культурные (кратковременные или долговременные) контакты и другие.

Примечания

¹ Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Собранные и приведенные в порядок П. В. Шейном. Т. II. СПб., 1893. С. 437–438 и сл.

² Бауэр В., Дюмотц И., Головин С. Энциклопедия символов / Пер. с немецкого Г. И. Гаева. М., 1995. С. 87.

³ Голан А. Миф и символ. М., 1993. С. 89.

⁴ Там же.

⁵ Jobes G. Dictionary of mythology. Folklore and symbols. Т. 1, a-v. New York, 1962. P. 212; Голан А. Указ. соч. С. 89.

⁶ Jobes G. Dictionary of mythology. Folklore and symbols. Т. 1, b-v. New York, 1962. P. 1495. Голан А. Указ. соч. С. 89.

⁷ Голан А. Указ. соч. С. 89–90.

⁸ Müller F. M. Contributions to the science of mythology. London — New York, 1897, b-v. P. 508.

⁹ Голан А. Указ. соч. С. 90.

¹⁰ Зухба С. Л. Типология абхазской несказочной прозы. Майкоп, 1995. С. 53–54; Мифы народов мира: Т. 2. С. 642.

¹¹ Фрэнгер Дж. Золотая ветвь. М., 1980. С. 91, 92.

¹² Голан А. Указ. соч. С. 90.

¹³ Рогачёв А. Н. Погребение древнекаменного века на стоянке Костенки 14 // Советская этнография. 1955. № 1. С. 30; Голан А. Указ. соч. С. 90.

¹⁴ См.: Шортанов А. Т. Адыгские культы. Нальчик, 1991. С. 14.

¹⁵ Менгир (от бретонского men — камень и hir — длинный) — вертикально врытый в землю длинный камень; культовый памятник эпохи энеолита и бронзового века. Подобный камень известен в Западной Европе, Северной Африке, Сибири, Индии, на Кавказе.

¹⁶ Реклю Элизе. Земля и люди. Кн. 1. Т. 2. СПб., 1898. С. 596; см. также: Шортанов А. Т. Указ. соч. С. 14.

¹⁷ Шортанов А. Т. Указ. соч. С. 12.

¹⁸ Этимология древнего абхазо-адыгского имени Сасыркува / Сосруко трудно поддаётся объяснению. Языковед М. А. Кумахов, основываясь на шапсугско-хакучинский диалект адыгейского языка (сзуэ-сыры-кьуэ), объяснял его как «разящий огнём сын» (Кумахов М. А. О соотношении Сосруко и Сослан //

Учёные записки Адыгейского НИИ. Краснодар-Майкоп, 1966. С. 61–65). Л. Х. Акаба, разделяя точку зрения М. А. Кумахова, отмечала, что «правильность такого объяснения подтверждается и данными абхазского языка (*са* от более древнего *ца*, обозначающего у многих кавказских народов, в том числе и у абхазов, молнию, огонь, *аср* от *асра* “ударять”, “разить”, *куа* — уже известный реликтовый патронимический формант (означающий сын. — В. Б.) (Акаба Л. Х. Из мифологии абхазов. Сухуми, 1976. С. 39). Впрочем, сам образ Сасрыквы / Сосруко в абхазо-адыгских версиях Нартского эпоса соответствует такой этимологизации имени героя, который связан не только с камнем, но и с огнём, молнией (например, в адыгском Нартском эпосе из расколотого кузнецом Тлепшем, пылающего камня выпал пылающий ребенок — Сосруко). Ш. Х. Салакая считает, что имя Сасрыква означает «сын камня» (Салакая Ш. Х. Абхазский народный героический эпос. Тбилиси, 1966. С. 83–87).

¹⁹ Нарт Сасрыкәси цшындәажәи зәжәык иара иапыцәси. Ацсуа жәлар репос / Еикәдыршәсит Ш. Д. Инал-ипа, К. С. Шьакрыл, Б. В. Шьынқәба; ацхьажәа иоит Ш. Д. Инал-ипа. Акәа, 1962. Ад. 24–43; Салакая Ш. Х. Абхазский нартский эпос. Тбилиси, 1976. С. 170–184; Шьынқәба Б. Ахьырцәацәа. (Ацсуа жәлар реапыцтә хәамтақәси, регнографиатә бзазара иадхәалоу аматериалқәси). Акәа, 1990. Ад. 137, 148, 157; Ардзинба В. Г. Нартский сюжет о рождении героя из камня // Древняя Анатолия. М., 1985. С. 130–131 и др.

²⁰ Ардзинба В. Г. Нартский сюжет о рождении героя из камня // Древняя Анатолия. М., 1985. С. 134.

²¹ Там же. С. 129.

²² Там же. С. 141.

²³ Трубецкой Н. С. Кавказские параллели к фригийскому мифу о рождении из камня (=земли) // Этнографическое обозрение. 1908. Кн. 78. № 2. См. также: Ардзинба В. Г. Указ соч. С. 157.

²⁴ Акаба Л. Х. Из мифологии абхазов. Сухуми, 1976. С. 75.

²⁵ Шортанов А. Т. Адыгские культы. Нальчик, 1992. С. 20.

²⁶ Там же. С. 22.

²⁷ Балкаро-Карачаевский нартский эпос. Нальчик, 1973. С. 39. См. также: Шортанов А. Т. Указ соч. С. 22.

²⁸ Шортанов А. Т. Указ соч. С. 22.

²⁹ Кулиев К. Так растёт и дерево. М., 1975. С. 270–271.

- ³⁰ Там же. С. 271.
- ³¹ Там же. С. 262.
- ³² Кулиев К. Собр. соч.: В 3-х томах. Т. 1. М., 1987. С. 45.
- ³³ Там же. С. 355.
- ³⁴ Там же. С. 55.
- ³⁵ Там же.
- ³⁶ Там же. С. 38.
- ³⁷ Кулиев К. Раненый камень. Стихи и поэмы. М., 1964. С. 216.
- ³⁸ Там же. С. 80.
- ³⁹ Там же.
- ⁴⁰ Кулиев К. Собр. соч.: В 3-х томах. Т. 1. С. 135–136.
- ⁴¹ Шинкуба Б. Избранное: В 2-х тт. Т. 1. М., 1982. С. 108–109.
- ⁴² Кулиев К. Так растёт и дерево. М. 1975. С. 211.
- ⁴³ Там же. С. 214
- ⁴⁴ Кулиев К. Собр. соч.: В 3-х томах. Т. 1. С. 244.
- ⁴⁵ С. О. Шахмурзаев (Шахмурза) (1886–1975) — балкарский поэт, историк, этнограф, фольклорист, педагог.
- ⁴⁶ Кулиев К. Так растёт и дерево. С. 270.
- ⁴⁷ Кулиев К. Собр. соч.: В 3-х томах. Т. 1. С. 142.
- ⁴⁸ Там же.
- ⁴⁹ Кулиев К. Раненый камень. Стихи и поэмы. М., 1964. С. 115.
- ⁵⁰ Кулиев К. Собр. соч.: В 3-х томах. Т. 1. С. 164.
- ⁵¹ Там же. С. 289.
- ⁵² Там же. С. 290.
- ⁵³ Кулиев К. Собр. соч.: В 3-х томах. Т. 2. М., 1987. С. 49.
- ⁵⁴ Кулиев К. Собр. соч.: В 3-х томах. Т. 3. М., 1987. С. 10.
- ⁵⁵ Кулиев К. Собр. соч.: В 3-х томах. Т. 1. С. 298.
- ⁵⁶ Лихачев Д. С. О филологии. М., 1989. С. 11.
- ⁵⁷ Айтматов Ч. Пространство поэта. (Перечитывая Кайсына Кулиева) // Кулиев К. Собр. соч.: В 3-х томах. Т. 1. С. 10.
- ⁵⁸ Кулиева Ж. К. Кайсын Кулиев. Личность поэта в документах и воспоминаниях современников. Автореферат... канд. дисс. Нальчик, 2003. С. 13.
- ⁵⁹ См.: там же.
- ⁶⁰ Касыда (араб.) — жанр восточной поэзии, стихотворение преимущественно панегирического содержания; напоминает жанр оды в европейских литературах.

- ⁶¹ Кулиев К. Собр. соч.: В 3-х томах. Т. 3. С. 65–66.
- ⁶² Кулиев К. Собр. соч.: В 3-х томах. Т. 1. С. 298.
- ⁶³ Шинкуба Б. Избранное: В 2-х томах. Т. 1. М., 1982. С. 81–82.
- ⁶⁴ ШЫЫНҚӘБА Б. ИҒЫМҒАҚӘА РЕИЗГА: 3-ТОМКНЫ. 1-ҒӘИ АТОМ. Ақәа, 1977. Ад. 185.
- ⁶⁵ Там же.
- ⁶⁶ Там же. С. 185.
- ⁶⁷ Там же.
- ⁶⁸ Там же.
- ⁶⁹ Инал-ица Ш. Абзиара — ғадароуп // Алашара. 1982. № 10. Ад. 98.
- ⁷⁰ Ацнариа В. Л. Аамҕеи арҕеиамҕеи. Алитературатә-критикатә статиақәа. Ақәа, 1989. Ад. 232.
- ⁷¹ Неделя. 1982. № 41.
- ⁷² ШЫЫНҚӘБА Б. АДАЦҚӘА БЗАНАҒЫ — АЦЛА АҒСЫ ТОУП. Ақәа, 1995. Ад. 15.
- ⁷³ Ацнариа В. Л. Аамҕеи арҕеиамҕеи. Ад. 232.
- ⁷⁴ Зыхәба С. Ахақә еиҕсамхарц // Зыхәба С. Ахақә еиҕсамхарц. Алитературатә-критикатә статиақәа. Ақәа, 1984. Ад. 4.
- ⁷⁵ Ацнариа В. Л. Аамҕеи арҕеиамҕеи. Ад. 233.
- ⁷⁶ Там же.
- ⁷⁷ Шинкуба Б. Рассечённый камень. Роман / Перевод И. Бехтерева. М., 1986. С. 9. (Далее сноски на это издание даются в тексте в скобках с указанием страницы. По необходимости будем ссылаться на абхазский оригинал).
- ⁷⁸ Мифы народов мира: В 2-х томах. Т. 1. М., 1991. С. 22–23; Ацсуа жәлар рсаҕыцтә рҕеиамҕа. Ахрестоматиа / Еиқәиршәсит Ш. Хь. Салакаиа. Ақәа, 1975. Ад. 111–118 и другие.

Вместе с тем, в 1946–1951 гг. Б. Шинкуба записал 25 вариантов предания об Абрскиле, которые опубликованы в его сборнике фольклорных и этнографических материалов «Золотые россыпи. (Абхазские устные народные сказания и этнографические материалы)» (Сухуми, 1990. С. 272–314; на абх. яз.). В этой же книге опубликован полный вариант предания, реконструированный писателем-фольклористом на основе собственных записей и записей В. Гарцкия, Н. Джанашиа, Д. Гулиа, сделанных в конце XIX в. Полный вариант предания не раз публиковался в перио-

дической печати и выходил отдельным изданием. А в 2000 г. он был опубликован в Турции на турецком языке в переводе М. Папба (Пап-пха) (Papa-pha Mahinur Tuna).

⁷⁹ Любопытна этимология имени Абрскил, встречающегося только в абхазском фольклоре. Имя неоднократно подвергался этимологизации лингвистами, фольклористами и этнографами — Н. Я. Марром, Г. В. Цулая, Ш. Х. Салакая, Л. Х. Акаба и др. По мнению Н. Марра, это имя состоит из двух компонентов: древнего слова *бер* («солнце», «небо») и *скил* (восходящий к мегрело-чанскому *скир* — «сын») и означает «дитя солнца» (Марр Н. Я. Избранные работы. Т. IV. 1937. С. 75). Г. В. Цулая остановился на том варианте этимологизации, согласно которому имя расшифровывается на основе скифского языка. Он считал, что термин *абр* не встречается ни в одном из кавказских языков, а его появление в этих языках может быть результатом их общения с индоевропейскими языками, главным образом со скифским, в котором *абр* означал «небо» (Цулая Г. В. К истории имени Абрскил // Советская этнография. 1966. № 6. С. 87–89). В действительности, аналогичного героического эпоса с таким героем нет в фольклоре индоевропейских и других народов, есть более или менее схожие образы героев со своими именами и функциями (греческий Прометей, грузинский Амирани и т. д.). С моей точки зрения, более удачную этимологизацию имени Абрскила (Абраскил или Абрьскил) дают Ш. Х. Салакая и Л. Х. Акаба. Ш. Салакая тоже считает, что имя героя состоит из *абр* и *скил*, но он объясняет *абр* на основе абхазо-адыгских языков; возводит данный компонент к адыгскому *абра-мыва*, *амбырмыжььо* — «абра-камень», встречающееся в Нартском эпосе адыгов. Относительно *скил* учёный придерживается позиции Н. Марра, который исходил из мегрельского *скир* — «сын». При этом Ш. Салакая полагает, что имена Абрскил и героя Нартского эпоса Сасырква одного корня происхождения и означают «сын камня» (Салакая Ш. Х. Абхазский народный героический эпос. Тбилиси, 1966. С. 121, 123).

Л. Акаба отмечает: поскольку «Абрскил представляет собой олицетворение молнии, то и в имени его это должно получить своё отражение» (Акаба Л. Х. Из мифологии абхазов. Сухуми, 1976. С. 69). Мотив молнии содержится в предании (Абрскил саблей рассекал облака, извлекая молнию). По мнению Л. Акаба,

имя Абрскил состоит не из двух, а из трёх компонентов: *абр*, *с* и *кил*. Корень *абр* является составной частью многих абхазских слов (глаголы *абру* — «падать вниз винтообразно»; *д-бр-ит* — «он отклонился от своего пути» и т. д.). Элемент *с* — более поздний вариант звука *ц*, который означал «огонь» (лексемы: *амца* — «огонь», *ацá* — «горячий», *аццьшэ* — «пепел, остающийся от огня» и др.). Окончание *кил*, как полагает Л. Акаба, вероятно, означает то же самое что и патронимический формант *куа* — «сын». Кстати, ряд абхазских фамилий содержит этот элемент — Таркил, Килба. Таким образом, Абрскил — это «летающего огня (т. е. молнии) сын», или «летающего огня рука» (Акаба Л. Х. Из мифологии абхазов. С. 70). Вместе с тем, Л. Акаба, привлекая лингвистические материалы переднеазиатских языков, приходит к выводу, что «понятие об *абра-камне* связано по своему происхождению с молнией и метеоритами, а также с солнцем. Со временем понятие об *абра-камне* могло расширяться. В него могли быть включены камни необыкновенно большого размера и необыкновенной тяжести». (Акаба Л. Х. Из мифологии абхазов. С. 71–72).

⁸⁰ Именно такое завершение последних слов Абрскила встречается и в фольклорных текстах, записанных Б. Шинкуба (см.: Шьынқэба Б. Ахьырцэацэа... Ад. 276, 301). В них присутствует ещё одно слово — «навсегда». Таким образом, последние слова Абрскила звучат так: «И одно отделено от другого навсегда, это, конечно, плохо». Слово «плохо» в устах героя имеет оценочный оттенок. Отделение одной части от другой, разрыв связей между прошлым и будущим ведёт к забвению корней, историко-культурных традиций народа.

⁸¹ Кулиев К. Собр. соч.: В 3-х томах. Т. 2. С. 13.

⁸² Амацурта (Амацурта) — традиционное (часто плетённое или деревянное) отдельное строение с открытым очагом и очажной цепью, столом и т. д., которое играло роль кухни. В амацурте не только готовили и ели, но и проводили много времени, особенно в холодные дни и длинные зимние вечера.

⁸³ Шьынқэба Б. Ахахэ сиса. Ароман. [1-тәи ашәкәы]. Акәа, 1983. Ад. 41.

⁸⁴ Там же. С. 60.

⁸⁵ Шьынқэба Б. Ахахэ сиса: О-шәкәыкны // Шьынқэба Б. Исымтақәа рсизга: Цшь-томкны. 4-тәи ат.

Акәа, 1998. Ад. 43. (Далее ссылки на это издание даются в тексте с указанием тома и страницы. Подстрочные переводы мои. — В. Б.).

⁸⁶ Шьынкәба Б. Ахьырцәацәа. (Ацсуа жәлар рәацыцтә хәамтәкәси, ретнографиатә бзазара иадхәалоу аматериалкәси). Акәа, 1990. Ад. 276.

⁸⁷ Там же. С. 301.

⁸⁸ С древнейших времён абхазы, как и другие горцы Кавказа (адыги /черкесы/, чеченцы, ингуши и др.), были связаны с горами, занимались скотоводством и охотой. Находясь в горах, охотники и пастухи пользовались специальным языком, иносказаниями; они называли животных (диких и домашних) по-другому. Видимо, возникновение иносказаний было обусловлено религиозными традициями и прагматическими мотивами (если не говорить настоящее название зверя, то можно надеяться на успех в охоте). (См. об этом: Гулиа Д. Божество охоты и охотничий язык у абхазов // Гулиа Д. Собр. соч.: В 6-ти томах. Т. 6. Сухуми, 1986. С. 293–308).

КУЛЬТУРНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ, НАУЧНАЯ И ЛИТЕРАТУРНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СЕВЕРОКАВКАЗСКОЙ И АБХАЗСКОЙ ДИАСПОРЫ В ТУРЦИИ

Понятие «северокавказская диаспора» сформировалось давно, возможно, в конце XIX в. или первой четверти XX в. По сложившейся традиции, оно объединяет живущих за рубежом адыгов (черкесов), абхазов, абазин, осетин, чеченцев, ингушей, карачаевцев, балкарцев, представителей народов Дагестана — кумыков, аварцев, лакцев и др. В научной и публицистической литературе иногда используют в том же значении выражение «горская диаспора». Встречается и термин «кавказская диаспора», под которым подразумевают азербайджанцев, грузин и представителей вышеперечисленных народов. Если основу грузинской и азербайджанской диаспоры составила послереволюционная (1917–1921 гг.) эмиграция, то история современной северокавказской диаспоры насчитывает более 200 лет.¹

Можно выделить четыре крупные волны (этапа) эмиграции. Первая ориентировочно охватывает вторую половину

XVIII в. — начало XIX в. В это время горцы оказывались в Турции по разным объективным и субъективным причинам (внутренние конфликты, наём отдельных лиц и групп на военную службу, работоторговля, поиск лучшей жизни в столице Османской империи — Константинополе /затем Стамбуле/ и других крупных городах и регионах). Эмиграция этой поры носила более или менее естественный характер. Второй этап — самый трагический и опустошительный; он кардинально изменил этническую карту Кавказа, главным образом Западного. Этот этап связан с длительной Кавказской войной. Особо выделяются 1858–1865 и 1877–1878 гг., когда в Турцию было выселено большинство адыгов и абхазов (от 750 тысяч до 1,5 млн. человек), а убыхи вынуждены были полностью переселиться в Турцию. Таким образом, опустели черкесские и абхазские земли от Анапы до реки Бзыбь в Абхазии, ряд внутренних районов современной Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии, Чечни и Абхазии. Незначительную часть составляют эмигранты третьей и четвёртой волн, то есть 1917–1921 и 1941–1945 гг.

В наши дни более 3,5 млн. абхазов и черкесов (адыгов) проживает в ряде стран Ближнего Востока, Западной Европы, США, СНГ, более чем в 40 странах мира. Преобладающая часть их живёт в Турции, около 90000 — в Сирии, около 70000 — в Иордании. Как в странах Азии, так и Европы за адыгами утвердился термин «черкес», за абхазами и абазинами — «абаза». Сами представители диаспоры указывают и свою субэтническую принадлежность (например — шапсуг, бесленей, убых и т. д.).

Нелёгкая судьба сложилась у беженцев XIX в. в Турции. Значительная часть иммигрантов 50–60-х гг. XIX в. (более 200 тысяч человек; преимущественно адыги, абхазы и абазины) была расселена на территориях современных Болгарии, Сербии, Боснии, Македонии, Северной Греции, Румынии и других стран, которые входили тогда в Османскую империю.² Турецкие власти рассчитывали привлечь переселенцев в действующую армию для подавления национально-освободительных движений балканских народов; при этом

они пользовались тяжелым положением горцев, часто проводили среди них массовую вербовку в вооружённые силы, хотя ранее обещали освободить их от несения службы в регулярной армии сроком на 20 лет.

После окончания войны на Балканах османское правительство под давлением европейских держав было вынуждено переселить черкесов с Балкан во внутренние районы Турции, в Анатолию и арабские вилайеты.

Следуя господствующей в империи доктрине османизма (она провозглашала равноправие и единство всех народов империи, а в действительности оправдывала сохранение господствующего положения турок над другими народами), правительство проводило ассимиляторскую политику по отношению к другим народам, населявшим Турцию.³ Абсолютистский режим султана Абдул-Хамида II негативно относился к проявлениям национального самосознания народов. Предпринимавшиеся в этот период отдельными представителями северокавказской интеллигенции попытки культурно-просветительской деятельности (разработка алфавитов для родных языков, издание литературы, создание школ с обучением на родном языке и т. д.) жестко пресекались властями, а их инициаторы подвергались преследованиям.

После победы младотурецкой революции в 1908 г. в стране были проведены некоторые демократические преобразования, которые немного улучшили положение северокавказской диаспоры. Пришедшие к власти младотурки (неофициальное название партии «Единение и прогресс») провозгласили равноправие всех османских подданных независимо от национальной и религиозной принадлежности и предоставили меньшинствам определённую свободу в сфере культурной и отчасти политической деятельности.⁴ Видимо, учитывалось то, что северокавказцы активно участвовали в младотурецком движении, в организационной и идеологической подготовке и проведении революции. Известными деятелями младотурецкой партии «Единение и прогресс» были Мехмед Решид-бей⁵, Исмаил Джамбулат⁶, Хусейн Тосун⁷, Хусейн Кадри, Зекеррия Зихни, Селим Сами, Хасан Васфи, Омер Наджи⁸, Решит Эт-

хем и другие.⁹ После революции часть из них стала выразителем национальных устремлений своих соотечественников.

В 1908 г. в Стамбуле было создано Черкесское общество единения и взаимопомощи (Çerkes İttihad ve Teavün Cemiyeti), которое сплотило вокруг многих представителей интеллигенции северокавказской диаспоры. Среди создателей и активистов общества были: маршалы турецкой армии Фуад-паша Туга¹⁰, Мехмед Зеки-паша Берзег¹¹, писатель и драматург Ахмед Мидхат (Хагур), генералы Мет Иззет Чунатуко, Гази Мухаммед Шамиль-паша, Ахмет Хамди-паша, губернаторы различных провинций Мехмед Решид-бей и Бекир Сами-бей¹² и др. С обществом поддерживали связи Хуршид-паша (в 1911–1912 гг. — министр флота и исполняющий обязанности военного министра), Хусейн Назым-паша (в 1912–1913 гг. — военный министр). Председателем Общества был избран один из черкесских просветителей Ахмед Джавид-паша Тхархет¹³, секретарем — Ахмед Нури Цаго — представитель диаспорной интеллигенции.¹⁴

Общество наметило решение следующих задач: поддержка и развитие традиционной культуры, сохранение основ горской этики, приобщение северокавказской диаспоры к просвещению, исследование истории, культуры и фольклора горцев.

Культурно-просветительская деятельность членов Черкесского общества единения и взаимопомощи сопровождалась и лингвистическими изысканиями, разработкой алфавитов для родных языков, как на арабской, так и на латинской и русской графической основе. Общество выпускало еженедельную восьмиполосную газету «Guaze» («Путеводитель») (1911–1914), постоянными авторами которой были Тахир Хайреддин-бей, Хайрие Мелек Хундж, Цей Омер Хилми, Мехмед Шамсуддин (-паша), Мехмед Али Пчихалук¹⁵, Ахмед Нури Цаго и другие; результаты своей деятельности печатало в книгах, брошюрах, бюллетенях и журналах, издававшихся на турецком, арабском и черкесском (на арабской графической основе) языках. В Стамбуле была открыта черкесская средняя школа, преподавание в которой велось преимущественно на

адыгском языке по букварям и учебникам, изданным силами Общества. Впоследствии такие школы начали создаваться и в ряде районов компактного проживания черкесов.¹⁶

В 1918 г. было создано «Общества взаимопомощи черкесских женщин». Его основателями стали Хундж Хайрие Мелек, Берзег Макбуле, Улугай Фаика и др. Общество выпускало газету «Diуane» («Дианэ») на турецком и черкесском языках (на латинской графической основе).

После поражения Турции в Первой мировой войне (октябрь 1918 г.) лидеры младотурок бежали из страны. Страны Антанты оккупировали значительную часть империи и приступили к её расчленению. В такой ситуации во внутренних районах Анатолии развернулось движение сопротивления против оккупантов и султанского режима, которое возглавил генерал Мустафа Кемаль.

В 1919 — начале 20-х гг. среди ближайших сподвижников Мустафы Кемалья, внёсших значительный вклад в организацию национально-освободительной борьбы и формирование политических институтов новой Турции, были абхаз Хусейн Рауф-бей (Ашхаруа) (в 1920–1922 гг. — вице-спикер кемалистского национального парламента, в 1922–1923 гг. — премьер министр), осетин Бекир Сами-бей и др. Часть черкесов и абхазов поддержала турецкого султана, вступала в халифатскую армию под командованием черкеса Ахмеда Анзавура Анчока.¹⁷

В апреле 1920 г. лидеры освободительного движения в Анкаре избрали новый парламент — Великое национальное собрание Турции из 120 человек, его возглавил Мустафа Кемаль. В меджлисе абхазы, черкесы и другие горцы имели 25 депутатских мест.

В последующие годы отношение кемалистов к национальным меньшинствам постепенно менялось. Если на начальной стадии национально-освободительной борьбы Мустафа Кемаль подчеркивал тот факт, что она ведется общими усилиями всех народов страны ради обеспечения достойных условий их существования и развития в будущем, то по мере ослабления просултанских сил, все большее влияние в кема-

листском руководстве стало приобретать националистическое крыло, крайне болезненно и подозрительно относившееся к политической активности нетурецкого населения.

Сущность политики кемалистов в национальном вопросе наглядно проявилась после провозглашения Турции республикой в 1923 г. В целях сплочения населения вокруг курса реформ новые власти перешли к целенаправленному насаждению в стране жесткого варианта турецкого национализма, фактически возведённого в ранг государственной идеологии. По отношению к нетурецкому населению страны был взят курс на ассимиляцию. Положения о мононациональном характере государства и отсутствии в нём иных народов и языков, кроме турецкого, были закреплены в принятой в 1924 г. конституции и других актах молодой республики, которые поставили вне закона любые претензии меньшинств на этническую и лингвистическую «особость». Наступил самый неблагоприятный для северокавказской диаспоры период, когда появилась серьёзная угроза сохранению этнической культуры, языка и истории абхазов, черкесов, чеченцев, осетин и др.

В сентябре 1923 г. распоряжением правительства была запрещена деятельность Черкесского общества единения и взаимопомощи, черкесской школы в Стамбуле и всех их филиалов в провинциях, а уникальные архив и библиотека общества уничтожены. Во многих районах компактного проживания северокавказских горцев власти закрыли горские школы, опасаясь проведения в них национально-просветительской работы.¹⁸ Многие деятели северокавказской диаспоры, заподозренные в «подрыве единства турецкой нации», были репрессированы. Ярким примером является деятельность абхазского учёного и просветителя Мустафы Бутбай (Бутба) (около 1860, с. Агапынар, Турция — 1946, Турция), который окончил Анкарский и Парижский университеты. В конце 1910-х гг. он открыл абхазскую школу, но она впоследствии была закрыта. В 1919 г. создал черкесско-абхазский алфавит на латинской графической основе, изданный в том же году в Стамбуле. В 1920 г. он вместе с Исмаилом Беркоком¹⁹, Азизом Микером²⁰

и другими посетил Дагестан, Чечню и Абхазию. Он также автор «Воспоминаний о Кавказе» (Анкара, 1990).

Примечательна и судьба адыгского просветителя и писателя Харуна Тлецерука (1879–1938). После окончания медресе в Стамбуле, он работал учителем. В 1908 г. вступив в Черкесское общество единения и взаимопомощи, занимался проблемами родного языка. Написал на черкесском языке (на основе арабской графики) «Сборник религиозно-житейских правил, обязательных для мусульман». Затем отправился на Кавказ с просветительской миссией, работал в адыгских школах, распространял газету «Guaze» и адыгские учебники, которые издавались черкесскими организациями в Стамбуле, опубликовал черкесский алфавит. В 1922 вернулся в Турцию, где турецкие власти начали проводить жёсткую национальную политику; в такой сложной ситуации рукописи Тлецерука были утеряны.

В первой четверти XX в. по рекомендации Черкесского общества единения и взаимопомощи с просветительской миссией на Северный Кавказ из Турции приезжали и другие представители черкесской диаспоры. В их числе государственный и политический деятель, учёный Шемсеттин Тлетсерук-паша (1855–1917) — один из авторов «Адыгского алфавита» из 38 букв (1919), Ибрагим Хидзетль (Хизал) (умер в 1960 г.) — инициатор открытия в адыгских аулах Северного Кавказа школ-медресе с обучением на родном языке (1910-е гг.), автор работ: «Арабская грамматика» (на адыгском языке), «Черкесский букварь» (в соавторстве с С. Сиюховым; издавался в 1918, 1921 и 1924 гг.) и другие.

Некоторые представители адыгской диаспоры, уже в зрелом возрасте возвратившись на родину, внесли значительный вклад в развитие национальной культуры. Это, прежде всего, просветитель и общественный деятель Нури Айтекович Цагов (в турецких изданиях: Tsağo Nuri; Ahmed Nuri Bin Aytek; на черкесском иногда печатался под псевдонимом Н. Айтэчыкьуэ) (1883, Сирия — 1936). Окончив юридический факультет Стамбульского университета, работал в Стамбуле секретарем Черкесского благотворительного общества, редак-

тировал газету «Guaze» («Путеводитель»). В Турции составил азбуку кабардинского языка, издал книги-учебники на родном языке для кабардинских медресе. В 1913 г. вернулся в Кабарду, где продолжил просветительскую деятельность: был учителем Баксанского духовного училища. После его закрытия, основал свою школу, названную «Цаговским университетом». Его учениками являлись Али Шогенцуков и др. Вместе с А. Г. Дымовым в 1917–1918 гг. издавал газету «Адыгэ макъ» («Голос адыга»), на страницах которой печатал статьи и художественные произведения. Выпустил ряд учебных книг. В 1917 в соавторстве с А. Г. Дымовым издал «Тхыбзэ» («Письменный язык»), являвшийся основным учебным пособием для кабардинских медресе вплоть до 1923 г., то есть до введения нового алфавита на латинской графической основе. Кроме того, он автор сочинений: «Хъисэб Тхыль» («Книга счёта») (Стамбул, 1910), «Жеографие» («География») (Стамбул, 1910), «Алыфбей» («Азбука») (Стамбул, 1910), «ХьэИшат Гуашэм и щытхъу» («Похвала госпоже Хаишат») (Баксанская типография, 1918), «Муслымэн Тхыдэ» («История мусульман») (Баксанская типография, 1918), «Адыгэ тхыдэ» («Адыгская история») (Баксанская типография, 1918).

В 20–40-х гг. XX в., вопреки давлению правительства Турецкой Республики на национальные меньшинства страны, северокавказская диаспора, особенно абхазо-адыгская, занималась просветительской деятельностью. В центре внимания горской интеллигенции оставались проблемы создания алфавитов и обучения на родном языке, выпуск учебников и периодических изданий, сохранение национальной культуры, обычаев, традиций и этики, формирование творческой и научной интеллигенции. Кстати, те же процессы происходили и на Северном Кавказе и Абхазии; разница лишь в том, что в Советском Союзе сложились более благоприятные условия для создания национальных школ с обучением на родном языке, становления и развития оригинальной литературы, науки (историографии, этнографии, фольклористики, лингвистики, литературоведения и др.). Словом, и в метрополии, и в диаспоре параллельно, но в разных условиях, и независимо

друг от друга (ибо, из-за закрытых границ СССР контактов почти не было), шли процессы возрождения национальных культур.

Заметный след в просветительском движении в диаспоре этого периода оставили языковеды, поэты, писатели Бленао Батоко (Blenauko Bateko Narun), Цей Омер Хильми (Tsey Ömer Hilmi) (1898–1961) и др. В 1919 г. Бленао Батоко издал черкесский алфавит на латинице, который был принят Северокавказским обществом в Стамбуле (переиздан — в 1929 г.) На нём печатались различные документы и издания. Его стихи и статьи публиковались в журнале «Дианэ» («Diyané»). После образования Турецкой Республики уезжает в Сирию, где продолжает культурно-просветительскую работу среди сирийской черкесской диаспоры. В разные годы издаются его книги: «Адыгэ бзэхабзэ» («Адыгский язык») (1931), «Адыгэ алфабэ» («Адыгская азбука») (1932), «Учебник для чтения» (1929), «Наставления по верховой езде», «Адыгэ усэхэр» («Адыгские стихи») (1940), «Образование букв в черкесском языке и создание единого алфавита» (1940).

В 1926 г. в Халебе вышел «Адыгский алфавит» Омера Цея, а в 1935 в Анталье — его книга «Три трудности в освоении черкесского языка». Кроме того, он автор ряда сборников стихов на адыгейском и турецком языках, а также работ: «Право и сила» (Стамбул, 1923), «Волны и сияния» (Анталья, 1938), «Думы о Родине» (Анталья, 1938).

У истоков становления северокавказской диаспорной историографии стояли Ахмет Мидхат (Хагур), Мет Чунатуко Юсуф Иззет-паша (Çunatuko или Çunatıko, Çunatako Met İzzet) (труды: «История Кавказа», «Черкесы в Древней Греции» и др.), Хусейн Тосун-бей (труды: «Общий взгляд на положение народов Северного Кавказа в период Первой мировой войны». Стамбул, 1918, «Съезд народов Северного Кавказа и его законодательная деятельность». Стамбул, 1918, «Библиография Кавказа». Стамбул, 1919; все издания на французском языке), Пчихалук Мехмед Али (Pçihaluk Mehmed Ali) (книга «Предостережение историков» в 3-х томах, Хомс, 1920–1922, на турецком языке), Мустафа Махир (Mustafa Mahir) (труд

«История кавказских племён...». 1892, на турецком языке), Иса Нури Анчок (Ançok İsa Nuri) (1894 –?) (монография «Адыги на Кавказе». Алеппо 1937, на турецком языке) и др. Они не получили специального исторического образования, но многие из них окончили вузы по разным гражданским и военным специальностям, занимали высокие посты в военных, государственных и общественных структурах. Были тесно связаны с родной диаспорой, защищали её интересы, за что неоднократно подвергались репрессиям. Основными источниками исследований были турецкие и некоторые европейские архивы, историческая литература о Кавказе, изданная на турецком, арабском, французском, английском, немецком и других языках, фольклорные материалы и рассказы старшего поколения переселенцев с Кавказа. А архивы СССР и труды, издававшиеся в Советском Союзе, не были им доступны. В аналогичном положении находились и учёные на Кавказе, которые не имели возможности получить командировку в Турцию, труды своих соотечественников-историков. Такая ситуация сохранялась до начала 90-х гг. XX в. Это всё часто отражалось на качестве исследовательских работ. Кроме того, как и в СССР, так и в Турции действовала жёсткая цензура. Турецкие власти опасались активизации национального самосознания нетурецких народов, проживающих в республике. Когда в 1921 г. в Турции было создано Общество юридического признания черкесов Ближнего Востока, многие его активисты были подвергнуты репрессиям, а Иса Нури Анчок был включён в список 150 неблагонадёжных граждан, которым было запрещено жить в Турции. В 1923–1938 Анчок находился в сирийской ссылке. В Дамаске опубликовал ряд исследований, в том числе: «Политическая болезнь», «Шутки и черкесы-философы», «Мои приключения в период оккупации Измира греческими войсками», «Биография 150-ти», «Открытое письмо друзьям пророка Исы».

В «черный» список 150-ти попал также писатель и журналист черкесского (шапеугского) происхождения Гезтепе Тарык Мюмтаз (Хагур) (1891–1977), который в качестве офицера турецкой армии был адъютантом девяти военных мини-

стров Турции. Ему вменялось в вину то, что он являлся адъютантом Дамада Ферид-паши — противника идей кемалистской революции, а также сотрудником журнала «Надежда» (1919–1921). В 1924 он вынужден был покинуть страну; обосновался в Болгарии, где в 1924–1925 гг. выпускал газету «Румели». Печатался под псевдонимами Ашык Гарип, Мухаджир Баба и др. Его работы под псевдонимом Али Топджиев появлялись на страницах турецких газет «Танин», «Тевкиф и Эфкяр» с общим названием «Письма из Болгарии». Впоследствии он переехал в Сирию, где издавал газету «Мардж» (1928–1931). Был редактором и других изданий: «Хадживат Карагез» (Антакья, 1933), «Месяц и звезда» (Искандерун, 1939). После амнистии возвращается в Стамбул и сотрудничает с газетами «Новое утро», «Победа», «Новый крестьянин». Написал ряд исторических исследований: «Имам Шамиль — герой войны и революции на Кавказе», «Гази Осман-паша — герой Плевны», «Последний султан Османской династии Вахеддин в аду перемирия», «Последний султан Османской династии Вахеддин на чужбине» и др.

Значительный вклад в историографию народов Кавказа внесли представители черкесской диаспоры Мет Чунатуко Юсуф Иззет-паша (1876–1922) и Ашани Мехмет Фетгерей (Şoenu Mehmed Fetgerey) (1890, д. Сападжа, Турция — 1931).

Юсуф Иззет-паша был генералом турецкой армии. Окончил военный лицей, военное училище и военную академию. Принимал активное участие в деятельности Черкесского общества единения и взаимопомощи. Воевал на Балканах; во время Первой мировой войны, в 1918 г., командовал турецким корпусом, направленным на Северный Кавказ. Являлся депутатом Меджлиса от города Болу. Много времени уделял изучению истории Кавказа, в частности черкесов; пользуясь выгодным положением, собирал исторические материалы. За свою недолгую жизнь успел написать ряд трудов на турецком языке, в числе которых: «История Кавказа» (Стамбул, 1914), «Хетты» (Стамбул, 1915), «Черкесы в Древней Греции» (Стамбул, 1915), «Черкесы в Древней Фракии» (Стамбул,

1918). В работах он стремился описать историю народа с древнейших времен до современности.

Нелегко сложилась судьба Ашани Мехмета Фетгерей. Во время учёбы в Высшей школе гражданских чиновников и после её окончания самостоятельно изучал социологию, историю Кавказа. Интересовался также спортом; был одним из основателей спортивного клуба в Бешикташе (в районе Стамбула). В годы Первой мировой войны воевал в Ираке и Иране. Неоднократно выступал в защиту прав горской диаспоры. После одного его обращения в Меджлис, в котором он выразил протест против решения турецкого правительства по переселению 14 черкесских деревень из Западной Анатолии в Восточную, его книги были запрещены. В расцвете сил его жизнь оборвалась, но за короткое время ему удалось написать несколько работ на турецком языке, в том числе: «Общественная жизнь и её философия», «Гимнастика ума для женщин», «Черкесские женщины в османском общественном мире» (Стамбул, 1914), «Черкесы», «Происхождение черкесов» (Стамбул, 1922), «Обращение к турецкой общественности и Великому Национальному Собранию Турции по поводу черкесской проблемы» (Стамбул, 1923; переиздание — Анкара, 1980), «Кавказ — источник богатства» (Стамбул, 1924). При жизни не увидели свет его работы: «Северный Кавказ в XVIII веке», «Уникальность Кавказа. Царский и советский режимы» и другие; некоторые из них до сих пор не вышли. Вместе с тем в последние годы его книга «История Кавказа» издана дважды: на арабском языке — Амман, 1984, турецком — Анкара, 2002. Издана и другая работа — «Черкесский вопрос» (Стамбул, 1993).

В первой половине XX в. был издан ряд историографических работ других авторов, в частности Кафли Кадиржана²¹ «Северный Кавказ» (Стамбул, 1942), Зиа Шакира [Соко] «Махмут Шевкет-паша» (Стамбул, 1944). Вассан-Гирея Джабаги «Кавказ: его быт, экономика, хозяйство» («Der Kaukasus und Seine Wirtschaft») (Стамбул, 1942) и др.

Важное значение для изучения истории кавказской диаспоры и Кавказа имеют сборники исторических материалов,

извлечённых из «Солдатского журнала»: «Büyük Harpte Bakû Yollarında 5. Kafkas Piyade Fırkası» / Составитель Е. Рушди (Стамбул, 1934; в сборнике — материалы из 93 номеров журнала), «Büyük Harpte (1334) Şimalî Kafkasya'daki Faaliyetlerimiz ve 15. Fırkanın Harekâtı ve Muharebeleri» / Составитель И. Беркок (Стамбул, 1934; в сборнике — материалы из 94 номеров журнала), «Büyük Harpte (1334–1918) 15. Piyade Tümeninin Azerbeycan ve Şimalî Kafkasya'daki Harekât ve Muharebeleri» / Составитель Сулейман Иззет [Цей] (Стамбул, 1936; в сборнике — материалы из 103 номеров журнала).

Северокавказская диаспора особо интересовалась материалами по истории Кавказской войны XIX в., ибо раны от этой войны были ещё свежи; тем более что горцы считали войну причиной своей трагедии. Среди переводов на турецкий язык преобладают сочинения, посвящённые именно Кавказской войне, например, работы Мухаммеда Тахира аль-Карахи «Газават имама Шамиля», [Д. А.] Милютин «Описание военных действий 1839 г. в Северном Дагестане», Соловьева «Дагестанская область. Географическое, историческое и статистическое описание» и др.

В конце XIX в. — 40-х гг. XX в. сформировалась первая плеяда северокавказских (главным образом черкесских) писателей и поэтов. По объективным причинам, о которых говорилось выше, они вынуждены были писать на турецком языке. Исключение составляют те писатели, которые во второй половине XX в. создавали произведения, как на родном, так и турецком языках. К тому же, не было культурных и литературных связей с метрополией, в которой зарождались и развивались национальные литературы, формировались литературные языки. Встает закономерный вопрос о принадлежности турецкоязычных писателей. С моей точки зрения, при определении принадлежности таких писателей к той или иной литературе, необходимо принимать во внимание следующие факторы: 1) особенности языка, стиля, образной системы, тематики произведений; 2) знание (или незнание) писателем родного и других языков, которое, так или иначе, отражается

на языке, поэтике художественных произведений; при этом важен текстологический анализ первых оригиналов произведений; 3) бикультурность или поликультурность писателя, концепты национальной культуры в его творчестве; 4) биография писателя, место проживания, характер его деятельности, его практическая связь с диаспорой и национальной культурой. Кроме того, к личности каждого писателя надо подходить отдельно. Необходимо также учесть особенности истории формирования северокавказской и абхазской диаспоры в зарубежных странах; эта история не может быть отделена от истории народов Кавказа. Важен целостный взгляд на историко-культурные процессы в метрополии и диаспоре. Сегодня, например, история северокавказского просветительства XIX — начала XX в. не может быть полной без истории просветительского движения среди горской диаспоры в Турции, Сирии, Иордании и других странах, где оно продолжалось и во второй половине XX столетия.

Одним из первых северокавказских просветителей и писателей в Турции был классик турецкой литературы черкесского (шапсугского) происхождения Ахмет Мидхат (Хагур) (Ahmet Midhat или Mithat Efendi /Нағур/) (1844, г. Стамбул — 30.12.1913, г. Стамбул; по другим данным — 28.12.1912, Румыния). Родители Ахмета — Сулейман Хагур и Нафица жили в районе Анапы; после очередной карательной экспедиции царских войск (видимо, в начале 40-х гг. XIX в.) они вынуждены были переселиться в Турцию. В 1863 г. А. Мидхат с отличием окончил светскую школу в Видине, затем со старшим братом Ибрагимом (окончил ту же школу) уехал в Русчук и начал работать писарем Мидхат-паши, которого покорили талант, честность и искренность Ахмета. Впоследствии Мидхат-паша дал своё имя мальчику. Так Ахмет Хагур стал Ахметом Мидхатом. Турецкое литературоведение рассматривает его в числе основоположников новотурецкой литературы. Сыграл большую роль в становлении и развитии жанров рассказа и романа в турецкой литературе. Владел несколькими языками, в том числе родным черкесским. Вёл многогранную

деятельность. В 1866 г. он уезжает в Софию в качестве переводчика, затем работает в газете «Тупа» («Край»), редактором которой он стал в 1868 г. Публиковал статьи по философии, социологии, истории и религии. В 1871 г. в Стамбуле основал типографию, где печатал свои книги, издавал газеты и журналы; читал лекции в Стамбульском университете, в качестве корреспондента сотрудничал с разными периодическими изданиями. В своих острых публицистических статьях Мидхат подвергал критике внутреннюю политику турецких властей, защищал права кавказских горцев. За оппозиционные, антиправительственные публикации в 1873 г. его типографию закрывают, а самого ссылают на остров Родос, где пробыл три года. В Родосе он продолжает свою творческую деятельность, начинает выпускать журнал «Kirk ambar» («Сорок амбаров»; вышло всего 34 номера), в котором можно было найти немало материалов о культуре, традициях и обычаях черкесов и других народов. Возвратившись в Стамбул, издаёт новую газету «İttihad Gazetesi» («Газета единения»), журнал «Osmanlılar» («Османцы»); в своих публикациях всё чаще обращается к теме Кавказа, истории и судьбе черкесов. Мидхат — один из основателей Черкесского благотворительного общества в Стамбуле в 1908 г., национальной школы при обществе, где адыгские дети обучались на родном языке. Он автор большого количества произведений: романов («Янычары», 1871; «Второе рождение», 1874; «Хасан Меллах», 1874; «Хюсейн Феллах», 1875; «Турок в Париже», 1876; «Танцовщица», 1877; «Адмирал Винг», 1881; «Госпожа Дюрдане», 1882; «Девушка с дипломом», 1889; «Младотурок», 1908), рассказов, пьес, статей и др. Он также автор первых крупных художественных произведений о черкесах (романы «Кавказ», «Хасан Меллах», пьесы «Черкесские дворяне», рассказы «Неволя», «Разлука» и др.). Трагедии адыгов в эпоху Кавказской войны посвящены его произведения «Хюсейн Феллах», «Смерть в руках Всевышнего», «Гордость Кавказа», «Второе рождение» и др. Личность Ахмета Мидхата сопоставима с личностями выдающихся северокавказских просветителей С. Хан-Гирея, С. Адыль-Гирея, С. Казы-Гирея, А.-Г. Кешева (Каламбия),

К. Атажукина, которые также свои художественные произведения и публицистические статьи создавали на неродном, в данном случае — русском языке. Это не стало причиной отторжения их от истории адыгской и абазинской национальных культур и литератур; в то же время русскоязычность писателей не сделала произведения писателей неотъемлемой частью русской литературы. Вместе с тем история по иному распорядилась с творческим наследием Ахмета Мидхата, которое вошло в золотой фонд новейшей турецкой литературы. Современное адыгское литературоведение рассматривает наследие Мидхата и других представителей диаспоры как часть общечеркесской культуры и литературы. Сегодня развернута работа по переводу произведений крупных представителей литературного зарубежья на кабардинский и адыгейский языки, по подготовке к переизданию ранее напечатанных в Турции и других странах на родном языке книг, по публикации архивных материалов и неизданных произведений диаспорных писателей.

Среди первых поэтов северокавказской диаспоры особый интерес представляет и творчество аварского религиозного поэта, переводчика, учёного-богослова Омархаджи Зиявудина Дагестани (1849–1921); он на аварском языке создавал поэтические произведения в жанрах мавлида и поэмы.²² Ряд его мавлидов посвящён пророку Мухаммеду. В поэме «Повесть о пророках» описывается жизнь всех пророков. Вместе с тем в своих произведениях Омархаджи Зиявудин Дагестани показывает негативные явления в жизни горцев, подвергает критике пороки, отражает моральный, нравственный упадок дагестанского общества. Это вызвано, по его мнению, социальным расслоением и имущественным неравенством членов этого общества.²³ Он призывал соблюдать этические нормы, вести достойную жизнь и не забывать о божьей каре, думать о загробной жизни.

У истоков документальной прозы, романа, драматургии и литературной критики в дагестанской диаспорной литературе стоял Мурад-бей Мизанджи. Он пришёл в литературу через журналистику, которой он занимался всю свою жизнь. В ро-

мане «Новый или новинка?») писатель сосредоточивает своё внимание на нравственных проблемах, допускает возможность социального переустройства турецкого общества на основе этических принципов. В начале XX в. Мурад-бей Мизанджи выпустил свои мемуары в пяти книгах, которые, по мнению А. М. Муртазалиева, относятся к документальной прозе; в них «на основе подлинных фактов... воссоздаются важнейшие события и отдельные фрагменты из истории и жизни османского общества в целом и дагестанской диаспоры в частности»²⁴. В 1884 г. писатель перевёл на турецкий язык произведение А. С. Грибоедова «Горе от ума», за которым последовало написание собственной комедии «Кастрюля ука-тилась, крышку нашла» (Стамбул, 1908). В основу комедии положены факты из турецкой действительности, но они подчинены размышлениям драматурга об общечеловеческих ценностях. В статье «Образцы для подражания наших писателей» Мурад-бей Мизанджи выступает как профессиональный критик и литературовед. В этой и других статьях писатель анализирует турецкие романы и драматургические произведения, при этом выводы автора имеют общетеоретический характер. В статьях значительное место занимают размышления Мизанджи о роли и месте литературы как художественно-эстетического опыта в истории человечества, об особенностях литературного произведения, индивидуального творчества писателя.

Традиции Ахмета Мидхата и других писателей, главным образом в художественном освещении Кавказа, жизни горской диаспоры в Османской империи, затем в Турецкой Республике, продолжили представители черкесской и убыхской диаспоры в Турции — писатели, поэты и публицисты Сеин Тиме (Тимер Хусейн Шеми) (Seyin Time) (1875, Греция — 15.05.1962, г. Стамбул), Хундж Хайрие Мелек (Hayriye Melek Khunc) (1896–?), Шаплы Зюбейде (Zübeydet Şaplı-Şamil) (1909–?), Цей Омер Хильми и др.

Поэт и общественный деятель Сеин Тиме окончил теологический и юридический факультеты Стамбульского университета. Был имамом мечети Фатих в Стамбуле, затем препо-

давал в женском и мужском лицеях Стамбула. Принимал участие в работе Черкесского общества единения и взаимопомощи, во время Первой мировой войны стал одним из организаторов Северокавказского общества, впоследствии работал в Комитете независимости Кавказа под руководством Туга Фуад-паши. Один из немногих, кто писал стихи на черкесском языке; в 1919 г. выпустил сборник стихов «Гъэсэфэтхыд». В том же году издал труд «Черкесская грамматика».

Примечательный и редкий факт в истории литератур народов Северного Кавказа и других регионов мира — появление на раннем этапе становления национальной литературы женщин-писательниц. Речь идёт об убыхах по происхождению Хундж Хайрие Мелек и Шхаплы Зюбейде. Они принадлежали к первому поколению убыхской диаспоры, которое родилось и воспитывалось в Турции. В то время некогда самостоятельный убыхский язык уже находился на стадии исчезновения, а этнос постепенно растворялся среди родственных абхазо-адыгских народов. Трудно сейчас ответить на вопрос: знали ли писательницы родной язык? Вероятно, да. Но в той сложной политической ситуации и в условиях отсутствия письменности вряд ли они имели возможность писать на убыхском языке.

Мелек училась в Стамбульском женском лицее. В совершенстве владела турецким и французским языками. Она активно работала в черкесских обществах; была одной из основательниц в 1918 г. и председателем «Общества взаимопомощи черкесских женщин». Сотрудничала с газетой Общества «Diyane» («Дианэ»). Её статьи публиковались и в другой адыгской газете «Guaze» («Путеводитель»). Автор романов о любви: «Грусть Венеры» (1910) и «Зейнаб» (1926).

Шхаплы Зюбейде окончила в Париже школу журналистики, Высшую международную школу живописи и Институт этнологии. В 1933–1936 гг. работала во Франции корреспондентом турецкой газеты «Джумхуриет» и французской газеты «Республика». В разное время жила в Египте, Пакистане, Индонезии и ряде арабских стран. Её новеллы публиковались на

французском языке в журнале «Турецкие анналы» и газете «Аквам», на турецком — в журналах «Объединенный Кавказ» и «Северный Кавказ». Многие произведения посвящены Кавказской войне XIX в. Выделяются исторические рассказы «Рабыня», «Последний день Ахульго», «Аул Агой», «Невольница», «Крик кавказской женщины», историческая повесть «Абрек» (написана в 1939 г. на французском языке; на турецком языке в переводе Кадиржана Кафли вышла в Стамбуле в 1944 г. под названием «Кавказская любовь» /«Kafkas Aşkı»/, была переиздана в авторизованном переводе там же в 1977 г. как исторический роман под своим первоначальным названием «Абрек»). В «Абреке» сильно влияние фольклорной эстетики. В основе произведения — один из распространённых среди горской диаспоры в Турции вариантов о чеченском абреке Бейбулате Таймиеве. Автор повествует о любви абрека Бейбулата и дагестанской девушки Баху. Действие происходит на фоне Кавказской войны. Главная идея произведения заключается в том, что кавказский горец готов пожертвовать самым дорогим — жизнью и даже любовью, ради свободы и независимости своей родины.

Шхаплы Зюбейде также автор ряда историко-этнографических исследований: «Оборона Ахульго», «Падение Гимры», «И кровь течёт в Кубань», «История обрядов и традиций черкесов», «Шамиль, его жизнь, творчество, неизвестные семейные письма», «Дагестан и Черкесия: история, обряды и обычаи», «Сказки и легенды Дагестана и Черкесии», «Черкесия» и др.

Значительную роль в развитии турецкой литературы первой половины XX в. сыграли писатели и поэты черкесского и убыхского происхождения Садык Махмуд [Тхаркахо] (псевдоним: Осман Галип Кадри) (1864–1930), Зюхдю (Зейф) Абдуллах (1869–1925), Адывар [Калэдахэ] Халиде Эдип (1883–1964), Омер Сейфеддин [Хэтыко] (Ömer Seyfettin) (12.02.1884–06.03.1920), Бенер Хикмет Эрхан (р. 1929) и др. В произведениях писателей незначительное место занимает или вообще отсутствует кавказская тематика. В них главным образом показана тогдашняя жизнь турецкого общества; через

судьбы героев раскрываются проблемы богатства и счастья, любви, взаимоотношения общества и личности и т. д., встречаются прекрасные описания старого Стамбула (произведения А. Зюхдю). Частью новой турецкой литературы стали романы М. Садыка «Любовь», «Безумно влюблённое сердце», «Эволюция» (1913), А. Зюхдю «Женское предчувствие», «Супруга писателя», «Северное море», «Мадемуазель 100 миллионов», «Розы и терновники», «Сара», «Дорога в издательство» и др.

В произведениях писательницы Адывар Халиде Эдип описывается судьба турецкой женщины-патриотки, впервые в турецкой литературе положительными героями выступают сильные, яркие, мужественные женщины, отражается национально-освободительное движение в Турции, немалое место занимает тема любви (романы «Огненная рубашка», 1922; «Убейте блудницу», 1926; «Татарочка», 1939; автобиографический роман «Дом с глицинией», 1963 и др.). Некоторые произведения писательницы на кабардинском языке (в переводе Х. Кармокова) вошли в сборник «Наследие. Проза черкесского зарубежья» (составитель М. Хафицэ; Нальчик, 2004).

Всего 36 лет прожил Омер Сейфеддин, но его произведения стали значительным вкладом в турецкую классическую литературу. Он считался признанным мастером рассказа (в том числе сатирического), «с его творчеством связано становление турецкой реалистической новеллы».²⁵ Произведения Сейфеддина посвящены жизни и противоречиям турецкого общества в первой четверти XX в., в них раскрываются нравы политической элиты Турции, духовенства. Его рассказы вошли в сборники «Высокие каблуки» (1923), «Белый Тюльпан» (1938), «Точка» (1956), «Эфруз бей» (1970). Некоторые новеллы писателя на кабардинском языке (в переводе Х. Кармокова) опубликованы в вышеназванном сборнике «Наследие. Проза черкесского зарубежья».

В первой половине XX в. появились и первые художники из среды диаспоры, среди них убух Зейф Намык Исмаил

(1890, Стамбул — 1935) и абхазка Михри-Ханум (Ачба) (1886–1954) — первая женщина-художница в Турции.

Зейф Намык Исмаил учился в престижных учебных заведениях живописи Франции и Германии. Вернулся в Турцию во время Первой мировой войны. Работал учителем рисования в средней школе, затем — в Высшей школе изящных искусств (позднее академия). В 1928 избран директором Академии изящных искусств. В 1919–1923 гг. преподавал рисование и французский язык в Черкесской образцовой школе в Стамбуле. С 1920 г. — член комитета по внешним связям в Обществе Северного Кавказа. Он — автор более 240 картин. Многие его работы посвящены теме войны. В конце 1910-х гг. участвовал в выставках картин турецких художников в Берлине и Вене. Его картины хранятся в Берлинском музее, в музеях Турции и других стран, в частных коллекциях. Известны работы художника: «Артиллеристы», «Место молотбы», «Обнажённые», «Последний снаряд», «Век тюльпанов», «Магнолии», «Тиф» и др. О Намыке Исмаиле написано немало исследований, среди которых работа Гюней И. Сефа «Жизнь и творчество крупного турецкого художника (и писателя) Намыка Исмаила» (Стамбул, 1937).

Большую роль в жизни Михри-ханум (Ачба) сыграл дворцовый художник Зорано, который дал ей первые уроки живописи; благодаря ему она училась в Париже. Интересовалась литературой, общалась с известными турецкими поэтами и прозаиками. Впоследствии написала портреты многих из них. Возвратившись в Турцию, участвовала в культурной деятельности абхазской и черкесской диаспоры; была членом Женского черкесского общества взаимопомощи в Стамбуле. Преподавала рисование и французский язык в Черкесской образцовой школе в Стамбуле, созданной Обществом. В конце 1922 г. снова уезжает в Европу, живёт в Риме, пишет портреты известных людей, в том числе папы римского. Через несколько лет переселяется в США, где работает в американских университетах профессором живописи. В числе её работ — портрет Кемаля Ататюрка (1922), который затем был пода-

рен югославскому королю Александру. В годы Второй мировой войны картина бесследно пропала.

В 1934 г. в Турции вышел закон, предписывавший черкесам и представителям других меньшинств замену своих национальных фамилий на турецкие. Были предприняты меры по переименованию названий черкесских сёл на турецкие. Были также запрещены публичное использование родного языка, ношение национальной одежды, игра на кавказских музыкальных инструментах. После Второй мировой войны ситуация в республике немного изменилась. В 1961 г. была принята более либеральная конституция. Начался процесс перехода от однопартийной системы к многопартийной. Пользуясь ситуацией, горцы активизировали культурно-просветительскую деятельность для того, чтобы противостоять ассимиляционным тенденциям.

В 50-х годах XX в. в Стамбуле и других городах и провинциях с относительно многочисленным северокавказским (главным образом черкесским, абхазо-абазинским) населением стали возникать горские культурные центры и общества; вскоре их число достигло почти 60. Инициаторами их создания были представители национальной интеллигенции, в том числе депутаты парламента, отставные генералы и др. Усилиями национальной интеллигенции вновь стала издаваться литература, рассматривавшая кавказцев не как часть или придаток тюркского мира, что было характерно для официальной науки, а в качестве самостоятельного субъекта мировой истории и цивилизации. Значительным событием стал выход труда И. Беркока «Кавказ в истории», изданный в Стамбуле в 1958 г. на турецком языке.

Возобновился и выход периодической печати северокавказских культурных центров на турецком языке. В течение 50–90-х гг. появилось несколько десятков газет, журналов и бюллетеней, по типу издания напоминающих журналы, в их числе:

«Kafkas Dergisi» («Кавказский журнал») — политический, исторический и литературный журнал; выходил в Стамбуле в

1953 г. Главный редактор — Исмаил Зиа Берсис²⁶; основные авторы: И. З. Берсис, Васфи Гюсар²⁷, И. Беркок, Сеин Тиме, Инал Шапли, Турхан Явуз Маршан (Turhan Yavuz Marşan) и др.

«Kafkas Mestuası» («Кавказский журнал») — 16-страничный политический, исторический и литературный журнал; выходил в Стамбуле в 1954–1956 гг. Издано 12 номеров. Авторы: Инал Шапли (İnal Şaplı), Турхан Явуз Маршан, Пшимахо Косок, Мехмет Кетеи (Mehmet Ketey), Алааттин Кутлу (Alaattin Kutlu), Шереф Терим (Şeref Terim), Сафдет Беркан (Saffet Berkan), Ахмет Авароглу²⁸ и др.

«Yeni Kafkas» («Новый Кавказ») — 24-страничный политический, исторический и литературный журнал; орган Кавказского культурного общества в Стамбуле; выходил в 1957–1962 гг. под редакцией Васфи Гюсара. В нём печатались Сеин Тиме, Мехмет Кетеи, Мурат Яган²⁹, Хилми Тугуж (Hilmi Tuğuj), Ахмет Бедеве Аталай (Ahmet Bedevi Atalay), Айтек Намиток³⁰, Омар Бююка (Бейгуа)³¹, Рефик Хизел (Refik Hızel), Зиаеттин Семгуг (Ziyaettin Semgüç), Тембот Хатук (Tembot Hatuk), Кундет Шурдум (Kundeýt Şurdum), Сефер Берзег³² и др.

«Birleşik Kafkasya» («Объединенный Кавказ») — политический и культурный журнал; орган Кавказского культурного общества в Стамбуле, выходил в 1964–1967. Авторы: Сефер Берзег, Осман Челик, Мустафа Зихни Хизал³³, Жанбек Хавжоко³⁴, Зюбейде Шхаплы, Ахмет Авароглу, Юсуф Баксан (Yusuf Baksan), Сефер Аймерген (Магомед Шасаев) (Sefer Aymergen), Бало Билатти (Balo Bilattı) и др.

«Kafkasya Kültürel Dergisi» («Кавказский культурный журнал») — 32-, затем 48-страничный культурный журнал; выходил в Анкаре в 1964–1975 гг. Издавал Иззет Айдемир³⁵. В нём печатали свои произведения и статьи Иззет Айдемир, Кадир Натхо³⁶, Васфи Гюсар, Сефер Берзег, Махмут Кушу (Mahmut Kuşu), Батырай Озбек³⁷, Зюбейде Шхаплы, Вахит Жанбек (Vahit Canbek), Айтек Айдемир (Aytek Aydemir), Бексултан Батирхан³⁸, Омар Бююка (Бейгуа), Осман Челик, Яшар Баг³⁹, Нихай Озбек (Nihai Özbek), Угур Дипшоу (Рахми Угур) (Uğur

Dipşov /Rahmi Uğur/), Рифат Озбей (Rıfat Özbey), Махинур Папапха⁴⁰, Орхан Копсирген (Orhan Kopsirgen), Зафер Сюрен Ажиба (Zafer Süren Ajıba) и др. Публикации были посвящены истории Северного Кавказа и Абхазии, жизни кавказских горцев в Турции, Сирии, Иордании, Израиле. В журнале печатались произведения писателей диаспоры, а также Адыгеи, Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкессии (в переводе на турецкий язык).

«Kamçı» («Плётка») — ежемесячная политическая газета, издававшаяся Али Еркменом в Стамбуле в ноябре–декабре 1969–1970 гг. Основные авторы: Оздемир Озбай, Васфи Гюсар, Керим Четин (Kerim Çetin), Кундет Шурдум и др. Газета проповедовала идею свободы и репатриации горцев на родину.

«Kuzey Kafkasya» («Северный Кавказ») — журнал Северокавказского общества культуры и взаимопомощи в Стамбуле. Выходит с 1970 г. Основными авторами издания были М. Расих Саваш (M. Rasih Savaş), Тарик Джемаль Кутлу, Муса Рамазан⁴¹, Омар Бююка (Бейгуа), Осман Челик, Уфук Тавкул (Тохчук)⁴², Бексултан Батирхан, Айдин Туран (Aydin Turan), Нури Хазер (Nuri Hazer), Ихсан Билгин (İhsan Bilgin), Джемалеттин Озбей (Гуноко) (Cemalettin Özbay /Gunoko/), Казим Атакан (Kâzım Atakan), Хикмет Ильхан (Hikmet İlhan), Илмаз Невруз (Х. Силпагар) (Yılmaz Nevruz /H. Silpağar/), Четин Айдемир (Çetin Aydemir), Иззет Кантемир (İzzet Kantemir), Сефер Берзег, Тарик Бинат (Tarık Binat), Салих Полаткан (Salih Polatkan) [Хаматханов], Семих Сейид Дагестанлы⁴³, Айдемир Туганоглу (Aydemir Tuğanoğlu), Казим Таймаз⁴⁴, Хайри Ерсоу (Hayri Ersoy), Джавит Картал (Cavit Kartal), Осман Бледа (Osman Bleda), Хасан Шагуж (Hasan Şaguj) и др. В журнале печатались статьи по истории и современной жизни Кавказа, Кавказской войне XIX в., мифы и предания горцев, сказания о нартах, художественные произведения — рассказы, стихи.

«Kafkasya Birlik mecmuası» («Кавказский объединенный журнал») — 32-страничный социально-политический, культурный и туристический журнал. Выходил в Стамбуле в

1970–1972 гг. На его страницах печатались Казим Таймаз, Турхан Явуз Маршан, Рифат Озбей и др.

«Bilim ve kültür dergisi» («Научный и культурный журнал») — 32-страничный журнал. Издавался в г. Дюздже в 1971–1972 гг.

«Nartların sesi» («Голос нартов») — журнал Северокавказского общества культуры в Анкаре, выходил в 1972–1976 гг. Основными авторами издания были: Оздемир Озбай (Özdemir Özbay), Сефер Берзег, Юнус Бленгапс (Yunus Blengaps) и др. Под этим же названием в 1978–1979 гг. общество выпускало бюллетень. Он отражал социо-культурную жизнь северокавказской диаспоры, печатал короткие рассказы, стихи и др.

«Yamçı» («Бурка») — ежемесячный социо-культурный журнал. Выходил в Анкаре в 1975–1977 гг. В нём печатались: Нихат Биданук, Неждет Хатам, Ачмиз Нихат, Ашамба Мюмтаз, Оздемир Озбай, Кушмез Хажмет и др. Публиковались короткие рассказы, стихи, переводы на турецкий язык произведений адыгских и абхазских писателей и поэтов из метрополии.

«Kafkasya» («Кавказ») — журнал Северокавказского общества культуры в Анталье. Издавался в 1976–1977 гг. Авторы: Мехмет Узун (Касей) (Mehmet Uzun /Kasey/), Нихай Озбек, Хамит Иедич (Hamit Yedic).

«Kafdağı» («Кавказская гора») — журнал культуры, искусства и новостей Северокавказского общества культуры в Анкаре. Выходил в 1987–1992 гг. Его авторы — Оздемир Озбай, Семих Сейид Дагестанлы, Ерол Таймаз (Erol Taymaz), Хасан Шагуж, Гуноко Джемалеттин Озбай, Юсуф Таймаз (Yusuf Taymaz), Кутелиа Ерол (Erol Kutelya) и др. На страницах журнала печатались специальные статьи, посвящённые истории Северного Кавказа, искусству и литературе горцев, известным деятелям культуры и науки.

«Kafkasya gerçeği» («Истинный Кавказ») — политический и культурный журнал; выходил в Самсуне в 1990–1993 гг. Издавал Сефер Берзег. На его страницах печатались Сефер Берзег, Омар Бейгуа, Осман Бледа, Хасан Шагуж, Мурат Папшу (Murat Papşu), Угур Яган (Uğur Yağan), Семих Сейид

Дагестанлы, Казим Берзег (Kâzım Berzeg), Осман Челик, Нихат Берзег (Nihat Berzeg), Ведат Берзег (Vedat Berzeg), Хайри Ерсоу, Абрек Туган (Abrek Tugan) и др. В своих публикациях авторы стремились к широкому отражению современных политических процессов на Кавказе, в том числе вооружённых конфликтов, затрагивали острые проблемы ассимиляции горской диаспоры в Турции. Вместе с тем в журнале публиковались научные статьи по истории и культуре народов Кавказа, стихи и короткие рассказы поэтов и писателей северокавказской диаспоры в Турции и из Северного Кавказа (в переводе на турецкий язык).

«Düzce Kavkas kültür derneği» («Кавказское общество культуры в Дюздже») — бюллетень новостей, культуры и искусства, издававшийся обществом в 1990–1991 гг. Основан Ердолом Озмечем и др. Авторы: Пшавко Файзал (Pşavko Faısal), Чушха Бечхан (Çuřha Beçhan), Хикмет Негуч (Hikmet Neğuç), Цей Дженгиз (Tsey Cengiz). В бюллетене печатались статьи о культуре, обычаях и традициях горцев, стихи и др.

«Derderu» — 24-страничное издание Общества северокавказской культуры и солидарности в Кайсерие. Выходил в 1990–1992 гг.

«Uzuntarla Kavkas kültür ve Dayanıřma derneđi bülteni» («Бюллетень Кавказского общества культуры и солидарности в Узунтарле») — издание, отражавшее культуру, обычаи и традиции горцев. Бюллетень основали Хакул Ведат Ероглу (Hakule Vedat Erođlu), Аднан Туг (Adnan Tuğ), Синан Туг (Sinan Tuğ) и др. Выходил в 1990–1992 гг.

«Seteneу» («Сетенай») — ежемесячный бюллетень Северокавказского общества культуры в Конья. Издание основали Али Адигюзель (Тхац) (Ali Adıgüzel /Thats/), Тамер Адигюзель (Тхац) (Tamer Adıgüzel /Thats/), Дериа Яман (Derya Yaman), Тарик Озер (Tarık Özer) и др. Выходил в 1990–1992 гг. В бюллетене печатались новости культурных событий, статьи об искусстве и традициях северокавказских горцев.

«Kafe» («Кофе») — бюллетень Северокавказского общества культуры в Измире. Основатели издания: Хусейн Озек

(Hüseyin Özek), Уфук Байсан (Ufuk Baysan), Демет Караоглан (Demet Karaoğlan), Шевки Арас (Şevki Aras). Выходил в 1991–1992 гг. В нём часто печатались Несрин Утку (Nesrin Utku), Фуат Айдемир (Fuat Aydemir), Месут Бат (Mesut Bat) и др.

«Nart» («Нарт») — бюллетень Кавказского общества культуры в Сакарья, выходивший в 1991–1992 гг. Основные авторы издания: Ашупха Улку Илдиз (Aşüpha Ülkü Yıldız), Жипха Зелиха Демирель (Jıypha Zeliha Demirel), Ашхарапха Фиген Яр (Aşharapha Figen Yar), Чанипха Ясемин Ачик (Çanırpha Yasemin Açık), Ашба Бекир Илдиз (Aşba Bekir Yıldız), Фикри Озенч (Fikri Özenç), Хагур Ридван Иуксек (Hağur Rıdvan Yüksek), Яшба Шамиль Зерен (Yaşba Şamil Zeren), Хазуко Мезут Озенч (Hazuko Mesut Özenç) и др.

«Argun» («Аргун») — ежемесячная газета новостей и культуры, выходившая в Стамбуле в 1991–1992 гг. Основной авторский коллектив: Тарик Джемаль Кутлу⁴⁵, Семих Сейид Дагестанлы, Ерол Илдир (Erol Yıldır), Фарук Кутлу (Faruk Kutlu), Шерафеттин Шерефли (Şerafettin Şerefli), Джевдет Хапи (Cevdet Harı) и др. На страницах газеты часто печатались материалы о культуре, литературе и искусстве чеченцев и ингушей, о современной ситуации на Северном Кавказе.

«Yalova Kuzey Kafkasya dergisi» («Северокавказский журнал в Иалове») — исторический и культурный журнал Северокавказского общества культуры в Иалове, издававшийся в 1992–1994 гг. На его страницах со своими статьями и произведениями выступали: Шехабеттин Озден, Семих Сейид Дагестанлы, Муса Рамазан, Рифат Озбей (Бейипа), Сефер Аймерген и др.

«Eskişehir Kuzey Kafkas kültür ve Dayanışma derneği bülteni» («Бюллетень Северокавказского общества культуры и солидарности в Ескишехире») — бюллетень новостей, культуры и искусства. Бюллетень основали Хакул Ведат Ероглу, Аднан Туг, Синан Туг и др. Выходил с 1991 г.

«Kafkas-Abhazya Dayanışma Komitesi bülteni» («Бюллетень Комитета Кавказско-Абхазской солидарности») — бюллетень, основанный в 1992 г., для отражения трагических событий в Абхазии в связи с грузино-абхазской войной.

«Nart bülteni» («Нарт») — бюллетень, издававшийся в Стамбуле (вышло всего 2 номера в 1992 г.), для отражения военных событий в Абхазии и поддержки абхазского народа.

«Mağje» («Призыв») — 48-страничный ежемесячный журнал культуры и искусства, издававшийся в 1992–1993 гг. в Анкаре кавказской диаспорой. В качестве его основных авторов выступали писатели, публицисты, учёные: Иззет Айдемир, Батирай Озбек (Иедич), Джемдет Хапи, Мехмет Узун, Омер Шахин (Чушха) (Ömer Şahin /Çuşha/), Неждет Хатам (Necdet Hatam), Айхан Ондер (Цей) (Ayhan Önder /Tsey/), Ерол Кутелиа, Оздемир Озбай, Иусуф Бююкбашаран (Yusuf Büyükbaşaran), Уфук Тавкул, Енемико Мевлют Аталай⁴⁶.

«Yeni Kafkasya» — ежемесячная политическая газета северокавказской диаспоры, выходившая в 1992–1995 г. в Стамбуле. На страницах газеты печатались статьи и другие материалы о жизни горской диаспоры в Турции, событиях на Северном Кавказе и Абхазии, художественные произведения. Основными авторами издания были: Джемаль Кутлу, Семих Сейид Дагестанлы, Муса Рамазан, Хайри Доманич (Hayri Domaniç), Сефер Аймерген, Яшар Баг, Мина Акман (Mina Akman), Джемдет Хапи, Казим Берзег, Осман Челик и др.

«Neps» — журнал культуры, литературы и искусства; издавался кавказско-горской диаспорой в 1992–1994 гг. в Кайсери. Авторы издания: Кемаль Ильхан (Kemal İlhan), Тамер Каплан (Tamer Kaplan), Зейнел Бесленей (Zeynel Besleney), Hikmet İlhan), Ердал Озден (Erdal Özden), Музаффер Дженгиз (Muzaffer Cengiz), Неждет Кардан (Necdet Kardan), Тахсин Нарт (Tahsin Nart), Селахаттин Кип (Selahattin Kip) и др.

«Tizeğus» — бюллетень Северокавказского общества культуры, выходивший в 1992 г. в Дюздже. Бюллетень печатал новости жизни диаспоры, материалы, посвящённые культуре и искусству горцев.

«Kaf-der» — бюллетень Кавказского центра в Анкаре; выходит с 1993 г.

«Karaçay-Malkar» («Карчаево-Балкария») — журнал-бюллетень, издававшийся карачаево-балкарской диаспорой в 1993 г. в Анкаре. В нём печатались материалы об истории и

культуре карачаевцев и балкарцев. Авторами публикаций были Уфук Тавкул, Бавчувланы Есенаи Багжи (Bavçuvlanı Esenay Bağcı), Силпагарланы Хазер Акил (Sılpağarlanı Hazer Akil), Илмаз Невруз, Ерман Окай (Erkan Okay) и др.

«Yedi Yıldız» («Семь звёзд») — журнал Культурного общества северокавказцев в Стамбуле; издаётся с 1994 г. Основные авторы издания: Омер Айтек (Ömer Aytek), Казим Берзег, Давут Алтинай (Davut Altınay), Джевдет Хапи, Сефер Е. Берзег, М. Айдин Туран, Уфук Тавкул, Е. Кушба, Мурат Папшу, Нарт Биданока (Nert Bidanoka), Угур Яган и др.

«Birleşik Kafkasya» («Объединённый Кавказ») — 64-страничный журнал Северокавказского культурного общества в Ескишехире. В нём печатались Илмаз Невруз (М. Емин Кубанли, Силпагарланы И. Н.) (Yılmaz Nevruz /Sılpağarlanı Y.N., M. Emin Kubanlı), Осман Челик, Казим Берзег, Сюрейия Улькер (Süreyya Ülker), Адильхан Адилоглу (Аппа)⁴⁷, Муса Рамазан, Уфук Тавкул и др.

«Kama» («Кинжал») — бюллетень Кавказского общества культуры в Бозююке (Биледжике); выходил в 1994 г., издано 10 номеров.

«Gursey» — социо-культурный бюллетень Северокавказского общества культуры в Токате; выходил в 1994 г. Авторами материалов в бюллетене были Якуп Баиер (Yakup Bayer), Айдин Полат (Ayдын Polat), Мустафа Акбай (Mustafa Akbay) и др.

«Birleşik Kafkasya Konseyi» («Совет объединённого Кавказа») — бюллетень новостей; выходит с 1995 г.

«Özgür Kafkasya» («Свободный Кавказ») — газета Северокавказского общества культуры в Самсуне; выходит с 1995 г.

«Alaşara» («Свет») — журнал Кавказско-Абхазского общества культуры в Стамбуле; выходит с 1995 г. Номера журнала издаются при участии Сефера Е. Берзег, Мурата Папшу, Айдина О. Еркана (Ayдын O. Erkan), Ахмета Озела (Ahmet Özel), Яшара Бага, Зехры Ачичба (Zehra Açıbe) и др.

«Mağso» («Маршо») — бюллетень Кавказского общества культуры и солидарности в Анкаре; издаётся с 1996 г. В нём

печатаются информационные материалы о событиях на Северном Кавказе, стихи и т. д.

«Çeçenistan» («Чеченистан») — журнал Чеченско-Кавказского общества культуры и солидарности; выходит с 1996 г.

Список периодики можно продолжить, однако указанные журналы и газеты уже свидетельствуют об активной издательской и публикаторской деятельности северокавказской диаспоры в Турции. Кстати, в последние годы северокавказская (особенно абхазо-адыгская) диаспора ведёт активную культурно-просветительскую деятельность в Интернете; издаётся ряд интернет-журналов и газет (в основном на турецком языке), в которых печатаются материалы, посвящённые истории, языку, материальной и духовной культуре горцев, жизни и творчеству представителей диаспорной интеллигенции; информация о событиях на Кавказе и в Турции.

Представленный материал свидетельствует о том, что в конце 70-х — первой половине 80-х гг. XX столетия с перерывами выходило всего несколько продолжающихся изданий. Причина тому — обострение политической ситуации в Турции, обусловленное вмешательством армии в политическую жизнь страны, преобладание националистической идеологии в государстве. Тогда была запрещена деятельность северокавказских обществ. Их активисты подвергались репрессиям по обвинениям в «сепаратизме», «расколе турецкой нации».⁴⁸

Более благоприятные для всего северокавказского зарубежья условия сложились с конца 80-х годов в связи с новыми переменами в политической и экономической ситуации в России и на Кавказе, которые открыли широкие возможности для установления контактов между диаспорой и исторической родиной. Кроме того, представителям диаспоры была предоставлена возможность получить высшее образование в вузах Абхазии, Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии, Адыгеи и Дагестана. Этим контактам не могли препятствовать и турецкие власти, которые взяли курс на демократизацию общества и сближение с Европой. На этот период (конец 80-х гг. XX в. — начало XXI в.) приходится пик активизации куль-

турной и общественной деятельности горской диаспоры. Представители северокавказской диаспоры заново начали создавать северокавказские или кавказские культурные центры и общества в Анкаре, Стамбуле, Анталии, Балыкесире, Адане, Амасии, Биледжике, Бурсе, Болу, Кайсерии, Измире, Коние, Манисе, Сакарии, Самсуне, Синопе, Сивасе, Токате, Ялове и других городах и административных центрах Турции. Многие и из них входят в единое Кавказское общество Турции «Kaf-Der» («Kafkas derneği» — «Кавказская ассоциация»; образована 5 апреля 1993 г.; 22 декабря 1996 г. преобразована в «Kaf-Bir» т. е. «Birleşik Kafkasya» — «Общество кавказского единства»), с централизованной структурой, которое ориентировано на исламские ценности⁴⁹. Главная задача культурно-просветительских центров — сохранение этнической культуры, обычаев и традиций горцев, родного языка, преемственной связи между поколениями. С этой же целью центры начали выпускать десятки новых журналов, газет и бюллетеней. На их страницах публикуются материалы по истории и культуре абхазов, черкесов, чеченцев, осетин, балкарцев, карачаевцев и других народов Кавказа, о современном положении диаспоры и исторической родины, прозаические и поэтические произведения. Важным событием последнего времени стал выход в эфир на черкесском языке на одном из шести каналов турецкого телевидения еженедельной получасовой программы «Богатство нашей культуры». Это знаменательное событие — первое в истории северокавказской (в частности адыгской) диаспоры в Турции — видимо, стало возможным в рамках выполнения требований Евросоюза, куда стремится войти Турецкая Республика.

Вторая половина XX в. стала важной вехой в истории развития кавказско-горской культуры в Турции. Творческая и научная интеллигенция, продолжая традиции старшего поколения, развернула активную деятельность с целью сохранения родного языка, национальных обычаев и традиций, изучения истории народов Северного Кавказа и Абхазии в целом и диаспоры в частности, сбора и публикации фольклорных и

этнографических материалов, архивных документов, перевода и издания на общедоступный для диаспоры турецкий язык многих значительных историко-этнографических работ российских, английских, французских, немецких и других авторов, а также художественных произведений известных писателей метрополии. Появились ростки новых научных дисциплин — литературоведения, фольклористики и этнографии. Однако в этих сферах ощущается отсутствие опыта в научной подготовке изданий. Несмотря на это, труды существенно дополняют достижения кавказоведческой науки. Заметим, что во время выселения горцев в XIX в. они унесли с собой огромный пласт духовной и материальной культуры — фольклорные памятники, этнографические материалы и т. д., которые в советское время не были доступны учёным Кавказского региона. Источники свидетельствуют о том, что многие, например, фольклорные и языковые материалы, собранные в Турции ещё не изданы. А их необходимо публиковать в оригинале. Вместе с тем в Стамбуле, Анкаре и других местах на турецком языке издано немало фольклористических работ и сборников, в том числе: труды О. Бейгуа «Абхазская мифология — древнейшая ли?» (Стамбул, 1971), Оздемира Озбай «Мифология и нарты» (Анкара, 1990) и других исследователей; сборники фольклорных текстов (зачастую переведённые на турецкий язык с черкесского, лакского и других языков): «Черкесские пословицы и поговорки» (составитель Мехмет Ясин Челиккиран [Тешу]; Стамбул, 1994), «Черкесские сказки» (перевод Яшара Бага), «Черкесские анекдоты» (составитель Сами Коркут; Стамбул, 1994), «Лакские пословицы и загадки» (перевод Мусы Рамазана; Стамбул, 1993) и др.

Литературоведческие работы как кавказских, так и турецких авторов больше посвящены биографиям писателей; в них почти отсутствует научный анализ художественных текстов, но благодаря им вводится в научный оборот ранее неизвестный фактический материал. В числе таких изданий книги Иззета Айдемира «Черкесская интеллигенция в эмиграции [биографии]» (Анкара, 1991), С. Е. Берзегга «Писатели кавказской диаспоры. Словарь» (Самсун, 1995) и «Писатели северокав-

казской диаспоры» (Анкара, 1968), М. С. Чапаноглу «Ахмет Мидхат Ефенди — выдающийся журналист, издатель» (Стамбул, 1964), Амиль Челебиоглу «Али Нихад Тарлан» (о писателе дагестанского происхождения) (Анкара, 1989), Тевтоглу Фетхи «Омер Наджи» (Стамбул, 1973 и 1992), Адильоглу Адильхан «Советский период карачаево-балкарской литературы» (Анкара, 2005) и др. Среди лингвистических работ значительное место занимают словари: Агрба Фехми «Абхазско-турецкий словарь» (Анкара, 1990), Али Кескин [Чурей] «Лексика языка адыгов» (Стамбул, 1989), «Дагестанско-аварский путеводитель-словарь» (составитель М. Расих Саваш-Джафер Барлас; Стамбул, 1989), Гиула Немес «Словарь кумыкского и балкарского диалектов» (перевод Кемаля Айтач; Анкара, 1990), Мехмет Ясин Челиккиран [Тешу] «Черкесско-турецкий словарь» (Майкоп, 1992), Вильгельм Прёхле «Словарь карачаевского диалекта» (перевод Кемаля Айтач; Анкара, 1991). Кроме того, в Анкаре изданы: «Абазинский алфавит» (1979), книги С. Е. Берзегга «История адыгского (черкесского) письма (алфавита)» (1969), Иемуза Илмаза «Алфавит черкесского языка на латинской графической основе» (1995).

Рост национального самосознания представителей северокавказской и абхазской диаспоры ярко отразился в развитии исторической науки и художественной литературы. Основными объектами научного и художественного исследования были история Кавказа, Кавказская война и выселение в Турцию, судьба горцев и национальной культуры на чужбине, история борьбы горцев Кавказа за независимость, история депортации чеченцев, ингушей, карачаевцев и балкарцев в Среднюю Азию в советское время. Об этом свидетельствуют труды: Махмута Асланбека «Трагедия карачаевцев и балкарцев» (Mahmut Aslanbek [Ramazan Kaçça-Mahmut Duda] «Karaçay ve Malkar Türklerinin Faciası»; Анкара, 1952), Хизала Ахмета Хазера «Дело свободы и независимости Северного Кавказа» (Hızal Ahmet Hazer «Kuzey Kafkasya Hürriyet ve İstiklâl Davası»; Анкара, 1961), В.-Г. Джабаги «Кавказско-русская война» (Cabağı Wassan-Giray «Kafkas-Rus Mücadelesi»; Стам-

бул, 1967), Пшимахо Косока «Страницы истории борьбы Северного Кавказа за свободу и независимость» (Kosok Rşımaho «Kuzey Kafkasya Hürriyet ve İstiklâl Savaşı Tarihinden Yapraklar»; Стамбул, 1960), Бахаттина Ведиша – Наифа Арслана «Трагедия героического чечено-ингушского народа» (Bahattin Vediş – Naif Arslan «Kahraman Çeçen-İnguş Milletinin Faciasi»; Стамбул, 1965), Ерола Шерафеттина «Дагестан и дагестанцы» (Erel Şerafettin «Dağıstan ve Dağıstanlılar»; Стамбул, 1961), Гёкче Джемалю «Кавказ и кавказская политика Оттоманской империи» (Gökçe Cemal «Kafkasya ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Kafkasya Siyaseti»; Стамбул, 1979), Джабаги Б. «Социальный быт, обычаи и нравы черкесов» (Jabağı Baj «Çerkesya'da Sosyal Yaşayış-Âdetler»; Ankara, 1969), Терима Шерафеттина «Место абхазов и черкесов в Кавказской истории» (Terim Şerafettin «Kafkas Tarihinde Abhazlar ve Çerkeslik Mefhumu»; Стамбул, 1976), Бююка Омара (Бейгуа) «Структура истории абхазов» (Büyüka Ömer /Beygua/ «Abhaz Tarihinin İskeleti»; Стамбул, 1971), «Кавказские источники о первоначальном периоде зарождения человеческой цивилизации» («Kafkas Kaynaklarına Göre İlk Yararılışlar — İlk İnsanlık — Kafkas Gerçekleri»; Стамбул, 1985–1986) и «Кавказское жилище» («Kafkas. Aah'ları»; Стамбул, 1992), Иззета Айдемира «Переселение. (История переселения горцев Северного Кавказа)» (Aydemir İzzet «Göç. /Kuzey Kafkasya'ıların Göç tarihi/; Анкара, 1988), Берзег Кязима «Черкесская политика Османского государства после Адрианопольского мирного договора 1829 г...» (Berzeg Kâzım «1829 Edirne Muahedesinden Sonra Osmanlı Devletinin Çerkes Politikası-Kurtuluş Savaşına Kadar Osmanlı Gerilla Teşkilatlanması-Kafkasya'da ve Osmanlı Hizmetinde Berzeg Ailesinin Tanınmış Kişileri»; Анкара, 1990), Озбека Батирая «Хронология истории черкесов» (Batıray Özbek [Yedic] «Çerkes Tarihi Kronolojisi»; Анкара, 1991), Ахмеда Акмаза «Распространение мюридизма на Кавказе» (Ahmed Akmaz «Rus Yayılmacılığı Karşısında Kafkasya Müridizm Harekati (Doğuşu)»; Кайсери, 1994), Яхьи Канболата «Черкесские племена» (Kanbolat Yahya «Çerkes Kabilelerinde Boy Adları»; Анкара, 1991), «Положение туркменских кочев-

ников в районе Рейханлы и северокавказские эмигранты» («Reyhanlı İlçesinde Türkmen Aşiretlerinin Durumu ve Kuzey Kafkasya Göçmenleri»; Анкара, 1989) и «Верования и общественный строй народов Северного Кавказа до 1864 г.» («1864'e Kadar Kuzey Kafkasya Kabilelerinde Din ve Toplumsal Düzen»; Анкара, 1989), Ахмета Жанбека [Хавжоко] «Трагедия Северного Кавказа» (Canbek [Havjoko] Ahmet «Kuzey Kafkasya Trajedisi»; Стамбул, 1994), Османа Челика «Турция и Кавказ по английским документам» (Çelik Osman «İngiliz Belgelerinde Türkiye ve Kafkasya»; Анкара, 1992), Хайри Ерсой и Айсуна Камаджи «История черкесов» (Hayri Ersoy, Aysun Kamacı «Çerkes Tarihi»; Стамбул, 1992), Айтека Кундуха «Мюридизм на Кавказе. (История газавата)» (Kundukh Aytek «Kafkasya Müridizmi /Gazavat tarihi/»; Стамбул, 1987), Тарика Джемали Кутлу «Османские архивные документы по истории национальной борьбы за веру на Северном Кавказе и её лидер имам Мансур» (Kutlu Tarık Cemal «Osmanlı Arşiv Belgeleri ile Türk Tarihlerinde Kuzey Kafkasya'nın İlk Milli Mücahidi ve Onderi İmam Mansur»; Стамбул, 1987), Шамиля Мансура «Чеченцы» (Şamil Mansur «Çeçenler»; Анкара, 1993), Уфука Тавкула «Жизнь и культура кавказских горцев...» (Ufuk Tavkul «Kafkasya Dağlılarında Hayat ve Kültür /Karaçay-Malkar Türklerinde Sosyo-Ekonomik Yapı ve Değişme Üzerine Bir İnceleme/»; Стамбул, 1993), Инала Мухиттина «Роль черкесов в освободительной войне» (Ünal Muhittin «Kurtuluş Savaşında Çerkeslerin Rolü»; Стамбул, 1996), Оздемира Озбая «Северный Кавказ вчера и сегодня» (Özdemir Özbay «Dünden Bugüne Kuzey Kafkasya»; Анкара, 1995), Нихада Берзеджа «Изгнание черкесов» (Berzeg N. «Çerkes Sürgünü»; Анкара, 1996; на арабском языке — Амман. 1985, на русском — Майкоп, 1996), «Язык, литература и история черкесов» (составитель Хайри Ерсой) («Dili, edebiyatı ve Tarihi İle Çerkesler» /Hazırlayan: Hayri Ersoy; Стамбул, 1993), Нимета Беркок-Камил Тойгара «Северокавказская кухня...» (Nimet Berkok-Kamil Toygar «Kuzey Kafkas Mutfak Kültürü ve Yemekleri»; Анкара, 1994) и др.

Немало работ написано о многих политических и военных деятелях Турции черкесского, абхазского, аварского, кумыкского, лезгинского происхождения. «По крови наш» — это основной принцип отбора исторических личностей для исследования. Кстати, и турецкие авторы часто обращаются к этим фигурам, исходя из того же принципа; они, естественно, представляют их как турецких деятелей. Особо повезло Черкесу Этхему.⁵⁰ Ему посвящены десятки трудов и произведений, в их числе: Дж. Кутай «Самозащита! Конфликт между Измет-пашой [Иноню] и Черкесом Этхемом» (Kutay Cemal «Bir Ölü Nefsini Müdafaa Ediyor! İsmet Paşa — Çerkes Ethem Çekişmesi») (Стамбул, 1956), «Досье Черкеса Этхема» в 2-х томах («Çerkes Ethem Dosyası») (Стамбул, 1973) и «Сказания Черкеса Этхема (Воспоминания)» в 2-х томах («Çerkes Ethem Hadisesi») (Стамбул, 1955–1956); Зеки Сарихан «Предательство Черкеса Этхема» (Zeki Sarıhan «Çerkes Ethem'in İhaneti») (Анкара, 1984); Бурхан Бозгеик «Черкес Этхем предатель или герой?» (Bozgeyik Burhan «Çerkes Ethem Hain mi Kahraman mı?») (Стамбул, 1995); Ергун Хичилмаз «Секретные материалы о Черкесе Этхеме» (Ergun Hiçülmez «Gizli Belgelere Çerkes Ethem») (Стамбул, 1993); Юсуф Бююкбашаран «История Черкеса Этхема» (Yusuf Büyükbaşaran «Tarihin Gölgesinde Çerkes Ethem») (Стамбул, 1993), Шенер Джемаль «События, связанные с Черкесом Этхемом» (Şener Cemal «Çerkes Ethem Olayı») (Стамбул, 1990) и др. Издан ряд работ и о других представителях горской диаспоры, которые занимают значительное место в истории Турции. Известным автором таких исследований является Джемаль Кутай. В Стамбуле он выпустил книги о Халите Паше-Али («Трудное сражение Халита Паши-Али» /«Halit Paşa-Ali»/; 1955), Хусейне Рауфе Орбай («Один из деятелей эпохи Османской республики Хуссейн Рауф Орбай...» в 5-ти томах /«Osmanlıdan Cumhuriyete Yüzyılımızda Bir İnsanımız Hüseyin Rauf Orbay...»/; 1992), Сабахаддине-бее («Принц Сабахаддин-бей, султан Абдулхамид II...» /«Prens Sabahaddin Bey, Sultan II Abdulhamit, İttihat ve Terakki»/; 1964). Можно назвать некоторые исследования и о других деятелях, например, книги Хадуча Фазила Дагестанлы

«Жизнь героя: Дагестанлы Мухаммед Фазил-паша» (Hadduş Fazıl Dağistanlı «Bir Kahramanın Hayatı: Dağistanlı Muhammed Fazıl Paşa»; Стамбул, 1969), Четина Атиллы «Туниси Хайреддин-паша» (Çetin Atilla «Tunuslu Hayreddin Paşa»; Анкара, 1988), Бекира Карлига «Реформатор и мыслитель Хайреддин-паша и Танзимат» (Bekir Karlıga «Islahatçı Bir Düşünür, Tunuslu Hayrettin Paşa ve Tanzimat»; Стамбул, 1995). Вместе с тем, ряд работ посвящён имаму Шамилю, среди них исследования Хизалоглу М. Зихни «Шейх Шамиль» («Hızaloğlu M. Zihni «Şeyh Şamil»; Анкара, 1958), Тарика Мюмтаза Гёздепе «Имам Шамиль: герой большой Кавказской войны и революции» (Göztepe Tarık Mümtaz «İmam Şamil: Kafkasya'nın Büyük Harb ve İhtilâl Kahramanı»; Стамбул, 1961), Зубеира Иетика «Имам Шамиль» (Zübeyir Yetik «İmam Şamil»; Стамбул, 1986).

Кроме того, на турецком языке были опубликованы «Воспоминания Талгата Айдамира» (Стамбул, 1968), «Воспоминания генерала Мусы Кундухова⁵¹» (перевод с французского М. Ягана; Стамбул, 1978), «Кавказские воспоминания» Мустафы Бутбай (Бутба)⁵² (из старотурецкого шрифта на современный перевёл Ахмет Джебдет Канбулат; Анкара, 1990), «Воспоминания» Чаглыянгила Ихсана Сабри⁵³ (Стамбул, 1990), книга Рауфа Орбай⁵⁴ «Адская мельница. (Политические воспоминания)» в 2-х томах («Cehennem Değirmeni /Siyasi Hatıralarım/»; Стамбул, 1993); на английском языке — «Бамматовская коллекция. Гайдар⁵⁵ и Нежмуддин Бамматы» («Bammate collection. Haidar and Necmeddin Bammate»; Стамбул, 1990).

Научная и творческая интеллигенция горской диаспоры в целях распространения в Турции исторических знаний о кавказских народах перевела с русского, французского, английского и других языков на турецкий и издала десятки историко-этнографических работ. По понятным причинам, о которых говорилось выше, предпочтение отдавалась литературе о Кавказской войне: Л. Бланч «Сабли рая» (перевод Иззета Кантемира; Стамбул, 1978), Дж. Бедли «Завоевание Кавказа Россией и шейх Шамиль» (перевод с английского Седата Оз-

дена; Стамбул, 1989), А. Фонвиль «Последний год войны Черкесии за независимость: 1863–1864» (перевод с русского Мурата Папшу; 1996), А. Касумов и Х. Касумов «Геноцид адыгов. Из истории борьбы адыгов за независимость в XIX в.» (перевод с русского Орхана Уравелли; Анкара, 1995), Мухаммед Тахир аль-Карахи «Газават имама Шамиля» (Стамбул, 1987), Моше Гаммер «Советская историография о Шамиле» (перевёл с английского М. Гёкхан Ментеш; Стамбул, 1996), М. Л. Хензе «Путешествия XIX в. о религии кавказца» (перевёл А. Едип Иусал; Анкара, 1984).

В числе переводных изданий — книги, посвящённые более древним периодам истории горцев и XX в., а также этнографические исследования, в частности: Ш. Б. Ногмова «История адыгов-черкесов (перевод с русского Васфи Гюсара; Стамбул, 1976), Г. Амичба «Средневековые абхазы и лазы» (перевод с русского Хайри Ерсой; Стамбул, 1993), Б. Калмыкова «Революционное движение в Адыгее и в Кабардино-Балкарии» (перевод с русского Хапи Джевдета), Х. Ротенберг «Маленькая война Абхазии» (перевод Османа Бледа; Самсун, 1913), А. Шортанов «Великий черкесский мыслитель Казаноко Джабаги» (перевод Афешила Емина; Анкара, 1970), С. Беннет «Абхазы...» (перевод Нурана Киличарслана; Анкара, 1994), «Черкесские путевые заметки Шевалье Тебу де Мариньи (1818–1823, 1824)» (перевод с английского Айдина Османа Еркана; Стамбул, 1996) и др.

Развитие исторической науки оказало значительное влияние на литературу, особенно на становление жанров исторического рассказа и романа. В произведениях преобладали темы Кавказа, Кавказской войны, трагической судьбы горцев-переселенцев. В своём творчестве писатели опираются на фольклор, традиции турецкой, арабской и европейских литератур. Историческая тематика занимает ведущее место в творчестве писателя и историка черкесского происхождения Османа Челика (Хакурате) (Osman Çelik) (1934). После окончания факультета лесного хозяйства Стамбульского университета он занимал высокие должности в системе лесного хо-

зайства страны. Принимает активное участие в организации и деятельности северокавказских культурных центров и обществ. Первые статьи и рассказы, посвящённые истории Северного Кавказа и жизни черкесской диаспоры в Турции, опубликовал в 60-х гг. XX в. в журналах «Birleşik Kafkasya» («Объединенный Кавказ») и «Kuzey Kafkasya» («Северный Кавказ»). Осман Челик автор исторического романа-трилогии «Кавказ» (Стамбул, 1994); первая книга называется «Генар» («Genar»), вторая — «Военное поколение» («Savaş Nesilleri»), третья — «Вынужденное переселение» («Zorunlu Göç»). Истории и жизни черкесов, Кавказу посвящены также его роман «Жабаги Казаноков»⁵⁶ (Анкара, 1986), пьеса «Кафа — танец княжны (ханской дочери)» («Kafe /Han Kızının Şarkısı»); Анкара, 1985), сборник рассказов «Нарты» («Nartlar»; 1976); книги: «Следы размышлений. Сборник статей» («Düşüncenin Biraktığı İzler»; Анкара, 1988), «Легенды, сказания, портреты» («Efsaneler. Hikâyeler. Portreler»; Анкара, 1987), «Путевые заметки о поездке по Северному Кавказу» («Kuzey Kafkasya Gezi Notları»; Анкара, 1991), «Турция и Кавказ по английским документам» («İngiliz Belgelerinde Türkiye ve Kafkasya»; Анкара, 1992), «Дневник войны» («Başkanın Savaş Günlüğü», Анкара, 1995).

Историческое прошлое черкесов и других горцев, их жизнь на чужбине художественно осмысливается в эпических произведениях других писателей — в исторических романах Онера Четина⁵⁷ «Это написано на скалах» («Dağlara Yazılıdır»; Стамбул, 1994), Ахмеда Иылмаза Боиунага (Ahmed Yılmaz Boynunağa) «Дагестанский лев» («Dağıstan Aslanı»; Стамбул, 1992), Кемалья Бильбашара (Kemal Bilbaşar) «Время неволи» («Kölelik Dönemeci»; Стамбул, 1977), Инала Килинчвурана (Kılınçvuran İnal) «Всадники» («Atlılar»; Стамбул, 1989), Месута Оздемира (Mesut Özdemir) «Прощание» («Elveda»; Анкара, 1983) и «Изнурённый военнопленный» («Yorgun Tutsak»; Анкара, 1986), Огуза Оздеша (Oğuz Özdeş) «Шейх Шамиль» («Şeyh Şamil»; Стамбул, 1977), Мурата Сертоглу (Sertoğlu Murat) «Шейх Шамиль» («Şeyh Şamil»; Стамбул, 1972; 2-е

издание — Стамбул, 1987); в «Кавказской поэме» («Kafkas Destanı»; Стамбул, 1980) Тарика Бината (Tarık Binat) и др.

Темой утраченной родины, трагической судьбы народа, ностальгией по Кавказу пронизаны и поэтические произведения поэтов, в частности Омара Бейгуа («Голос абхаза из Стамбула. Стихи»; Сухум, 1992; на абхазском языке), Семиха Сейида Дагестанлы (Semih Seyyid Dağistanlı) («Звезда Дагестана. [Dağistan'dan Birer Yıldız]. Стихи»; Стамбул, 1987; на турецком языке. В переводе на русский сборник стихов под названием «Звезда мухаджира» издан в Махачкале в 1994 г.), Тамера Адигюзеля (Thatsı Tamer Adigüzel) («Мухаджир [Muhacirim Muhacir]. Стихи»; Кония, 1993; на турецком языке), М. Халистина Кукула (M. Halistin Kukul) («Легенда о Шамиле» [Dağistanlı Şeyh Şamil Destanı]. Şiir»; Анкара, 1992; на турецком языке), Сефера Берзегга («Мой мир. Стихи»; Самсун, 1986; на черкесском языке) и др. В 1967 г. в Анкаре вышел сборник под названием «Ностальгия по Кавказу. Антология поэзии».

Во второй половине XX в. (особенно с 80-х годов) активизировалась переводческая деятельность представителей творческой интеллигенции диаспоры. На турецкий язык переводились произведения писателей и поэтов метрополии, в которых преобладали темы родины, истории и судьбы народов. По этому принципу переводились и произведения русских и других зарубежных писателей XIX в. Переводная литература способствовала установлению духовных и культурных связей с исторической родиной; вместе с тем она оказывала воздействие на литературу диаспоры. Поэтому можно сказать, что выбор произведений не случаен. Так в разные годы на турецком языке изданы книги: «Антология кавказского рассказа» (В сборнике произведения абхазских, адыгских и осетинских писателей) (Анкара, [1971], Т. Керашева «Одинокий всадник. Роман» (перевод Мевлюта Аталая; Анкара, 1979), М. Ю. Лермонтова «Герой нашего времени» (перевод Сервета Люнела; Анкара, 1984), А. Бестужева-Марлинского «Аммалат-бек» (перевод Седата Оздена; Стамбул, 1989), Р. Гамзатова «Мой Дагестан» (перевод Мазлума Бейхана;

Стамбул, 1984) и «Стихи» (перевод Мазлума Бейхана; Анкара, 1986), М. Мамакаева «Зелимхан. Исторический роман» (перевод Джемалю Кутлу; Стамбул, 1986), «Антология советской чеченской поэзии» (составитель Рефик Оздемир; Стамбул, 1988), Б. Шинкуба «Последний из ушедших. Исторический роман» (перевод Хайри Ерсой; Стамбул, 1990), И. Машбаша «Бзиюкская битва» (перевод Мевлюта Аталая; Анкара, 1994) и «Избранные стихи» (перевод Меретико Метина; 1995), Ф. Искандера «Созвездие Козлотура» (Стамбул, 1974), «Рассказы» (перевод Мехмета Озгюла, Стамбул, 1989) и «Дядя Сандро» [«Сандро из Чегема»] (перевод Мехмета Озгюла; Стамбул, 1988) и др.

В диаспоре немало писателей кавказского (в основном черкесского) происхождения, которые заняли определённую нишу в современной турецкой литературе, но в их творчестве мотив родины, родного народа, национальной культуры почти не звучит. Можно назвать имена Арзыка (Джэрым) Нимета Халида⁵⁸, Бенера Хикмета Эрхана⁵⁹, Бенера Вюсата⁶⁰, Барануса (Каширга) Османа Нумана⁶¹ и др.

Представленный материал свидетельствует о том, что для создания целостной истории северокавказского просветительства, национальных культур и литератур адыгов (черкесов), абхазов, осетин, чеченцев, ингушей, дагестанских народов необходимо комплексное исследование диаспорных материалов, научного и литературного наследия горской творческой интеллигенции Турции, а также Сирии, Иордании, Германии, США и других стран.

Примечания

¹ См.: Lowell Bezanis. Soviet Muslim emigrés in the Republic of Turkey // *Central Asian Survey*. Volume 13, № 1. 1994.

² Канитц Ф. Дунайская Болгария и Балканский полуостров. Исторические, географические и этнографические путевые наблюдения 1860–1875 // *Всемирный путешественник*. СПб., 1876. С. 1–351; Karpat Kemal. The Eviction of the Cherkesses from the Caucasia and the Balkans and their Settlement in Syria. Amman,

1980; Березгов Б. Н., Кушхабиев А. В., Чочиев Г. В. Черкесы в Турции // Адыгская (Черкесская) Энциклопедия. М., 2006. С. 410.

³ См.: Березгов Б. Н., Кушхабиев А. В., Чочиев Г. В. Черкесы в Турции // Адыгская (Черкесская) Энциклопедия. М., 2006. С. 414.

⁴ См.: Там же. С. 415.

⁵ Шахингирей Мехмед Решид-бей (1873, Северный Кавказ — 1919) — политический и государственный деятель Турции адыгского происхождения, доктор медицины. В 1874 г. его родители переселились в Турцию. Получил высшее военно-медицинское образование, работал военным врачом. Один из организаторов младотурецкой партии «Единение и прогресс». В 1897 г. арестован за революционную деятельность и сослан в Ливию, где провёл 10 лет. Автор работ: «Почему и как свершилась революция» (Египет, 1909), «Воспоминания доктора Решид-бея» (Измир, 1992, Стамбул, 1993) и др.

⁶ Джамбулат (Хьэткьуэ) Исмаил (1880, Стамбул — 1926), государственный и общественный деятель Турции адыгского происхождения. Создатель Османского общества свободы, а позже — один из трёх руководителей партии «Единение и прогресс». Преподавал историю в Стамбульском военном училище. Издатель журнала «Рисале ве аскерие». В 1912 г. — депутат Великого Национального Собрания. В 1914 — один из руководителей Главного управления государственной безопасности, в 1915 г. — губернатор вилайета Стамбул, в 1916 — мэр столицы Турции, в 1917–1918 — посол в Швеции. После оккупации Стамбула английскими войсками, арестован и сослан на остров Мальта. В 1926 приговорен к смертной казни по подозрению в организации покушения на Мустафу Кемалю (Ататюрка).

⁷ Хусейн Госун-бей (Шхапли) (1875, Османская империя — 1930) — общественный и политический деятель Турции убыгского происхождения. Окончил Галатасарайский лицей и военное училище. Владел несколькими языками — черкесским, турецким, французским и др. Будучи на службе в османской армии, арестован за революционную деятельность, сослан в Ливию, где преподавал французский язык в военной школе (1896). Из Ливии переехал в Европу и присоединился к зарубежным младотурецким организациям. Издатель и корреспондент газет

«Мнение» и «Прогресс», выходявших в Женеве и Париже (1906). В 1907 тайно вернулся в Анатолию и организовал в Трабзоне восстание против режима султана Абдул-Хамида II. Арестован и приговорен к пожизненному заключению. После младотурецкой революции был освобождён. Депутат Великого Национального Собрания от вилайета Эрзерум. В годы Первой мировой войны — руководитель Османского национального агентства. В 1915–1919 гг. оказывал содействие Комитету независимости Кавказа и Комитету северокавказских политических эмигрантов. После оккупации английскими войсками Стамбула арестован и сослан на остров Мальту. С 1920 г. — член комитета по внешним связям Общества Северного Кавказа. Автор трудов: «Общий взгляд на положение народов Северного Кавказа в период Первой мировой войны» (Стамбул, 1918; на французском языке), «Съезд народов Северного Кавказа и его законодательная деятельность» (Стамбул, 1918; на французском языке), «Библиография Кавказа» (Стамбул, 1919; на французском языке).

⁸Наджи Омер (Жанхъузт) (1878–1916) — политический и общественный деятель Турции черкесского происхождения, сторонник Мустафы Кемале (Ататюрка). В 1901 г. окончил военное училище. Со студенческих лет писал стихи и рассказы, которые печатались в различных журналах. Один из организаторов партии «Общество османской свободы» (1906). После закрытия журнала «Детский сад», в котором публиковались его острые политические статьи, эмигрировал в Париж (1907). Через несколько месяцев отправился в Иранский Азербайджан, где за революционную деятельность был арестован. Вернулся в Стамбул в 1908 г. после младотурецкой революции. В 1911–1912 гг. входил в административный совет младотурецкой партии «Единение и прогресс». Во время Первой мировой войны был направлен на Кавказский фронт, где заболел тифом и умер.

⁹Березгов Б. Н., Кушхабиев А. В., Чочиев Г. В. Черкесы в Турции // Адыгская (Черкесская) Энциклопедия. М., 2006. С. 415

¹⁰Туга (Тхуго) Фуад-паша (в турецких изданиях: Fuad Tuga Paşa Deli) (1835, Египет — 1931) — деятель черкесского национально-культурного движения в Турции, маршал турецкой армии. Окончил военное училище в Египте, служил в египетской, а затем в османской армии. Особо отличился во время русско-

турецкой войны 1877–1878 гг. Ему присвоили звание маршала и назначили главнокомандующим армией. Затем находился на дипломатической службе в странах Европы и в России. Как один из лидеров кавказских эмигрантов был обвинён в попытке свержения султана Абдул-Хамида II и арестован. В 1902 г. его лишили всех званий и наград и сослали в Сирию, где он провёл 6 лет. В 1908 г. после младотурецкой революции вернулся в Стамбул и активно участвовал в создании Черкесского общества единения и взаимопомощи. Избран членом сената. В 1915–1919 возглавлял политические организации северокавказских эмигрантов — «Комитет независимости Кавказа» и «Комитет северокавказских политических эмигрантов в Турции». Прилагал все усилия, чтобы сохранить единство турецких черкесов.

¹¹ Берзег Мехмед Зеки-паша (в турецких изданиях: Berzeg Mehmed Zeki Paşa) — деятель убыхской диаспоры в Османской империи, маршал турецкой армии. Родился в исторической Убыхии (Западный Кавказ). Окончил военное училище в 1864 г., затем служил в Османской армии. Участник русско-турецкой войны 1877–1878 гг. В Восточной Анатолии им были созданы так называемые кавалерийские полки «Хамидие», полностью вооружённые и экипированные по-черкесски. В 1950–1954 гг. был депутатом Меджлиса от г. Кайсери. Автор трудов: «История Кавказа» (Стамбул, 1958), «Путь освобождения» (Стамбул, 1960) и др.

¹² Бекир Сами-бей (Кундух) (в турецких изданиях: Bekir Sami Bey; Bekir Sami Kundukh) (1864–1932, Стамбул) — политический и общественный деятель Турции осетинского происхождения. Один из ближайших сподвижников Мустафы Кемала (Ататюрка); внёс значительный вклад в организацию национально-освободительной борьбы и формирование политических институтов новой Турции. В 1920–1921 гг. — министр иностранных дел. Принимал активное участие в жизни северокавказской диаспоры в Турции.

¹³ Ахмед Джавид-паша (Тхархет) (в турецких изданиях: Ahmet Cavit Therhet Paşa или Cavid Ahmed Therhet-Paşa) (1840, Кубань — 1916) — деятель адыгской диаспоры в Османской империи, просветитель. Окончил Высшую школу гражданских чиновников. После младотурецкой революции 1908 г. был одним из организаторов и председателем (до конца своей жизни) Чер-

керкесского общества единения и взаимопомощи. Издал черкесский алфавит на основе арабской графики («Адыгэ алифбэ», Стамбул, 1897). В 1911 выпустил учебник родного языка. Вместе с доктором Мехмедом Али Пчихалуком подготовил адыгский словарь. Автор ряда исследований по проблемам родного языка, литературы и истории, а также многих публицистических статей.

¹⁴ Березгов Б. Н., Кушхабиев А. В., Чочиев Г. В. Черкесы в Турции // Адыгская (Черкеская) Энциклопедия. М., 2006. С. 418; Ahmad F. İttihad ve Teraki, 1908–1914. İstanbul, 1955. S. 209; Berzeg S. E. Osmanlı İmparatorluğu'nda Demokratikleşme Savaşımı ve Kuzey Kafkasyalılar (1859–1908) // Kafkasya Gerçeği. Samsun, 1991. № 4. S. 37–41; Aydemir İzzet. Muhaceretteki Çerkes Aydınları. Ankara, 1991. S. 120–121; Berzeg S. E. Türkiye Kurtuluş Savaşında Çerkes Göçmenleri. Cilt 2. İstanbul, 1990. S. 26–28; Reşid Bey M. Sürgünden İtiraha Dr. Reşid Bey'in Hatıraları. İzmir, 1992. S. 7–12; Tunaya T. Z. Türkiye'de Siyasal Partiler. Cilt 1. İstanbul, 1998. S. 440; Turan M. A. Osmanlı Dönemi Kuzey Kafkasya Diasporası Tarihinden. Şimali Kafkas Cemiyeti // Tarih ve Toplum. İstanbul, 1998. № 172. S. 50; Ünal M. Kurtuluş Savaşında Çerkeslerin Rolü. İstanbul, 1996. S. 31–32 и др.

¹⁵ Пчихалук Мехмед Али (в турецких изданиях: Mehmet Ali Pçihaluk) (1882, Сирия — 1935) — представитель черкесской диаспоры в Турции, военврач, языковед, историк. Окончил военно-медицинское училище в Стамбуле. Участвовал в Балканских войнах. Вернувшись в Стамбул, вступил в Черкесское общество единения и взаимопомощи. Автор многих статей в газете «Guaze», посвящённых проблемам адыгского алфавита и истории черкесов. После Первой мировой войны переселился в Сирию. Проводил исследования в Египте, издал на турецком языке труд «Предостережение историков» в двух томах (Хомс, 1920).

¹⁶ См.: Березгов Б. Н., Кушхабиев А. В., Чочиев Г. В. Черкесы в Турции // Адыгская (Черкеская) Энциклопедия. М., 2006. С. 418; Aydemir İzzet. Muhaceretteki Çerkes Aydınları. Ankara, 1991. S. 120–124.

¹⁷ Анчок Ахмет Анзавур (Анчокъуэ) (в турецких изданиях: Ançok Ahmet Anzavur) (?–15.04.1921) — военный деятель Османской империи из среды черкесской диаспоры. Был сторонником турецкого султана, выступал против партии «Единение и прогресс»; одним из первых во главе отряда из черкесских

добровольцев выступил против сил Национальной армии. Однако отряды Черкеса Етхема, поддерживавшие оппозицию, нанесли ему поражение.

¹⁸ См.: Березгов Б. Н., Кушхабиев А. В., Чочиев Г. В. Черкесы в Турции // Адыгская (Черкесская Энциклопедия). М., 2006. С. 424

¹⁹ Беркок Исмаил (в турецких изданиях: İsmail Berkuk или Berkok) (1890, Узун-Яйла, Турция — 10.05.1954, Анкара) — деятель черкесского культурно-просветительского движения в Турции. В 1910 г. окончил военное училище. Участник Первой мировой войны и Турецкой революции. Преподавал в военном училище, работал в военном трибунале Турции. В 1950–1954 гг. избирался депутатом в Меджлис. Автор учебников по военной тактике, книги «Путь к свободе» (об освободительной войне Турции), воспоминаний о походе турецких войск на Северный Кавказ в 1918–1920 гг., труда «История Кавказа» (Стамбул, 1958).

²⁰ Микер Азиз (в турецких изданиях: Aziz Meker) (1877, аул Бибердов Кубанской области — 1941, г. Анкара, Турецкая Республика) — государственный и общественный деятель абазинского происхождения. Владел абазинским, адыгским, турецким, русским, французским и немецким языками. Доктор сельскохозяйственных наук, профессор. В конце XIX в. его семья переехала в Турцию. В Стамбуле закончил лицей, во Франции — сельскохозяйственный институт. Один из организаторов Черкесского общества единения и взаимопомощи (1908). Во время Первой мировой войны от имени Комитета независимости Кавказа принимал участие в переговорах в различных государствах Европы. Был первым секретарем посольства Турецкой Республики в Советской России. В Москве встречался и вёл переговоры с В. И. Лениным, И. В. Сталиным, Г. В. Чичериным и другими государственными деятелями России (1922). В 1923 г. возвратился в Турцию, занимался преподавательской деятельностью в Анкарском сельскохозяйственном институте. В 1932 стал его ректором.

²¹ Кадиржан Кафли (Kadircan Kafli) (1899–1969) — представитель дагестанской диаспоры в Турции, писатель, публицист, политический и общественный деятель. Автор поэтических и прозаических произведений, многочисленных статей, историче-

ских сочинений. С 1958 г. работал в газете «Терджуман» (вёл рубрику «Merhaba» — «Здравствуйте»). В 1933 г. издал сборник стихов «Пенистое море», в 1940 г. — исторический роман «Хаджи-Мурад», посвящённый знаменитому наибу имама Шамиля Хаджи-Мураду. Однако, литературный образ исторической личности, как утверждает А. М. Муртазалиев, больше напоминает сказочного, мифологического образа героя из тюркского эпоса. Многие повести и романы писателя посвящены прошлому Турции («Всадник на вороном коне», 1943; «Султанша Кёсем», 1943; «Турхан Султан», 1944; «Гнездо пиратов», 1946; «Заживо погребенные», 1947 и др.). В числе его историко-публицистических сочинений: «Северный Кавказ» (1942), «Исторические мысли» (1943), «Исторические бури в османскую эпоху» (1943), «Митхат-паша» (1948), «Судьба Турции» (1965), «Эмиграция в Турцию» (1966) и др.

²² Муртазалиев А. М. Литература дагестанской диаспоры Турции: генезис и художественное своеобразие. Автореферат диссертации на соискание учёной степени доктора филологических наук. Махачкала, 2007. С. 14.

²³ Там же.

²⁴ Там же. С. 15.

²⁵ Советский энциклопедический словарь. М., 1979. С. 938.

²⁶ Берсис Исмаил Зия (в турецких изданиях: İsmail Ziya Bersis) (1883, Саманджа, район Измит, Турция — 1953) — государственный и общественный деятель Турции адыгского происхождения. Окончил военное училище (1903). Участник Первой мировой войны. Неоднократно избирался депутатом в парламент Турции, где защищал интересы черкесов. Один из инициаторов воссоздания «Кавказского общества культуры» (1950), запрещённого турецкими властями в 1923 г.

²⁷ Гюсар Васфи (в турецких изданиях: Vasfi Gösar) (1895, Стамбул — 1978) — деятель черкесской диаспоры в Турции. Получил военно-медицинское образование, участвовал в Первой мировой войне, служил в военно-полевых госпиталях, в 1928 оставил военную службу. Возглавлял Кавказское общество культуры и взаимопомощи. Владел несколькими языками, опубликовал множество работ, сделал ряд переводов на турецкий язык. Перевёл и опубликовал в журнале «Кавказ» книгу Ш. Ногмова «История адыгейского народа». Являлся членом Стамбульского

кавказского общества культуры и взаимопомощи, Общества турецкой микробиологии, Центра французской культуры в Стамбуле.

²⁸ Ахмет Авароглу (Ahmet Avaroğlu) (1898–1972) — представитель дагестанской диаспоры в Турции, писатель, поэт, публицист. В 1970 г. в качестве туриста посетил Дагестан. Результатом этой поездки стали «Путевые записки», которые он опубликовал в Стамбуле в журнале «Kuzey Kafkasya» («Северный Кавказ»).

²⁹ Яган Мурат (в английских изданиях Murat Yagan, в турецких — Murat Yağan) (16.12.1915, Северный Кавказ) — представитель абхазской диаспоры в Канаде, суфист, спортсмен. Принадлежит к дворянскому роду Маан (искажённая форма — Маргания). Жил в Турции. Окончил Галатасарайский лицей (1938). Прошёл подготовку в суфийском ордене Бекташи. Затем оказался в числе последователей Христа. При этом он придаёт особое значение абхазско-адыгской традиционной культуре, этике, системе духовного и физического воспитания. Несколько лет учился на медицинском факультете Стамбульского университета. Владеет абхазским, черкесским, турецким, французским, английским, арабским языками. В 1936 г. с успехом участвовал в конноспортивных соревнованиях в Олимпийских играх в Берлине. В 1937 г. стал чемпионом мира по прыжкам на лошади в высоту. В 1963 вместе с семьёй переселился в Канаду. Создал учение Аамста Кябзе (дворянская или аристократическая этика), идентичная с адыгским (черкесским) «уэрк хабзэ». Автор книги и брошюр на английском языке, в том числе «“Я пришёл из-за гор Кавказа”. Духовная биография» (Вернон, 1997; переводы на русском — Краснодар, 2002, на абхазском — 2002), «Введение в Аамста Кябзе, древнее духовное учение Кавказских гор», «Как создать общину Кябзе», «Утренние упражнения». Перевёл на английский язык многие произведения средневековых суфийских поэтов Гаиби и Юнуса Эмре.

³⁰ Намиток Айтек (Намиток Айтч Алиевич) (в турецких и французских изданиях: Namitok AYTEK) (02.02.1892, аул Понежукай, Адыгея — 26.07.1963, Стамбул, Турция) — один из крупных представителей адыгской диаспоры, лингвист, кавказовед, публицист, профессор, общественный деятель. Окончил Ставропольскую гимназию, юридический факультет Санкт-Петербургского университета. Один из организаторов Мусуль-

манского комитета горцев в Петербурге (1911–1916). В 1917 — член Совета Министерства народного образования во Временном правительстве России, член Высшего педагогического совета и председатель его комиссии по нерусским школам, член правительства Юго-Восточного союза, министр юстиции в Кубанском правительстве. В 1918 — член делегации на Парижской мирной конференции. Из-за поддержки идеи конфедерации горских народов и казачества Юга России был лишён своих полномочий; остался за границей, приговорённый А. И. Деникиным к смерти. Жил в Париже, учился в Сорбонне, занимался историей, этнографией, фольклором адыгов. В 1949, после женитьбы на вдове турецкого военачальника и историка адыгского происхождения Мета Чунатыко Юсуфа Иззета-паши (1876–1922) — писательнице Хайрии Мелек Хундж (1896–1963), переселился в Турцию. Начал работать профессором французского языка в Стамбульском педагогическом институте, стал руководителем Северокавказского национального центра в Стамбуле и остался им до конца жизни. Одновременно он являлся заведующим северокавказским отделом Института советологии в Мюнхене. Автор многих статей и монографий, посвящённых адыгской истории, языку, фольклору, судьбам кавказской и адыгской диаспоры в зарубежных странах, в их числе: «Fables des Tsey Ibrahim» (Paris. 1938), «Происхождение черкесов» («Origines des Circassiens»; Париж, 1939), «Убыхи», («Recits Oubykh»; Париж, 1955), «Мусульмане и Турция» («Мусульманская газета». СПб., 1913, № 7, 23 января), «Русская печать и мусульмане» («Мусульманская газета», СПб., 1913, № 8, 30 января) и др.

³¹ Бейгуа Омар Бирамович (в турецких изданиях: Ömer Vüyük /Veüqua/; псевдоним: Аубла /Avubla/) (01.06.1901, Турция — 2001, Стамбул, Турция) — представитель абхазской диаспоры в Турции, педагог, просветитель, лингвист, историк, фольклорист, поэт и публицист. Писал на абхазском (стихи) и турецком (труды, статьи) языках. Лауреат Государственной премии Абхазии им. Д. И. Гулиа. По образованию инженер и по специальности работал до 1964 г., то есть до ухода на пенсию. Но всю жизнь посвятил кавказоведению, абхазоведению, литературе, собиранию фольклорных материалов. Автор ряда трудов по истории, этнографии, фольклору, культуре абхазов, адыгов (черкесов) и других горцев, которые были изданы на турецком языке.

В числе его работ: «Абхазская мифология — древнейшая ли?» (Стамбул, 1971), «Хазрет Ибрахим Ауыбла и кавказцы» (Стамбул, 1975), «Кавказские источники о первоначальном периоде зарождения человеческой цивилизации» в 2-х томах (Стамбул, 1985, 1986), «Кавказское жилище» (Стамбул, 1992), «Структура абхазской истории», «Абхазский язык — это основа» (Стамбул, 1993). В исследованиях рассматриваются проблемы этногенеза, истории, мифологии, языка абхазов и других народов Кавказа. Кроме того он автор около 60 биографий абхазских учёных, художников, композиторов, журналистов и других видных деятелей культуры диаспоры. Подготовил к изданию «Абхазский этимологический словарь» в 3-х томах, «Абхазскую грамматику», большое количество поэтических произведений. Опубликовал многие алфавиты народов Северного Кавказа (в том числе кабардинского, адыгейского, абазинского, абхазского, осетинского языков), статьи о кабардинской и абазинской литературах, стихи адыгских поэтов на турецком и родном языках, публицистические работы.

³² Берзег Сефер Ерсин (в турецких изданиях: Berzeg Sef'er Ersin; псевдонимы: Alhas Fidarok, S.E.B.) — представитель черкесской диаспоры в Турции, историк, библиограф, публицист. Автор многих статей и книг на турецком языке о политических, общественных и военных деятелях, писателях — потомках абхазо-адыгских, чеченских, осетинских, дагестанских махаджиратов, в том числе: «Gurbetteki Kafkasya' dan Belgeler» в 3-х книгах (Анкара, 1985–1989), «Kafkasya ve Çerkesler Bibliografyası» (Самсун, 1996) и др.

³³ Мустафа Зихни Хизал (в турецких изданиях: M. Zihni Hizal) (1919, г. Дюздже, Турция — 1964) — деятель черкесского национально-культурного движения в Турции. Окончил Эскишехирское авиационное училище. Лётчик гражданской авиации. Один из создателей Общества северокавказской культуры и его первый председатель (Анкара, 1961). Погиб в авиационной катастрофе. Автор ряда трудов по истории освободительной борьбы народов Северного Кавказа в XIX — начале XX в., изданных в Анкаре.

³⁴ Жанбек (Хъэвжокъуэ) Ахмет (в турецких изданиях: Ahmet Canbek /Nabjoko/). (1903, г. Нальчик, Кабарда — 1978, г. Стамбул) — историк, публицист, представитель адыгской

диаспоры в Турции. После установления Советской власти на Северном Кавказе эмигрировал в Турцию. Позже переселился в Болгарию, где окончил лицей в Шумне (1925). Полтора года жил в Праге. Оттуда переехал в Варшаву, где окончил торговую академию. Работал в сельскохозяйственном банке, оказывал помощь кавказским эмигрантским организациям в издании журналов и газет. Сотрудничал с журналами «Горцы Кавказа», «Северный Кавказ», «Национальная мысль», «Наш край», издававшиеся в Варшаве в 30-х гг. горцами. После оккупации Польши гитлеровской Германией, уехал в Стамбул. Материально поддерживал журнал «Birleşik Kafkasya» («Объединенный Кавказ»). Автор работ по истории народов Северного Кавказа, в том числе: «История торговли на Кавказе» (Стамбул, 1978), «Трагедия Северного Кавказа» (Стамбул, 1994).

³⁵ Иззет Айдемир (Чушха) (в турецких изданиях: İzzet Aydemir) (1925, Турция) — представитель черкесской диаспоры в Турции, общественный деятель, историк. Один из организаторов Общества северокавказской культуры в Анкаре. В течение 11 лет (1964–1975) издавал «Журнал кавказской культуры». Автор многих статей и книг: «Общественная жизнь, традиции и обычаи в Черкесии», «Антология кавказских новелл», «Казанок Джабаги», «История переселения северокавказцев», «Черкесская интеллигенция в эмиграции».

³⁶ Натхо Кадир (в английских изданиях: Kadir Natho) (1927, аул Хатрамтук, район Анапы, Кавказ) — представитель черкесской диаспоры в США, писатель, издатель. Пишет на английском языке. Окончил школу американской журналистики, политической экономики, изучал английскую литературу. Издаёт журнал «Черкесская звезда» на английском и черкесском языках, в котором печатаются материалы об истории, культуре, языке, традициях и фольклоре адыгов (черкесов). Был председателем постоянного совета Черкесской благотворительной ассоциации (ЧБА) (1987–1991 и с 2001), её президентом в Нью-Джерси (1991–1998). Он также создаёт Институт черкесоведения как филиал ЧБА для изучения черкесской истории и культуры. Автор ряда художественных произведений — рассказов, романа «Николаас и Надюша», который переведён на русский, адыгейский и кабардинский языки.

³⁷ Батырай Озбек (в турецких изданиях: Batıray Özbek [Yedic]) (22.05.1946, с. Елем Турции) — исследователь культуры и истории адыгов. Доктор наук. В 1971 окончил факультет германистики, классической литературы и лингвистики. С 1972 года был студентом Хайдельбергского университета на факультете этнологии и специализировался по политологии и воспитательной работе; закончил в 1979 социально-экономический факультет университета в Хайдельберге. С 1973 работает учителем немецкого языка для иностранных школьников в Хайдельберге; много лет работал в педагогическом институте в Хайдельберге и преподавал зарубежную педагогику. В творчестве Батырая большое место занимает тема прошлого черкесов, истоков их культуры, истории и фольклора.

³⁸ Бексултан Батирхан [Котиев] (в турецких изданиях: Bek-sultan Batırhan) (1988–1972) — представитель послереволюционной ингушской эмиграции, общественный деятель, публицист.

³⁹ Яшар Баг (Хатко) (в турецких изданиях: Yaşar Bağ) (1932, с. Гёчери, Амасия, Турция) — представитель черкесской диаспоры в Турции, поэт, публицист. Пишет на турецком и частично на английском языках. Окончил литературное отделение педагогического Института Гази и Анкарский юридический факультет. Работал в Анкаре и Стамбуле учителем и юристом. Принимает активное участие в культурной жизни северокавказской диаспоры в Турции. В 1976–1979 был президентом Стамбульской Кавказской Ассоциации. Автор сборника стихов «Улыбка» (Стамбул, 1993).

⁴⁰ Папба Махинур (абх.: Пап-цха Махинур) (в турецких изданиях: Paparba Mahinur Tuna или Mahinur Tuna) (20.04.1950, Турция) — деятель абхазской культуры в Турции, исследователь, публицист, переводчик. Награждена орденом «Ахьдз-апша» (Абхазия). Её предки — выходцы из Дала и Цабала в Абхазии. Автор многих статей и книг об истории и культуре абхазов, деятелях абхазской культуры, в том числе: «Apsilya ve Tsabal» («Апсилия и Цабал»; 2001), «İlk Türk Kadın Ressam Mihri Rasim (Müşfik) Açba» («Первая турецкая женщина-художница Михри Расим [Мюшфик] Ачба»; 2007) и др. Перевела на турецкий язык материалы из абхазского фольклора, научные труды и художественные произведения абхазских учёных и писателей: «Нарт Сасрыква и его 99 братьев. Абхазский народный эпос»,

реконструированный Б. Шинкуба текст «Абрыскила», работу В. Л. Бигвава «История Абхазии», роман В. Амаршана «Апсха — царь Абхазии» и др.

⁴¹ Муса Рамазан (Рамазанов) (в турецких изданиях: Musa Ramazan) — представитель дагестанской диаспоры в Турции, историк публицист. Остался за рубежом после Второй мировой войны. Автор автобиографического сочинения и других работ по истории Северного Кавказа и Дагестана, изданных в Турции на турецком языке.

⁴² Уфук Тавкул (Тохчук) (в турецких изданиях: Ufuk Tavkul /Tohçuklanı/) (1960, г. Анкара) — представитель карачаевской диаспоры в Турции, доктор социологии, тюрколог. Окончил Анкарский университет по специальности «тюркология». Участвовал в издании журналов «Kuzey Kafkasya» («Северный Кавказ»), «Kafdağı» («Кавказские горы»), «Türk kültür» («Тюркская культура») и других, в которых печатал статьи по истории и культуре народов Северного Кавказа (черкесов, карачаевцев и др.), горской диаспоры в Турции. Печатал статьи и в северокавказских газетах «Ленинни байрагы» («Ленинское знамя»), «Карачай», в журнале «Минги тау». Автор книг: «Черкесы в литературе и истории» (раздел о карачаевцах и балкарцах написан в соавторстве) (1993), «Исследование условий жизни и культуры в кавказских горах, о социально-экономической структуре карачаево-балкарских тюрков» (1993).

⁴³ Семих Сейид Дагестанлы (в турецких изданиях: Semih Seyyid Dağistanlı) — представитель дагестанской диаспоры в Турции, поэт, публицист. Его стихи и статьи печатались в различных журналах, издаваемых северокавказской диаспорой в Турции — в «Kuzey Kafkasya» («Северный Кавказ»), «Kafkasya gerçeği» («Истинный Кавказ»), Kafdağı («Кавказские горы») и других, а также в Дагестане в переводе на русский язык. В 1994 г. в Махачкале издан его сборник стихов «Звезда мухаджира». Основные темы его стихов: свобода, родина, прошлое и настоящее Кавказа.

⁴⁴ Казим Таймаз (в турецких изданиях: Kâzım Taymaz) (1925, деревня Киразлы /Цейко-хабль/ около г. Дюздже) — представитель адыгской диаспоры в Турции. В 1952 г. окончил мужское техническое педагогическое училище. Затем до 1990 г. был преподавателем Технического университета. В 1964–1980 гг. также

работал в основанной им общественной организации «Обучение и воспитание деревенских детей». Способствовал получению высшего образования детьми кавказских горцев. Преподавал и в Высшей школе ремёсел. Участвовал в работе по изданию журнала «Kuzey Kafkasya» («Северный Кавказ»), в котором печатал статьи.

⁴⁵ Тарик Джемаль Кутлу (в турецких изданиях: Tarık Cemal Kutlu) (1944) — представитель чеченской диаспоры в Турции, филолог, педагог, исследователь, переводчик. Окончил отделение турецкого языка и литературы филологического факультета Стамбульского университета. Печатал статьи в журналах «Argun» («Аргун»), «Kuzey Kafkasya» («Северный Кавказ»), «Yeni Kafkasya» «Новый Кавказ», газетах, выпускаемых кавказско-горской диаспорой в Турции. Перевёл на турецкий язык «Зелимхан» М. Мамакаева (Стамбул, 1985), «Мюридизм на Кавказе» Айтека Кундуха и др.

⁴⁶ Мевлют Аталай (в турецких изданиях: Mevlüt Atalay) (1946, Анталья) — представитель черкесской диаспоры в Турции, исследователь, педагог, переводчик. Печатал статьи в журналах «Marje» («Призыв»), «Kafdağı» («Кавказские горы»), «Nartların sesi» («Голос нартов»), «Yamçı» («Бурка») и др. Перевёл на турецкий язык произведения адыгских писателей метрополии, в частности Т. Керашева (роман «Одинокий всадник»), И. Машбаша («Бзюкская битва») и др.

⁴⁷ Адильхан Адилоглу (Аппа) (в турецких изданиях: Adilhan Adiloğlu) (1970, Кония) — представитель карачаево-балкарской диаспоры в Турции. Автор ряда книг по истории и литературе карачаевцев и балкарцев, в том числе: «Karaçay-Malkar Türkleri» («Карачаево-балкарские тюрки») (Ankara, 2005), «Sovyet Döneminde Karaçay-Malkar Edebiyatı» («Советский период карачаево-балкарской литературы») (Ankara, 2005). В книге очерки о творчестве многих балкарских и карачаевских писателей — К. Мечиева, У. Д. Алиева, С. Шахмурзаева, И. Семенова, Б. Гуртуева, Ш. Ебзеева, А. Боташевой, Т. Борлакова, Х. Аппаева, И. Каракетова, О. Хубиева, К. Кулиева, Х. Байрамуковой, Т. Зумакуловой, Б. Лайпанова и др.), «Makaleler ve İncelemeler. 1» (Статьи и исследования) (Ankara, 2005). В книге статьи, посвящённые истории карачаевцев и балкарцев, карачаевской и балкарской литературам, карачаево-

балкарскому фольклору, Нартскому эпосу других народов Северного Кавказа и др.).

⁴⁸ «Milliyet». Istanbul. 1987, 14 июля.

⁴⁹ Ayhan Kaya. Circassian Diaspora in Turkey: Stereotypes, Prejudices and Ethnic Relations. 2005. (Статья опубликована в Интернете, её можно найти по фамилии Ayhan Kaya; копия хранится у автора данной книги).

⁵⁰ Этхем-паша (Дипшъэу) (Этхем-бей, Черкес Этхем) (в турецких изданиях: Çerkes Ethem, Ethem Bey) (1886, Эмрикой, вилайет Балькесир, Турция — 1948, Амман, Иордания) — один из лидеров национально-освободительного движения в Турции убыхского происхождения. Участник Балканских и Первой мировой войн. Во время оккупации Османской империи странами Антанты, в Западной Анатолии Этхем-паша возглавлял партизанский отряд, который состоял из черкесов и убыхов. Кемалисты стремились объединить все разрозненные силы освободительного движения и создать регулярную турецкую армию, которая должна была подчиняться Меджлису. В итоге была создана «Зелёная армия», в которую вошли все партизанские отряды и «летучий корпус» Этхем-паши. Усиление влияния «Зелёной армии» на Западном фронте встревожило кемалистов, поэтому Анкарское правительство форсировало формирование регулярной армии и ликвидацию партизанского движения. Был издан декрет о создании из партизан регулярных частей. Это вызвало осложнения во взаимоотношениях между партизанами и кемалистами, между Кемалем Ататюрком и Этхем-пашой. Переговоры не увенчались успехом. Мустафа Кемаль отдал приказ о разоружении «летучего отряда» Этхем-паши, а его самого приговорил к смерти. Этхем-паша вынужден был бежать к грекам. Из Греции уехал в Германию, оттуда — в Иорданию.

⁵¹ Кундухов Муса (Муса-паша) (в турецких изданиях: Kundukh Musa Paşa.) (1818–1889; похоронен на территории Эрзерумской мечети Харманли) — генерал-майор царской армии (1860), затем дивизионный генерал турецкой армии осетинского происхождения. Окончил в Петербурге Павловское военное училище. Участник многих военных операций русских войск на Кавказе, Крымской войны 1853–1856 гг. По поручению царских властей вёл переговоры с Шамилем, чтобы склонить имама к миру, однако они не увенчались успехом. Ставил перед Россией невы-

полнимую задачу — в материальном плане цивилизовать Северный Кавказ на базе европейских стандартов, а в духовном — объединить весь регион на основе идей ислама. В 1865 г. резко меняет свою политическую ориентацию, и во главе пяти тысяч осетин и чеченцев переселяется в Турцию; обосновался в вилайете Сивас. Получил титул паши и должность дивизионного генерала. Во время русско-турецкой войны 1877–1878 гг. командовал турецкими силами; около горы Аладжа (восточнее Карса) попал в окружение. С 1878 г. жил в Эрзеруме.

⁵² Бутба (Бутбай) Мустафа (абх.: Бытэба) (в некоторых изданиях: Бутбай; в турецких изданиях: Butbay Mustafa) (около 1860, с. Агапынар, Турция — 1946, Турция) — представитель абхазской диаспоры в Турции, просветитель, учёный. Создал абхазо-черкесский алфавит на латинской основе (1919). В период гражданской войны в России он вместе с И. Беркоком, А. Микером и другими посетил Дагестан, Чечню и Абхазию (1920) и оставил свои воспоминания об этой поездке. Изданные работы: «Абхазско-черкесский алфавит» (Стамбул, 1919), «Воспоминания о Кавказе» (Анкара, 1990).

⁵³ Чаглыянчил Ихсан Сабри (в турецких изданиях: Çağlayan-gil İhsan Sabri) (1908–1990) — политический и государственный деятель Турции из убыхского рода ХьэмытI. Окончил юридический факультет Стамбульского университета. Работал в Министерстве внутренних дел, Высшем управлении государственной безопасности, в 1948–1960 — руководитель ряда городов Турции. После переворота 1960 г. оставил государственную службу и занялся политикой. В 1961 избран в сенат от Партии справедливости; занимал посты министра труда, иностранных дел, председателя сената Турции, в апреле–сентябре 1980 замещал президента Турции. Автор книг: «Тактика полиции», «Психология полиции».

⁵⁴ Орбай Рауф (Ашхаруа) (Хюсейн Рауф Орбай) (в турецких изданиях: Hüseyin Rauf Orbay) (абх.: Ашьхарыуа) (1881–1965) — представитель абхазской диаспоры в Турции, политический деятель, ближайший сподвижник Кемаля Ататюрка. В 1922–1923 гг. — глава турецкого правительства и министр иностранных дел Турции. Впоследствии был обвинён в оппозиционности и удалён из страны на 10 лет. Появился вновь на политической арене после прихода к власти противников Ататюрка.

⁵⁵ Баммат Гайдар (в турецких изданиях: Haydar Vammat) (1890, Темирхан-Шура, Дагестан — 1965) — кумык, государственный и политический деятель Северного Кавказа, публицист. Окончил Петербургский университет. Был министром иностранных дел Республики горцев Кавказа (1918). После разрушения республики и победы Советской власти эмигрировал. Жил в Париже. Автор ряда работ, изданных на французском и других языках, в том числе: «Le Probleme De Caucase» (Paris, 1929), «Le Caucase et la Revolution Russe» (1929).

⁵⁶ Казаноко Жабаци (около 1685–1750) — кабардинский общественный и политический деятель, гуманист, мыслитель, реформатор и дипломат. Известен по преданиям и сказаниям многих северокавказских народов. Неоднократно участвовал в переговорах между Кабардой и Россией. В 1731 г. посетил Петербург в составе кабардинского посольства, которое заключило договор с Россией о совместной борьбе с Крымским ханством.

⁵⁷ Онер Четин (в турецких изданиях: Çetin Öner) (1943) — турецкий актёр театра и кино, сценарист, писатель черкесского происхождения. Окончил Академию экономики и торговли, работал в Анкаромском художественном театре. В 1973–1982 гг. — продюсер Комитета радио и телевидения Турции. Работал в газетах «Джумхуриет», «Миллиет», «Барыш» и др., снимался в фильмах «Бессмертное дерево» и «Любовь в Стамбуле» (также сценарист этого фильма). Автор многочисленных произведений, в том числе: «Мальчик из Бинбога», «Тюлибик», «Видал ли кто когда-нибудь синюю птицу?», «Апельсин», «Вороны не были чёрными».

⁵⁸ Арзык Нимет Халид (Джэрым) (в турецких изданиях: Nimet Arzik [Çarım]) (1917, Измир, Турция — 1989) — турецкая писательница убыхского происхождения. Окончила лицей «Нотр Дам де Сион» в Стамбуле. Автор трилогии «Одинокий конь, одинокое копьё» (1983–1985), исследовательских работ «Желавшие Аднану Мендересу виселицы», «Борьба без конца: Исмет Иненю» (Анкара, 1966), «Властелин белого золота» (о жизни Хаджи-Омера Сабанджи), «Султанши нетурецкого происхождения при Османском дворе», «Внутренний мир и внешний облик Сулеймана Демиреля» (1985) и др.

⁵⁹ Бенер Хикмет Эрхан (1929) — турецкий писатель и поэт черкесского происхождения. Окончил факультет политических

знаний Анкарского университета (1950). Автор более 12 романов («Новобранцы», 1952; «Мрачное зеркало», 1960; «Промежуточная дверь», 1962), «Идущий с весной», 1969; «Одинокие», 1977 и т. д.), многих рассказов, стихов (сборник стихов «Голоса», 1948), пьес, статей.

⁶⁰ Бенер Вюсат (1922, Самсун) — турецкий поэт, прозаик и драматург черкесского происхождения. Окончил юридический факультет Анкарского университета. Автор сборников рассказов «Друг» (1952, 1977, 1986), «Чёрное, белое» (1933), романов «Липовое дерево» (1984), «Записки господина Муаннит Сахтеги» (1991), сборника «Стихотворения» (1994) и др.

⁶¹ Баранус (Каширга) Осман Нуман (1930) — турецкий поэт из среды черкесской диаспоры. Окончил Академию экономики и торговли в Анкаре. Автор более 20 сборников стихов, в том числе: «Любить суверена» (1975), «Земля скорби» (1982), «Неожиданная ярмарка», «Сердце, рассекающее пламя», «Трудная дорога», «Трио Динаго» (1990), «Счастливый кулуар», «Бергамот» и др.

СЕВЕРОКАВКАЗСКАЯ И АБХАЗСКАЯ ДИАСПОРА В ЗАРУБЕЖНЫХ СТРАНАХ

БИБЛИОГРАФИЯ

Представленный материал — это первая попытка систематизации библиографии, связанной с историей и культурой северокавказской и абхазской диаспоры в зарубежных странах. Правда, сбором и публикацией библиографического материала занимались некоторые представители интеллигенции зарубежной диаспоры, в том числе Хусейн Тосун-бей (Библиография Кавказа. Стамбул, 1913; на фр. языке), Ведат Берзег (Türkiye'de Kuzey Kafkasya ile İlgili yayınları Bibliografyası /1928–1986/. Samsun, 1986), С. Е. Берзег (Kafkasya ve Çerkesler Bibliografyası. Samsun, 1996), Батирай Озбек (Bibliographia Der Tscherkessen. [Ankara., 1993]) и др. Главные недостатки указанных и других библиографических изданий — отсутствие научного подхода, систематизации материала, большое количество фактических и орфографических ошибок. Мы старались избежать этих ошибок. Публикуемый материал дается на языке оригинала (кроме изданий, например, на арабском языке, которые трудно набрать на компь-

ютере) и в переводе на русский язык; он распределен по различным областям (историография, этнография, фольклор, лингвистика, литературоведение, художественная литература, культура). В библиографию включено незначительное количество книг и статей отечественных и зарубежных (не представителей горской диаспоры) исследователей истории формирования северокавказской и абхазской диаспоры в зарубежных странах и её культуры. В каждом разделе материал расположен в алфавитном порядке; в начале идут публикации на родном языке (абхазском, кабардинском и др.), затем на русском и иностранном языках.

Историография

Ацхазоу В. Ахьышьтрахь амџа. (Астатиақџа реизга). — Акџа, 2004. — 388 д. (Абхазоу В. В. Возвращение в русле своё. Статьи).

Аргџын И. Агџлымцџах изы ажџа // Хамыт С. Аубых итрагедиа / Ацсны арепатриация Ахџынтқарратџ силакы. — Акџа: Алашара, 1999. — 119 д. (Аргун Ю. Слово о С. Хамите).

Аргџын И. Гџ. Арепатриация апроблемақџа рзы згџатаракџак // Абаза. — 2003. — № 2 (5). — Ад. 38–40; апатрет ацны. (Аргун Ю. Г. Некоторые заметки о проблемах репатреации).

Бгажџба Хџ. С. Мыстафа Бытџба — рацхьатџи ацсуа профессор // Алашара. — Акџа, 1991. — № 4. — Ад. 195–204. (Бгажџба Х. С. Мустафа Бутба — первый абхазский профессор).

Мықџба А. К. Ххы хзаиааир... [Астатиақџа]. Акџа: Алашара, 2004. — Ад. 29–92, 124–137, 152–156. (Мукба А. К. Если осилим себя... [Статьи]).

Омар Бигџаа Ацсныка иааишьтыз ицстынхатџ шџыкџџа (ХХ апшџышықџса 70–80-тџи апшықџскџа рзы) / Еикџиршџеит, апхьяжџа иџит И. Р. Марыхџба. — Акџа, 2006. — 152 д.; афотографияқџа ацны. (Омар Бигуаа: Письма в Абхазию /70–80-х годов ХХ века/).

Сағария Б. Е. Македониатәи ацсуаа. — Акәа: Алашара, 1996. — 24 д. (Сағария Б. Е. Македонские абхазы).

ХьэфІьцІэ М. Адыгэ мамлюкхэр. — Налшык: Эльбрус, 1994. — 216 н.; илл., портреты. (Хафице М. М. Адыгские мамлюки. Публицистика, литературные портреты, путевые заметки, стихи).

Чэмьшьо Гъазый. ПсыкьикЫжьым ильэгьохэщхэр. Чыгужьым иджэмакъ, адыгэхэм Косовэ якьикЫжьыкІ. ШПэж очерк. — Мыекьуапэ, 1999. — 386 н.; илл. (Чемсо Газий. Зов родины. Исторический очерк).

* * *

Авакян А. Г. Черкесский фактор в Османской Турции (вторая половина XIX — первая четверть XX в.). — Ереван, 2001.

Агуажба А. [Гожба Р.] Абаза в Турции: Дорогой национального самопознания // Абаза. — 1997. — № 2. (На титульной странице указан: 1996. № 1/2/). — С. 41–45.

Адыгская и карачаево-балкарская зарубежная диаспора: История и культура / Главный ред. Х. М. Думанов. — Нальчик: Эль-Фа, 2000. — 272 с.

Айдин О. Убыхи // Черкесский мир. — 1998. — № 2. — С. 29–31.

Алиев Б. Р. Северокавказская диаспора в странах Ближнего и Среднего Востока: История и современные процессы: вторая половина XIX–XX вв.). Диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук. — Махачкала, 2001.

Алиев Б. Р. Северокавказская диаспора: История и современность (вторая половина XIX–XX вв.). — Махачкала, 2001.

Ахба Д. Они сражались за землю предков // Абаза. — 1995. — № 1. — С. 20–22.

Бадерхан Ф. Северокавказская диаспора в Турции, Сирии и Иордании (вторая половина XIX — первая половина XX века). — М.: Институт востоковедения РАН, 2001. — 120 с.

Бадерхан Ф. Проблема мухаджиров из Северного Кавказа в освоении арабских и турецких источников // Культурная диаспора народов Кавказа: генезис, проблемы изучения (по материалам международной научной конференции. Черкесск, 14–19 октября 1991 г.). — Черкесск: Адыгея, 1993.

Берзедж Н. Изгнания черкесов. (Причины и последствия) / Перевод Н. Хуажевой и М. Губжокова. — Майкоп: Б. и., 1996. — 224 с.; карта.

Вейт Е. Черкесы и турецкое национальное движение // Мустафа Кемаль: Путь новой Турции. — Т. II. — М., 1932.

Бижев А. Х. Черкесские мамлюки // Адыги. — Нальчик, 1992. — № 4. — С. 93–98.

Ганич А. А. Черкесская диаспора в Иордании: этнокультурные особенности // Кавказ: история, культура, традиции, языки. По материалам Международной научной конференции, посвящённой 75-летию Абхазского института гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа АНА 28–31 мая 2001 г. — Сухум: АБИГИ; ГПП «Дом печати», 2004 [на обороте титула указан 2003]. — С. 147–153.

Ганич А. А. Черкесы в Иордании: особенности исторического и этнокультурного развития. — Москва: Институт стран Азии и Африки МГУ, 2007. — 272 с.; илл.

Гожба Р. Кавказская диаспора (абхазы / абаза, адыги / черкесы) // Эхо Кавказа. — М., 1993. — № 3. — С. 8–15; илл.

Гожба Р. От Кубани до Нила расселялись уходящие от родных очагов горцы // Родина. — М., 1994. — № 3–4. — С. 130–134; 2000. — № 1–2. — С. 138–141; илл.

Гуажба Р. Убыхи: наша общая история // Республика Абхазия. — 1998. — №№ 92, 95, 98, 101, 104, 107, 110, 112, 115, 118, 121, 124, 127, 130, 133, 136, 139, 142, 145, 148; 1999. — №№ 3, 5, 8, 11, 14, 17, 20, 23, 26, 29, 32, 35, 37, 40, 43, 46, 49, 52.

Дзидзария Г. А. Махаджирство и проблемы истории Абхазии XIX столетия. — Сухуми: Алашара, 1975. — 526 с. (2-е издание, дополненное. — Сухуми: Алашара, 1982. — 530 с.).

Инал-ипа Ш. Д. Зарубежные абхазы. (Историко-этнографические этюды). — Сухуми: Алашара, 1990. — 136 с.

Инал-ипа Ш. Д. Садзы. Историко-этнографические очерки. (Материалы к серии «Народы и культуры». — Кн. 2. Вып. XXVIII. Народы Кавказа.). — М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 1995. — 256 с.

Кандур М. Мюридизм. История кавказских войн. 1819–1859 гг. / Перевод с английского В. А. Чепыженко. — Нальчик: Эль-Фа, 1996. — 312 с.; фотография.

Касумов А. Х., Касумов Х. А. Геноцид адыгов. Из истории борьбы адыгов за независимость в XIX веке. — Нальчик, 1992.

Кипкеева З. Б. Карачаево-балкарская диаспора в Турции. — Ставрополь, 2000.

Культурная диаспора народов Кавказа: генезис, проблемы изучения (по материалам международной научной конференции, Черкесск, 14–19 октября 1991 г.). — Черкесск, 1993. — 534 с.

Кумыков Т. Х. Выселение адыгов в Турцию — последнее Кавказской войны. — Нальчик: Эльбрус, 1994. — 116 с.

Кушхабиев А. В. Из истории черкесской общины в Сирии // Адыги. — Нальчик, 1992. — № 3. — С. 117–122.

Кушхабиев А. В. Черкесы в Сирии. — Нальчик: Эль-Фа, 1993.

Кушхабиев А. В. Черкесская диаспора в арабских странах (XIX–XX вв.). — Нальчик: [Институт истории, филологии и экономики КБНЦ РАН], 1997. — 228 с.

Кушхабиев А. В. И дольше века длится путь на родину. Проблемы зарубежных черкесов // Черкесский мир. — 1998. — № 1. — С. 35–36.

Латинский Теофил (Тэффик-бей). Горцы Кавказа и их освободительная борьба против русских / Перевод с немецкого В. К. Гарданова; автор предисловия Х. С. Кушхов, послесловия А. Х. Бижев; автор статьи о Т. Горшельте М. М. Горлов. — Нальчик: Эль-Фа, 1995. — 464 с.; илл. [Т. Горшельта].

Магомеддадаев А. М. Эмиграция дагестанцев в Османскую империю: Сборник документов и материалов. — Книга 1. — Махачкала, 2000.

Магомеддадаев А. М. Эмиграция дагестанцев в Османскую империю: История и современность. — Книга 2. — Махачкала, 2001.

Материалы II Всемирного конгресса абхазо-абазинского народа // Абхазия. (Московский выпуск). — 1994. — № 2 (80). — Сентябрь.

Материалы II Всемирного конгресса абхазо-абазинского (абазы) народа (24–26 июля 1994 г.) // Абаза. — 1995. — № 1. — С. 4–13.

Мукба А. Маан Кац абхазский феодал, генерал русской армии // Абаза. — 2003. — № 2 (5). — С. 31–33; портрет.

Муртазалиев А. М. Маршал Мухаммад Фазиль-паша Дагестанлы // Наш Дагестан. — Махачкала, 1995. — № 176–177.

Муртазалиев А. М. Турецкие источники о Мухаммад-Амине // Мухаммад-Амин и народно-освободительное движение народов Северо-Западного Кавказа в 40–60-х гг. XIX века. (Сборник документов и материалов). — Махачкала: Институт ИАЭ ДНЦ РАН, 1998.

Муртазалиев А. М. Основные этапы жизни и деятельности Мухаммад-Амина // Мухаммад-Амин и народно-освободительное движение народов Северо-Западного Кавказа в 40–60-х гг. XIX века. (Сборник документов и материалов). — Махачкала: Институт ИАЭ ДНЦ РАН, 1998.

Муртазалиев А. М. Ахмад Наби Магома // Ахульго. — Махачкала, 1999. — № 2.

Муртазалиев А. М. Тема мухаджирства в дагестанских письменных источниках второй половины XIX века // Вестник кафедры литератур народов Дагестана и Востока ДГУ. — Вып. 2. — Махачкала, 2002.

Муртазалиев А. М. Исторические и социально культурные аспекты формирования дагестанской диаспоры Турции // Вестник Дагестанского научного центра. — Махачкала, 2006. — № 26.

Мухаммад-Амин и народно-освободительное движение Северо-Западного Кавказа в 40–60 гг. XIX века. (Сборник документов и материалов) / Ответственный редактор А. И. Османов. — Махачкала: Институт ИАЭ ДНЦ РАН, 1998. — 278 с.

Намитокова Р. Ю., Нефляшева Н. А. Айтек Намиток — кавказовед: материалы к биографии (1892–1963) // Культурная диаспора народов Кавказа: генезис, проблемы изучения (по материалам международной научной конференции, Черкесск, 14–19 октября 1991 г.). — Черкесск, 1993. — С. 373–382.

Натишау. Трагедия и надежда черкесов // Черкесский мир. — 1998. — № 1. — С. 27–31, 34.

Национально-освободительная борьба народов Северного Кавказа и проблемы мухаджирства: Материалы Всесоюзной научно-практической конференции 24–26 октября 1990 г. — Нальчик: Эльбрус, 1994. — 264 с. (Авторы статей в сборнике: Р. Г. Гугов, Т. Х. Кумыков, А. Х. Касумов, Г. Х. Мамбетов, Х. М. Ибрагимбейли, Б. Н. Березгов, А. Х. Бижев, К. Ф. Дзамихов, А. П. Пронштейн, В. Ф. Патракова, Изет Айдемир, Р. Х. Хашхожева, М. Х. Шебзухов, А. Ю. Чирг, В. Дзидзоев, М. З. Саблиров, С. А. Чекменев, К. Г. Азаматов, Х. А. Касумов, Л. Бабахян, Д. А.-А. Хожаев, В. С. Уарзиати, А. Т. Керашев, С. Х. Хотко, А. В. Кушхабиев, К. К. Эфендиев, А. Т. Женетль, Х. Ж. Беров, А. Гутов, Неждет Хьетем).

Оршо Э. С. Чечено-арабский билингвизм и бикультуризм в Иордании. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. — М., 1986.

Письмо из Иордании // Абаза. — 1995. — № 1. — С. 25.

Письмо из Турции. Завещание // Абаза. — 1995. — № 1. — С. 22–23.

Покорение Западного Кавказа и окончание Кавказской войны: Исторический очерк Кавказско-горской войны в Закубанском крае и Черноморском побережье / [Предисловие К. Ачмиз]. — Майкоп: Меоты, 1993. — 119 с.

Покровский Н. И. Кавказские войны и имамат Шамиля. — М.: Российская политическая энциклопедия, 2000. — 512 с.

Половинкина Т. В. Черкесия — боль моя: (Древнейшее время — начало XX в.). Исторический очерк.— Майкоп: Адыгея, 1999. — 196 с.; илл., 1 карта.

Потто В. А. Кавказская война: В 5-ти томах. — Ставрополь: Кавказский край, 1994. Т. 1. От древнейших времен до Ермолова. — 672 с.; Т. 2. Ермоловское время. — 688 с.; Т. 3. Персидская война 1826–1828 гг. — 608 с.; Т. 4. Турецкая война 1828–1829 гг. — 576 с.; Т. 5. Время Паскевича, или Бунт Чечни. — 400 с.

Проблемы Кавказской войны и выселение черкесов в пределы Османской империи (20–70-е гг. XIX в.). (Сборник архивных документов). — Нальчик: Эльбрус, 2001. — 496 с.

Проект Конституции Республики Абхазия, предложенный абхазской зарубежной диаспорой // Абхазия. (Московский выпуск) — 1994. — № 2 (80), сентябрь.

Репатриация: Нормативно-правовые акты Российской Федерации и Республики Адыгея / Сост. Г. К. Чемсо. — Майкоп, 1997. — 119 с. (Текст на русском, адыгейском, арабском, турецком языках).

Россия и Черкесия (вторая половина XVIII в. — XIX в.) / Главный редактор: З. Ю. Хуако. — Майкоп: Меоты, 1995. — 302 с. (3 статьи из сборника на адыгейском языке). (Авторы статей в сборнике: А. Бижев, А. Касумов, Х. Касумов, А. Чирг, Т. Феофилактова, К. Гакаме, В. Гудаков, А. Керашев, А. Панеш, А. Сохт, А. Чеучева, Г. Мамбетов, Н. Берзег, А. Тания, Ш. Ергук-Шаззо, А. Схалыхо, Р. Унарокова, А. Соколова, Н. Гишев).

Рушди Расим. Эта моя нация: Из-под пера Расима Рушди: Черкес рассказывает о своем народе / Перевод на русский язык А. Гукемух. — Нальчик, 1993.

Сагария Б. Е. Трагедия македонских абхазов. — СПб.: Триал, 1995. — 31 с.

Северный Кавказ в составе Российской империи / Авторы Д. Ю. Арапов, И. Л. Бабич, В. О. Бобровников, Дж. Гаккаев, В. Х. Кажаров, А. Е. Криштопа, Л. Т. Соловьева, Н. А. Сотавов, А. А. Цуциев; ответственные редакторы

В. О. Бобровников, И. Л. Бабич. — М.: Новое литературное обозрение, 2007. — 461 с.; илл.

Смирнов Н. А. Политика России на Кавказе в XVI–XIX веках. — М.: Соцэкгиз, 1958. — 244 с.

Сукунов Х. Х., Сукунов И. Х. Черкешенка. — Майкоп: Адыгея, 1992. — 305 с.; фотографии, карты.

Татары и черкесы в Турции // Славянский сборник. — Т. 2. — СПб., 1877. — С. 46–64.

Трагические последствия Кавказской войны для адыгов: Вторая половина XIX — начало XX века: Сборник документов и материалов / Составители: Р. Х. Гугов и др.; научный редактор: Р. У. Туганов. — Нальчик: Эль-Фа, 2000. — 462.

Трахо Р. Черкесы: (Черкесы Северного Кавказа). — Нальчик, 1992. — 158 с. (Первое издание — Мюнхен, 1956).

Тхайцухов М. С. Абазинское зарубежье. — Черкесск, 2003.

Фадеев А. В. Убыхи в освободительном движении на Западном Кавказе // Исторический сборник. — Вып 4. — М.–Л., 1935. — С. 135–181.

Фадеев А. В. Кавказ в системе международных отношений 20–50-х годов XIX в. — М., 1956. — 351 с.

Фадеев А. В. Россия и Кавказ первой трети XIX в. — М.: Изд-во АН СССР, 1957. — 398 с.

Фадеев А. В. Россия и восточный кризис 20-х годов XIX века. — М.: Изд. АН СССР, 1958. — 383 с.

Фадеев А. В. Россия и Кавказ в первой трети XIX в. — М.: Изд-во АН СССР, 1960. — 398 с.

Фадеев Р. А. Шестьдесят лет Кавказской войны. — Тифлис: Военно-походная типография Главного штаба Кавказской армии, 1860. — 147 с.

Фадеев Р. А. Собрание сочинений: В 4 томах. Т. I. Ч. 1. Введение. 60 лет Кавказской войны. Письма с Кавказа. Записки о кавказских делах. — СПб.: Типография В. В. Комарова, 1890. — V+130+290 с., портрет; Т. I. Ч. 2. Записки о кавказских делах. — 208 с.; Т. II. Вооруженные силы России. Наш военный вопрос. Восточный вопрос. — СПб.: Типография В. В. Комарова, 1889. (Ч. 1. Вооруженные силы России. — 249 с.; Ч. 2. Наш военный вопрос. Восточный вопрос. —

327 с.); Т. III. Ч. 1. Русское общество в настоящем и будущем. Полемиические статьи. Ч. 2. Письма о современном состоянии России. — СПб.: Типография В. В. Комарова, 1889. — 224+126 с.

Фадеев Р. А. Кавказская война. — М.: Изд-во Эксмо; Изд-во Алгоритм, 2005. — 640 с.

Фонвилль А. Последний год войны Черкессии за независимость. 1863–1864 гг. Из записок участника-иностранца. — Краснодар: Издание общества изучения Адыгейской автономной области и Адыгейского областного историко-этнографического музея, 1927. — 42 с.; илл. (В серии «Материалы для истории черкесского народа». Вып. 5).

Фонвилль А. Последний год войны Черкессии за независимость. 1863–1864 гг. (Из записок участника-иностранца). — Б. м.: Северо-Кавказский филиал традиционной культуры М.Ц.Т.К. «Возрождение», 1990. — 42 с.; илл., карта. (В серии: Материалы для истории черкесского народа).

[*Фонвилль А.*] Последний год войны Черкессии за независимость. 1863–1864 гг. (Из записок участника-иностранца). [*Абрамов А.*] Кавказские горцы. — Киев: УО МШК МАДПР, 1991. — 86 с. (В серии «Материалы по истории черкесского народа»).

Фонвилль А. Последний год войны Черкессии за независимость. 1863–1864 гг.: Из записок участника-иностранца. — Нальчик: Журнал «Адыги», 1991. — 48 с. (Библиотека журнала «Адыги»).

Хавжожко Шаукат Муфти. Герои и императоры в черкесской истории / Перевёл Б. Н. Березгов; послесловие «Адыгская история: Взгляд из зарубежья» А. Х. Бижева. — Нальчик: Эль-Фа, 1994. — 320 с.

Хаджетлаше Магомед бек. Роль кавказских горцев в политической и общественной жизни Турции: Письма из Турции // Утро гор. — 1910. — № 1.

Хафицэ М. М. Разбросаны адыги по белому свету. Книга о черкесском зарубежье. — Нальчик: Эльбрус, 2000. — 328 с.; портреты.

Хотко С. Х. Культура черкесских мамлюков // Культурная диаспора народов Кавказа: генезис, проблемы изучения (по материалам Международной научной конференции, г. Черкесск, 14–19 октября 1991 г.). — Черкесск, 1993. — С. 276–280.

Хотко С. Х. Черкесские мамлюки (краткий исторический очерк). — Майкоп, 1993. — 179 с.

Хотко С. Х. Генезис черкесских элит в султанате мамлюков и Османской империи (XIII–XIX вв.). — Майкоп, 1999.

Хотко С. Х. Черкесское государство в Египте. (Культура черкесской общины Египта XIII–XVI веков // Черкесский мир. — 1999. — № 2. — С. 26–28.

Хотко С. Х. Черкесское государство в Египте. (1257–1517). Основные даты, события в истории Черкесского государства в Египте // Черкесский мир. — 1998. — № 2. — С. 26–27.

Чачхалиа Д. В «кавказской» Иордании и Сирии (у адыгов, абазы и чеченцев) // Абаза. — [1998]. — № 3 [3]. — С. 2, 46–51.

Чачхалиа Д. У черкесов Иордании и Сирии (путевые заметки) // Чачхалиа Д. Хроника абхазских царей. Статьи. Заметки. Дополнение. — М.: Б. и., 1999. — С. 104–121.

Чочиев Г. В. Несколько архивных документов о расселении абхазцев в Османской империи в 60-х гг. XIX в. // Кавказ: история, культура, традиции, языки. По материалам Международной научной конференции, посвящённой 75-летию Абхазского института гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа АНА 28–31 мая 2001 г. — Сухум: АБИГИ; ГПП «Дом печати», 2004 [на обороте титула указан 2003]. — С. 103–120.

[Эсадзе С.] 1859.25.VIII–1909. Штурм Гуниба и пленение Шамяля. Исторический очерк Кавказско-горской войны в Чечне и Дагестане. Составил редактор военно-исторического отдела подполковник С. Эсадзе. — Тифлис: Типография Штаба Кавказского военного округа, 1909. — 208+II+6; илл., карты.

Эсадзе С. С. Исторический очерк распространения русской власти на Кавказе. — Тифлис: Типография Канцелярии наместника ЕИВ на Кавказе, 1913. — 71 с.

Эсадзе С. С. Покорение Западного Кавказа и окончание Кавказской войны. Исторический очерк Кавказско-горской войны в Закубанском крае и Черноморском побережье. — Тифлис: Типография штаба Кавказского военного округа, 1914. — 182 с.; илл.

* * *

Abalıođlu Yunus Nadi. Çerkes Ethem Kuvvetlerinin İhaneti. — İstanbul, 1955. — 128 s. (Абалиоглу Юнус Нади. Предательство вооружённых сил Черкеса Этхема).

Abhazya Gerçeđi. — Ankara: Ekim, 1992. — 54 s.; resimli. (Абхазская действительность).

Abhazya Özgürlüğü için savaşıyor. Ocak 1993–6 Mayıs 1993. (Kronoloji) // *Kafkasya gerçeđi.* — 1993. — № 12, Nisan. — S. 13–21. (Хронология освободительной войны абхазов. Январь 1993 г. — май 1993 г.).

Adilođlu Adilhan. Karaçay-Malkar Türkleri. — Ankara, 2005. — 240 s.; 32 Resim. (Адильоглу Адильхан. Карачаево-балкарские турки).

Ahmed Akmaz. Rus Yayılmacılığı Karşısında Kafkasya Müridizm Harekati (Dođuşu). Kayseri: Bizim Gençlik Yayınları 1994. — 131 s. (Ахмед Акмаз. Распространение мюридизма на Кавказе).

Ahmet Cevdet Paşa. Kırım ve Kafkas Tarihçesi. — İstanbul: Matbaa-i Ebuзziya, 1307. — 72 s. (Ахмет Джевдет-паша. История Крыма и Кавказа).

Ahmet Fahri Canak [Janak Fahri]. Kafkaslardan Uzunyuayla'ya. — Ankara, 1989. — 116 s. (Ахмет Фахри Джанак. ...[История переселения]).

Abhazya Gerçeđi. Kuzey Kafkasya Kültür Derneđi, Kafdađı Yayınları: 2. — Ankara, 1992. — 54 s.; resimli. (Абхазская правда).

Ali Cevad. Celalî Abaza Mehmed Paşa. Tarihî Bir Vak'a-i Mühimme. — İstanbul, 1329 (1913). — 40 s. (Али Джевад. Абаза Мехмед Паша).

A[li] N[azıma]. Barbaros'un Hafidi Metin Hamidiye'nin Kahraman Kumandanı Rauf Bey. — İstanbul,(?). — 31 s.; resimli.

Amıçba G. Ortaçağda Abhazlar, Lazlar / Çeviren: Hayri Ersoy. — İstanbul: Nart Yayıncılık, 1993. — 110 s. (Амичба Г. Средневековые абхазы и лазы).

Anadol Cemal. Kuzey Kafkasya'nın Şanlı Tarihinden Altın Sayfalar: Çağımızın Gerçek Kahramanları Çeçenler. — İstanbul: Kamer Yayınları, 1996. — 335 s. (Анадол Джемаль. Золотые страницы истории Северного Кавказа: Настоящие героичеченцы нашего времени).

Ançok İsa Nuri. Kafkasya'da Adıgeler. Halep, 1937; resimli. (Анчок Иса Нури. Адыги на Кавказе).

Andrews Peter Alford. Türkiye'da Etnik Gruplar / Çeviren: Kürüşoğlu Mustafa. — İstanbul: Ant Yayınları; Tümzamanlar Yayıncılık, 1992, — 320 s. (Ендрюс П. А. Этнические группы в Республике Турции.)

[Argun Terek]. Çeçen Sorunu. — Ankara, 1995. — 220 s. (Чеченский вопрос).

Atay Falih Rifki. Çerkes Ethem'in Hatıraları. — İstanbul, 1961. — 226 s. (Воспоминания Черкеса Этхема).

Aydemir İzzet. Göç. (Kuzey Kafkasya'lıların Göç tarihi). — Ankara: Gelişim Matbaası, 1988. — 220 s. (Иззет Айдемир. Переселение. /История переселения горцев Северного Кавказа/).

Aydemir İzzet. Muhaceretteki Çerkes Aydınları. [Biyografiler]. — Ankara, 1991. — 244 s.; resimli. (Айдемир Иззет. Черкесская интеллигенция в эмиграции [биографии]).

Baddeley John F. Rusların Kafkasya'yı İstilas ve Şeyh Samil / Çeviren: Sedat Özden. — İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1989. — 460 s.; resimli. (Бедли Джон Ф. Завоевание Россией Кавказа и шейх Шамиль / Перевёл на турецкий язык Седат Озден).

Bahattin Vediş-Naif Arslan. Kahraman Çeçen-İnguş Milletinin Faciası. — İstanbul, 1965. — 64 s. (Бахаттин Ведиш-Наиф Арслан. Трагедия героического чечено-ингушского народа).

Bammate collection. Haidar and Necmeddin Bammate. — İstanbul, 1990. — 242 s. (Бамматовская коллекция. Гайдар и Нежмеддин Бамматы).

Basında Çerkesler, 1. — İstanbul: Kafkas Kültür Derneği Yayını, 1994. — 331 s. (Черкесы в печати).

Batray Özbek [Yedic]. Çerkes Tarihi Kronolojisi. — Ankara, 1991. — 184 s. (Батирай Озбек. Хронология истории черкесов).

Batray Özbek. Bibliographia Der Tscherkessen. — [Ankara, 1993]. — 252 s. (Батирай Озбек. Библиография по черкесам).

Batray Özbek. Avrupa gözüyle Çerkesler. — Ankara: Kafkađı Yayınları, 1997. — 184 s. (Батирай Озбек. Черкесы в Европе...).

Batray Özbek. Erzählungen der Letzten tscherkessen auf dem amselfeld. — 136 s. (В серии: Ethnographie der Tscherkessen, № 4). (Батирай Озбек. Записки о последних черкесах Косово Поля).

Bekir Karlıga. Islahatçı Bir Düşünür, Tunuslu Hayrettin Paşa ve Tanzimat. — İstanbul: Balkan İlmî Araştırma Merkezi Yayını, 1995. — 157 s. (Бекир Карлига. Реформатор и мыслитель Хайреддин-паша и Танзимат).

Belagun li-ahaliyi'ş Şirkistan min taraf-ı cemiyeti'l ittihadî'l Kafkasî-Kafkas İttihad Cemiyeti Tarafından Çerkezistan Ahalisine Hitaben Neşrolunan Beyanname. — İstanbul, [1917]. — 36 s.

Berkok İsmail. Tarihte Kafkasya. — İstanbul: İstanbul Matbaası, 1958. — 534 s.; resimli, haritalı. (Исмаил Беркок. Кавказ в истории).

Bennet S. Abhazlar: Kafkasların Uzun Ömürlü İnsanları / Çeviren: Nuran Kılıçarslan. — Ankara, 1994. — 117 s.; resimli. (Беннет С. Абхазы... / Перевод на турецкий язык).

Berzeg Kâzım. 1829 Edirne Muahedesinden Sonra Osmanlı Devletinin Çerkes Politikası-Kurtuluş Savaşına Kadar Osmanlı Gerilla Teşkilatlanması-Kafkasya'da ve Osmanlı Hizmetinde Berzeg Ailesinin Tanınmış Kişileri. — Ankara: Şafak Matbaası, 1990. — 47 s. (Берzeg Кязим. Черкесская политика Османского государства после Адрианопольского мирного договора 1829 г...).

Berzeg Sefer E. Gurbetteki Kafkasya'dan Belgeler. I–III. — Ankara, 1985–1989. I. — Şafak Matbaası, 1985. — 44 s.; II. — Şafak Matbaası, 1987. — 48 s.; III. — Devran Matbaası, 1989. — 64 s.; resimli. (Берзег С. Е. Документы из кавказской диаспоры).

Berzeg Sefer E. Türkiye Kurtuluş Savaşı'nda Çerkes Göçmenleri. II. — İstanbul: Nart Yayıncılık, 1990. — 110 s.; 44 fotoğraf. (Берзег С. Е. Черкесские переселенцы в освободительной войне Турции).

Berzeg Sefer E. Kuzey Kafkasya Cumhuriyeti 1917–1922. — III. Cilt. Sovyet Karanlığına Girerken. — İstanbul, 2006. — 490 s.; resimli. (Берзег С. Е. Северокавказское правительство 1917–1922 гг. Т. III).

Berzeg Vedat. Türkiye'de Kuzey Kafkasya ile İlgili yayınları Bibliografyası (1928–1986). Samsun: Şafak Matbaası, 1986. — 24 s. (Берзег Ведат. Библиография изданий о Северном Кавказе в Турции).

Beygua Valeri. Abhazya tarihi. Başlangıçtan, 1921 yılına kadar (Özet) / Çeviren Papapha Mahinur Tuna. — İstanbul: Asyayın, 2000. — 160 s.; resimler. (Бигуаа В. История Абхазии / Перевод на турецкий язык).

Bir İnsan. — İstanbul, 1993. — 50s.; resimli. (Один человек. [Об общественном деятеле аварского происхождения Баштюрке /Ваştürk/]).

Birleşik Demokratik Kuzey Kafkasya Platformu Bülteni. — İstanbul, Ağustos 1995 — Ocak 1996. — 16, 16 s. (Бюллетень единой демократической платформы Северного Кавказа).

Bırol Emil. Mizancı Murad Bey, Hayatı ve Eserleri. — İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1979. — 740 s. (Бирол Емиль. Мурад-бей. Жизнь и произведения).

Blanch Lesley. Cennetin Kılıçları / Çeviren: İzzet Kantemir. — İstanbul: Özal Matbaası, 1978. — 432 s. (Бланч Л. Саблрия / Перевод на турецкий язык).

Bozgeyik Burhan. Çerkes Ethem Hain mi Kahraman mı? — İstanbul: Timaş Yayınları, 1995. — 228 s. (Бурхан Бозгеик. Черкес Этхем предатель или герой?).

Butbay Mustafa. Kafkasya Hatıraları / Yeni yazıya çeviren ve sadeleştiren: Ahmet Cevdet Canbulat. — Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları: XXIV. Dizi-Sa. 4, 1990. — 130 s. (Бутбай Мустафа. Кавказские воспоминания).

Büyüka Ömer (Beygua). Abhazca İlk Dil mi? — İstanbul: Abhazoloji Yayınları: 8. Ceylan Matbaacılık Ltd, 1994. — 826 s. (Бююка Омар /Бейгуа/. Абхазский язык — это основа).

Büyüka Ömer (Beygua). Abhaz Tarihinin İskeleti. — İstanbul, 1971. — 72 s. (Бююка Омар /Бейгуа/. Структура истории абхазов).

Büyüka Ömer (Beygua). Hazret-i İbrahim'le Awubla ve Kafkaslılar. — İstanbul: Eser Matbaası, 1975. — 78 s. (Бююка Омар /Бейгуа/. Хазрет Ибрахим Аубла и кавказцы).

Büyüka Ömer (Beygua). Kafkas Kaynaklarına Göre İlk Yaratılışlar — İlk İnsanlık — Kafkas Gerçekleri. 2 Cilt. — İstanbul: Abhazoloji Yayınları: № 4, 1985–1986. 1 Cilt. — Yarış Matbaası, 1985. — 522 s.; 2 Cilt. — Ufuk Matbaası, 1986. — 426 s. (Бююка Омар /Бейгуа/. Кавказские источники о первоначальном периоде зарождения человеческой цивилизации).

Büyük Harpte Bakû Yollarında 5. Kafkas Piyade Fırkası / Hazırlayan: E. Rüşdü. — İstanbul: Askeri Matbaa, 1934. — 218 s.; 6 kroki, 2 harita. [В издании исторические материалы из 93 номеров «Солдатского журнала»]

Büyük Harpte (1334–1918) 15. Piyade Tümeninin Azerbeycan ve Şimalî Kafkasya'daki Harekât ve Muharebeleri / Hazırlayan: Süleyman İzzet [Tsey]. — İstanbul: Askeri Basımevi, 1936. — 257 s.; 18 kroki. [В издании исторические материалы из 103 номеров «Солдатского журнала»].

Büyük Harpte (1334) Şimalî Kafkasya'daki Faaliyetlerimiz ve 15. Fırkanın Harekâtı ve Muharebeleri / Hazırlayan: İ[smail Hakkı] Berkuk. — İstanbul: Askeri Basımevi, 1934. — 103 s.; 13 kroki. [В издании исторические материалы из 94 номеров «Солдатского журнала»].

Cabağı Wassan-Giray. Kafkas-Rus Mücadelesi. — İstanbul: Ваха Matbaası, 1967. — 107 s. (Джабаги В.-Г. Кавказско-русская война).

Cafer Barlas. Kafkasya'nın Kurtuluş Mücadelesi (İmamlar). — İstanbul, 1990. — 107 s. (Джафер Барлаш. Борцы за освобождение Кавказа).

Cahit Aslan. Sosyo-Kültürel Değişim ve Kuzey Kafkasyalılar. Adana: Özden Matbaası, 1992. — 78 s. (Джахит Аслан. Социокультурные изменения и северокавказцы).

Canbek [Havjoko] Ahmet. Kuzey Kafkasya Trajedisi. — İstanbul: Kaf Yayınları, 1994. — 30 s. (Ахмет Жанбек /Хавжоко/. Трагедия Северного Кавказа).

Canbek [Havjoko] Ahmet. Kafkasya'nın Ticaret Tarihi. — İstanbul: Kuzey Kafkasya Kültür ve Yardım Derneği Yayını, 1978. — 64 s. (Жанбек [Хавжоко] Ахмет. История торговли на Кавказе).

Çelik Osman. İngiliz Belgelerinde Türkiye ve Kafkasya /Yayına hazırlayan. — Ankara: Gelişim Matbaası, 1992. — 332 s.; 1 harita. (Челик ОсманТурция и Кавказ по английским документам. С картой).

Cevdet Paşa. Tarih-i Cevdet. 12 Cilt. — İstanbul, 1301–1303. ([Ахмет] Джевдет-паша. История Джевдета: В 12-ти томах).

[Cevher Sunçkale]. Çeçen Savaşı (Çeçen Cumhuriyeti Bağımsızlık Savaşı 1994–1995). — Ankara, 1995. — 664 s. (Чеченская война...).

Chawzoko Zambek [Canbek]. Pótnosno-Kaukascy abrecy. Warsaw: Wydawnictwo Kwartalinka 'Wschod'. 1937. — 24 s.

Çağlayanğil İhsan Sabri. Anılarım. — İstanbul, 1990. — 390 s. (Чаглаянğил Ихсан Сабри. Воспоминания).

Çerkeslerin Sürgünü [21 Mayıs 1864]. — Ankara, 1993. — 90 s.; haritalı. (Выселение черкесов).

Çerkezistan Tarih-i Umumîsinin Tanzimine Dair Lâyihadır. — İstanbul, 1301 (1885). — 10 s. (Проект относительно истории Черкесии...).

Çetin Atilla. Tunuslu Hayreddin Paşa. — Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988. — 380 s. (Четин Атилла. Туниси Хайреддин-паша).

Çokaev K. Z. Çeçen, İnguş ve Baskça'nın Urartuca ile ilişkisi /Çeviren Tarık C. Kutlu // Kuzey Kafkasya. — 1991. — № 83–84.

— S. 2–8. (Çокаев К. З. Чеченско-ингушско-бацбийско-урартские связи / Перевод Т. Кутлу).

Çunatuko [Çunatiko, Çunatako] Met İzzet. Evrikalarım Yani Bulduklarım. 4 cüz. — İstanbul, 1331–1334. 1 cüz. Kafkas Tarihine Zeyl. — İstanbul: Hürriyet Matbaası, 1331. — 32 s.; resimli; 2 cüz. «Homer» Kimdir? «İlyada ve Odise'de» ve «Kadim Yunanistan'da» Çerkesler. — İstanbul: Hürriyet Matbaası, 1331. — 128 s.; resimli; 3 cüz. Kadim Trakya'da «Trake» Nam-ı Diğerle Çerkes. — İstanbul: Tanin Matbaası, 1334. — 236 s.; 1 harita; 4 cüz. Kadim Kafkasya ve Kafkas Bosforu (Bosfor Kimmeryen) Hükümeti. — İstanbul: Minber Matbaası, 1334 (1918). — 176 s. (Met İzzet Çунатуко. [Работы в 4-х книгах])

Çunatiko [Çunatuko, Çunatako] Met İzzet. Kafkas Tarihi. — İstanbul: Hürriyet Matbaası, 1330 (1912). — 400+5 s.; resimli. (Met İzzet Çунатуко. История Кавказа). (На арабском языке — Амман, 1984).

Çunatikho Met Yusuf İzzet Paşa. Kafkas Tarihi. — Ankara: Adige Yayınları, 2002. — 309 s.; resimli. (Çунатуко Met Юсуф Иззет-паша. История Кавказа).

Dshabagi Wassan-Girei. Der Kaukasus und Seine Wirtschaft. — İstanbul, 1942. — 80 s. (Джабаги Вассан-Гирей. Кавказ и его экономика).

Dili, edebiyatı ve Tarihi İle Çerkesler / Hazırlayan: Hayri Ersoy. — İstanbul: Nart Yayıncılık, 1993. — 260 s.; haritalı. (Язык, литература и история черкесов / Составитель Хайри Ерсой).

Ehud R Toledano. Osmanlı Köle Ticareti (1840–1890) / Çeviren: Y. Nakan Erdem. — İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, Türkiye Araştırmaları 4, 1994. — 254 s. (Ехуд Р. Толедано. Османская работорговля в 1840–1890 гг. / Перевёл на турецкий язык Я. Хакан Ердем).

Erberk İnam. Rauf Bey. — İstanbul: Genelkurmay Başkanlığı, Deniz Kuvvetleri Komutanlığı Yayını, 1965. — XI+147 s.; resimli. (Ерберк Инам. Рауф-бей).

Erel Şerafettin. Dağıstan ve Dağıstanlılar. — İstanbul: İstanbul Matbaası, 1961. — XII+264 s.; resimli ve haritalı. (Ерол Шерафеттин. Дагестан и дагестанцы).

Eren Ahmet Cevat. Türkiye’de Göç ve Göçmen Meseleleri. Tanzimat Devri, İlk Kurulan Göçmen Komisyonu, Çıkarılan Tüzükler. — İstanbul: Nurgök Matbaası, 1966. — 120 s. (Ахмет Джеват Ерен Ахмет. Проблемы переселения и эмигрантов в Турции. Период Танзимата, первый Совет комиссии переселенцев, устав).

Ergun Hiçyılmaz. Gizli Belgelerle Çerkes Ethem. — İstanbul, 1993. — 128 s. (Ергун Хичилмаз. Секретные материалы о Черкесе Этхеме).

Evliya Çelebi ve Haşim Efendi’nin Çerkezistan Notları / Derleyen ve Türkçeleştiren: Mehmet Güneş. — İstanbul: Hüsniyatı Matbaası, 1969. — 184 s. (Записки о Черкесии Евлия Челеби и Хашима Ефенди).

General Salavyev. Dağıstan Vilâyeti. Coğrafi Sevkulceyşi Tarihî İstatistikî Vaziyeti / Çeviren: Binbaşı Nazmi. — İstanbul, 1334 (1918). — 168 s.; 2 harita. (Соловьёв, генерал. Дагестанская область. Географическое, историческое и статистическое описание / Перевод на турецкий язык).

Göçten Konular. — İstanbul, 1962. — 84 s. (Переселение).

Gökçe Cemal. Kafkasya ve Osmanlı İmparatorluğu’nun Kafkasya Siyaseti. — İstanbul: Şamil Eğitim ve Kültür Vakfı Yayını № 1, 1979. — 253 s.; haritalı. (Гёкче Джемаль. Кавказ и кавказская политика Османской империи).

Göztepe Tarık Mümtaz. İmam Şamil: Kafkasya’nın Büyük Harb ve İhtilâl Kahramanı. — İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1961. — 292 s. (Тарик Мюмтаз Гёздепе. Имам Шамиль: герой большой Кавказской войны и революции).

Feridun Kandemir. Hatıraları ve Söyleyemedikleri ile Rauf Orbay. — İstanbul, 1965. — 205 s.

Fidarok Alhas [Berzeg Sefer E.]. Kuzey Kafkasya Göçmenlerinde Kültür Değişmeleri. — Ankara: Şafak Matbaası, 1971. — 20 s. (Фидарок Алхас. [Берзег С. Е.]. Культурные изменения северокавказцев в эмиграции).

Fonvill A. Çerkesya Bağımsızlık Savaşının Son Yılı (1863–1864). Bir Fransız Askerî Danışmanının Anılarından / Rusça’dan çeviren: Murat Papşu. 1996. — 90 s. (Фонвиль А. Последний

год войны Черкесии за независимость: 1863–1864 / Перевёл с русского Мурат Папшу).

Habiçoğlu Bedri. Kafkasya'dan Anadolu'ya Göçler. — İstanbul: Nart Yayıncılık, 1993. — 192 s.; fotoğraf. (Бедри Хабичоглу. Переселение в Анатолию).

Haghandoqa M. K. The Circassians: Origin, History, Customs, Traditions, Immigration to Jordan. — Amman, 1985. (Хагандока М. Черкесы: история, обычаи, традиции, переселение в Иорданию).

Hadduç Fazıl Dağıstanlı. Bir Kahramanın Hayatı: Dağıstanlı Muhammed Fazıl Paşa. — İstanbul: Doğan Kardeş Matbaacılık, 1969. — 230 s.; resimli. (Жизнь героя: Дагестанлы Мухаммед Фазил-паша).

Halasi-Kun T. Kafkasya (Etnik-tarihî Bir Araştırma) / İngilizce'den çeviren Süreyya Ülker // Kuzey Kafkasya. — 1991. — № 83–84. — S. 45–51. (Халаси-Кун Т. Кавказ. Историко-этнографическое исследование / Перевёл с английского Сурейя Улькер).

Halis Bulşen (Merzey). Kafkas Ruhü. — İstanbul, 1987. — 153 s. (Халис Булшен / Мерзей/. Кавказская душа).

Hamdi Gürler. Kurtuluş Savaşında Albay Bekir Sami-Günsav (Mayıs–Haziran 1919). — Ankara: Genelkurmay Başkanlığı Yayını, 1994. — 172 s. (Хамди Гюрлер. Освободительная война Албая Бекира Сами-Гюнсав / май–июнь 1919 г./).

Hamza Osman Erkan. Bir Avuç Kahraman. — İstanbul, 1946. — 32 s.; resimli. (Хамза Осман Еркан. Горстка героев).

Hayati Bice. Kafkasya'dan Anadolu'ya Göçler. — Ankara, 1991. — 216 s. (Хайати Бидже. Переселение в Анатолию).

Hayri Ersoy, Aysun Kamacı. Çerkes Tarihi. — İstanbul, 1992. — 188 s.; resimli, haritalı. (Хайри Ерсой, Айсун Камаджи. История черкесов).

Hélène Carrère d'Encausse. Parçalanın İmparatorluk, Sovyetler Birliğinde Halkların İsyanı / Çeviren: Nezih Uzel. — İstanbul: Sisav Yayınları, 1984. — 452 s. (Елена Каррере де Енкауссе. Осколки империи, восстание народов Советского Союза / Перевёл на турецкий язык Незих Узел).

Henze Mary L. XIX Yüzyıl Seyyahlarına Göre Orta Kafkaslarda Din / Çeviren: A. Edip Uysal. — Ankara, 1984. — 14 s. (Хензе М. Л. Путешествия XIX в. о религии кавказцев).

Hızal Ahmet Hazer. Kuzey Kafkasya Hürriyet ve İstiklâl Davası. — Ankara: Orkun Yayınları, 1961. — 163 s.; resimli, haritalı. (Хизал Ахмет Хазер. Борьба за свободу и независимость Северного Кавказа).

Hızaloğlu M. Zihni. Şeyh Şamil. — Ankara: Serdengeçti Neşriyatı № 14, Ayıldız Matbaası, 1958. — 80 s.; resimli. (Хизалоглу М. Зихни. Шейх Шамиль).

Hızaloğlu M. Zihni. Kuzey Kafkasya'da Sovyet-Rus Vahseti. — Ankara, 1964. (Хизалоглу М. Зихни. Советско-русская жестокость на Северном Кавказе).

İhsan Ilgar. Rusya'da Birinci Müslüman Kongresi Tutanakları. — İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988. — 520 s. (Ихсан Илгар. Протоколы Первого конгресса российских мусульман).

İmam Gazî Muhammed / Çeviren: Şahabettin Özden. — Yalova: Yalova Dağıstan Kültür Derneği Yayınları № 1, 1998. (Гази Мухаммед / Перевёл на турецкий язык Шахабеттин Ёзден).

İsmail Mızı-Ulu. Merkezî Gafgaz'ın Etnik Tarihinin Köklerine Doğru / Çevirenler: Süleyman Eliyarlı-Doç, Mehman Abdulla. — İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı 1993. — 141 s. (Исмаил Мизи-улу. Источники по этнической истории Центрального Кавказа).

İstanbul Çerkesleri — Circassians in İstanbul / Janet Mayragül. — İstanbul: Nart Yayıncılık, 1994. — 19+19 s.; 10 fotoğraf. (Черкесы в Стамбуле. На турецком и английском языках).

İstanbul'da Kafkasyalılar Arasında Neşr-i Maarif Cemiyeti Beyannâmesidir. — İstanbul: Mesai Matbaası, 1330. — 8 s. (Декларация Стамбульского кавказского общества просвещения).

İstanbul'da Kafkasyalılar Arasında Neşr-i Maarif Cemiyeti Programıdır. — İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330. — 8 s. (Программа Стамбульского кавказского общества просвещения).

İttihat ve Terakki'nin Kurucu Üyelerinden Dr. Reşid Bey'in Hatıraları, «Sürgünden İntihara» / Haz. Ahmet Mehmetefendioğlu. — İstanbul: Arba Yayınları, 1993. — 124 s. (...Воспоминания доктора Решид-бея...).

Kafkas-Abhazya direnişinin kronolojisi / [S. E. Berzeg] // Kafkasya gerçeđi. — 1992. — № 10, Ekim. — S. 13–54. (Хронология кавказско-абхазского сопротивления / Составитель [С. Е. Берзег]).

Kafkas-Abhazya direniş. (Belgeler) // Kafkasya gerçeđi. — 1992. — № 10, Ekim. — S. 55–99. (Документы кавказско-абхазского сопротивления).

Kafkas Kültür Derneđi 1988 Yılı Duvar Takvini. — İstanbul: Renkli ofset baskı. — 6 s. (Общество кавказской культуры. Календарь 1988 г.).

Kafkas Kültür Derneđi 1989 Yılı Duvar Takvini. — İstanbul: Renkli ofset baskı. — 16 s. (Общество кавказской культуры. Календарь 1989 г.).

Kafkas Kültür Derneđi 1990 Yılı Duvar Takvini. — İstanbul: Renkli ofset baskı. — 16 s. (Общество кавказской культуры. Календарь 1990 г.).

Kafkas Sürgünü 130. Yıl Anma Programı (23–29 Mayıs 1994). — Ankara, 1994. — 12 s. (130 лет изгнания с Кавказа... Программа).

Kafkasya Üzerine Beş Konferans. — İstanbul: Kafkas Kültür Derneđi Yayınları, 1977. — 302 s.; resimli, haritalı. (Пятая Кавказская конференция).

Kafkasya ve Asya-yı Vusta ve Türkistan Vilâyetleri, Buhara ve Hive Hanlıkları. Coğrafi, Siyasî, Tarihî ve İstatistikî. — İstanbul: Matbaa-i Askeriye, 1334. — 63 s. (Кавказ, Азиатский и Туркестанский вилайеты. География, политика, история, статистика).

Kafkasya ve Orta Asya: Bağımsızlıktan Sonra Geçmiş ve Gelecek Konferansı (25–27 Mayıs 1995 — Ankara). — Ankara, 1996. — 223 s. (Кавказ и Средняя Азия: Независимость, предыдущая и предстоящая конференции).

Kaflı Kadircan. Şimalî Kafkasya. — İstanbul: Vakit Matbaası, 1942. — 207 s.; resimli. (Кафли Кадиржан. Северный Кавказ).

Kaflı Kadircan. Türkiye'ye Göçler. — İstanbul, 1966. — 48 s. (Кафли Кадиржан. Иммиграция в Турцию).

Kalmık Betal. Adıge Devrim Hareketi, Kabartay-Balkar'da Devrim Mücadelesi / Çeviren: Nuri Cevdet. — İstanbul: Şubat, 1980. — 78 s. (Калмыков Б. Революционное движение в Адыгее и в Кабардино-Балкарии / Перевод на турецкий язык Х. Джевдет).

Kanbolat Yahya. Çerkes Kabilelerinde Boy Adları. — Ankara, 1991. — 34 s. (Канболат Яхья. Черкесские племена).

Kanbolat Yahya. Reyhanlı İlçesinde Türkmen Aşiretlerinin Durumu ve Kuzey Kafkasya Göçmenleri. — Ankara: Bayır Yayınları, 1989. — 102 s. (Канболат Яхья. Положение туркменских кочевников в районе Рейханлы и северокавказские эмигранты).

Karpat Kemal. The Eviction of the Circassians from the Caucasus and the Balkans, and their Settlement in Syria. — Amman, 1980. (Карпат К. Выселение черкесов с Кавказа и Балкан и их расселение в Сирии).

Karpat K. Ottoman population 1830–1914: Demographic and Social Characteristics. — Madison: Univ. of Wisconsin press, 1985. (Карпат К. Население Оттоманской Порты, 1830–1914 гг.: Демографическая и социальная характеристика).

Kasumov Ali, Kasumov Hasan. Çerkes Soykırımı. Çerkeslerin XIX Yüzyıl Kurtuluş Savaşı Tarihi / Çeviren: Orhan Uravelli. — Ankara: Kaf-Der Yayını, 1995. — 310 s. (Касумов А., Касумов Х. Геноцид адыгов. Из истории борьбы адыгов за независимость в XIX в.).

Kazım Yaşar Koprıman. Mısır Memlukleri Tarihi (Sultan al-Malik al-Mu'ayyad Şeyh al-Mahmudi Devri, 1412–1421). — Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989. — 258 s. (Казим Яшар Копраман. История египетских мамлюков /султан ал-Малик ал-Муайяд шейх Махмуди Деври, 1412–1421 гг./).

Khotko S. Circassian State in Egypt. (Culture of the Circassian Community in Egypt in 13th — 16th centuries) // (Хотко С. Х. Черкесское государство в Египте. /Культура черкесской общины Египта XIII–XVI веков/) // Circassian World. — 1999. — № 2. — С. 26–28.

Kırzioğlu M. Fahrettin. Osmanlılar'ın Kafkas-Ellerini Fethi (1451–1590). — Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, XIII. Dizi-Sa 23, 1993. — 550 s. (İlk baskısı — 1976). (Кирзюглю М. Фахреттин. Османское завоевание Кавказа /1451–1590/).

Kollautz A. Abasgia. Abhazya Tarihi'nin Bizans Dönemine Ait En Önemli Belgeleri / Çeviren B. Çelebi. — İstanbul, 2000. — 72 s.; resimler. (Коллауц А. Абазги. Абхазия).

Kosok Pşimaho. Kuzey Kafkasya Hürriyet ve İstiklâl Savaşı Tarihinden Yapraklar. — İstanbul: Kuzey Kafkas Kültür Derneği Yayını, 1960. — 47 s. (Пшимахо Козок. Страницы истории борьбы Северного Кавказа за свободу и независимость).

Kudaeva S. Circassians on the Balkans. (1856–1878) // *Circassian World*. — 1999. — № 2. — P. 20–21. (Кудаева С. Черкесы на Балканах. 1856–1878).

Kundukh Aytek. Kafkasya Müridizmi (Gazavat tarihi) / Yayına Hazırlayan: Tarık Cemal Kutlu. — İstanbul: Gözde Kitaplar Yayınevi, 1987. — 142 s. (Айтек Кундух. Мюридизм на Кавказе. /История газавата/).

Kundukh Musa Paşa. General Musa Kundukhov'un Anıları / Fransızcasından çeviren: Murat Yağan. — İstanbul: Kafkas Kültür Dernekleri Ortak Yayını, 1978. — 108 s. (Воспоминания генерала Мусы Кундухова).

Kurat Akdes Nimet. Türkiye ve İdil Boyu. (1569 Astrahan Seferi, Ten-İdil Kanalı ve XVI–XVII Yüzyıl Osmanlı-Rus Münasebetleri). — Ankara, 1966. — 207 s. (Курат Акдес Нимет. Турция и берег Итиля).

Kurat Akdes Nimet. Türkiye ve Rusya. — Ankara, 1970. — 754 s. (Курат Акдес Нимет. Турция и Россия).

Kutay Cemal. Bir Ölü Nefsini Müdafaa Ediyor! İsmet Paşa — Çerkes Ethem Çekişmesi. — İstanbul, 1956. (Кутай Джемаль. Самозащита! Конфликт между Измет-пашой [Иноню] и Черкесом Этхемом).

Kutay Cemal. Birinci Dünya Harbinde Teşkilât-ı Mahsusa ve Hayber'de Türk Cengi. — İstanbul: Ercan Matbaası, 1962. — 318 s.

Kutay Cemal. Çerkes Ethem Dosyası. 2 cilt. — İstanbul: Güray Matbaacılık, 1973. 1 cilt — 384 s.; 2 cilt — 363 s. (Кутай Джемаль. Досье Черкеса Этхема: В 2-х томах).

Kutay Cemal. Çerkes Ethem Hadisesi (Kendi Hatıralarıyla). 2 cilt. — İstanbul, 1955. — 112 s. (Кутай Джемаль. Сказания о Черкесе Этхеме /Воспоминания/).

Kutay Cemal. Çerkes Ethem Hadisesi. 2. — İstanbul: Ercan Matbaası, 1956. — 79 s. (Кутай Джемаль. Сказания о Черкесе Этхеме /Воспоминания/).

Kutay Cemal. Halit Paşa-Ali Çetinkaya Vuruşması. — İstanbul: Özakar Yayınevi, 1955. — 109 s. (Кутай Джемаль. Трудное сражение Халита Паша-Али).

Kutay Cemal. Lavrens'e Karşı Kuşçubaşı. — İstanbul, 1965. — 320 s. (Кутай Джемаль. Карши Кушчубаши).

Kutay Cemal. Osmanlıdan Cumhuriyete Yüzyılımızda Bir İnsanımız Hüseyin Rauf Orbay (1881–1964). 5 cilt. — İstanbul, 1992. 1 cilt. — 618 s.; 2 cilt. — 683 s.; 3 cilt. — 826 s.; 4 cilt. — 759 s.; 5 cilt. — 691 s.; resimli. (Кутай Джемаль. Один из деятелей эпохи Османской республики Хуссейн Рауф Орбай /1881–1964/).

Kutay Cemal. Prens Sabahaddin Bey, Sultan II Abdulhamit, İttihat ve Terakki. — İstanbul: Ercan Matbaası, 1964. — 318 s. (Кутай Джемаль. Принц Сабахаддин-бей, султан Абдулхамид II...).

Kutay Cemal. 1913'de Garbî Trakya'da İlk Türk Cumhuriyeti. — İstanbul: Ercan Matbaası, 1962. — 300 s.

Kutlu Tarık Cemal. Osmanlı Arşiv Belgeleri ile Türk Tarihlerinde Kuzey Kafkasya'nın İlk Milli Mücahidi ve Onderi İmam Mansur. — İstanbul: Bayrak Yayıncılık, 1987. — 64 s. (Тарик Джемаль Кутлу. Османские архивные документы по истории национальной борьбы за веру на Северном Кавказе и её лидер имам Мансур).

Kürevi Nizami. Tarih boyunca Lezgi sorunu // Kafkasya gerçeği. — 1993. — № 12, Nisan. — S. 22–25. (Низами Куреви. Проблемы истории лезгин).

Mahmut Aslanbek [Ramazan Karça-Mahmut Duda]. Karaçay ve Malkar Türklerinin Faciası. — Ankara, 1952. — 95 s.; resimli,

haritalı. (Махмут Асланбек. Трагедия карачаевцев и балкарцев).

Mehmet Tahir el-Karakhi. Kafkasya Mücahidi Şeyh Şamil'in Gazavatı / Çeviren: Tahirü'l Mevlevî. — İstanbul: Matbaa-i Amedî, 1333. — 216 s. (Мухаммед Тахир аль-Карахи. Газават имама Шамиля...).

Meretiko Metin. Adıge Pşaşе (Çerkes Kızı). — Ankara: Ağustos, 1989. — 63 s. (Меретико М. Черкешенка).

Milyotin [D. A.]. 1839 Senesinde Şimalî Dağıstan'da Yapılan Harp Harekâtı / Çeviren: Yzb. A. Şevket. — İstanbul, 1931. (Милютин [Д. А.] Описание военных действий 1839 г. в Северном Дагестане / Перевод на турецкий язык).

Moşe Gammer. Sovyet Tarihçiliğinde Şamil / Çeviren: M. Gökhan Menteş. — İstanbul: Şamil Eğitim ve Kültür Vakfı Yayınları 3, 1996. — 80 s. (Моше Гаммер. Советская историография о Шамиле / Перевёл с английского на турецкий язык М. Гёкхан Ментеш).

Muhammed Tahirü'l Karakhî. İmam Şamil'in Gazavatı / Osmanlıcasından sadeleştiren ve yayına hazırlayan: Tarık Cemal Kutlu. — İstanbul: Gözde Kitaplar Yayınevi, 1987. — 262 s. (Мухаммед Тахир аль-Карахи. Газават имама Шамиля).

Musa Ramazan. Bir Kafkas Göçmeninin Anıları. — Ankara: Şamil Eğitim ve Kültür Vakfı, 1997. (Муса Рамазан. Воспоминания кавказского эмигранта).

Mustafa Mahir. Kafkas Kabilelerinin Alâmet ve Ümeralarının Bazı Hikâyaları ve Vak'aları. Bulak [Mısır]: Bulak Matbaası, 1309 (1892). (Мустафа Махир. История кавказских племён...).

Mücahid-i Hürriyet Mahmut Şevket Paşa ve Harekat Ordusu. — İstanbul: Asadoryan Matbaası, 1327. — 31 s. (Борьба Махмута Шевкет-паши за веру и свободу, и движение армии).

Nahit Serbes, Adnan Yağan. Tarihteki «Hain» Çerkesler. — Kızılay-Ankara: Phoenix Yayınevi, 2010. — 207 s. (Нахит Сербес, Аднан Яган. История «предателей» черкесов).

Nedim İpek. Rumeli'den Anadolu'ya Türk Göçleri (1877–1890). — Ankara, 1994. — 260 s.; resimli ve haritalı. (Недим Ипек. Тюркские переселенцы в Румелии и Анатолии /1877–1890/).

Negumuko Şora Bekmirza. Adıge-Hatikhe-Çerkes Tarihi / Çeviren: Vasfi Güsar. — İstanbul, 1976. — 189 s. (Ногмов Ш. Б. История адыгов-черкесов / Перевёл на турецкий язык Васфи Гюсар).

Nezahat Nureddin Ege. Prens Sabahaddin Hayatı ve İlmî Müdafaaları. — İstanbul, 1977. — 522 s.; resimli. (Незахат Нуреддин. Принц Сабахаддин...).

Nilgün [Akgül] Erdaş. Millî Mücadele Döneminde Kafkas Cumhuriyetleri İle İlişkiler (1917–1921). — Ankara: Genelkurmay Başkanlığı Yayını, 1994. — 152 s. (Нилгюн Эрдаш. Совместная национальная борьба кавказских республик в 1917–1921 гг.).

Orbay Rauf. Cehennem Değirmeni (Siyasi Hatıralarım). 2 Cilt. — İstanbul: Emre Yayınları, 1993. — 303, 266 s. (Рауф Орбай [Ашхаруа]. Адская мельница /политические воспоминания/).

Osmanlı Devleti İle Kafkasya Türkistan ve Kırım Hanlıkları Arasındaki Münasebetlere Dair Arşiv Belgeleri (1687–1908 Yılları Arası). — Ankara, 1992. — 240+198 s. büyük boy sayfa; 142 belge. (Архивные документы об отношении Османского государства к Кавказу, Туркестанскому и Крымскому ханствам).

Osmanlı-Rus Kırım Harbi, Kafkas Cephesi Harekâtı (1853–1856). — Ankara: Genelkurmay ATASE Başkanlığı Yayını, 1986. (Османско-русская /Крымская/ война. Кавказский фронт войны).

Özdemir Özbay. Dünden Bugüne Kuzey Kafkasya. — Ankara: Kaf-Der Yayını, 1995. — 220 s.; resmî, haritalı. (Оздемир Озбай. Северный Кавказ вчера и сегодня).

Özden Murat. Ulusal Sorun ve Çerkesler'in Konumu. — İstanbul: Doğan Basımevi, 1979. — 90 s. (Озден Мурат. Национальные проблемы и черкесы...)

Quandour M. I. Muridizm. A study of the Caucasian Wars (1819–1859). — London: Kandinal Publishing, 1996. — 284 p.; map. (Кандур М. И. Мюридизм. История Кавказских войн. 1819–1859 гг.).

Quandour M. I. Muridizm. A study of the Caucasian Wars (1819–1859). — USA: Book Surge Publishing, 2006. — 284 p.;

mapa. (Кандур М. И. Мюридизм. История Кавказских войн. 1819–1859 гг.).

Parapha Mahinur Tuna (Hazırlayan). Apsilya ve Tsabal. — İstanbul: Asyaayın, 2001. — 144 s.; resimler. (Папапха Махинур Туна. Апсилия и Цабал).

Pçihaluk Mehmed Ali. İkaz'ül Müverrihin. I–3. — Humus, 1920–1922. (Мехмет Али Пчихалук. Предостережение историков: В 3-х томах).

Rıza Kuas. Bir İşçi Liderinin Hikâyesi. Lastik-İş Sendikası yaayın, 1993. (Риза Куаш. Рассказы одного из лидеров рабочих).

Rottenberg Hella. Abhazya'nın Küçük Savaşı / Çeviren: Osman Bleda. («Kavkasya Gerçeği» dergisi'nin Ekidir). Samsun, 1993. — 8 s. (Роттенберг Х. Маленькая Абхазская война / Перевёл с немецкого Осман Бледа).

Rumeli'den Türk Göçleri (Emigrations Turques de Balkans — Turkish Emigrations from the Balkans). Doksanüç muhacereti (1877–1878). Belgeler-documents / Hazırlayan: Bilal N. Şimşir. 3 cilt. Cilt 1 — Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları: 34, Seri: III-Sayı: A 9, 1968. — 820 s. Cilt 2. — Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları: 35, Seri: III-Sayı: A 10, 1970. — 832 s. Cilt 3 — Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, XVI. Dizi-Sa 50, 1989. — 714 s. (Турецкие эмигранты с Балкан... /1877–1878/. Документы. В 3-х томах / Составитель Биалал Н. Шимшир).

Samih Nafiz Tansu. Çarlara Boyun Eğmeyen Dağlı. Şeyh Şamil. — İstanbul: İnkılap ve Aka Kıtabevi, 1963. (Самих Нафиз Тансу. ...Шейх Шамиль).

Samih Nafiz Tansu. Çarlara Boyun Eğmeyen Türk. Şeyh Şamil. — Ankara: Oğul Yayınları, 1973. (Самих Нафиз Тансу. ...Шейх Шамиль).

Sauner-Nebioğlu M. N. Abhazlar — Abhazflar // Alaşara. — 1997. — № 12. — S. 24–27. (Саунер-Небиоглу М. Н. Абхазы).

Saydam A. Kırım ve Kafkas Göçleri (1856–1876). — Ankara: TTK Yayınları, 1997. (Сайдам А. Переселенцы из Крыма и Кавказа /1856–1876/)

Selahattin Tansel. Yavuz Sultan Selim. — Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1969. — 266 s. (Селахаттин Тансел. Грозный Султан-Селим).

Seyyid Muhamed es- Seyyid Mahmud. XVI Asırda Mısır Eyal-eti. (Doktora Tezi). . — İstanbul, 1990. — 303 s. (Сейид Мухаммед ес-Сейид Махмуд. Египетская область в XVI веке).

Shami Seteney. Displacement, Historical memory, and Identity: The Circassians in Jordan // Population Displacement and re-settlement: Development and Conflict in the Middle East. New York. — 1994. (Шаами Сетеней. Черкесы в Иордании: переселение, историческая память и идентичность).

Shami Seteney. Ethnicity and Leadership: The Circassians in Jordan. Ph. D. dissertation. (U. C. Berkley, 1982). (Шаами Сетеней. Этническая идентичность черкесов в Иордании. Кандидатская диссертация).

Shami Seteney. Prehistories of Globalization: Circassian Identity in Motion // Globalization. Public Culture. — 2000. — Vol. 12. — № 1. (Шаами Сетеней. Предыстория глобализации: Динамика идентичности черкесов).

Shami Seteney. 19th Century Circassian Settlements in Jordan // ШІЭпльыпІэ. — Horizon. — Нальчик: Эль-Фа, 2000. — № 1. — С. 358–364. (Шаами Сетеней. Расселение черкесов в Иорданию в XIX в.).

Shami Seteney. 19th Century Circassian Settlements in Jordan // Мир культуры адыгов (проблемы эволюции и целостности). — Майкоп, 2002. (Шаами Сетеней. Расселение черкесов в Иордании в XIX в.).

Sürgünde Kafkasya. 1. Çağrı-Çerkes Halk Dansları — Abhazya'da Uzun Ömürlülük. — İstanbul: Kafkas Kültür Derneği Yayını, 1990. — 64 s. (Кавказ в изгнании).

Sürgünde Kafkasya. 2. Kafkas Dilleri. — İstanbul: Kafkas Kültür Derneği Yayını, 1990. — 123 s. (Кавказ в изгнании).

Şamil Mansur. Çeçenler. — Ankara, 1993. — 256 s.; resimli ve haritalı. (Шамиль Мансур. Чеченцы).

Şehabeddin Tekindağ. Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı. — İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1961. — 206 s.

Şener Cemal. Çerkes Ethem Olayı. — İstanbul, 1990. — 156 s.; resimli, haritalı. (Шенер Джемаль. События, связанные с Черкесом Этхемом).

Şeyyid Tahir Dağistanlı. Feryad-ı Vatan. — İstanbul, 1324. — 15 s. (Сейид Тахир Дагистанлы. Крик родины).

Şehsuvaroğlu Bedi. Hekim Bir Siyasimizin Portresi, Büyükelçi Dr. A. Hulusi Fuad Tugay. — İstanbul: Hüsniyat Matbaası, 1972. — 288 s. (Шехсувароглу Беди. Портрет одного из наших докторов: великий доктор А. Хулуси Фуад Туга).

Şamba G. K. Abhazyanın Arkeolojik Eserleri / Çeviren Papaha Mahinur Tuna. — İstanbul, 2008. — 134 s.; resimli. (Шамба Г. К. Археологические памятники Абхазии / Перевела на турецкий язык Папаха Махинур Туна).

Şimali Kafkasya'nın İstiklali. — İstanbul: Kuzey Kafkasyalılar Kültür ve Yardım Derneği Yayınları № 3, 1965. — 55 s. (Независимость Северного Кавказа).

Şoenu Mehmed Fetgerey. Çerkes Meselesi Hakkında Türk Vicdan-ı Umumîsine ve Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne Arıza. — İstanbul: Karabet Matbaası, 1339 (1923). 44 s. (Мехмед Фетгерей Шоени. Обращение к турецкой общественности и Великому Национальному Собранию Турции по поводу черкесской проблемы).

Şoenu Mehmed Fetgerey. Çerkes Meselesi / Yeni harflere çeviren: Muhammed Safi. — İstanbul, 1993. — 86 s. (Мехмед Фетгерей Шоени. Черкесский вопрос).

Şoenu Mehmed Fetgerey. Çerkes Sorunu Hakkında Türk Kamuooyu ve TBMM'ne [Türkiye Büyük Millet Meclisi] Sunu / Yeni harflere çeviren: Tarık C. Kutlu. — Ankara: Nartların Sesi Yayınları, 1980. — 48 s. (Шоени [Ашани] Мехмед Фетгерей. Обращение к турецкой общественности и к Великому Национальному Собранию Турции по поводу черкесской проблемы).

Şoenu Mehmed Fetgerey. Çerkesler. — İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1336. — 48 s. (Мехмед Фетгерей Шоени [Ашани]. Черкесы). (На старотурецком алфавите).

Şoenu Mehmed Fetgerye. Çerkeslerin Aslı Mâbutlar Neslindendir. — İstanbul: Şems Matbaası, 1338. — 47 s. (Мехмед Фетгерей Шоени [Ашани...]).

Şoenu Mehmed Fetgerye. Kafkasya ve Servet Menbaları. — İstanbul: A. Garoyan Matbaası, 1340 (1924). — 136 s. (Мехмед Фетгерей Шоени [Ашани]. Кавказ — источник богатства).

Şoenu Mehmed Fetgerye. Osmanlı Âlem-i İçtimaisinde Çerkes Kadınları. — İstanbul: Zarafet Matbaası, 1330 (1914). — 64 s. (Мехмед Фетгерей Шоени [Ашани]. Черкесские женщины в османском общественном мире).

Şortan Askerbi. Büyük Çerkes Düşünürü Kazanoque Jabağı / Çeviren Afeşij Emin. — Ankara: Kafkasya Kültürel Dergisi Yayınları, 1970. (Шортанов А. Великий черкесский мыслитель Казаноко Джабаги / Перевёл на турецкий язык Афесиж Емин).

[*Talât Aydemir*]. Talât Aydemir'in Hatıraları. — İstanbul, 1968; resimli. (Воспоминания Талгата Айдемира).

[*Talât Aydemir*]. Ve Talât Aydemir Konuşuyor. — İstanbul: Nurettin Uysan Basımevi, 1966. — 359 s. (Выступления Талгата Айдемира).

Tarih Boyunca Rusların Çeçen Katliamı / Hazırlayan: Sinan Yıldız. — İstanbul: Sinan Yayınları, 1995. — 234 s. (История русско-чеченской войны / Составитель Синан Илдиз).

Terim Şerafettin. Kafkas Tarihinde Abhazlar ve Çerkeslik Mefhumu. — İstanbul: Minnetoğlu Kitabevi, 1976. — 287 s.; resimli. (Терим Шерафеттин. Место абхазов и черкесов в Кавказской истории).

Türk Göçmen ve Mülteci Dernekleri Federasyonu Dış Türkler Konusundaki Raporudur. — İstanbul, 1974. — 95 s.; 1 harita. (Доклад Федерации обществ турецких эмигрантов).

Türk Harp Tarihi Derslerinde Adı Geçen Komutanlar. — İstanbul: Harp Akademileri Basımevi, 1983; resimli. (Уроки истории турецких войн; командиры прошлого).

Türk İstiklal Harbi (VI Cilt), İstiklal Harbinde Ayaklanmalar (1919–1921). — Ankara, 1974. — 360 s. (Война Турции за свободу и независимость...).

Türkiye Çerkeslerinde Sosyo-kültürel Değişme. — Ankara: Kaf-Der Yayınları 4, 1996. — 181 s.

Türkiye Kafkas-Abhazya Kültür ve Yardımlaşma Derneği 1969 Yılı Takvimi / Hazırlayan: Beygua Ömer Büyüka. — İstanbul, 1969. — 12 s.; resimli (Türkçe-Abhazca). (Календарь 1969 г. Кавказско-абхазского общества культуры и взаимопомощи в Турции. /на турецком и абхазском языках/).

Ufuk Tavkul. Kafkasya Dağlılarında Hayat ve Kültür (Karaçay-Malkar Türklerinde Sosyo-Ekonomik Yapı ve Değişme Üzerine Bir İnceleme). — İstanbul: Ötüken Yayınları, 1993. — 312 s.; resimli ve haritalı. (Уфук Тавкул. Жизнь и культура кавказских горцев...).

Ünal Muhittin. Miralay Bekir Sami Günsav'ın Kurtuluş Savaşı Anıları. — İstanbul, 1994. — 502 s.; resimli. (Инал Мухиттин. Освободительная война Бекира Сами Гюснав).

Ünal Muhittin. Kurtuluş Savaşında Çerkeslerin Rolü. — İstanbul, 1996. (Инал Мухиттин. Роль черкесов в освободительной войне).

Unutulmaz Anılar. Adile Abbasoğlu / Çeviren Oktay Çkotua. — İstanbul, 2008; 1 baskı, 206+fotoğraflar sayfa. (A. Аббасоглу. Воспоминания / Перевёл Октай Чкотуа).

Uzunçarşili İ. H. Osmanlı Tarihi. 3 Cilt. — Ankara, 1951. (Узунчаршили И. Х. Османская история).

Yusuf Büyükbaşaran. Tarihin Gölgesinde Çerkes Ethem. Bursa: Gözlük Yayınları, Ajans-Press Yayıncılık, 1993. — 57 s. (Юсуф Бююкбашаран. История Черкеса Этхема).

Zeki Sarıhan. Çerkes Ethem'in İhaneti. — Ankara, 1984. (Зекки Сарихан. Предательство Черкеса Этхема).

Ziya Şakir (Soko). Mahmut Şevket Paşa. — İstanbul: Anadolu Türk Kitabevi, 1944. — 268 s. (Зиа Шакир [Соко]. Махмут Шевкет-паша).

Zübeyir Yetik. İmam Şamil. — İstanbul. 1986. — 160 s. (Зубейир Йетик. Имам Шамиль).

* * *

Черкесская благотворительная ассоциация и её филиалы в 1989 г. — Амман, 1989. — На арабском языке.

Ахмад Васфи Закарийя. Племена Шама. — Дамаск, 1984. — На арабском языке.

Батирай Озбек. Эпос нартты и современная история черкесов / Перевод с немецкого на арабский язык Ахмеда Ратиб Зиндаки. — Амман, 1988. — 224 с. — На арабском языке.

Берзедж Нихад. Выселение черкесов. — Амман, 1987. — На арабском языке.

Берзедж Самког. Черкесы на восходе истории. — Дамаск: Маншурат Ала Иддин, 1955. — 220 с. — На арабском языке.

Кандур М. И. Мюридизм. История Кавказских войн. 1819–1859 гг. — Амман, 2006. — 216 с. — На арабском языке.

Кардан Назым Касым. Один из сабель Аллаха. — Амман: Адыгэ Хасэ, 1986. — 132 с. — На арабском языке.

Звезда шахидов: черкесы, чеченцы и дагестанцы от Кавказа до земель Палестины и Голан. — Амман, 2001. — На арабском языке.

Наиф Хиджази и Махмуд Атэллэ. Важные персоналии Иордании. — Амман, [Б. г.]. — 273 с. — На арабском языке.

Наиху Джаудат Хилми. История черкесов (адыгов) и чеченцев в провинциях Хауран и ал-Балка (1878–1920). — Амман, 1999. — На арабском языке.

Саад Абудайа Абдульмаджид Аннасгья. История Арабской [Иорданской] армии. 1921–1926. — Амман, 1990. — 273 с. — На арабском языке.

Уардым Мухаммад Али. Мемуары об организации Молодёжного клуба. — Амман, 1991. — На арабском языке.

Уардым Мухаммад Али. Трансформация иорданских общин черкесского происхождения за период с 1878 по 2000 г. — Амман, 2000. — На арабском языке.

Хагандока Мухаммед Хейр. Черкесы. [Происхождение, история, обычаи и традиции, переселение в Иорданию.]. — Амман, 1982. — 154 с. — На арабском языке.

Шавкет Аль-Муфти. Герои и императоры в истории Кавказа. — Амман, 1982. — На арабском языке.

Шавкет Аль-Муфти (Хавжоко). Герои и императоры в истории Кавказа. — Бейрут, 1975. — На арабском языке.

Этнография

Аргун Ю. Г. О традиционной культуре абазы в Турции // Кавказ: история, культура, традиции, языки. По материалам Международной научной конференции, посвящённой 75-летию Абхазского института гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа АНА 28–31 мая 2001 г. — Сухум: АБИГИ; ГПП «Дом печати», 2004 [на обороте титула указан 2003]. — С. 287–295; фотографии.

Тхайцухов М. С. Через Босфор к абазинам — потомкам махаджиров (путевые заметки и материалы этнографической экспедиции). — Черкесск–Карачаевск: КЧГУ, 2005. — 164 с.

* * *

Akif Dıĝun. Adıĝhabze Mevlid (Mevlidü'n Nebi Aleyhisselam). — İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1332. — 64 s. (Arap harfleriyle Adıgece).

Argun Yura. Abhazya'da Yaşam ve Kültü / Çeviren: Hayri Ersoy-Yalçın Karadaş. — İstanbul: Nart Yayıncılık, 1990. — 95 s.; resimli. (Аргун Ю. Жизнь и быт абхазов / Перевёл на турецкий язык Хайри Ерсой-Иалчин Карадаш).

Bennet S. Abhazlar: Kafkasların Uzun Ömürlü İnsanları / Çeviren: Nuran Kılıçarslan. — Ankara, 1994. — 117 s.; resimli. (Беннет С. Абхазы... / Перевод на турецкий язык).

Çerkes Motifleri. — Ankara: Kuzey Kafkasya Kültür Derneği Yayınları, 1977. — 84 s.; desenler. (Черкесские мотивы).

İnisimov Sergey. Kafkas Kılavuzu / Çeviren: Binbaşı Sadık. — İstanbul: Askeri Matbaa, 1926. — 8+308 s.; 57 pl. 11 levha.

(Анисимов С. Путеводитель по Кавказу / Перевёл на турецкий язык Бинбаши Садик).

Jabağı Baj. Çerkesya'da Sosyal Yaşayış-Âdetler. — Ankara, 1969. — 206 s.; resimli. (Джабаги Б. Социальный быт, обычаи и нравы черкесов).

Kanbolat Yahya. 1864'e Kadar Kuzey Kafkasya Kabilelerinde Din ve Toplumsal Düzen. — Ankara, 1989. — 116 s. (Канболат Яхья. Верования и общественный строй народов Северного Кавказа до 1864 г.).

Kafkasya Ahvaline Dair Rapor. — İstanbul: Matbaa-i Askeriye, 1334. — 23 s. (О кавказской жизни).

Nimet Berkok-Kamil Toygar. Kuzey Kafkas Mutfak Kültürü ve Yemekleri. — Ankara: Volkan Matbaacılık, 1994. — 502 s.; 16 fotoğraf (Нимет Беркок-Камил Тойгар. Северокавказская кухня).

Şövalye Taitbout de Marigny'nin Çerkesya Seyahatnamesi (1818–1823, 1824) / İngilizce'den çeviren: Aydın Osman Erkan. — İstanbul: Nart Yayıncılık, 1996. — 256 s. (Путевые заметки Шевалье Тейтбоута де Мариньи).

* * *

Хамаш Омар. Дома черкесов и чеченцев // Нарт. — Аман, № 58. — 1996. — На арабском языке.

Лингвистика

Амичба С. А. О некоторых особенностях речи английских абхазов // Культурная диаспора народов Кавказа: генезис, проблемы изучения (по материалам международной конференции 14–19 окт. 1991 г.) — Черкесск, 1993. — С. 352–357.

Бижоев Б. Ч. Язык кабардино-черкесской диаспоры в Сирии, Иордании, Турции // Адыгская и карачаево-балкарская

зарубежная диаспора: история и культура. — Нальчик: Эль-Фа, 2000. — С. 201–240.

Жабелова Л. Ж. Проблема функционирования карачаево-балкарского языка за рубежом (в Турции, Сирии и Иордании) // Адыгская и карачаево-балкарская зарубежная диаспора: история и культура. — Нальчик: Эль-Фа, 2000. — С. 241–270.

Кандур М. И. Три острых угла в изучении проблем кабардинского языкознания // ЩӀӀплъыпӀӀӀ. — Horizon. — Нальчик: Эль-Фа, 2000. — № 1. — С. 289–293.

* * *

Абаз Хъарыфба: (Abaza Alfabeti). — Ankara, 1979. — 28+14 s. (Абазинский алфавит).

* * *

Abutba M. Çerkes-Abhaz Elifbası-Cerçes Elfibe Apsıfsele. — İstanbul: Ahmed İhsan ve Şürekâsı Matbaası, 1335 (1919). 34 s. (Абутба М. Черкесско-абхазский алфавит... [на латинской графике]).

Adel Abdulsalam [Lash]. Adighean (Western Circassian) Vocabulary. — Tokyo: Institute for the study of languages and cultures of Asia and Africa, 1985. (Studia culturae islamicae. № 25).

Adiloğlu Adilhan. Karaçay-Balkar Türkçesiyle basılmış ilk kitap. Kitâbü Mürşidin'nisâ. Metin — Aktarma — İnceleme. — Ankara, 2006. — XXVI, 166 s. (Адилъоглу Адильхан. Советский период карачаево-балкарской литературы).

Agırba Fehmi. Ацсуа бызшӀӀа — атыркӀӀа бызшӀӀа ажӀӀар. (Abhazca-Türkçe Sözlük). — Ankara, 1990. — 240 s. (Агрба Фехми. Абхазско-турецкий словарь).

Ali Keskin [Çurey]. Sözcüklerin Dilinden Adıgheler. — İstanbul, 1989. — 62 s. (Али Кескин [Чурей]. Лексика языка адыгов).

Berzeg Sefer E. Adige-Çerkes alfabetinin tarihçesi. (АдыгӀӀ алфавитып). — Ankara: Şenyuva Matbaası, 1969. — 16 s. (Берзег С. Е. История адыгского /черкесского/ письма /алфавита/).

Blenavkue Bateku. Adıqe Vzexabz. — 1931. (Бленао Батоко. Адыгский язык).

Blenav Batuk (Harun). Çerkes Elifbası-Cerqes Eelfib. — İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1335 (1919). — 26, 22 s. (Бленао Батоко. Черкесский алфавит [на латинской графике]).

Cauid Ahmed (Thehet-Paşa). Adıge Yani Çerkes Lisanının Söylenişi Yazılışı (Adıghe Bzeguim Yıtxaçve). — İstanbul, 1327. — 23 s.

Çerkes Elifbası. — İstanbul: Şems Matbaası, 1922. — 28 s. (Черкесский алфавит).

Çerkes Elifbası. — İstanbul: Hürriyet Matbaası, 1331. — 31 s. (Черкесский алфавит [на арабской графике]).

Çerkes Teavün Cemiyeti'nin Beyannâmesi. — İstanbul, [1908]. (Заявление /Манифест/ объединённого Черкесского общества).

Dağıstan-Avarca Kılavuz Sözlük / Hazırlayan: M. Rasih Savaş-Cafer Barlas. — İstanbul, [1990]. — 110 s. (М. Расих Савас-Джафер Барлас. Дагестанско-аварский путеводитель-словарь).

Dirr A. Die Sprache der Ubychen. (Grammatische Skizze. Texte, Ubychisches Glossar nebst deutschem Index). — Leipzig, 1928. — 134 s. (Sieh: Caucasia. Fasc. 4. — Leipzig, 1927. — S. 65–144; Caucasia. Fasc. 5. — Leipzig, 1928. — S. 1–54). (Дирр А. Язык убыхов).

Dirr A. Die Sprache der Ubychen // Caucasia. — Fasc. 4. — Leipzig, 1927. (Дирр А. Язык убыхов).

Dumézil G. La langue des Oubykhs. — Paris, 1931. — XVI, 216 p. (Collection linguistique publiée par la Société de Linguistique de Paris. XXXV). (Дюмезиль Ж. Язык убыхов).

Dumézil G. Recherches comparatives sur le verbe Caucasiens. I. Les suffixes de temps dans les langues Caucasiennes. II. Les éléments préradicaux du verbe autres que les preverbes et les indices de personnes ou de classes. — Paris, 1933. (Дюмезиль Ж. Сравнительное исследование глагола в кавказских языках).

Dumézil G. Études Oubykhs. Esquisse grammaticale. Textes de Naci Osman Köyü, Manyas-Balikesir (1955–1957). — Paris, 1959. (Дюмезиль Ж. Убыхские этюды).

Dumézil G. Etudes Oubyks // Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut Français d'Archéologie d'Istanbul. — VII. — Paris, 1959. (Дюмезиль Ж. Убыхские этюды).

Dumézil G. Documents Anatoliens sur les langues et les traditions du Caucase. — Tt. I–II. — Paris, 1960–1962. (Дюмезиль Ж. Анатолийские материалы по языку и традициям народов Кавказа).

Dumézil G. Documents anatoliens sur les langues et les traditions du Caucase // Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut Français d'Archéologie d'Istanbul. — Paris. I. — 1960; II. — 1962; III. — 1965; V. — 1967. (Дюмезиль Ж. Анатолийские материалы по языку и традициям народов Кавказа).

Dumézil G. Le verbe oubykh, études descriptives et comparatives // Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres. — NS. T. I. — Paris, 1975. (Дюмезиль Ж. Убыхский глагол).

Elifbe-Ziqhaze Xasem Kvue. — İstanbul: Harit Matbaası, 1331 (1915). 32 s. [Алфавит адыгского языка на арабской графике].

Gyula Nemeth. Kumuk ve Balkar Lehçeleri Sözlüğü / Çeviren: Kemal Aytaç. — Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990. — 60 s. (Гиула Немес. Словарь кумыкского и балкарского диалектов).

Fogt H. Dictionnaire de la langue Oubykh. — Oslo, 1963. — 265 p. (Фогт Г. Словарь убыхского языка).

Hidzetl İbrahim. Adıge Alfabe (Çerkes Alfabeti). İkinci Baskı. — İstanbul: Ahmediye Matbaası, 1337. (Хидзетль И. Адыгский алфавит).

Mehmet Yasin Çelikkıran (Teşu). Çerkesçe-Türkçe Sözlük — Адыгэ-Тырку гушыгаль). — Майкоп, 1992. — 196 s. (Мехмет Ясин Челиккиран. Черкесско-турецкий словарь).

Meszaros J. Die Päkhy Sprache. — Chicago, 1934. (Месарош Ж. Пёхский язык).

Pçihaluk Mehmed Ali. Çerkes Alfabeti. — İstanbul: Hürriyet Matbaası, 1328. — 50 s. (Мехмет Али Пчихалук. Черкесский алфавит [на арабской графике]).

Pçıhaluk [Mehmed Ali] ve Rüfekası (Met Çınatıko İzzet, İlyas Bragon). Adıge Alfabe (Çerkes Alfabeti). — İstanbul, 1329. — 64 s. (Мехмет Али/ Пчихалук и др. Адыгский алфавит).

Smeets Rieks. On Obykh Circassian. // *Studia Caucasologica*. 1. — Oslo, 1988. (Рикс Смитс. Убыхско-черкасский язык).

Smeets R. Circassians // ЩІэплъыпІэ. — Horizon. — Нальчик: Эль-Фа, 2001. — № 2. — Р. 342–360. (Смейтс Р. Черкесы).

Sürgünde Kafkasya: 2. Kafkas Dilleri. — İstanbul, 1990. — 123 s. (Молодой Кавказ. 2. Кавказские языки).

Tsağo Ahmet Nuri. Hisab. — İstanbul: Cihan Matbaası, 1910. (Ахмет Нури Цаго. Книга счета /Арифметика/. На адыгском языке).

Tsey Ömer Hilmi. Adıge Tхıbze. Halep, 1926. (Цей Омер Хильми. Адыгская письменность).

Tsey Ömer Hilmi. Çerkescenin Zaptı Etrafinda Üç Müşkül. Antalya, 1935. (Цей Омер Хильми. Три трудности в освоении черкесского языка).

Wilhelm Pröhle. Karaçay Lehçesi Sözlüğü / Çeviren: Kemal Aytaç. — Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991. — 96 s. (Вильгельм Прёхле. Словарь карачаевского диалекта).

Yemuz Yılmaz [Yılmaz Özcan]. Tserkes Vzexem Yaze-Ahaqhu Latyn Tхıк'е Systemı. 1995. — 104 s. (Иемуз Илмаз. Алфавит черкесского языка на латинской графической основе).

Фольклор (тексты, исследования)

Абхазские эпические предания: «Нарт Сасрыкуа», «Меч Сасрыкуа» / Перевёл с абхазского Р. Гуажба // *Ецџаџаа.* — 2005. — № 8 (13). — С. 5; илл.

Зухба С. Л. О некоторых фольклорных материалах турецких абхазов // План работы и тезисы докладов XVII научной конференции Координационного совета по фольклору при отделении языка и литературы АН Грузинской ССР (1–3 февраля 1978 г.). — Тбилиси: Мецниереба, 1978. — С. 41.

Зухба С. Л. Нартский эпос в фольклоре абхазов, живущих в Турции // Нарт эпосымрэ Кавказ бзэшIэныгъэмрэ. — Нартский эпос и кавказское языкознание: (Материалы VI Международного коллоквиума Европейского общества кавказологов. Республика Адыгея, 23–25 июня. 1992 г.). — Майкоп, 1994. — С. 134–138.

Кипкеева З. Б. Карачаево-балкарская диаспора в Турции. — Ставрополь: Изд-во СГУ, 2000. — 184 с.: илл. (Фольклорные тексты параллельно на русском и языке оригинала).

Малкондугев Х. Х. Устная словесность как духовный источник карачаево-балкарской диаспоры // Адыгская и карачаево-балкарская зарубежная диаспора: история и культура. — Нальчик: Эль-Фа, 2000. — С. 115–166.

Предания потомков абхазо-абазинских махаджиров / Записали в Турции Джамал Харания, Орхан Ашамба, Омар Бейгуа, Махинур Папба, Фахреттин Отырба; переводы с абхазского А. Абаза, А. Агуажба // Абаза. — 1997. — № 2. (На титульной странице указан: 1996. № 1/2/). — С. 46–50.

Соколова А. Гармоника адыгской диаспоры (музыкальные следы Кавказской войны) // Россия и Черкесия (вторая половина XVIII–XIX вв.) — Майкоп: Меоты, 1995.

Ципинов А. А. Фольклор зарубежных адыгов // Адыгская и карачаево-балкарская зарубежная диаспора: история и культура. — Нальчик: Эль-Фа, 2000. — С. 167–200.

Ципинов А. А. Фольклор зарубежных адыгов // Образование — Наука — Творчество. — Б. м., 2007. — № 1. — С. 211–214.

* * *

Аубых (аубла) жэлар рхэамтақәа / Акьыщхь иазирхиит, апхъажэа иоит Р. Гэажэба; иеитеигеит А. И. Лагэлаа // Алашара. — Акэа, 1986. — № 11. — Ад. 109–119. (Фольклор убыхов / Подготовил к печати Р. Гожба; перевёл А. Я. Лагулаа).

Злахьынща цэгъахаз апхэыс. Тран. Рыуа иреицъда? Алацшхырцага. [Аубых (аубла) жэлар рхэамтақәа

Ж. Диумезиль ианпамтақәа рахьтә] / Иеитеигеит А. И. Лагәлаа // Алашара. — Ақәа, 1987. — № 5. — Ад. 64–80. (Из фольклора убыхов [Записи Ж. Дюмезиля] / Перевёл А. Я. Лагулаа).

Тырқәтәыла инхо апсуаа ражәапқақәа / Еизыргеит, иагьсеқәдыршәеит О. Шамба, Б. Гәыргәлиа, А. Мықәба. — Ақәа, 2003. — 88 д. (Пословицы абхазов, проживающих в Турции / Составители: О. Шамба, Б. Гургулиа, А. Мукба).

Тырқәтәылатәи апсуаа рфольклортә материалқәак [Афольклортә материалқәа, алагалажәа рыцны] / Акьыцхь иазирхисит, алагалажәа иоит Р. Гәажәба // Алашара. — 1977. — № 2. — Ад. 81–87. (Фольклорные материалы турецких абхазов / Подготовил к печати Р. Гожба).

Тырқәтәылатәи апсуаа рфольклортә материалқәа [Атекстқәа, алагалажәа рыцны] / Акьыцхь иазирхисит Р. Х. Агәажәба // Труды Абхазского государственного музея. — Вып. V. — Сухуми: Алашара, 1980. — С. 38–64. (Фольклорные материалы турецких абхазов / Подготовил к печати Р. Гожба).

Тырқәтәыла инхо апсуаа рхәамтақәа. [Атекстқәа алагалажәа рыцны] / Акьыцхь иазирхисит Р. Гәажәба // Алашара. — 1989. — № 5. — Ад. 81–91. (Фольклорные материалы турецких абхазов / Подготовил к печати Р. Гожба).

Тырқәтәыла инхо апсуаа рхәамтақәа / Акьыцхь иазирхисит Р. Гәажәба // Алашара. — 1991. — № 2. — Ад. 172–184. (Фольклорные материалы турецких абхазов / Подготовил к печати Р. Гожба).

Тырқәтәыла инхо апсуаа рхәамтақәа: Афольклортә текстқәа / Акьыцхь иазирхисит Р. Гәажәба // Алашара. — 1991. — № 7. — Ад. 176–187. (Фольклорные материалы турецких абхазов / Подготовил к печати Р. Гожба).

Тырқәтәылеи Апсныи инхо апсуаа реацыцтә хәамтақәа / Ианицеит, аус рыдиулт, апхьажәеи азгәатақәеи иоит Б. Гәыргәлиа. — Ақәа: Алашара, 2000. — 252 д. (Народное творчество абхазов, проживающих в Турции и Абхазии / Записал, обработал, написал предисловие и комментарии Б. Гургулиа).

* * *

Хэхэс дуней. Гуэрыгуатэ тхыгээ кыхэхэхэр / Тхылыр зыгэхьэзырар Хь. Тымыжь. — Налшык: Эльбрус, 2004. — 252 н. (Мир мухаджиров. Фольклор. Избранные произведения / Составитель и переводчик основной части произведений Х. Т. Тимижев).

* * *

Alexe Dan. Ubih Folklorü, Adige Folklorü, Balkar-Karaçay Folklorü // Alaşara. — 1997. — № 12. — S. 22–23. (Алекс Дан. Убыхский фольклор, адыгский фольклор, карачаево-балкарский фольклор).

Batıray Özbek. Die tscherkessischen Nartensagen. — Heidelberg: Esprint-Verlag, 1982. — 245 s. (В серии: Ethnographie der Tscherkessen, № 3). (Батирай Озбек. Черкесские нартские сказания).

Büyüka Ömer (Beygua). Abhaz Mitolojisi — Anaç mı? — İstanbul: İstanbul Manbaası, 1971. — 826 s. (Бююка Омар / Бейгуа/. Абхазская мифология — древнейшая ли?).

Çerkes Atasözleri ve Deyimleri / Hazırlayan: Mehmet Yasin Çelikkıran (Teşu). — İstanbul, 1994. — 415 s. (Черкесские пословицы и поговорки / Составитель Мехмет Ясин Челиккиран).

Çerkes Fıkraları / Hazırlayan: Sami Korkut. — İstanbul: Nisan, 1994. — 72 s. (Черкесские анекдоты).

Dağıstan-Lak Atasözleri ve Bulmacaları / Çeviren: Musa Ramazan. — İstanbul, 1993. — 64 s. (Лакские пословицы и загадки / Перевод Мусы Рамазана).

Dumézil G. Contes et legendes des oubykhs. — Paris, 1957. (Дюмезиль Ж. Убыхские легенды).

Nart Sasrıkuva ve doksan dokuz Kardeşi. Abhaz Ulusal Eposu. (Abkhaz Popular Epics) / Çeviren: Mahinur Papapha Tuna. — İstanbul: Asyaım, 2001. — 280 s.; resimler. (Нарт Сасрыква и его 99 братьев Абхазский народный эпос / Перевела с абхазского на турецкий язык Папаха Махинур Туна).

Özdemir Özbay. Mitoloji ve Nartlar. — Ankara: Kafdağı Yayınları, 1990. — 328 s.; resmli. (Оздемир Озбай. Мифология и нарты).

Şinkuba Bagrat. Abriskil. (Abkhazian Legend) / Çeviren: Parapha Mahinur Tuna; resim V. Gamgia. — İstanbul: Asyayin, 2000. — 31 s. (Шинкуба Б. Аبرىскил / Перевела с абхазского на турецкий язык Папаха Махинур Туна).

Şortan A. Büyük Çerkes Düşünürü Kazanokue Jabağı. Hayatı Görüşleri / Çeviren: Afeşij Emin. — Ankara: Kafkasya Kültürel Dergi Yayınları, [1970]. — 74 s. (Шортанов А. Жабаги Казанок... / Перевёл с кабардинского Афесиж Емин).

* * *

Батирай Озбек. Нартские легенды и современная история черкесов. — Амман, 1988. — На арабском языке.

Нарт Сосруко / Тексты подготовил Назым Касым Карден. — Амман, 1977. — 171 с. — На арабском языке.

Литературоведение

Авидзба В. Ш., Бигуаа С. А. [Бигуаа Вяч. А.] Тема махаджирства в абхазской литературе // Культурная диаспора народов Кавказа: Генезис, проблемы изучения. Материалы международной научной конференции (14–19 октября 1991 г.). — Черкесск, 1993. — С. 180–194.

Балагова Л. Литературное пространство основоположника кабардинской литературы Али Шогенцукова... // ЩЭплъыпІэ. — Ногизон. — Нальчик: Эль-Фа, 2001. — № 2. — С. 143–152.

Балагова-Кандур Л. Х. Литературная диаспора адыгов. Проблемы этнодуховной идентичности // Литературное зарубежье. Лица, книги, проблемы. — Вып. IV. — М.: ИМЛИ РАН, 2007. — С. 185–206.

Балагова-Кандур Л. Х. Адыгская литературная диаспора: История. Этнодуховная идентичность. Поэтика. М.: ИМЛИ РАН, 2009. — 224 с. (Книга о творчестве М. Кандура,

Р. Рушди, З. Омар /Апщаца/, К. Натхо, Дж. Исхак'ата, Ф. К'ата, С. Харатоко).

Бекизова Л. А. Литература в потоке времени. Литература черкесов-адыгов XX в. — Черкесск: РГУ «Карачаево-Черкесское республиканское книжное издательство», 2008. — 416 с.; портрет. (В книге рассматривается творчество Ш. Ногмова, К. Хетагурова, Т. Керашева, А. Кешокова, А. Шортанова, Х. Байрамуковой, Б. Хабекирова, Ф. Кабардиевой, М. Нахушева, Дж. Лагучева, М. Чикатуева, Б. Шинкуба, Х. Абитова, И. Тохчукова, Н. Хубиева, Л. Шебзуховой, М. Абдоковой, М. Кандура и др.).

Бигуаа Вяч. А. Абхазская диаспора в Турции. Творчество Омара Бейгуаа // Бигуаа В. Абхазская литература в историко-культурном контексте. Исследования и размышления. — М.: Интеллект, 1999. — С. 77–101.

Бигуаа Вяч. А. Литература абхазской диаспоры в Турции. Творчество Омара Бейгуаа // Литературное зарубежье: Проблема национальной идентичности. — Вып. I. — М.: Наследие, 2000. — С. 140–163.

Бигуаа Вяч. А. Культурно-просветительская, научная и литературная деятельность северокавказской и абхазской диаспоры в Турции // Литературное зарубежье: Лица. Книги. Проблемы. — Вып. V. — М.: ИМЛИ РАН, 2008. — С. 149–192.

Бигуаа Вяч. А. Культурно-просветительская, научная и литературная деятельность северокавказской и абхазской диаспоры в Турции // Диаспоры. — М., 2008. — № 2. — С. 102–130.

Кумыкова М. Мюрид душевного порыва. [О М. Кандуре] // Хасэ. — 1993. — № 2. — Май.

Мусаев-Манижал М. Сокровища, возвращённые родине. [О Халил-Беке Мусаяссуле-Манижале] // Эхо Кавказа. — 1992. — № 1. — Цветная вкладка между с. 32–33.

Мацкевич М. Сны на чужбине. [О Халил-Беке Мусаяссуле-Манижале] // Эхо Кавказа. — 1992. — № 1. — С. 31–32.

Мафедз С. Как, ты, Кавказ, строптив... [О М. Кандур] // Кабардино-Балкарская правда. — 1995. — № 71. — 6 мая.

Москвин А. «Кавказ» предо мною. [О трилогии М. Кандура «Кавказ»] // Труд. — М., 1993. — № 144. — 23 июня.

Муртазалиев А. М. Эртугрул Шевкет Авароглу // Ахульго. — Махачкала, 1999. — № 4.

Муртазалиев А. М. Жанровые и идейно-художественные особенности романа Мурад-бея Мизанджи «Новый или новинка?» // Актуальные проблемы общей и адыгской филологии: Тезисы докладов. — Майкоп, 2001.

Муртазалиев А. М. Творчество Мурад-бея Мизанджи (Х.–М. Амирова) в контексте литературы дагестанской диаспоры Турции (вторая половина XIX — начало XX в. — Махачкала, 2004.

Муртазалиев А. М. Инонациональные традиции в духовной поэзии Омархаджи Зиявудина Дагестани // Вестник Дагестанского научного центра. — Махачкала, 2006. — № 23.

Муртазалиев А. М. Писатели дагестанского зарубежья: Библиографический справочник. — Махачкала: Эпоха, 2006.

Муртазалиев А. М. Литература дагестанской диаспоры Турции: вторая половина XIX–XX вв. — Махачкала, 2006.

Муртазалиев А. М. Литература дагестанской диаспоры Турции: генезис и художественное своеобразие. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора филологических наук. — Махачкала, 2007. — 44 с.

Славин О. Ностальгия по земле предков. [О трилогии М. Кандура «Кавказ»] // Литературная Россия. — 1995. — № 40. — 6 октября.

Султанов К. К. Поэзия северокавказской эмиграции: мотив «исторической родины» // Литературное зарубежье: Проблема национальной идентичности. — Вып. I. — М.: ИМЛИ РАН, Наследие, 2000. — С. 46–53.

Султанов К. К. Национальное самосознание и ценностные ориентации литературы. — М.: ИМЛИ РАН, «Наследие», 2001. — 196 с.

Султанов К. К. Человек под чужим небом. (О романе М. Кандура «Балканская история» // Литературное зарубежье:

Национальная литература — две или одна? — Вып. II. — М.: ИМЛИ РАН, 2002. — С. 182–189.

Султанов К. К. Идеал, опрокинутый в прошлое. Образ Кавказа в литературе северокавказской диаспоры // Литературное зарубежье. Лица. Книги. Проблемы. — Вып. III. — М.: ИМЛИ РАН, 2005. — С. 63–85.

Тимижев Х. Светлый родник лирики адыгской поэзии. [О поэте М. Инамуко] // Литературная Кабардино-Балкария. Нальчик, 2001. № 1, январь–февраль. С. 231–236.

Тимижев Х. Т. Историческая поэтика и стилевые особенности литературы адыгского зарубежья. — Нальчик: ГП КБР «Республиканский полиграфкомбинат им. Революции 1905 г.»; Эль-Фа. — 2006. — 360 с.

Тимофеев И. «Кавказ»: путь к согласию. [О трилогии М. Кандура «Кавказ»] // Литературная газета. — М., 1993. — № 25. — 23 июня.

Чу Чурей Д. А. Кавказская тема в прозе писателей черкесского зарубежья // Образование — Наука — Творчество. — Б. м., 2007. — № 1. — С. 225–227.

Чу Чурей Д. А. Кавказская тема в прозе писателей черкесского зарубежья // Образование — Наука — Творчество. — Б. м., 2007. — № 1. — С. 225–227.

Шаззо К. Температура выживания... Послесловие к роману // Натхо К. Отчужденные Роман / Перевод с английского М. Тутарищевой. — Майкоп: Меоты, 1992. — С. 322–336.

* * *

Ацнариа В. Агәкәа сизааигәазтәуа апоэзия // Ацнариа В. Аамтәи арсиамтәи. Алитературатә-критикатә статиақәа. Акәа, 1989. Ад. 400–424. (Цвинариа В. Поэзия, сближающая сердца).

Гәажәба Р. «Напы цкәа еицых аазагоуп»: [О. Беигәаа изкны] // Ацсны аказара. — 1990. — № 2. — Ад. 2–3. (Гожба Р. «Открытая ладонь» [об О. Бейгуа]).

Гәажәба Р. Аапсара зкәым агәы (Омар Беигәаа ибиография иаазыркәасны) // О. Беигәаа. Астампылтәи апсуа

бжы. Ажэсинаалакэа. — Акэа: Алашара, 1990. — Ад. 105–107. (Гожба Р. Нутомимый человек. /Краткая биография Омара Бейгуа/).

* * *

Къандур М. КЫшчокъуэ Алим миллинуым и адыгэ тхакгуэ зыщыр... // ШЦэплъыпгэ. — Horizon. — Налшык: Эль-Фа, 2000. — № 1. — Н. 181–193. (Кандур М. Алим Кешоков — адыгский поэт и писатель миллинума).

Тымыжь Хь. Т. Хэхэс адыгэ литературэ. Къызэрежам, и зыужыктам ехьэлга Гуэхугъуэхэр. — Налшык: Эль-Фа, 2005. — 392 н. (Тимижев Х. Т. Литература черкесского зарубежья: Вопросы генезиса и национального своеобразия).

* * *

Adiloğlu Adilhan. Sovyet Döneminde Karaçay-Malkar Edebiyatı. — Ankara, 2005. — IV, 124 s. (Адилгоглу Адильхан. Советский период карачаево-балкарской литературы). (В книге очерки о творчестве многих балкарских и карачаевских писателей — К. Мечиева, У. Д. Алиева, С. Шахмурзаева, И. Семёнова, Б. Гуртуева, Ш. Ебзеева, А. Боташевой, Т. Борлакова, Х. Аппаева, И. Каракетова, О. Хубиева, К. Кулиева, Х. Байрамуковой, Т. Зумакуловой, Б. Лайпанова и др.).

Adiloğlu Adilhan. Makaleler ve İncelemeler. 1. — Ankara, 2005. — IV, 204 s. (Адилгоглу Адильхан. Статьи и исследования). (В книге статьи об истории карачаевцев и балкарцев, карачаевской и балкарской литературам, карачаево-балкарскому фольклору, карачаево-балкарскому Нартскому эпосу, Нартскому эпосу других народов Северного Кавказа и др.).

Alpay Kabacalı. Bir İhtilâlcinin Serüvenleri-Doğmayan Hürriyet ve Yarıda Kalan İhtilâl. [О писателе убыхского происхождения Хасане Амджа /Hasan Amca/]. — İstanbul, 1990. — 262 s.; resimli.

Aydemir İzzet. Muhaceretteki Çerkes Aydınları. [Biyografiler]. — Ankara, 1991. — 244 s.; resimli. (Айдемир Иззет. Черкесская интеллигенция в эмиграции [биографии]).

Balagova L. The role of Ali Shogensokov in the birth and foundation of the Diaspora Literature // ШЦІэплъыпІэ. — Horizon. — Нальчик: Эль-Фа, 2001. — № 2. — P. 315–318. (Балагова Л. Роль Али Шогенцукова в зарождении литературы адыгской диаспоры).

Berzeg Sefer E. Muhacerette Kuzey Kafkasyalı Yazarlar. — Ankara: Şenyuva Matbaası, 1968. — 48 s.; resimli. (Берзег С. Е. Писатели северокавказской диаспоры).

Berzeg Sefer E. Gurbetteki Kafkasya'dan Belgeler. I–III. — Ankara, 1985–1989. I. — Şafak Matbaası, 1985, 44 s.; II. — Şafak Matbaası, 1987, 48 s.; III. — Devran Matbaası, 1989, 64 s.; resimli. (Берзег С. Е. Документы из кавказской диаспоры).

Berzeg Sefer Ersin. Kafkas Diasporası'nda Edebiyatçılar ve Yazarlar Sözlüğü. (Caucasian Writers in Diaspora). — Samsun: Kafkasya Gerçeği Yayınları, 1995. — 283 s.; resimli. (Берзег С. Е. Писатели кавказской диаспоры. Словарь. С портретами).

Çapanoğlu Münir Süleyman. İdeal Gazeteci, Efendi Babamız Ahmed Midhat. — İstanbul, 1964. — 246 s. (Мунир Сулейман Чапаноглу. Ахмет Мидхат Ефенди — выдающийся журналист, издатель).

Çelebioğlu Amil. Ali Nihad Tarlan. — Ankara, 1989. (Челебиоглу Амиль. Али Нихад Тарлан [писатель дагестанского происхождения]).

Günay İ. Sefa. Büyük Türk Sanatkârı Namık İsmail'in Hayatı ve Eserleri. — İstanbul, 1937. — 106 s.; resimli. (Сефа Гюней. Жизнь и творчество крупного турецкого художника [и писателя] Намика Исмаила [убыхского происхождения]).

Mahinur Tuna-Hakan Kap. Dirmit Gulya ya da «Bir Halkın Yeniden Dirilişi». — [İstanbul], 1998. (Махинур Туна-Хакан Кап. Дмитрий Гулия...).

Ölümünün 50. Yıldönümü Münasebetiyle Ömer Seyfeddin Bibliyografyası / Hazırlayan: Milli Kütüphane Okuyucu Hiz-

metleri Bölümü. — Ankara, 1970. — 27 s. (50 лет со дня смерти Омера Сейфеддина. Библиография).

Quandour M. I. Alim Keshokov: Poet Laureate of the Century Winner of the Millennium Prize // ЩІэплъыпІэ. — Horizon. — Нальчик: Эль-Фа, 2000. — № 1. — С. 350–351. (Кандур М. И. Алим Кешоков: поэт миллениума).

Rushdi Rasim. The Tragedy of a Nation, the Story of the Cherkess. — Jerusalem, 1939. — 63 p. (Рушди Р. Трагедия народа, рассказ черкеса).

Tahir Alangu. Ömer Seyfettin, Ülkücü Bir Yazarın Romanı. — İstanbul: May Yayınları, 1968. — 592 s. (Тахир Алангу. Омер Сейфеддин).

Tevetoğlu Fethi. Ömer Naci. — İstanbul: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Yayınları, 1973. — X+268 s. (İkinci baskısı — İstanbul, 1992). (Теветоглу Фетхи. Омер Наджи).

Yazgıç Kamil. Ahmed Midhat Efendi Hayatı ve Hatırları. — İstanbul: Tan Matbaası, 1940. — 87 s. (Язгич Камиль. О жизни Ахмеда Мидхата Ефенди; воспоминания [сына]).

* * *

Абу Нидаль Назиха. Захра Омар и её дело // Тайки. — Амман, 2002. — № 7. — На арабском языке.

Аль Разаз Мунис. Аль Захра [Захра Омар] — самый выделяющийся цветок // Тайки. — Амман, 2002. — № 7. — На арабском языке.

Балагова Л. Х. Лъапсэ черкесского литературного зарубежья // Сборник докладов: по материалам Международной конференции по проблемам адыгского языка и литературы в диаспоре. — Амман, 2008. — С. 57–74. — На арабском языке.

Зияд Альганани. История любви и войны на Кавказе. Роман «Орлы» Самира Харатоко // Аль Раи. — 1999, 18 ноября. — На арабском языке.

Иман Бакаи. Национальное в черкесской литературе. — Бейрут: Ливанский университет, отдел арабского языка, 1996. — 480 с. — На арабском языке.

Омар Муса Баши. История арабской литературы в египетско-мамлюкский период. — Бейрут: Дар аль Фикр аль Муасер, [Б. г.]. — 25 с. — На арабском языке.

Уардым Мухамед Али. Роль великого учёного Кубы Шабана в сохранении культурного наследия адыгов в Иордании. — [Амман], 1991. — 34 с. — На арабском языке.

Фаркух Ильяс. До того как история завершится: о Захре Омар // Тайки. — Амман, 2002. — № 7. — На арабском языке.

Хрэйс Самиха. Любовь и война на Кавказе. Роман «Орлы» Харатоко восславляет величие всадников. Трагическая история черкесов // Таммуз. — Амман, 1999. — № 61. — На арабском языке.

Шабана Умар. Иорданский писатель Захра Омар пишет черкесскую эпическую прозу // Аль Хаят. [Жизнь]. — Амман, 2002. — 4 января. — На арабском языке.

Художественная литература

Абыгба Цьамал. Сыпсы зыгрой Ацсны. Ажэсинараалақәа / Еикәиршәсит, акьыпцхь иазирхиесит, ацхьажәеи азгәатақәеи иоит А. К. Мықәба. — Акәа, 2002. — 232 д.; апатрет. (Абыгба Джамал. Душа моя — Абхазия. Стихотворения).

Бейгәаа Омар. Мыш шәтоуп Ацснаа! Астампылтәи ацсуа бжьы. Хьажәак ацыхәа. Ажэсинараалақәа // Аидгыларәа. — Акәа, 1989. — № 1, октиабр 6. — Ад. 8. (Бейгуаа Омар. Стихи).

Бейгәаа Омар. Астампылтәи ацсуа бжьы. Ажэсинараалақәа / Еикәдыршәсит В. Агрба, Р. Агәажәба, Ць. Ахәба, В. Ацнариа; ацхьажәа «Быцкәын сара, ччара зхаштыз...» ләит Н. З. Тар-цха. — Акәа: Алашара, 1990. — 112 д.; апатрет. (Бейгуаа Омар. Голос абхаза из Стамбула. Стихи).

Бейгәаа Омар. Астампылтәи ацсуа бжьы. Саушәыжь! Ажэсинараалақәа // Аидгыларәа. — Акәа, 1991. — № 3 (012) [ари аномер аманы ацхьа агәзет тыцит майи 29 рзгы], сен-

тиабр 6. — Ад. 5. (Бейгуаа Омар. Голос абхаза из Стамбула. Отпустите меня! Стихи).

Бигэаа О. Ажэсинраалақәа // Апсуа поезиа антология. XX ашәышықәса: Ө-томкны. — 1-тәи атом. — Акәа-Москва, 2001. — Ад. 119–130. (Бейгуаа Омар. Стихи).

Бигэаа О. Апсны, Апсны! Ажэсинраала // Ецәацбаа. — 2003. — № 1 (6). — Ад. 9. (Бейгуаа Омар. Стихотворение).

[Бигэаа О.]. Омар Бигэаа Апсныка иааишьтыз ипстынхатә шәыкәқәа (XX ашәышықәса 70–80-тәи ашықәсқәа рзы) / Еикәиршәсит, ацхәжәа ицит И. Р. Марыхәба. — Акәа, 2006. — 152 д.; афотографикаәа. (Омар Бигуаа: Письма в Абхазию /70–80-х годов XX века/).

[Бигэаа О.]. Омар Бигэаа Апсныка иааишьтыз ипстынхатә шәыкәқәа ирызкны / Еикәиршәсит, ацхәжәа ицит И. Р. Марыхәба // Акәа-Сухум. — 2005. — № 1. — Ад. 197–206; афотографикаәа. (Омар Бигуаа: Письма в Абхазию / Подготовил к печати, написал предисловие И. Р. Марухба).

* * *

Гунокъуэ ПыкIэ. Анэдэльхубзэ. Усэ // Нарт. — [Нальчик], 1994. — № 8–9 (50–51, июнь. — Н. 6. (Гуноко П. Стихотворение).

Дыгъужь ФуIэд. Адыгэ гъуазэ. Усэ // Нарт. — [Нальчик], 1994. — № 8–9 (50–51, июнь. — Н. 6. (Дыгуж Ф. Стихотворение).

Къандур М. И. Кавказ. Роман / Перевёл на кабардинский язык М. Кармоков. — Нальчик, 1997. — 623 н.

Къандур М. Яужь дьдэ цаклуэгъуэ. Повесть // ЩIэплъыпIэ. — Horizon. — Налшык: Эль-Фа, 2000. — № 1. — Н. 96–142. (Кандур М. Последняя охота. Повесть).

Къалмыкъ Беслъэн. Бжыхьэ. Си анэ. Усэхэр // Нарт. — [Нальчик], 1994. — № 8–9 (50–51, июнь. — Н. 6. (Калмык Б. Стихотворение).

Къуцхьэ Нэдим. Ди бзэр дэ ди псэщ. Усэ // Нарт. — [Нальчик], 1994. — № 8–9 (50–51, июнь. — Н. 6. (Кушха Н. Стихотворение).

Хэхэс дуней. Гуэрыуатэ тхыгээ кыхэхэхэр / Тхылыр зыгэхэзырар Хь. ТЫмыжь. — Налшык: Эльбрус, 2004. — 252 н. (Мир мухаджиров. Фольклор. Избранные произведения / Составитель и переводчик основной части произведений Х. Т. Тимижев). (Авторы: Ахьмед Хьэгьур /Ахьмед Мыдхьэт/ — «Адыгэ уэркхэр». Драмэ; Умар Хьэтыкьуэ /Омер Сейфеддин/ — «Абрэдж щхьэ закьуэ». Рассказ; «Бгырыпх». Рассказ; Фэукьуэ Расим /Расим Рушди/ — «Жан». Повесть; Гьуэгул Четин /Онер Четин/ — «Былыз кьыздихь гьатхэ. Рассказ; Мусэ Чынт /Муса Уйсал/ — «Фэбжь». Повестым щыщ пычыгьуэ; Хьуэст Надия «Гупсэхугьуэ щимыгьуэтауэ». Рассказ; Уэсмэн Хьэхьуратэ /Осман Челик/ — «Кьафэ». Пьесэ; Уэтэр Самий-Хьэмзэ — «Жыг кьудамэ». Рассказ; Мухьэдин Кьандур — «Маждэ». /«Шэрджэсхэр. Балкан тхыдэ» романым щыщ пычыгьуэ/; Кьадыр Натхьуэ — «Щхьэлажьэ» /«Николасрэ Надюшэрэ» романым щыщ пычыгьуэ/; Эргин Гунджер, Мулид Инэмыкьуэ, Шэбан Кубэ, Самихьэ Шыфэкьужь, Жэмал Ипэзауэ, Фейсал Кьат, Мыхьмуд Наурызокьуэ /Мыхьмуд Самий аль-Баруди/, Иэмин Афэщыж, Самихь Кьазбэч, Исуф Барут, Елдар Цурмыт, ФуГэд Дыгьужь, Авджы Джэнк, Надия Хьунэгу, Исмэхьил Хьан, Рэфикь Тхьэгээзит, Яшар Багь, Имдэт Чып — Усэхэр).

Хьэпей Ержыб. Антинокьуэ. Усэ // Нарт. — [Нальчик], 1994. — № 8–9 (50–51, июнь. — Н. 6. (Ержиб Хапай. Стихотворение).

ХьэцИэдэгу Нэрмин. Гуашхьэмахуэ. Усэ // Нарт. — [Нальчик], 1994. — № 8–9 (50–51, июнь. — Н. 6. (Хашдагу Н. Стихотворение).

Шурдым Кьундет. Мы зы щымахуэр игьэкьыж // Нарт. — [Нальчик], 1994. — № 8–9 (50–51, июнь. — Н. 6. (Шурдум К. Стихотворение)

* * *

Ахмет Мидхат Хагур. Оковы рабства. (Рассказ) / Текстуальный перевод с османского языка Чурей Тыжын Али при участии Ф. Гелястановой; авторизованный перевод

В. Котлярова. — Нальчик: Полиграфсервис, 2003. — 20 с.; илл. Ж. А. Шогенова.

Дагестанлы Семих Сейид. Звезда мухаджира (Стихи). — Махачкала: Дагестанское книжное издательство, 1994. — 91 с.

Кандур М. И. Кавказ. Историческая трилогия / Перевод с английского В. А. Ченьшенко. — М.: Кандиналь, 1994. — 982 с. (Книга объединяет три романа: «Чеченские сабли», «Казбек из Кабарды», «Тройной заговор»).

Кандур М. И. Кавказ. Чеченские сабли. [Исторический роман]. — Нальчик: Эль-Фа, 1994. — 336 с.

Кандур М. И. Кавказ. Казбек из Кабарды. [Исторический роман]. — Нальчик: Эль-Фа, 1994. — 320 с.

Кандур М. И. Кавказ. Тройной заговор. [Исторический роман]. — Нальчик: Эль-Фа, 1994. — 344 с.

Кандур М. И. Кавказ. Чеченские сабли. [Исторический роман]. — Нальчик: Эль-Фа, 1996. — 325 с.

Кандур М. И. Кавказ. Казбек из Кабарды. [Исторический роман]. — Нальчик: Эль-Фа, 1996. — 317 с.

Кандур М. И. Кавказ. Тройной заговор. [Исторический роман]. — Нальчик: Эль-Фа, 1996. — 339 с.

Кандур М. И. Черкесы. Балканская история. [Исторический роман]. — Нальчик: Эль-Фа, 1996. — 269 с.

Кандур М. И. Легенда. Роман / Перевод с английского Л. Балаговой. — Нальчик: Эль-Фа, 2000. — 363 с.

Кандур М. И. И в пустыне растут деревья... Пятая книга черкесского повествования. [Исторический роман]. — Нальчик: Издательство М. и В. Котляровых, 2008. — 340 с.

Кандур М. И. Последняя охота... Повесть // ЩЭплъыпӀэ. — НогӀзон. — Нальчик: Эль-Фа, 2000. — № 1. — Н. 209–247.

Наследие. Проза черкесского зарубежья / Составитель Хафицэ М. — Нальчик, 2004.

Натхо К. Отчуждённые. Роман / Перевод с английского М. Тутарищевой; послесловие о писателе К. Г. Шаззо. — Майкоп: Меоты, 1992. — 336 с.

Рифат Озбей. Ведату Акару (Куадзба). Эфкану Чаглы (Цыба). (Стихи) / Перевёл с турецкого М.-А. Дугричилов // Абаза. — 1995. — № 1. — С. 24–25.

Цаликов А. Избранное // Составители В. Д. Таказов, Т. Т. Техов; автор статьи о А. Цаликове З. М. Салагаева; комментарии Т. Т. Техова. — Владикавказ: Ир, 2002. — 544 с/

Шауки Ахмед. Жалея родину. Стихотворение / Перевёл с арабского В. Журавлёв // Нарт. — [Нальчик], 1994. — № 6–7 (48–49), июнь. — С. 5.

Шурдум Кундет. Этой зимой. Стихотворение // Нарт. — [Нальчик], 1994. — № 6–7 (48–49), июнь. — С. 5.

Шурум [Шурдум] Кундет. Этой зимой. Стихотворение // Черкесский мир. — 2000. — Июль. — С. 25; 1 фотография.

Эфкан Чаглы (Цыба). Моя Абхазия. (Стихотворение) / Перевёл с турецкого М.-А. Дугричилов // Абаза. — 1995. — № 1. — С. 25.

* * *

Büyüka Ömer (Bevğua). Kafkas. Aah'ları. — İstanbul, 1992. (Бююка Омар /Бейгуа/. [Стихи и переводы]).

Berzeg Sefer. Сэ сидуней. (Усэхэр). (Adıgece şiirler). Samsun, 1986. — 14 s. (Берзег Сефер. Мой мир. Стихи).

Abhaz — Azeri — Dağıstan — Kazak — Kırgız — Özbek — Tacik — Türkmen Edebiyatlarından Seçmeler / Türkçesi: M. Özgül. — İstanbul: Nisan, 1993. (Избранные произведения абхазской, азербайджанской, казахской, киргизской, узбекской, таджикской, туркменской литературы). (В сборнике опубликованы переводы произведений Р. Гамзатова и Ф. Искандера).

Ahmed Yılmaz Boyunağa. Dağıstan Aslanı. (Roman). — İstanbul: Timaş Yayınları, 1992. (Ахмед Иьлмаз Боинага. Дагестанский лев).

Ahmet Mithat Efendi. Fatma Aliye / Bir Osmanlı Kadın Yazarın Doğuşu. — İstanbul, 1994. — 96 s.

Ahmet Mithat Efendi. Karı Koca Masalı ve Ahmet Mithat Bibliografyası. — İstanbul, 1999. — 215 s.

- Ahmet Mithat Efendi. Felatun Bey İle Rakım Efendi. Roman.* — İstanbul, 2001. — 194 s.
- Ahmet Mithat Efendi. Ahbar-ı Asara Tamim-i Enzar. Roman.* 2003. — 168 s.
- Ahmet Mithat Efendi. Çerkes Özdenleri. Neps Dergisi Yayınları, Tiyatro Serisi: 1, 1995. — 60 s. (Ахмет Митхат. Черкесские дворяне).*
- Ahmet Mithat. Kafkas. (Roman).* — İstanbul, 1294 (1878). 240 s. (Ахмет Митхат. Кавказ. Роман).
- Amarşan V. Abhaz Kralı (Açba Lewan). (Roman) / Çeviren Paraha Tuna. — İstanbul, 2008. — 463 s.; 1 baskı. (Амаршан В. Царь Абхазии /Ачба Леуан/. Исторический роман / Перевела с абхазского на турецкий Папха Махинур Туна).*
- Aymergen Sefer. Son Köprü. (Roman).* — İstanbul, 1992. — 396 s. (Аймерген Сефер. Последний мостик. Роман).
- Aymergen Sefer. Tayga Mahkûmları. 1. (Roman).* — İstanbul: Yeni Kafkasya Gazetesi Matbaası, 1995. — 400 s. (Аймерген Сефер. Осуждённые. Роман).
- Bağ Yaşar. Gülümse. (Şiirler).* — İstanbul: Nart Yayıncılık, 1993. — 62 s. (Баг Яшар [Хатко]. Улыбка. Стихи).
- Bayramuk Halimat. İki Kasım Bin Dokuz Yüz Kırk Üç (Kafkas-Karaçay Türklerinin 14 Yıl süren Dramı) / Çeviren: Yılmaz Nevruz. — İstanbul, 1995. — 300 s*
- Bestujev-Marlinski A. Ammalat Bek / Çeviren: Sedat Özden. — İstanbul: Kağıhan Yayınları, 1989. — 204 s. (Бестужев-Марлинский А. Аммалат-бек).*
- Bir Jübilenin İntibaları: Ahmed Midhat'ı Anıyoruz / Hazırlayan: Hakkı Tarık Us. — İstanbul: Vakıf Matbaası, 1955. — 176 s. [Юбилейное издание, посвящённое Ахмеду Мидхату, воспоминания].*
- Büyüka Ömer (Beygua). Kafkas Aah'ları. (Şiirler).* — İstanbul: Abhazoloji Yayınları: 5, 1992. — 70 s. (Бююка Омар /Бейгуа/. Кавказ... Сборник стихов).
- Çağlayangil İhsan Sabri. Anılarım. — İstanbul, 1990. — 390 s. (Чаглаянбил Ихсан. Воспоминания).*

Çelik Osman. Düşüncenin Bıraktığı İzler. — Ankara: Gelişim Matbaası, 1988. — 288 s. (Челик Осман. Следы размышлений. Сборник статей).

Çelik Osman. Kuzey Kafkasya gezi notları // Kuzey Kafkasya. — 1991. — № 83–84. — S. 22–27. (Челик Осман. Северокавказские путевые заметки).

Çelik Osman. Başkanın Savaş Günlüğü. — Ankara, 1995. — 196 s. (Челик Осман. Дневник войны).

Çelik Osman. Efsaneler. Hikâyeler. Portreler. — Ankara: Gelişim Matbaası, 1987. — 480 s. (Челик Осман. Легенды, сказания, портреты).

Çelik Osman. Kafe (Han Kızının Şarkısı). — Ankara: Gelişim Matbaası, 1985. — 83 s. (Челик Осман. Кафа — танец ханской дочери». Пьеса).

Çelik Osman. Kafkasya: 1. Genar. (Tarihi roman). — İstanbul: Timaş Yayınları, 1994. — 450 s. (İlk baskı 1985). (Челик Осман. Кавказ. 1. Генар. (Исторический роман).

Çelik Osman. Kafkasya: 2. Savaş Nesilleri. (Tarihi roman). — İstanbul: Timaş Yayınları, 1994. — 364 s. (Челик Осман. Кавказ. 2. Военное поколение. /Исторический роман/).

Çelik Osman. Kafkasya: 3. Zorunlu Göç. (Tarihi roman). — İstanbul: Timaş Yayınları, 1994. — 364 s. (Челик Осман. Кавказ. 3. Вынужденное переселение. /Исторический роман/).

Çelik Osman. Kazanuko Jabağ. (Tarihi roman). — Ankara: Gelişim Matbaası, 1986. — 304 s. (Челик Осман. Казанокко Жабаци. /Исторический роман/).

Çelik Osman. Kuzey Kafkasya Gezi Notları. — Ankara: Gelişim Matbaası, 1991. — 142 s. (Челик Осман. Путевые заметки о поездке по Северному Кавказу).

Çelik Osman. Nartlar — Kafkas Hikâyeleri. — İstanbul: Eko Matbaası, 1976. — 128 s. (Челик Осман. Кавказские рассказы — Нарты).

Çeraşe Tembot. Tek Atlı. (Roman) / Çeviren: Mevlüt Atalay. — Ankara: Kuzey Kafkasya Halk Kültür Derneği Yayını, 1979. — 308 s. (Керашев Т. Одинокий всадник. Роман / Перевёл на турецкий язык Мевлют Аталай).

Çerkes Ethem (Pşevu). Anılarım. — İstanbul, 1993. — 150 s. (Первое издание — Стамбул, 1962). (Черкес Этхем /Пшеву/. Мои воспоминания).

Çerkes Hasan'ın Tercüme-i Hali. — İstanbul, 1294. [Переводы из Ахмеда Мидхата].

Çetin Öner. Dağlara Yazılıdır. (Roman). — İstanbul: Can Yayınları, 1994. — 157 s.; resimler. (Онер Четин. Это написано на скалах).

Öner Çetin. Şu Bizim Çerkesler. — İstanbul: Can Yayınları, 2000. — 105 s. (Онер Четин. Это наши черкесы).

Gesefetxıd (Eğitici Şiirler) / Zıvusıger Tıme Haçe Yedıqıkie Seyın (Hüseyin Şemi Tümer). — İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1335 (1919). — 96 s.

Hamzatov R. Benim Dağıstanım / Çeviren: Mazlum Beyhan. — İstanbul, 1984. — 480 s. (Гамзатов Р. Мой Дагестан / Перевёл на турецкий язык Мазлум Бейхан).

Hamzatov R. Dağ Irmağı Akılsız Su. (Şiirler) / Çeviren: Mazlum Beyhan. — İstanbul, 1991. — 80 s. (Гамзатов Р. ...Стихи / Перевёл на турецкий язык Мазлум Бейхан).

Hamzatov R. Şiirler / Çeviren: Mazlum Beyhan. — Ankara: Kalem Yayıncılık, 1986. — 102 s. (Гамзатов Р. Стихи / Перевёл на турецкий язык Мазлум Бейхан).

4 Kafkas Hikâyesi. — Ankara: Şafak Matbaası, 1971. — 52 s. (Четыре кавказских рассказа [авторы: Зюбейда Шапли, Оздемир Озбай и др.]).

İskender Fazıl. Keçi-Öküz Yıldızı. (Roman). — İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1974. — 224 s. (Искандер Ф. Созвездие Козлотура).

İskender Fazıl. Karanlığı Yiyen Keçi / Çeviren ve resimleyen Yunus Saltuk. — İstanbul, 1976. — 62 s. (Искандер Ф. Созвездие Козлотура [Отрывок] / Перевёл на турецкий язык Иунус Салтук).

İskender Fazıl. Öyküler / Çeviren: Mehmet Özgül. — İstanbul: Cem Yayınları, 1989. — 170 s. (Искандер Ф. Рассказы / Перевёл на турецкий язык Мехмет Озгюл).

İskender Fazıl. Sandro Dayı (Roman) / Çeviren: Mehmet Özgül. — İstanbul, 1988. — 383 s. (Искандер Ф. Дядя Сандро / Перевёл на турецкий язык Мехмет Озгюл).

Kafkas Hasreti (Şiir Antolojisi) / Sefer E.Berzeg, Haluk Yedic. — Ankara: Şenyuva Matbaası, 1967. — 62 s.; resimli. (Ностальгия по Кавказу. Антология поэзии).

Kafkas Hikâyeleri Antolojisi. — Ankara: Kafkasya Kültürel Dergi Yayınları, [1971]. — 112 s.; fotoğraflı. (Антология кавказского рассказа). (В сборнике произведения абхазских, адыгских, осетинских писателей в переводе на турецкий язык).

Kandur Muhittin. Kafkas. I Cilt. Çeçen Kılıçları. — İstanbul: Nart Yayıncılık, 1999. — 311 s. (Кандур М. Кавказ. Том 1. Чеченские сабли).

Kemal Bilbaşar. Kölelik Dönemeci. (Tarihi roman). — İstanbul: Tekin Yayınevi, 1977. — 641 s. (Кемаль Бильбашар. Время неволи. /Исторический роман/).

Kılıncvuran İnal. Atlılar. (Tarihi roman). — İstanbul, 1989. — 219 s. (Килинчвуран Инал. Всадники. /Исторический роман/).

Kutlu Ayla. Bir Göçmen Kuştı O. (Roman). — Ankara: Bilgi Yayınları, 1985. — 247 s. (Кутлу А. Переселенец... Роман).

Lermontov M. İsmail Bey / Çeviren: Mehmet Ketey. — İstanbul: İncili Çavuş Matbaası, 1946. — 84 s. (Лермонтов М. Измаил-Бей / Перевёл с русского Мехмет Кетей).

Lermontov M. Y. Zamanımızın Kahramanı / Çeviren: Servet Lünel. — Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1984. — 192 s. (Лермонтов М. Ю. Герой нашего времени / Перевёл с русского Шервет Люнель).

Matakayev Mohmad. Zelimhan. (Tarihi roman) / Çeviren: Cemal Kutlu. — İstanbul, 1986. — 360 s. (Мамакаев М. Зелимхан. Исторический роман).

M. Aydın Turan. Hüzün Çalar Çalgılar (Şiirler). — İstanbul, Ufuk Matbaası, 1985. — 32 s. (М. Айдин Туран. Печальный звук музыки. /Стихи/).

M. Halistin Kukul. Dağistanlı Şeyh Şamil Destanı. (Şiir). — Ankara, 1992. — 98 s. (М. Халистин Кукул. Легенда о Шамиле).

Mesut Özdemir. Elveda. (Tarihi roman). — Ankara: Öğün Yayınları, 1983. — 212 s. (Месут Оздемир. Прощание. Исторический роман).

Mesut Özdemir. Yorgun Tutsak. (Roman). — Ankara: Kandil Matbaası, 1986. — 208 s. (Месут Оздемир. Изнурённый военнопленный. Роман).

Meşbaşe İ. Bitmeyen Umutlar. 1–2. (Roman) / Çeviren: Mevlüt Atalay. — Ankara, 1994. — 426 s. (Машбаш И. [Бзиюкская битва] / Пер. на турецкий язык Мевлют Аталай).

Meşbaşe İshak. Seçme Şiirler / Adigece'den çeviren: Meretiko Metin. — İstanbul, 1995. (Машбаш И. Избранные стихи / Перевёл на турецкий язык Меретуко Метин).

Najjar Alexandre. Les exilés du Caucase. Roman. — Paris, 1995. (Нажжар А. Изгнанники Кавказа. Роман).

Nimet Arzik [Carım]. Tek At Tek Mizrak. (Anılar). 3 Cilt. Kaynak Yayınları. 1983–1985. 1 Cilt. — 216 s. 2 Cilt. — 189 s. 3 — 168 s. (Нимет Арзик [Джарим]. Конь и копьё. Мемуары: В 3-х томах).

Oğuz Özdeç. Şeyh Şamil. (Tarihi roman). — İstanbul: Tekin Yayınevi, 1977. (Огуз Озден. Шейх Шамиль. Исторический роман).

Özdemir Özbay. Anadolu'da Kafdağı Öyküleri. — İstanbul: Nart Yayıncılık, 1994. — 112 s. (Оздемир Озбай. Рассказы анатолийского кавказца).

Quandour M. I. The Skyjack Affair. — New-York: Williams Press, 1970. — 240 p.; photograph. (Кандур М. И. Афёра в небе. Роман).

Quandour M. I. Rupture. — New-York: New World Press, 1972. — 227 p. (Кандур М. И. Разрыв. Роман).

Quandour M. I. Kavkas. (The Kavkas Trilogy). — Moscow: Lada M Publishing, 1994. — 816 p. (Кандур М. И. Кавказ. Трилогия. Исторический роман).

Quandour M. I. Kazbek of Kabarda. (Historical novel). — London: Kandinal Publishing, 1995. — 268 p.; photograph, map (Кандур М. И. Казбек из Кабарды. Роман).

Quandour M. I. Cherkess. The Balkan story. (Historical novel). — London: Kandinal Publishing, 1995. — 354 p.; photograph,

мар. (Кандур М. И. Балканская история. Исторический роман).

Quandour M. I. The Sabres of Chechnia. Historical novel. — London: Kandinal Publishing, 1995. — 281 p.; photograph, map. (Кандур М. И. Чеченские сабли. Исторический роман).

Quandour M. I. The Triple conspiracy. (Novel). — London: Kandinal Publishing, 1995. — 286 p.; photograph, map. (Кандур М. И. Тройной заговор. Роман).

Quandour M. I. Kavkas. (Historical novel). — London: Minerva Press, 1998. — 911 p.). (Кандур М. И. Кавказ. Исторический роман).

Quandour M. I. Kazbek of Kabarda. (Historical novel). — USA: Book Surge, 1998. — 301 p.; photograph, map (Кандур М. И. Казбек из Кабарды. Исторический роман).

Quandour M. I. Rupture. — Second edition. — London: Kandinal Publishing, 1998. — 227 p.; photograph. (Кандур М. И. Разрыв. Роман. 2-е издание).

Quandour M. I. The legend. (Novel). — London: Kandinal Publishing, 1998. — 375 p.; photograph. (Кандур М. И. Легенда. Роман).

Quandour M. I. The Skyjack Affair. — Second edition. — London: Kandinal Publishing, 1998. — 240 p.; photograph. (Кандур М. И. Афёра в небе. Роман. 2-е издание).

Quandour M. I. The Sabres of Chechnia. (Historical novel). — USA: Book Surge, 1998. — 327 p.; photograph, map. (Кандур М. И. Чеченские сабли. Исторический роман).

Quandour M. I. The Triple Conspiracy. (Historical novel). — USA: Book Surge, 1998. — 327 p. (Кандур М. И. Тройной заговор. Исторический роман).

Quandour M. I. Revolution. Book five of The Circassian Saga. — London: Kandinal Publishing, 1999. — 423 p.; photograph, maps. (Кандур М. И. Революция. Пятая книга черкесского повествования).

Quandour M. I. Dangerous Encounters. (Novel). — London: Kandinal Publishing, 2000. — 311 p. (Кандур М. И. Опасная связь. Роман).

Quandour M. I. Revolution. Book Five of The Circassian Saga. — USA: WingSpan Press, 2007. — 347 p. (Кандур М. И. Революция. Пятая книга черкесского повествования).

Quandour M. I. The Last Hunt. (Historical novel). — USA: Global Authors, 2008. — 740 p. (Кандур М. И. Последняя охота. Исторический роман).

Quandour M. I. The Last Hunt. (Historical novel). — USA: Univers Rev., 2008. — 731 p. (Кандур М. И. Последняя охота. Исторический роман).

Quandour M. I. Iraq. Desert Crossing. (Novel). — UK: Channel Islands: Jersey Publishing, 2008. — 366 p. (Кандур М. И. Ирак. Переход через пустыню. Роман).

Quandour M. I. Iraq. Desert Crossing. (Novel). — USA: WingSpan Press, 2008. — 354 p. (Кандур М. И. Ирак. Переход через пустыню. Роман).

Quandour M. I. Kavkas. (Historical novel). — London: Minerva Press, 2009. — 716 p. — (Кандур М. И. Кавказ. Исторический роман).

Semih Seyyid Dağistanlı. Dağistan'dan Birer Yıldız. (Şiirler). — İstanbul: Gözde KitaplarYayınevi, 1987. — 62 s. (Семих Сеид Дагистанлы. Звезда Дагестана. /Стихи/).

Sertoğlu Murat. Şeyh Şamil. (Tarihi roman). — İstanbul: İtimat Kitabevi, 1972. — 304 s. (2 Baskısı — İstanbul: Sağlam Yayınları, 1987) (Сертоглу Мурат. Шейх Шамиль. Исторический роман).

Şaphı Zübeydet. Abrek. (Tarihi roman). — İstanbul, 1977. — 64 s. (Шхапли Зубейда. Абрек. /Исторический роман/). (Первый раз вышел в 1944 г. в Стамбуле под названием «Kafkas Aşkı» — «Кавказская любовь»).

Şinkuba Bagrat. Son Ubıh. (Tarihi roman) / Abkhazca'dan çeviren: Hayri Ersoy. — İstanbul: Nart Yayıncılık, 1990. — 208 s. (Шинкуба Б. Последний из ушедших. Исторический роман / Перевёл на турецкий язык Хайри Ерсой).

Sovyet Çeçen Siiri Antolojisi / Hazırlayan Refik Özdemir. — İstanbul: Gözde Kitaplar Yayınevi, 1988. — 74 s. (Антология советской чеченской поэзии / Составитель Рефик Оздемир).

Tarik Binat. Kafkas Destanı. — İstanbul: Arpaz Matbaacılık Tesisleri, (1980). 144 s. (Тарик Бинат. Кавказская поэма).

Tolstoy L. Hacı Murat / Çeviren: Refi Cevat Ulunay. — İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1943. — 133 s. (Толстой Л. Хаджи-Мурат / Перевёл с русского Рефи Джеват Улунай).

Thatsı Tamer Adıgüzel. Muhacirim Muhacir. (Şiirler). Konya, 1993. (Тамер Адыгюзель. Мухаджир. /Стихи/).

Xavier de Maistre. Kafkas Esirleri. (Roman) / Fransızca'dan çeviren: Sitare Sevim. — Ankara, 1945. — 92 s. (Хавиер де Мейстерю. Кавказские пленники. Роман / Перевод с французского).

Vizantal V. Konak Yahut Şeyh Şamil'in Kafkasya Muharebatında Bir Hikâye-i Garibe / Çeviren: Ahmed Midhat [Hağur]. — İstanbul: Kırkanbar Matbaası, 1296. — 354 s. (Византал В. Курьёзный рассказ об одной схватке имама Шамиля... / Перевёл Ахмет Мидхат [Хагур]).

Yavuz Bahadıroğlu. Dargo. (Roman). — İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1981. (Явус Бахадыроглы. Дарго. Роман).

Zafer Süren. Tama'a Bahar Gelmeyecek. (Şiirler). — İstanbul: Asya Yayınları, 2000. — 79 s; fotoğrafı. (Зафер Сюрэн. Стихи).

* * *

Azoko M. O. Чёрный снег. [Роман]. — Бейрут, 1988. — 303 с. — На арабском языке.

Azoko M. O. Две минуты над Тель-Авивом. [Роман]. — Бейрут: Дар Ал-Кармель, 1990. — 200 с. — На арабском языке.

Azoko M. O. ...За зимой следует весна. [Роман]. — Амман, 1998. — 404 с. — На арабском языке.

Исхакат Джамиль. Амина. [Рассказ] // Алихак — Зэкьюэшыныгъ. [Братство]. — 2002. — № 122. — С. 28–29. — На арабском языке.

Исхакат Джамиль. Кавказский мужчина. [Рассказ] // Алихак — Зэкьюэшыныгъ. [Братство]. — 2002. — № 121. — С. 27. — На арабском языке.

Захра Омар [Апцаца]. Вышедшие из Сосруко. — Амман: Азмана Пресс, 1993. — 304 с. — На арабском языке.

Захра Омар [Апцаца]. Сосруко за облаками. — Амман: Азмана Пресс, 2001. — 306 с. — На арабском языке.

Зиарат Гумар. Переселение «Сосруко». Роман. — Амман, 1993. — 305 с. — На арабском языке.

Кандур М. И. Чеченские сабли. Первый том трилогии «Кавказ». Исторический роман. — Бейрут: Альмуасаса Альарабия, Ладирасат Уанащр, 2005. — 372 с. — На арабском языке.

Кандур М. И. Казбек из Кабарды. Второй том трилогии «Кавказ». Исторический роман. — Бейрут: Альмуасаса Альарабия, Ладирасат Уанащр, 2005. — 343 с. — На арабском языке.

Кандур М. И. Тройной заговор. Третий том трилогии «Кавказ». Исторический роман. — Бейрут: Альмуасаса Альарабия, Ладирасат Уанащр, 2005. — 383 с. — На арабском языке.

Кандур М. И. Восход над пустыней. (Роман). — Бейрут: Альмуасаса Альарабия, Ладирасат Уанащр, 2005. — 362 с. — На арабском языке.

Кандур М. И. Балканская история. Трагедия шапсугов. (Исторический роман). — Бейрут: Альмуасаса Альарабия, Ладирасат Уанащр, 2006. — 445 с. — На арабском языке.

Кандур М. И. Революция. Пятая книга черкесского повествования. (Исторический роман). — Бейрут: Альмуасаса Альарабия, Ладирасат Уанащр, 2006. — 433 с. — На арабском языке.

Кандур М. И. Дети диаспоры. Шестая книга черкесского повествования. — Бейрут: Альмуасаса Альарабия, Ладирасат Уанащр, 2007. — 385 с. — На арабском языке.

Кандур М. И. Последняя охота. Роман о новой России. — Бейрут: Альмуасаса Альарабия, Ладирасат Уанащр, 2007. — 603 с. — На арабском языке.

Рушди Расим [Фоукъуэ]. Жан. Черкесский рассказ. — Амман: Мактаббат Аль Шабаб, 1988. — 92 с. — На арабском языке.

Рушди Расим [Фоукъуэ]. Черкесские сказания. — Каир: Дар Аль Тибаа Ал Мисрия Аль Хадита, 1947. — 64 с. — На арабском языке.

Харатоко С. Орлы. Любовь и война на Кавказе. — Матбаат Аль Нада, 2000. — 400 с. — На арабском языке.

Разные материалы о культуре

Амичба Х. Г. Об абхазо-абазинской диаспоре в Западной Европе // Абаза. — 2003. — № 2 (5). — С. 33–34; портрет.

* * *

Berzeg Sefer E., Kafkasya ve Çerkesler Bibliyografyası. (The Bibliography of Caucasia). — Samsun, 1996. — 140 s. (Берзег С. Е. Библиография Кавказа и черкесов).

Berzeg Sefer E., Özdemir Özbay. Kuzey Kafkasya Göçmenlerinde Besteciler Ressamlar Hattatlar (Composers, Painters and Calligraphers among the North Caucasian Emigrants). — Ankara: Şafak Matbaası, 1971. — 46 s.; resimli. (Берзег Сефер Е., Оздемир Озбай. Композиторы и художники из среды северокавказской диаспоры).

Burhan Arpad. Büyük Halk Bestecisi Muhlis Sabahaddin: Hayatı-Eserleri-Musikimizdeki Yeri. — İstanbul, 1947. — 32 s. (Бурхан Арпад. Народный композитор Мухлис Сабахаддин [Быжнау]. Жизнь и творчество).

Kafkas Halk Dansları (Öğretim Yöntemi ve Teknikleri) / Rusça'dan çeviren: Musa Ramazan. — İstanbul: Şamil Eğitim ve Kültür Vakfı Yayınları, (1986). — 231 s.; resimli. (Кавказские народные танцы... / Перевод с русского на турецкий язык).

Köksal Ahmet. Türkiye'de Figüratif Resim ve Faruk Cimok. — İstanbul: Koş Matbaacılık, 1991. — 60 s.; resimli. (Ахмет Кёксал. Живопись Фарука Джимока).

Lemî Atlı'nın Hatıraları. — İstanbul, 1947. (Воспоминания Леми Атли).

Mahinur Tuna. İlk Türk Kadın Ressam Mihri Rasim (Müşfik) Açba. — [İstanbul], 2007. — 112 s.; resimli. (Махинур Туна. Первая турецкая женщина-художник Михри Расим [Мюшфик] Ачба).

Namık İsmail / Hazırlayan: Zeynep Rona. — İstanbul, 1992. — 218 s.; resimli ve fotoğraflı. (Намык Исмаил / Составитель Зейнеп Рона).

Onur Akdoğru. Lemî Atlı, Hayatı ve Eserleri. 1990. — 72 s.; resimli ve notalı. (Онур Окдогу. Леми Атли. Жизнь и творчество [композитора]).

Yaşar Bağ. Kuzey Kafkasya Kültür Derneği Üzerine Düşünceler. — Ankara: Şafak Matbaası, 1971. — 36 s. (Яшар Баг. Мысли о Северокавказском культурном обществе).

Yusuf Bin Hasan Neğuç. İlmihal. — [İstanbul], 1328. — 42 s. Книга религиозных правил. [Учебник для черкесских школ].

Содержание

От автора	5
Этические основы художественного образа в литературах абхазо-адыгских народов	7
Апсуара и Адыгагъэ: Этнологический аспект. Литературные реминисценции	7
Абхазо-адыгские фольклорные и литературные связи. С. Хан-Гирей «Бесльный Абат», И. Когониа «Абатаа Беслан»	51
Архетип камня в национально-культурном осмыслении. (К. Кулиев и Б. Шинкуба)	108
Культурно-просветительская, научная и литературная деятельность северокавказской и абхазской диаспоры в Турции	181
Северокавказская и абхазская диаспора в зарубежных странах. Библиография	239

Виачеслав Акаки-ипца Бигэаа

**Ацсуа литературей Нхыц Кавказтэй
ажэларқәа рлитературақәеи.
(Атоурыхтә-культуратә еимадарақәа.
Аҳәаанхыц инхо ашьхаруаа
ркультуратә пстазаара)**

Афилологитә наукақәа рдоктор В. Бигэаа ишәкәы сиднакылоит автор 7–8 шықәса рыла иащицаз ацпаамтақәа рыхәтак. Урт рызкуп ацсуааи Нхыц Кавказтэй ажэларқәеи (хадарала адыгаа) ртоурыхтә-культуратэй рлитературатэй еимадарақәа. Лымкаала ирзаатгылоуп ацсуа-адыга жэларқәа ретикатә системақәа — *ацсуарей адыгагәи*, асахьаркыратә хаәсахьақәа раццараәы урт инарыгзо ароль; еиәырицины ирыхцәажәоуп ацсуа-адыга жэларқәа рсапыцтә хәамтақәа акыр, С. Хан-Гиреи И. Коғониси, К. Кулиеви Б. Шынқәбеи рыреиамтақәа.

Ашәкәы иара убасгы иагәылоуп Тьркәтәыла инхо ашьхаруаа (ацсуаа, адыгаа, акарачцәа, абалкарцәа, ауацсаа уб. егы.) ркультуратэй рлитературатэй пстазаара аазырициуа аусумта.

Ашәкәы хәартара ду алоуп ацсуааи адыгааи (ачеркьесцәеи), егырт Нхыц Кавказтэй ажэларқәеи ртоурыхи ркультурей ирызельымхау алитературатцаащәеи, афольклортцаащәеи, атоурыхтцаащәеи, аетнологцәеи, еиуеициным ацхьащәеи зегь рзы.

V.A. Biguaa

**The Abkhazian literature
and literatures of
North Caucasian nations.
(Historical and cultural context. Diaspora)**

The book by doctor of philology Viacheslav Biguaa includes the part of the works written during the last 7–8 years. Some works are devoted to the historical and cultural contacts between Abkhazian people and North Caucasian nations (especially the Adighes or Circassians).

There are articles devoted to the works of Sultan Khan-Ghirei, Iua Koghonya, Kaisin Kuliev, Bagrat Shinkuba and other writers.

The book also includes the Investigation devoted to culture and literature of Abkhazian and North Caucasian Diaspora in Turkey.

The book is addressed to philologists, historians, ethnologists and readers interested in history, culture and literature of Abkhazia and North Caucasia.

Научное издание

Вячеслав Акакиевич Бигуаа

**Абхазская литература
и литературы народов
Северного Кавказа.
(Историко-культурный контекст. Диаспора)**

Корректор
В. П. Бигуаа-Кузнецова

Компьютерная вёрстка
В. А. Бигуаа

Подписано в печать 15.05.2011. Формат 70x100 1/16. Бумага офсетная.

Гарнитура Times New Roman. Объем 19,25 п.л. Тираж 500 экз.

Цена договорная. Изд. зак. 223. Тип зак. № 164

Отпечатано с готового оригинал-макета в издательстве

Российского государственного торгово-экономического университета

А-445, ГСП-3, 125993 г. Москва, ул. Смольная, 36