АҨСНЫ АҬЦААРАДЫРРАҚӘА РАКАДЕМИА
Д.И. ГӘЛИА ИХЬЗ ЗХУ АҨСУАҬЦААРАТӘ ИНСТИТУТ

АКАДЕМИЯ НАУК АБХАЗИИ
АБХАЗСКИЙ ИНСТИТУТ ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ
им. Д.И. ГУЛИА

Ш. Д. ИНАЛ-ИҨА ИЗКУ АХҨАТӘИ ЖӘЛАРБЖЬАРАТӘИ АҨХЬАРАҚӘА

(Аҟәа, 2016 ш. октиабр 4-6)

ТРЕТЬИ МЕЖДУНАРОДНЫЕ ИНАЛИПОВСКИЕ ЧТЕНИЯ

(Сухум, 4-6 октября 2016 г.)

АбИГИ
Сухум – 2017

ББК 72(5Абх.) я 431
П 26

Научное издание
Утверждено к печати Учёным Советом Абхазского института гуманитарных исследований им. Д.И. Гулиа АН Абхазии

Ответственный редактор:
Анчабадзе Ю. Д.

Ш. Д. Инал-иҧа изку ахҧатәи Жәларбжьаратәи аҧхьараҟәа. (Аҟәа, 2016 ш. абҭарамза 4-6) – Аҟәа: Акьыҧхь аҩны, 2017. – 580 д.

Третьи Международные Иналиповские чтения. (Сухум, 4–6 октября 2017 г.) – Сухум. 2017. – 580 с.

В основе научного сборника – материалы Третьих Международных Иналиповских чтений, состоявшихся в Сухуме 4-6 октября 2016 г.

В пяти разделах отражены основные проблемно-тематические направления научной программы чтений, которые охватывают различные аспекты кавказоведения и смежных дисциплин. Объектами внимания являются вопросы сохранения традиций и новационных трансформаций в быту народов Кавказа, процессы этногенеза и специфика регионального исторического процесса, развитие литературы, фольклора, языка и их историко-культурные взаимосвязи. Материалы содержат блок, посвященный 100-летию со дня рождения выдающегося абхазского ученого Ш.Д. Инал-ипа.

Сборник представляет интерес для специалистов-кавказоведов, для всех, кто интересуется прошлым и настоящим народов Кавказа.

© Коллектив авторов, 2017.
© Абхазский институт гуманитарных исследований им. Д.И. Гулиа, 2017.

ОТ РЕДАКТОРА

4-6 октября 2016 г. в Сухуме состоялись Третьи международные Иналиповские чтения. Ставшие традиционными (первые состоялись в 2007 г.), чтения и на этот раз собрали значительное количество участников, представлявших как научное сообщество Абхазии, так гостей и коллег из регионов Российской Федерации, в частности, из Адыгеи, Карачаево-Черкесии, Кабардино-Балкарии, Северной Осетии-Алании, Ингушетии, Дагестана, Ставропольского и Краснодарского краев, Ростовской области, Республики Коми, Москвы, Санкт-Петербурга, Саратова и др. В работе чтений приняли участие ученые из стран дальнего зарубежья (Турция, США).

По единодушному признанию, Третьи Иналиповские чтения прошли успешно. Об этом свидетельствует значительное число поданных заявок на выступления, большое количество прибывших в Сухум участников, репертуар представленных докладов, их высокое качество, рабочий ритм и темп пленарных и секционных заседаний, безупречное организационное обеспечение встречи. Немаловажное значение имела теплая, дружеская атмосфера профессионального и товарищеского общения, характеризовавшая все дни работы научного форума.

Третьи чтения отличала еще одна особенность – они были приурочены к 100-летию со дня рождения своего эпонима – выдающегося абхазского ученого, этнографа, историка, фольклориста, литературоведа Шалвы Денисовича Инал-ипа (1916-1995). Юбилейная дата придала особую духовную значимость проводимому мероприятию, закономерно отразилась и на его научной программе. Так, тематика многих докладов была посвящена Ш. Д. Инал-ипа, либо так или иначе связана с ним. Докладчики анализировали его научное наследие, вклад в развитие кавказоведческой и этнологической мысли, значение его научных идей в кон-

тексте мирового гуманитарного развития, обращались к неординарной личности самого Шалвы Денисовича на фоне обстоятельств и перипетий жизненного пути ученого.

Основная часть персоналистических докладов прозвучала, вполне понятно, на пленарном заседании чтений, однако соответствующая тематика была широко представлена и в секционной работе. Докладчики часто обращались к идеям, мыслям, аргументации ученого для кристаллизации объекта исследования, вычленения исторического и синхронного кросс-культурного контекста, обоснования исследовательских подходов и интерпретаций. Это свидетельствует о том, что научное наследие Ш. Д. Инал-ипа по-прежнему востребовано и актуализировано. Оно будирует исследовательскую мысль, расширяет эвристическое поле научного поиска, дает почву для концептуальных новаций и историографических рефлексий.

Традиция проведения в Сухуме Иналиповских чтений устоялась. Они уже широко известны и популярны среди специалистов и, можно сказать, стали значимой институцией в ряду других научных кавказоведческих форумов и встреч, имеющих как региональный, так и международный характер. Формат чтений обычно не предусматривает каких-либо формальных тематических или проблемных ограничений, оставляя участникам пространство широких возможностей для конкретных формулировок, представленных к озвучиванию докладов.

Программа Третьих чтений полностью это подтвердила. Работа форума проходила в нескольких секциях, в рамках которых прозвучали доклады самой разной проблемно-тематической и хронологической направленности. Участники в большинстве своем представили материалы своих новейших разработок, отражающие исследовательские результаты самого последнего времени, и в ряде случаев выступления на Чтениях были первичной презентацией новых данных, выводов и заключений. Основная часть докладов фокусировалась в рамках кавказоведческой проблематики и, можно сказать, что научная программа Чтений дала представительный срез современного состояния кавказоведческой гуманитаристики. В этом заключен безусловный положительный потенциал устоявшегося формата Иналиповских чтений.

В то же время, возможны, на мой взгляд, и другие основания формирования научной программы Чтений. В частности, возможна ее некоторая специализация, определение более или менее широко обозначенной проблематики, или концептуально заявленной темы, опора на некий сформулированный научный «девиз», который очертит эвристические границы научной программы. Подобный подход позволит объединить участников не только формальным представлением докладов на заседаниях форума, но и своеобразной исследовательской кооперацией. Заранее объявленный «девиз» Чтений будет стимулировать внимание участников к данной проблеме, поможет определить контекстную тематику собственного исследования, обнародование результатов которого внесет вклад в коллективные усилия по получению итогового знания. Помимо прочего, публикация представленных на Чтениях материалов будет иметь монографический храктер.

Сказанное вовсе не означает, что мы лишимся атрибутивных черт, которые стали уже традиционными для Иналиповских чтений – разнообразия проблематики, широты исследовательских направлений, презентации актуализированных научных разработок, равно как не последует элиминация панорамности и научной спецификации Чтений. Последнее определяется не формой организации Чтений, а их ориентацией на те дисциплинарные направления, которые неизменно находились в русле многообразных исследовательских интересов Ш. Д. Инал-ипа.

Ю. Д. Анчабадзе

Раздел I.

К СТОЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ Ш. Д. ИНАЛ-ИПА

З. Дж. Джапуа

ШАЛВЕ ДЕНИСОВИЧУ ИНАЛ-ИПА – 100 ЛЕТ

(*Слово, произнесенное на открытии III Иналиповских чтений)*

Иналиповские чтения, проводимые Абхазским институтом гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа АН Абхазии с 2007 года, становятся чрезвычайно значимыми в научной жизни нашей страны.

Нынешние чтения совпали со 100-летним юбилеем Шалвы Денисовича Инал-ипа – выдающегося ученого-кавказоведа XX века, внесшего поистине огромный вклад в становление и развитие нашего гуманитарного знания.

Научная деятельность Шалвы Денисовича не была ограничена одной тематикой, она была весьма разнообразной. В нее входили самые актуальные проблемы этнографии, истории, фольклористики, литературоведения и литературной критики. Трудно назвать другого абхазоведа или кавказоведа, создавшего столь значительные труды во всех этих областях гуманитарной науки, без которых не просто сложно, но невозможно представить абхазоведение более или менее полно.

Шалва Инал-ипа – крупнейший этнограф и историк. По этнографии и истории абхазов он написал более 15-ти монографических исследований, в числе которых такие основополагающие книги, как «Абхазы» (1960), «Страницы исторической этнографии абхазов» (1971), «Вопросы этнокультурной истории абхазов» (1976),

«Очерки об абхазском этикете» (1984), «Зарубежные абхазы» (1990), «Антропонимия абхазов» (2002), «Садзы» (2014), «Убыхи» (2015). Основным лейтмотивом историко-этнографических работ Шалвы Денисовича являются вопросы соционормативной культуры, этногенеза и этнической истории абхазов.

Шалва Инал-ипа – крупнейший фольклорист. Объектом его изучения стал ряд жанров и произведений абхазского фольклора: нартский эпос, сказания об Абрыскиле, миф об ацанах-карликах, исторические и героические сказания, пословицы. По каждому из этих жанров он собрал большое число материалов и написал целый ряд исследований. Необходимо отметить, что в своих работах по фольклористике Шалва Денисович оставался все же этнографом, хотя зачастую обращался к собственно фольклористическим подходам и методам, прежде всего, к теории сравнительно-типологического анализа текстов. При этом основной интерес для ученого представляли нартские сказания, которым он посвятил ряд основательных работ.

Шалва Инал-ипа – основоположник абхазского нартоведения, он автор первой статьи «Об абхазских нартских сказаниях» (1949). Это и другие исследования ученого прояснили многие вопросы, связанные с историко-этнографическим осмыслением абхазского нартского эпоса. Они стали теоретической базой и отправной точкой для работ следующих за ним абхазских нартоведов. В своих разысканиях по изучению нартских сказаний он убедительно доказал оригинальность и глубокую архаичность абхазского нартского эпоса.

Шалва Денисович является одним из составителей сводного текста абхазского нартского эпоса «Приключения Нарта Сасрыквы и его девяносто девяти братьев» (1962). Он автор блестящего предисловия к этой книге под названием «Слово о нартах».

Перу Шалвы Денисовича принадлежат первые серьезные исследования по вопросам абхазского мифа об ацанах-карликах и абхазских исторических и этногенетических преданий, в особенности – посвященных Апсха. В 1967 году совместно со Спиридоном Адлейба он издал один из первых сборников абхазских пословиц.

Шалва Инал-ипа – крупнейший литературовед и литературный критик. По вопросам абхазской литературы он издал до 10-ти монографий, среди которых – настольная книга каждого абхазского литературоведа «Из истории абхазской литературы» (1961). Он автор первых обстоятельных очерков о творчестве известных абхазских писателей и по другим актуальным вопросам абхазской литературы и литературной критики.

Шалва Денисович, как справедливо заметил Юрий Анчабадзе, «прирожденный этнограф-полевик». С конца 1930-х годов ежегодно совершал экспедиции в разные районы Абхазии и собрал большое число этнографических, фольклорных и лексических материалов. К сожалению, значительная часть этих полевых работ, вместе с другими его рукописями, погибла во время поджога здания Абхазского института языка, литературы и истории им. Д. И. Гулиа грузинскими боевиками 22 октября 1992 года.

Крупные исследования Шалвы Инал-ипа всегда вызывали отклики, порой весьма бурные, особенно у грузинских историков, которые спокойно не могли воспринять аргументированные выводы ученого, в частности, по вопросам этногенеза абхазов.

Конечно же, 100-летие со дня рождения ученого это – не просто биографический факт, а весьма значимая дата для абхазоведения, для всей системы Академии наук Абхазии. Ибо Шалва Инал-ипа это – целая эпоха, он, без всякого преувеличения – национальное достояние абхазов и Государства Абхазского.

Хочу пожелать вдове Шалвы Денисовича, известному историку Мирре Константиновне Хотелашвили-Инал-ипа, здоровья. Она так много и скрупулезно работает над упорядочением научного наследия своего супруга. Безусловно, абхазоведам предстоит провести большую текстологическую работу по изданию научного наследия ученого в полном объеме.

Считаю весьма целесообразным и справедливым воздвигнуть в столице нашей страны памятник многогранному ученому-энциклопедисту Шалве Инал-ипа, чья жизнь и творчество неразрывно связаны с судьбой своего народа.

О. И. Аршба

ШАЛВА ДЕНИСОВИЧ ИНАЛ-ИПА – ЖИЗНЬ И НАУКА

Мероприятия, проводившиеся в столице Абхазии в октябрьские дни текущего года, посвященные Шалве Денисовичу Инал-ипа, не могли пройти мимо моего внимания. Более того, они вызвали в моей памяти эпизод из начального периода моей послевузовской работы, когда один из начальников моего ведомства, зайдя в кабинет, гневно заявил: «Ты посмотри, что он написал», швырнув на стол книгу тогда мне еще совсем неизвестного Шалвы Денисовича «Вопросы этнокультурной истории абхазов». Эта выходка меня больно задела, поскольку понимал: тот гнев был адресован не только автору книги, но и народу, которому она была посвящена. Внутреннее неприятие своеобразной демонстрации, разыгранной передо мной, породило во мне потребность узнать побольше об авторе, вызвавшем такую бурю гнева.

Не сразу, но постепенно мне стало понятно, что талантливому и честному ученому ставились в вину преданность и верное служение своему народу, которому отказывали в праве на самобытное существование и развитие.

Что касается упомянутой книги, то для всех очевидна полная несостоятельность ее критиков. В том числе благодаря заключению авторитетной комиссии Отделения истории АН СССР еще в 70-е годы XX века. И даже если бы Шалва Денисович больше ничего и не написал, его имя было бы вписано золотыми буквами в абхазоведение.

Иналиповские чтения становятся уже традиционными. На них съехались ученые из Москвы, Санкт-Петербурга, из республик и

краев Северного Кавказа, из других субъектов Российской Федерации, из США – около 50 участников. И такому широкому представительству участников чтений удивляться не приходится, ведь в абхазоведении Шалва Инал-ипа был разносторонним специалистом: этнограф, историк, фольклорист, литературовед и литературный критик. В одной из этих ипостасей он характеризуется как «основоположник», в другой как «один из крупнейших», в третьей даже как «крупнейший». Трудно назвать другого абхазоведа, и даже шире – кавказоведа, кто создал бы столь значительные научные труды в этих областях гуманитарной науки, что, судя по откликам в СМИ, отмечали и участники чтений.

Другое, связанное с его именем событие, – 100-летие со дня рождения, 20 октября, под знаком которого проходили Иналиповские чтения.

Таким образом, в Абхазии формально весь октябрь 2016 г. был и остается наполнен именем и духом Шалвы Денисовича Инал-ипа. *Формально*, потому что на самом деле масштабная и трудоемкая работа по проведению Инал-иповских чтений велась с самого начала 2016 г., а реализация их итогов наверняка займет оставшиеся месяцы этого года, если не больше. Поэтому будет справедливо назвать 2016 год в Абхазии Годом Шалвы Денисовича Инал-ипа.

Тот давний эпизод моей юности, когда я впервые услышал имя выдающегося абхазоведа, был, как мне стало известно потом, отголоском кампании его травли, связанной с тем, что книга, послужившая поводом для этой травли, фундаментально обосновывала автохтонность абхазов в Абхазии, и, что они свой статус ни с кем не делили. Но это было неугодно ни тем, кто, объявив абхазов пришлым народом в стране, название которой происходит от их самоназвания, проводил по отношению к ним политику насильственной ассимиляции, ни потомкам этих гонителей абхазов, которые, слегка скорректировав позиции своих максималистски настроенных предков, добивались хотя бы признания двуаборигенности: чтобы автохтонными в Абхазии считались не только абхазы, но и титульная нация союзной республики, в которую Абхазия в советское время

была включена вопреки воле ее коренного народа. Книга Шалвы Денисовича потому вызвала гнев и возмущение, что не оставляла никаких шансов даже для этой мнимой двуаборигенности.

К сожалению, у Шалвы Денисовича на разных этапах его жизни тяжелейших испытаний было предостаточно. В неполных семь лет он лишился отца, еще шли выпускные экзамены в средней школе, когда не стало матери. В 1935 году по мотивам политической неблагонадежности арестовали старшего брата, аспиранта академика Николая Вавилова, позже по тем же мотивам арестовали и расстреляли среднего брата. Эти репрессии имели последствия и для него самого: его отчислили из знаменитого МИФЛИ, куда он поступил, с отличием окончив среднюю школу. Воистину не благодаря, а вопреки всему и вся происходило его становление как личности и ученого: преодолев все чинившиеся ему препятствия, он поступил в Московский педагогический институт им. К. Либкнехта и окончил его с красным дипломом, позже ему удалось пройти и аспирантскую подготовку.

Затем на его долю выпали новые испытания: пришлось пережить эпоху насильственной ассимиляции родного народа, неизбежное клеймо националиста было гарантировано ему самому как ученому, все творчество которого служило обоснованию самобытности этого народа. Прозвище «княжеский отпрыск» было довеском к обвинениям. Вообще в эти годы его жизнь нередко висела на волоске, он все это превозмог и стал выдающимся ученым, широко известным и почитаемым далеко за пределами его Родины, к мнению которого прислушивались и продолжают прислушиваться коллеги – и отечественные, и представляющие близкое и дальнее зарубежье.

Трагедией для Шалвы Денисовича, как и для всего абхазского народа, для остального населения Абхазии стала вооруженная агрессия, которую развязало руководство постсоветской Грузии в августе 1992 г. Она лишила его любимого сына Адгура, тревожившегося за судьбу оставшихся в оккупированном Сухуме родителей и вместе с освободителями города двигавшегося к ним. Еще одним ударом со стороны оккупантов стало то, что в рамках своего плана

уничтожения носителей исторической памяти абхазского народа путем поджога превратили в пепел здание Абхазского института языка, литературы и истории им. Д. И. Гулиа вместе со всем бесценным содержимым, в том числе с богатейшими фольклорными материалами, десятилетиями собиравшимися ученым в научных экспедициях по всей Абхазии.

Нет сомнения в том, что причиной безвременной кончины Ш. Д. Инал-ипа стала трагическая судьба сына, которого он пережил всего на два года. Уверен, неслучайно, гибель сына и его собственная смерть произошли в сентябрьские дни 1993 и 1995 годов с разницей всего в три дня.

Но, слава Богу, жизнь все же торжествует: живут и здравствуют дочь и сын Адгура с их мамой Мариной, преданной мужу, а также прекрасная дочь Арда со своим мужем и двумя сыновьями. Таким образом, генеалогическая линия Шалвы Денисовича успешно продолжается.

Третьи Иналиповские чтения красноречиво свидетельствуют о том, что духовно-научная жизнь Шалвы Денисовича продолжается. И здесь самое время сказать о супруге Шалвы Денисовича глубокоуважаемой Мирре Константиновне – верной и надежной соратнице в профессии ученого-историка. Президент Академии наук Абхазии З. Дж. Джапуа в докладе на прошедших Иналиповских чтениях отметил, что М. К. Хотелашвили-Инал-ипа много и скрупулезно работает над упорядочением научного наследия Шалвы Денисовича. С уверенностью можно сказать, что без ее подвижнической работы не увидели бы свет такие произведения большого ученого, как «Антропонимия абхазов» (Майкоп, 2002), «Что рассказывают абхазы о древнейшем населении Абхазии и своем происхождении» (материалы с комментариями) // Абхазоведение. Язык, фольклор, литература (Сухум. 2006), «Садзы» (Сухум. 2014), «Убыхи» (Сухум. 2015).

Это залог того, что творческое наследие Шалвы Денисовича будет вечно служить родному народу.

П. Гарб

РАЗМЫШЛЕНИЯ О ЗНАЧИМОСТИ НАУЧНОГО НАСЛЕДИЯ Ш. Д. ИНАЛ-ИПА НА КАВКАЗЕ И ЗА ЕГО ПРЕДЕЛАМИ

Я коснусь не всего наследия Шалвы Инал-ипа, а только тех его работ, которые больше всего повлияли на меня, на мою судьбу и на многих людей вокруг меня. Прежде всего, это работы Инал-ипа о социальной сущности аталычества и об усыновлении детей. Эти работы оказали непосредственное влияние на меня и на многих других за пределами Кавказа, с кем я взаимодействую – на моих коллег и студентов. Косвенно же эти материалы и их осмысление повлияли на очень многих людей уже через наши лекции, книги и практическую работу.

Главное зерно работ Шалвы Инал-ипа на эту тему можно сформулировать так: породнение людей – это самый сильный, самый эффективный способ предотвращения и разрешения конфликтов. Даже начавшуюся вражду можно остановить через породнение, в частности, через различные формы искусственного породнения. Есть много примеров этого в его работах. Важная заслуга Шалвы Инал-ипа состоит и в том, что он многие годы без устали собирал этнографический материал по всей Абхазии, пока все это еще было живо. Он ходил по селам, по всей стране и записывал у стариков свидетельства, которые могли быть потеряны безвозвратно.

Когда я, сидя в Москве в Исторической библиотеке, начала открывать для себя эти материалы, то почувствовала, как это бесценно. Мне эти материалы показались экзотичными, уникальными, очень важными для понимания культуры одного из кавказских на-

родов. Узнавая о социальных механизмах, описанных Инал-ипа, я чувствовала, что я стала обладателем драгоценностей, которыми должна поделиться с другими далеко за пределами Абхазии. Мне казалось, что весь мир должен знать о том, как абхазы разрешают конфликты, и я поняла, что должна написать книгу, хотя была еще очень молода для этого. Я думала, что если бы и другие народы знали об этих механизмах примирения через искусственное установление родства, то конфликтов в мире было бы гораздо меньше.

Аталычество, связи молочного родства между социальными слоями, между сословиями – все эти используемые абхазами механизмы скрепляли общество и способствовали его единству, которое было очень важным для сохранения и защиты народа. Меня впечатляла уникальность функционирования общества и социальных механизмов скрепления различных групп и слоев. Уникальность, например, состояла в том, что именно крестьянство являлось хранителем главных традиций, именно у крестьян юные аталыки обучались всем необходимым навыкам, которыми должен владеть князь или дворянин – от военного дела до ораторского искусства. Механизм молочного родства у абхазов (можно сказать, у абхазо-адыгов) действительно уникален. Это абхазский подход к породнению. Абхазы развивали эту традицию, как путь выживания, как способ быть едиными для того, чтобы защищать себя перед лицом агрессии и негативных внешних воздействий. Приведу пример подобной традиции, пример, который очень красочно рассказывал мне при личной встрече Баграт Шинкуба. Как-то в Кабарде, за столом ему сказали: «возможно, мы с вами родственники», потому что когда-то между абхазами и адыгами произошел обмен младенцами, чтобы остановить кровопролитную войну. В прошлом применялся такой механизм примирения между племенами, враждовавшими между собой. И вот подобная история когда-то произошла и между этими народами.

Со временем, изучая другие контексты и конфликты и занимаясь практической работой, медиаторством и миротворчеством, я поняла, что эти абхазские традиции имеют главное зерно, которое является универсальным, которое может относиться к любому обществу, любому народу – это понятие о том, что, если существуют родственные отношения между людьми (или глубокие взаимоотношения **по типу родства**, устанавливающие прочную основу для общности), то появляется больше шансов предотвратить конфликт или даже остановить его. Если люди воспринимают друг друга как родственников, то значимость цели, за которую они готовы были бороться, воевать друг с другом, снижается в сравнении со значимостью общности, которое дает родство.

Шли годы, я изучала различные подходы к миротворчеству и разрешению конфликтов и то же самое зерно, которое я впервые нашла в работах Инал-ипа, стала обнаруживать в различных культурах и контекстах. Я стала понимать, что эта идея имеет универсальное значение, и сейчас, когда я перечитываю его работы, то вижу, что сам Инал-ипа, описывая абхазские традиции, прекрасно понимал и часто подчеркивал их общечеловеческую сущность, и то, что в их основе лежат общечеловеческие ценности. Если вернуться к идее, вычлененной из абхазских традиций, о важности установления и признания родства для предотвращения конфликтов, то универсальность этой идеи можно подтвердить многими примерами.

Прежде всего, хочется вспомнить слова матери Терезы, которая говорила, что на нашей планете нет мира, потому что мы забыли, что мы все принадлежим друг другу … Другой пример. Мне посчастливилось несколько раз встречаться с Далай Ламой, и каждый раз, когда я его слышала, он говорил о том, как мы связаны друг с другом, что мы все едины, что выживание одной группы зависит от выживания другой. Даже если мы возьмем генетику, то мы уже знаем, что 99 % ДНК человека идентично для всех людей в мире, и только 1% создает нашу уникальность. Это значит, что все мы очень связаны между собой и имеем единое происхождение. Этот пример из биологии также подтверждает универсальность идеи, о которой мы говорим.

Еще раз подчеркну, что в описанных Шалвой Инал-ипа традициях ценно то, что они сохраняют целостность народа, его здоро-

вье, единство и возможность защищать себя от недружественного воздействия. Это актуально не только для малого народа, но и для большого, для сильного государства. Можно привести пример даже из современной политики США, когда президентская избирательная кампания разделяет общество на два враждебных лагеря и это становится очень опасным даже для такой большой нации. Таким образом, механизмы примирения имеют не только локальное, но и универсальное (глобальное) значение и актуальность, поскольку сегодня есть угроза уничтожения человечества. Планета, может быть, и выживет, несмотря на наши ошибки, но если отношение друг к другу будет таким же, как и сейчас – агрессия и насилие, то человечество точно не выживет.

Я хотела бы остановиться еще на одном очень важном аспекте, связанном с данной темой. Шалва Инал-ипа много внимания в своих работах, в «Абхазах» в частности, уделял экологическому аспекту абхазской культуры. Он писал о понимании абхазами важности ощущения родства не только между людьми, но и людей с природой, о почитании у абхазов взаимозависимости, глубокой связи, родства людей и природы. Если ты что-то взял у природы, то ты должен вернуть это сполна… Раньше подобный подход воспринимался, как архаика, анахронизм, но сейчас мы понимаем, насколько эта народная мудрость современна, универсальна и отвечает сегодняшним вызовам.

Что касается личности Шалвы Инал-ипа, то самое большое впечатление на меня произвело то, как в нем сочеталась огромная любовь к своему народу, глубокая озабоченность его судьбой с открытостью ко всему миру, не было противопоставления, отрицания, никакой замкнутости, а напротив – открытость ко всему миру. Это очень привлекало и вызывало симпатии к Абхазии, способствовало пониманию ее проблем. Его отношение ко всем людям было ровным. Он ценил достоинство каждого человека, никогда не делил их на первый и второй сорт. Шалва Инал-ипа относился ко мне, иностранке, как и ко всем представителям других национальностей, свободно общался со мной, хотя в те времена это могло иметь для

него негативные последствия. К студентам он относился так же, как и к профессорам – с уважением и интересом, и каждый чувствовал себя родным ему человеком. Он относился ко всем, как он бы относился к своей дочери, брату и т. д. Он сам, его личность были живым примером тех абхазских традиций гостеприимства, уважения старших и младших, которые меня вдохновили и помогли выбрать жизненный путь. Если бы не Шалва Инал-ипа, Абхазия и тема конфликтологии могли остаться эпизодом в моей жизни. Но через его личность Абхазия стала связана с моей профессиональной и личной судьбой на несколько десятилетий. Это было прежде всего потому, что у меня было чувство родства с абхазами и работа, связанная с Абхазией, стала не просто посторонним занятием.

В заключение я хотела бы сказать, что Шалва Инал-ипа, описывая нормы поведения и традиции абхазов, всегда умел делать это многомерно, глубоко, так, что читатель не только ближе и лучше узнавал абхазскую культуру, но всегда задумывался о связи локального и универсального и об общечеловеческих ценностях. Это качество делает значимым его наследие не только для Абхазии, но для всего Кавказа и далеко за его пределами.

Ю. Д. Анчабадзе

ШАЛВА ДЕНИСОВИЧ ИНАЛ-ИПА: ЖИЗНЬ, ТВОРЧЕСТВО, ЛИЧНОСТЬ В КОНТЕКСТЕ ЭПИСТОЛЯРНОГО НАСЛЕДИЯ

Архив Ш. Д. Инал-ипа содержит обширный эпистолярный раздел. В течение всей жизни Шалва Денисович вел обширную переписку с самыми разными адресатами, но прежде всего, с коллегами, с собратьями по научному цеху, с лицами со сходными профессиональными и познавательными интересами. К сожалению, состав эпистолярного фонда ученого неравномерен. Ш. Д. Инал-ипа тщательно хранил письма своих корреспондентов, но весьма легкомысленно относился к собственным, не оставляя, за редчайшим исключением, копии со своих ответных посланий. Для биографа и историка науки это печальное обстоятельство. Обладая в качестве источника всеми звеньями переписки, гораздо легче реконструировать и «понять» ведущийся диалог, восстановить важные биографические подробности, уточнить даты, хронологию и многие другие важные обстоятельства и детали. В данном случае мы лишены такой возможности, так как в нашем распоряжении в основном ответные письма, но и эта в известном значении косвенная, но разнообразная информация дает значительный материал для знания и понимания жизни, творчества и личности Шалвы Денисовича Инал-ипа[1].

[1] Считаю своим приятным долгом выразить благодарность Мирре Константиновне Хотелашвили-Инал-ипа за предоставленную возможность работы с эпистолярным фондом архива Ш. Д. Инал-ипа.

Количество корреспондентов Ш. Д. Инал-ипа приближается к двум сотням, но самих писем, естественно, гораздо больше, ведь обмен посланиями с некоторыми адресатами велся в течение десятилетий, в результате в архиве отложились многие десятки писем от конкретных эпистолярных собеседников ученого. Сами письма на русском, абхазском, грузинском, французском, немецком, английском, турецком языках, что свидетельствует о широте географического охвата корреспондентской «сети».

Самые ранние письма архива датируются весной 1939 г., причем это тот редкий и счастливый случай, когда сохранились письма самого Шалвы Денисовича. Письма адресовались им из Москвы в Сухум одногодке и другу, замечательному абхазскому поэту Леварсе Квициниа. Шалва Инал-ипа в это время – студент исторического факультета Московского педагогического института им. К. Либкнехта. Прекрасное время молодости, учебы, познания мира.

Однако московского студента занимали не только лекции и семинары. Видимо рано проявившаяся тяга к творческой деятельности, некоторые внутренние художественные интенции уже властно заявляли о себе, ища выхода и практического применения. Как оказалось, будущий ученый занимался переводческой деятельностью, в частности переводил на русский поэму Л. Квициния «Даур». Дело, однако, оказалось не из легких. «О, Леварса, – восклицает он в письме, – если бы ты знал, сколько трудов и драгоценного времени потратил я на него. Я буквально мозоли набил на руке. Последние два месяца после лекций исключительно занимался «Дауром». Но остальные мои дела по учебе отстали (...) Экзамены грозно приближаются, а еще палец о палец не ударил». В то же время переводчик, как видно, доволен своей работой: «Насколько перевод удачен, судить не мне», – первоначально деликатно замечает он, – но «я думаю, что содержание передал точно».

Эти ранние письма еще молодого человека ярко характеризуют одну из основных черт Ш. Д. Инал-ипа, которая впоследствии ярко проявилась в его профессиональной деятельности – поразительная работоспособность. Это выражалось в неизменной тяге к

труду, к ежедневному творению, к постоянной работе мысли, к получению нового знания и к самому процессу добычи этого знания, которое у ученого-гуманитария выражается в поисках новых источников, освоении предшествующей и текущей историографии, анализе и интерпретации материала, и, наконец, в письменном изложении своей точки зрения в виде монографии, статьи и т. д. В этом отношении работа и труд были постоянными спутниками всей жизни Шалвы Денисовича. В письме к М. Н. Тихомирову[1] (опять-таки редкий случай, когда мы имеем письмо самого Ш. Д. Инал-ипа, обнаруженное автором этих строк в фонде историка в архиве РАН), он сообщает: «свое пятидесятилетие я встретил в поле» (на профессиональном сленге этнографов *полем* называется пребывание в научной экспедиции для сбора этнографического, *полевого* материала).

Между тем, научная работа своеобразное продолжение получала и в эпистолярном жанре. В письмах ученые продолжают споры, дискуссии, обсуждения, они проясняют свои позиции, оттачивают формулировки, происходит заинтересованный обмен мнениями, который начинался, очевидно, при личных встречах, но продолжался в письменных посланиях друг другу.

К 1949 г. относится интенсивная переписка Ш. Д. Инал-ипа с М. О. Косвеном[2] – выдающимся кавказоведом, занимавшим в тот период должность заведующего отделом Кавказа ИЭ. Косвен выступил первооткрывателем особой формы социально-родственных отношений, которая была названа им патронимия. Ш. Д. Инал-ипа, который уже в тот период много занимался изучением традиционного социального быта абхазов, выявил эту же форму на абхазском материале. Косвену были известны работы молодого этнографа,

[1] Тихомиров Михаил Николаевич (1893-1965) – советский историк, работы по проблемам истории России и славянских стран, истории европейской культуры, источниковедению. Дружил со многими абхазскими историками, посещал Абхазию. Академик АН СССР (1953).

[2] Косвен Марк Осипович (1895-1967) – этнограф, кавказовед, историк науки; работы в области истории первобытного общества; в 1943-1957 гг. был заведующим отдела Кавказа Института этнографии АН СССР.

которые подтверждали его собственные выводы, поэтому между двумя исследователями завязалась переписка. 24 декабря 1949 г. М. О. Косвен посылает Ш. Д. Инал-ипа составленную им программу для сбора сведений о патронимии, при этом маститому ученому важно мнение своего младшего коллеги: «Если у вас будут какие-либо замечания по этой программе (новые вопросы, иная редакция и т. д.) очень прошу сообщить мне. Я собираюсь эту программу напечатать в "Советской этнографии"».

Часто толчком для дискуссий становились выходившие в свет работы Ш. Д. Инал-ипа, которые находили отклик у специалистов. Так, многолетний корреспондент Шалвы Денисовича – В. И. Абаев[1] отозвался на исследования об абхазских нартских сказаниях. 3 мая 1950 г. он писал своему коллеге: «Вы заложили прочное основание изучению абхазских нартовских сказаний. Из Вашей статьи становится очевидным глубокое национальное своеобразие абхазских сказаний, представляющих первостепенный фольклорный материал оригинального отпечатка, глубокой древности и самостоятельного научного значения». При этом В. И. Абаев обращает внимание на извечно спорные вопросы кавказских версий Нартиады, вокруг которых до сих пор кипят порой нешуточные страсти: «Нельзя, например, думать, что термин "нарт" в абхазском объясняется из абхазского, в черкесском – из черкесского, в осетинском – из осетинского. Был, очевидно, единый первоисточник, к которому восходят общие для всех национальных вариантов имена и термины. Докопаться до этого первоисточника – дело дальнейших изысканий».

В переписке Ш. Д. Инал-ипа с В. Черни[2] обсуждалась хаттская проблема. В феврале 1962 г., Черни пишет: «После подробного изучения всех доступных мне материалов, я пришел к заключению, что гипотеза о родстве этого языка с языками Западного Кавказа (т. е. абхазо-адыгскими) совсем не абсурд, как мне каза-

[1] Абаев Василий Иванович (1900-2001) – лингвист, осетиновед и иранист, этимолог, исследователь нартского эпоса, работы по общему языкознанию.

[2] Черни Вацлав (1932-2017) – чешский лингвист, кавказовед, переводчик.

лось с первого взгляда. Между ними действительно много общего. Я убежден, что это дело недалекого будущего, когда будем иметь надежные и неоспоримые этимологии». И далее Черни замечает: «Хаттская поэзия…очень замечательна. Она прекрасна своей простотой и лапидарностью. Если бы можно было ее включить в предысторию абхазской литературы, поверьте мне, я завидовал бы Вам».

В архиве Ш. Д. Инал-ипа хранятся с десяток писем Ж. Дюмезиля[1]. 26 января 1964 г. французский ученый благодарит своего абхазского коллегу за работу по публикации нартского эпоса, ибо теперь «мы располагаем оригинальными текстами». В другом письме (от 9 июня 1964) он говорит, что «этот том чрезвычайно интересен в смысле эволюции основных легенд и персонажей в нартско-кавказской эпопее». Из писем также явствует, что Ш. Д. Инал-ипа давал какие-то объяснения Ж. Дюмезилю по ряду абхазских терминов. В своих письмах Ж. Дюмезиль формулирует две исследовательские позиции. Одна касалась хаттской проблемы. «Я лично не думаю, – писал Дюмезиль, – что существует родственная связь между протохеттским (хаттским-**Ю. А.)** и кавказскими языками Северо-Запада». Понятно, с этим выводом Ш. Д. Инал-ипа явно не мог согласиться. Но второй, думаю, нашел у Шалвы Денисовича понимание. «Я продолжаю думать, – пишет Дюмезиль 28 декабря 1966 г., – что эти языки (западнокавказские¸ абхазо-адыгские – **Ю. А.)** очень отдаленно родственны баскскому».

Эта позиция совпадала с представлениями и Ш. Д. Инал-ипа, который также считал, что существует некая этногенетическая связь между древнейшим, доиндоевропейским населением Пиренейского полуострова и древнейшими автохтонами Кавказа. Заняться басками – это была одна из его задуманных, но так и нереализованных идей. Таковых, наверно, у каждого ученого наберется немало, но у Шалвы Денисовича объективная недосягаемость ее реализации звучит особенно пронзительно. В письме с обращением Раисе Дмитриевне (фамилия не указана, идентифицировать пока

[1] Дюмезиль Жорж (1898-1986) – французский лингвист, работы в области компаративистских исследований мифологических систем, иранистики и кавказоведения; изучая кавказские языки, значительное внимание уделял убыхскому.

невозможно), он признается, что «посетить [басков] является моей заветной мечтой».

Впрочем, был период, когда «заветная мечта», казалось, была близка к осуществлению. В 1960-е гг. Ш. Д. Инал-ипа активно переписывается с Ю. В. Зыцарем[1] и А. В. Кикнадзе[2] – писателем, журналистом, тоже большим энтузиастом идеи баскско-кавказского родства. В одном из писем Кикнадзе радостно сообщал, что возможно будет организована экспедиция к баскам, в которой Шалва Денисович непременно должен принять участие. У этой экспедиции, писал 24 января 1966 г. Кикнадзе, «оказался еще один добрый помощник – Долорес Ибаррури[3]. Ее заинтересовала проблема, она была рада узнать, что в СССР изучают ее. (…) Ибаррури сказала, что хотела бы встретиться с кавказоведами, исследующими связи с басками». К сожалению, намечаемая экспедиция не состоялась.

Не имея возможности самому побывать в Басконии, Ш. Д. Инал-ипа пытается направить туда исследовательские интересы Ж. Дюмезиля. В августе 1975 г. он благодарит письмом французского ученого за присылку книги об убыхском глаголе и ненавязчиво направляет его: «Вы так хорошо изучивший западно-кавказские языки, оказали бы новую большую услугу кавказоведению, если бы занялись спорной, правда, но заманчивой проблемой убыхско-баскского генетического родства».

Одним из корреспондентов Ш. Д. Инал-ипа был Я. В. Чеснов[4]. Ян Вениаминович чрезвычайно интересовался этнографией Абхазии, работал здесь в этнографических экспедициях, опубликовал

[1] Зыцарь Юрий Владимирович (1928-2009) – лингвист, работы в области изучения баскского языка; был убежденным сторонником родственных взаимосвязей баскского и кавказских языков.

[2] Кикнадзе Александр Васильевич (1923-2002) – журналист, писатель; оставался большим энтузиастом идеи баско-кавказского родства.

[3] Ибаррури Долорес (1895-1989) – генеральный секретарь, а с 1960 г. – председатель Коммунистической партии Испании; в период правления Ф. Франко находилась в эмиграции в СССР. Д. Ибаррури имела баскские корни.

[4] Чеснов Ян Вениаминович (1937-2014) – этнограф, специалист по народам Индокитая, работы по общей и теоретической этнологии; много занимался изучением культуры народов Кавказа; в 1980-е гг. – научный сотрудник Института этнографии АН СССР.

ряд очень глубоких и новаторских исследовательских работ. Между учеными завязалась крепкая профессиональная дружба, и, естественно, скреплялась многими часами, проведенными в обсуждениях и дискуссиях по волновавших их проблемам. Проблематика этих бесед нашла отражение и в переписке. В августе 1980 г. Я. В. Чеснов пишет: «Как типологически определить традиционный абхазский образ жизни? Вы мне этот вопрос задавали. И мне кажется, что, ответив тогда о трудностях отнесения абхазов к категории земледельцев и скотоводов и т. п., я был прав, но прав в силу скорее интуиции, общего впечатления. Благодаря Вашим работам по исторической этнографии убеждаюсь теперь, что абхазской культуре с глубокой древности был свойственен большой динамизм, выражавшийся и в широком спектре хозяйственных занятий. Очевидно, этому способствовали колоссальная этническая сплоченность, устойчивость абхазского этноса».

Я. В. Чеснова интересовали проблемы нормативной культуры абхазов. В декабре 1982 г. он делится с Шалвой Денисовичем своим стремлением «понять аламысское абхазское поведение не как уникальное, неизвестно откуда взявшееся явление, но увидеть в нем общечеловеческие корни и стороны, сконцентрированные в силу обстоятельств, например, у такого народа, как абхазы. Но каковы эти обстоятельства? Есть только предположения, которые я хотел бы обсудить с Вами».

У них были, вероятно, споры о матриархате. Как известно, Ш. Д. Инал-ипа придерживался точки зрения о закономерности этой стадии в развитии человечества, Я. В. Чеснов ставил это под сомнение. В октябре 1986 г. он пишет: «мне кажется, в прошлом вся наша наука придерживалась скрыто не диалектических, а эволюционных взглядов и поэтому легко шла на такие реконструкции, как матриархат. В архаических обществах языком описания социальных явлений был язык природы, включая природу самого человека».

Архивный эпистолярий Ш. Д. Инал-ипа позволяет установить некоторые вехи его жизненного пути, которые никогда не упоминаются в официальной биографии, но которые важны для его

личностной характеристики, и для контекста времени, в котором приходилось жить и работать. Остановлюсь на одном, но очень характерном эпизоде.

В 1964 г. в Москве проходил VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. Ш. Д. Инал-ипа решил представить свой доклад «Об этногенезе древнеабхазских племен», направив соответствующую заявку и текст доклада в оргкомитет конгресса. В соответствии с многоступенчатой процедурой, доклад был обсужден в отделе Кавказа Института этнографии АН СССР, однако оргкомитет секции, на которой он должен был прозвучать, его отклонил. В. К. Гарданов[1] с сожалением сообщает об этом Ш. Д. Инал-ипа и раскрывает, что инициатором такого решения был Г. С. Читая[2]. При этом В. К. Гарданов, видимо, чтобы утешить Ш. Д. Инал-ипа, предлагает прислать новый доклад, естественно, не по этногенезу, а по обычному праву. Шалва Денисович «утешения» не принял, а стал настаивать на своем праве выступить на конгрессе с первоначально заявленным докладом, тем более, что вразумительного объяснения, почему заявка была отклонена, получено не было.

Некоторую ясность в сложившуюся ситуацию вносят письма С. А. Токарева[3]. 5 ноября 1963 г. он сообщает Шалве Денисовичу: «Я его (доклад – **Ю. А.)** прежде всего, раздобыл и прочел, и убедился, что он, конечно, очень и очень интересен, и непременно надо добиваться, чтобы он был прочтен на Конгрессе; но нашим друзьям-грузинам там было во что вцепиться, и я нисколько не удивлен, что они это сделали; не удивлен и тем, что наши руководители побо

[1] Гарданов Валентин Константинович (1908-1989) – историк, этнограф, кавказовед; в 1961-1985 гг. заведующий отделом народов Кавказа Института этнографии АН СССР.

[2] Читая Георгий Спиридонович (1890-1986) – грузинский этнограф, один из основателей современной школы грузинской этнографии; академик АН Грузинской ССР (1969); руководитель Ш. Д. Инал-ипа в годы его аспирантской учебы в Тбилиси.

[3] Токарев Сергей Александрович (1899-1985) – этнограф, историк, религиовед, историк науки; изучал культуру народов Сибири, Австралии и Океании, Европы; в 1960-х гг. – заведующий отделом народов Зарубежной Европы Института этнографии АН СССР, заведующий кафедрой этнографии МГУ им. М. В. Ломоносова; многолетний друг и корреспондент Ш. Д. Инал-ипа.

ялись возможной перепалки на Конгрессе и сочли за благо лучше снять чрезмерно "дискуссионный" доклад. Вы, действительно, задели гордых грузин за самое чувствительное место, и они этого допустить не могут. Абхазо-адыгейская этническая территория доходила до самой Малой Азии, захватывая Западную Грузию? Как это можно!». С. А. Токарев обещает содействие в изменении первоначального решения оргкомитета.

Тем временем В. К. Гарданов не теряет надежды уломать Ш. Д. Инал-ипа. «Мне сказали, – пишет он, – что вы хотите оставить свой доклад об этногенезе». Между тем, регламент конгресса предусматривал лишь однократное выступление участников. Сообщая об этом, В. К. Гарданов ставит ультиматум: «Или доклад об этногенезе, или доклад об обычном праве». Но никакого «или» для Ш. Д. Инал-ипа не существовало. На конгрессе он прочитал именно свой доклад «Об этногенезе древнеабхаских племен», этот же доклад был опубликован в материалах конгресса. Ныне этот текст хорошо известен специалистам, но мало кому было известно, какова предыстория появления этой важной работы на свет.

Научное имя Ш. Д. Инал-ипа, его известность привлекала к нему многих начинающих исследователей, которые обращались к маститому ученому в поисках совета, поддержки, наставлений и т. д. Так, в ноябре 1974 г. Ш. Д. Инал-ипа получил письмо, в котором, автор писал: «Вы, конечно, не знаете меня, но не осудите: – обращаться к Вам дает мне основание Ваша интересная научная деятельность, Ваше творчество, с которым знаком». И далее корреспондент делится своими мыслями о проблеме, некогда поставленной и сформулированной Ш. Д. Инал-ипа – о важности изучения абхазо-адыгских параллелей. Автором этого письма был Т. Н. Чамоков[1]. Между тем, думается, что в данном случае Туркубий Нухович ошибался. Дело в том, что к тому времени Т. Н. Чамоков уже зарекомендовал себя как вдумчивый филолог-литературовед, автор ряда интереснейших работ по адыгской словесности, так что Ш. Д. Инал-ипа, который очень

[1] Чамоков Туркубий Нухович (1941-2017) – филолог, литературовед, литературный критик; профессор Адыгейского государственного университета.

внимательно следил за всей выходящей кавказоведческой литературой, конечно, уже было знакомо это имя.

А вот, действительно, первое знакомство. В октябре 1975 г. Ш. Д. Инал-ипа получил письмо, в котором говорилось: «Глубокоуважаемый Шалва Денисович! Может быть, Вы удивитесь, что Вам пишет совсем незнакомый человек. Однако с Вами я знаком, знаком по Вашим книгам, и первой из них была "Абхазы" – труд уникальный по своей полноте собранных сведений об абхазах. Последняя книга, которую я прочел – "Страницы исторической этнографии абхазов". В ней содержатся интереснейшие сведения об ацангуарах, дольменах, абхазском мореходстве и убыхах». И далее этот неизвестный автор посвящает адресата в свои мысли и планы, которые выдают в корреспонденте глубоко думающего, очень увлеченного человека, желающего посвятить себя научной деятельности, при этом явно имеющего склонность к исследовательским занятиям. В конце письма автор представился: «Коротко о себе. Мне 16 лет, я учусь в 10 классе Гагрской СШ № 5., с уважением, Чирикба Вячеслав»[1].

Вообще Ш. Д. Инал-ипа постоянно заботился об абхазской научной молодежи, неизменно покровительствовал ей, интересовался ее делами. И молодые люди, видя его заинтересованность, тянулись к нему, писали письма, в которых делились своими панами, проблемами, жизненными впечатлениями. Так, в архиве Ш. Д. Инал-ипа сохранились письма В. В. Бжания[2] с рассказами о своих аспирантских делах, А. А. Аншба[3], который посвящает в перипетии,

[1] Чирикба Вячеслав Андреевич (род. 1959 г.) – лингвист, специалист в области кавказского языкознания; после окончания аспирантуры при Институте языкознания АН СССР – сотрудник этого института, затем сотрудник и преподаватель Лейденского университета; в настоящее время – научный сотрудник АбИГИ, преподаватель АГУ, д. филолог. наук, академик АН Абхазии.

[2] Бжания Вадим Викторович (1934-2014) – учился в аспирантуре Института археологии АН СССР; впоследствии многолетний сотрудник этого института; в 1989 г. возглавил управление по охране историко-культурного наследия Республики Абхазия.

[3] Аншба Артур Артемович (1936-1985) – учился в аспирантуре Института мировой литературы им. А. М. Горького АН СССР; впоследствии научный сотрудник Абхазского института языка, литературы и истории им. Д. И. Гулиа.

связанные с подготовкой своей кандидатской защиты, Ю. Г. Аргуна[1], регулярно сообщающего о жизни маленькой, но сплоченной дружеством общины московских аспирантов-абхазов: «Ачкунцәа зегьи хар рымам, русқәа ирҿуп. Уажәы аигуаа Вадим Бжьаниа идессертациа ихьчеит, ибзиангьы имҭаԥысит. Вова Агьырбагьи иҭны далгеит, уажәы автореферат аҭра даҿуп. Ира Ладариа-ԥхьа, ишәыжәдыруа еиԥш, дрыдыркылеит».

В архиве сохранились также письма только что начавшего занятия в аспирантуре Института востоковедения Славы Ардзинба, и по ним можно представить, как формировалась область научных интересов и происходило становление будущего выдающегося ученого. 28 декабря 1966 г. В. Г. Ардзинба[2] пишет, что конкретно, в виде названия, тема будущей диссертации не обозначена, но «теперь уже многое проясняется. Остановились мы на древнейшем периоде, на тех "старых корнях" абхазов, которые уходят в глубокую почву истории Древнего Востока. В соответствии с этим стал ясен и круг предметов: во-первых, самая солидная подготовка в хеттологии у В. В. Иванова, не исключая и изучение клинописи, древнегреческого, которым я уже стал заниматься у Ветроградовой, ученицы самого Соболевского С. И., которая, как говорят, унаследовала его блестящую школу; немецкий язык, который постараюсь сейчас осилить; а с осени того года начну заниматься и французским. Вот таков круг предметов. Слов нет, будет трудно», но «главное получить ту самую "солидную подготовку по Востоку", о которой Вы мне говорили перед отъездом».

Очень часто к Ш. Д. Инал-ипа обращались с просьбами: отрецензировать труд, высказать свое мнение о рукописи, прислать

[1] Аргун Юрий Гудисович (1938-2014) – учился в аспирантуре Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР; впоследствии был директором Абхазского государственного музея, научным сотрудником, заведующим отделом этнографии Абхазского института.

[2] Ардзинба Владислав Григорьевич (1945-2010) – учился в аспирантуре Института востоковедения АН СССР; впоследствии сотрудник этого института, заведующий отделом Древнего Востока; в 1987 г. возглавил Абхазский институт языка, литературы и истории им. Д. И. Гулиа; Председатель Верховного совета (1990-1994), Президент Республики Абхазия (1994-2004).

книгу или помочь ее достать, написать отзыв на автореферат, выступить оппонентом – последних просьб очень много, и, как правило, при всей своей занятости он никогда не отказывал. Ш. Д. Инал-ипа оппонировал много и часто, выезжая для этого в Тбилиси, Москву, Ереван, Баку.

Лишь однажды он отказался быть оппонентом, исходя из принципиальных научных соображений, будучи категорически не согласным с основными выводами диссертанта. 29 декабря 1965 г. В. К. Гарданов обращается к Ш. Д. Инал-ипа с просьбой выступить оппонентом по диссертации Г. В. Цулая[1] «Историческая интерпретация основных образов абхазского героического эпоса (Нарты и Абрскил)». В. К. Гарданов писал: «Я бы очень хотел, чтобы на этой диссертации выступили Вы, т. к. Вы по существу являетесь основоположником изучения нартовского эпоса абхазов и Гиви в своей диссертации в значительной мере опирается на Ваши труды, широко Вас цитирует (...) и очень высокого мнения о Вашем вкладе в нартовское изучение. Это, конечно, не значит, что он во всем солидаризируется с Вами и другими фольклористами Абхазии (...). Должен сказать, что и я не согласен с рядом его положений. Как раз с теми самыми, что и Вы пишите (преувеличение скифо-сарматского элемента) (...). Он больше склоняется к Абаеву, чем к моей точке зрения. А вам, наверно, известно, что я в свое время выступил против точки зрения Абаева, настаивавшего на исключительно скифо-сармато-аланском происхождении нартского эпоса». Но Ш. Д. Инал-ипа все же не выступил оппонентом, дав возможность Г. В. Цулая защититься, в противном случае его резко критическое оппонентское выступление могло бы помешать дальнейшему прохождению диссертационной работы.

Очень пронзительное впечатление оставляют последние по времени письма. Это было тяжелое время. Пережитая война с агрессором оставила бередящие раны – сожженный преступниками родной Абхазский институт, уничтоженные в огне бесценные

[1] Цулая Гиви Васильевич (род. в 1934 г.) – историк, источниковед, этнограф; работы по Древней и Средневековой истории Грузии.

научные материалы, потеря научного архива, и наконец, обрушившееся огромное, безмерное личное горе – гибель сына, в последних сражениях за Сухум[1].

В эти тягостные, непереносимые дни спасительной отдушиной, как всегда, была работа. В письме к А. В. Гадло[2] Шалва Денисович пишет: «Но мы с женой во имя достойной памяти сына пытаемся не сломаться и не уйти в горе. Я много работаю и пишу, а жена, по силе возможности, мне помогает». И в письме другу А. М. Гадагатлю[3] сообщает, что работает над рукописью «Адыгейский князь Инал и Абхазия»: «я продолжаю над ней работать – шлифовать, исправлять, дополнять, насколько это позволяют условия разбитого и разрушенного Сухума». В это же время Ш. Д. Инал-ипа завершил свою работу над рукописью монографии «Садзы», которая была издана в Москве. Пишущий эти строки с удивлением и радостью обнаружил в архиве ученого собственные письма, которыми регулярно извещал Шалву Денисовича о том, как продвигаются дела с печатанием монографии, которая первым изданием вышла в Москве в 1995 г. буквально за несколько месяцев до кончины автора.

Изучение научного архива Ш. Д. Инал-ипа только начинается. Эту работу надо продолжить, чтобы мы и последующие поколения кавказоведов могли бы в полном объеме представить жизнь, творчество и личность выдающегося абхазского ученого Шалвы Денисовича Инал-ипа.

---

[1] Инал-ипа Адгур Шалвович (1952-1993) – получив физико-математическое образование, работал в Московском институте космических исследований; во время Отечественной войны народа Абхазии 1992-1993 гг. сражался на Гумистинском фронте.

[2] Гадло Александр Вильямович (1937-2002) – этнограф, историк, археолог; работы по этнической истории Кавказа и Юга России; преподаватель Ленинградского/Петербургского университета; с 1990 г. – заведующий кафедрой этнологии и антропологии.

[3] Гадагатль Аскер Магамудович (1922-2009) – филолог, фольклорист, литературовед; исследователь и публикатор адыгских нартских сказаний; народный поэт Адыгеи.

В. Л. Бигуаа

ШАЛВА ИНАЛ-ИПА: ПРОБЛЕМЫ НОРМАТИВНОЙ КУЛЬТУРЫ АБХАЗОВ

Нормативная культура, как важнейшая сфера традиционной культуры народа, – одна из основных проблем, которыми интересуется ряд гуманитарных наук: этнология, философия, социология, так как она не наследуется биологически, а формируется в семейном и общественном быту.

Представляя собой сплав моделей поведения людей, традиционная нормативная культура в той или иной степени бытует и в условиях современных реалий, благодаря насыщенности ее механизма этикетом. Именно в норматике как ни в какой другой сфере традиционно-бытовой культуры сосредоточена основная этническая специфика народа, его этнический менталитет. В этнологии нормативную культуру принято считать не только одной из наиболее ярких этнических характеристик, но и одним из наиболее ярких и существенных факторов отличий культурных миров, порою даже территориально и этнически близких.

Для полноценного духовного развития этноса как целостного организма наличие в его образе жизни нормативной культуры, равно традиционно-бытовой культуры в целом, – необходимое условие для его существования как такового, подобно материнскому молоку для новорожденного ребенка. Ослабление такого источника духовного быта народа, как нормативная культура, приведет к потере возможности нравственного удовлетворения его базовых потребностей.

Этим объясняется то, что Шалва Инал-ипа, посвятивший всю свою сознательную жизнь этнологическому исследованию традиционно-бытовой культуры абхазов, не мог не остановиться на данной проблематике. Его небольшая по объему монография с несколько интригующим названием «Традиции и современность»[1] сразу обратила на себя внимание не только специалистов, но и рядовых читателей, которым небезразлична судьба абхазской культуры. Одни из них ставили и ставят её рядом с капитальным трудом ученого «Абхазы»[2], по истине, ставшим всеобщим паспортом абхазского народа, именно тогда, когда дирижеры националистической политики союзной республики, куда входила Абхазия на правах автономной республики, стремились спрятать и сам этноним чуть ли не под семью замками. Через десять лет со времени выхода данной книги увидело свет и второе монографическое исследование – «Очерки об абхазском этикете»[3], в котором с большей полнотой и большим сосредоточием на конкретных полевых этнографических материалах, собранных самим автором, поднят основной круг вопросов нормативной культуры народа во всех её проявлениях.

В настоящем сообщении я не собираюсь давать оценку этим двум уникальным работам профессора Инал-ипа. Это нелегкая задача. Моя миссия проста. Я попытаюсь изложить некоторые свои соображения о содержании и сути неимоверно богатого этнологического материала, содержащегося в этих работах.

Традиционную нормативную культуру абхазского народа следует понимать как повседневную жизнь традиционных абхазов. Это народная этика – нравственное поведение абхаза, и народный этикет – ситуационный порядок поведения абхаза во всех его проявлениях: в семейном и общественном быту, в политической жизни, в обрядах жизненного цикла, в формулах общения, речевых стандартах и других установленных обычаем актах, а также эстетика – выразительные формы чувственного восприятия народа прекрасного и безобразного, возвышенного и низменного.

[1] Инал-ипа Ш. Д. Традиции и современность. Сухуми, 1973.

[2] Инал-ипа Ш. Д. Абхазы. Сухуми, 1960; 2-е издание. Сухуми,1965.

[3] Инал-ипа Ш. Д. Очерки об абхазском этикете. Сухуми, 1984.

Прежде всего, для достижения своей научной цели Шалва Инал-ипа исследует феномен культуры поведения абхазов в аспекте его исторических корней, функционального назначения и социальной значимости. Генетику отдельных элементов культуры, в значительной степени работающих и в наши дни, он находит в седине древности, когда люди жили в так называемом «первобытном коммунизме», а других – в более позднем периоде времени, военно-демократическом, или, чаще, феодальном, быт которого был полон всевозможных походов. Основное сознание абхазов, особенно в период последней социально-экономической формации, было проникнуто военным духом. Об этом говорит как полевой этнографический материал, так и отраслевая лексика абхазского языка, в арсенале которой в порядке ста специализированных терминологических единиц. Большинство из них проникнуто культом героизма – ахаҵара, проявлявшего себя главным образом во время боевых «походов за именем», в смысле за славой – хьыʒрацара, в которых, как правило, предводительствовали бывалые представители социальной верхушки.

Самобытности военной организации абхазов обязаны, в частности, и рыцарские черты, которыми отличаются отдельные нормы поведения, в особенности коммуникативные, которые довольно ярко высвечиваются в тех или иных ситуациях жизни. Не случайно, что аристократичность тона поведения, начиная от института «старшинства-младшинства» – аиҳабреиҵыбра, кончая речевыми формами и стандартами общения – ацъажъашьа, именуется благозвучным термином аамысҵашәара, буквальный перевод которого – «дворянственность». В свое время тон этот охотно распространился в народе, получив этикетное оформление даже в его самых низших слоях; стал составной частью их образа жизни, как на индивидуальном уровне, так и общественном. Грубое нарушение его правил резко пересекается до сих пор словесным рычагом: «ҵасым», что дословно означает «не истина», то есть «нельзя», «не по обычаю»,

«запрет», «табу». В качестве синонима выступает другое не менее мощное слово: ԥхашьароуп – стыдно, перешагивание которого «смерти подобно» – шыбзоуԥсроуп.

Шалва Денисович изучает проблему традиционной культуры поведения абхазов еще в аспекте её социальной природы. В целом, конечно, она была достоянием всего абхазского общества, в рамках которого носила универсальный характер. Но, как свидетельствуют этнологические материалы, которые приводятся в данных монографических работах, в каждом конкретном случае наблюдалась некоторая разность, в зависимости от социальной принадлежности его конкретного носителя. Я говорю «некоторая» по той простой причине, что в быту собственно кавказских народов, в том числе и абхазов, не было классической формы феодальных отношений, тем более со свойственной ей жесткостью содержания. Говоря словами самого ученого, «Абхазия являлась страной с довольно типичными отношениями, так называемого горского феодализма, при котором поземельно-крепостническая зависимость и классовые противоречия во многом носят завуалированный характер, вследствие сложного переплетения антагонистических противоречий с раннефеодальными и даже дофеодальными отношениями»[1]. Большим фактором упрощения отношений между социальными иерархиями выступало искусственное родство, известное в этнологии как «молочное», и, конечно же, возрастной ценз, перед которым не мог устоять даже глава государства.

В указанных работах Шалвы Инал-ипа львиная доля отводится семейному быту, так как именно в нем начинается формирование её сердцевины. Двигателем всей семейной регламентации, находящей свое воплощение в многочисленных знаках уважения и почитания старших, сдержанности и скромности в общении, является авторитет главы семьи – аԥаацәа реҳабы. От степени соблюдения этой регламентации зависел и характер социальной организации семьи как малой хозяйственной ячейки и ячейки ближайших родственников. С максимальной очевидностью она действовала во

[1] Инал-ипа Ш. Д. Очерки об абхазском этикете… С. 40.

время семейного заседания, устраивавшегося у очага после ужина для обсуждения способов решения предстоящих дел. Неслучайно, что в живой речи абхазского языка до сих пор бытует фразеологизм – «заседание большой семьи» – аԥаацәаду реилатъара. Это был своего рода семейный парламент, в котором роль спикера играл сам глава семьи. Правом голоса пользовались все взрослые мужчины, от труда которых зависел семейный бюджет, и хранительница очага, старшая «женщина дома» – аҽныԥхәыс. Молодые люди, стоя и молча слушали старших членов семьи, и смысл их разговора брали себе на вооружение. Первое и последнее слово принадлежало, разумеется, главе семьи как её старейшему предводителю, умудренному большим жизненным опытом. Вместе с тем, заметно, что в решении вопросов, имевших для семьи важное хозяйственное, или любое другое значение, все как один придерживались основ демократических принципов[1].

Конечно же, в соответствующих работах Ш. Д. Инал-ипа достойное место занимают вопросы гостеприимства с его культурой застолья, речевых стандартов и форм приветствия и благопожелания, в которых так ярко, так зримо проявляет себя нормативная культура народа.

По определению абхазов, институт гостеприимства – «это священный закон, обязательный для любого абхаза. Человек может обладать всякими добродетелями, но достаточно ему не быть хлебосольным, чтобы оказаться морально осужденным и в какой-то мере ущербным в своем обществе»[2].

Исходя из иналиповского определения, можно поразмыслить и о лингвистической стороне этого священного закона.

Как ни парадоксально, в лексике языка столь гостеприимного народа нет слова «гостеприимство». Но это поддается здравому логическому объяснению. Дело в том, что в сознании абхазов отсутствует понятие «принимать или не принимать гостя». Гость мог

[1] Подробно об этом см.: Бигуаа В. Л. Абхазская традиционная семья и действительность. Сухум, 2010. С. 38 – 44.

[2] Инал-ипа Ш. Д. Очерки об абхазском этикете…. С. 103.

явиться в дом знакомого или даже не знакомого в любое время года, дня и ночи, не спрашивая при этом у него разрешения. Более того, гость в абхазском доме считался неприкосновенной личностью. В случае же необходимости хозяин дома защищал его ценой собственной жизни, если даже он был врагом. Как правило, абхаз строил во дворе своего жилого дома еще один дом исключительно для гостей, куда последние могли зайти и в отсутствии хозяина, поесть, отдохнуть, затем отправиться оттуда в свой путь. Этот дом назывался термином асасааирҭа, который переводится как «место, куда приходить гостью», а не «где принимать гостя». В этой связи Г. Ф. Рыбинский, находившийся в Абхазии еще в конце XIX столетия, писал следующее: «На всякого гостя абхаз смотрит как на божью благодать, ставит на стол все свои достатки, ухаживает за ним с известным церемониалом»[1]. А несколькими страницами ниже русский ученый добовляет, что все он делает с «чисто французской вежливостью и предупредительностью»[2]. Поэтому вместо русского слова «гостеприим**с**тво» абхазы говорят «хлебосольство» – ачеиҵьыка, в понятие которого вкладывается вся суть института гостеприимства в самом лучшем смысле этого слова, ибо, по убеждению абхазов, «гость приносит семь счастий, а уносит одно».

Что касается речевых стандартов, форм приветствия и благопожелания, то в обоих исследованиях Шалвы Инал-ипа содержится еще более редкостный и интересный этнологический материал, собранный и обработанный самим автором. Например, у абхазов предельно общему русскому «здравствуй» или «здравствуйте» соответствует более тридцати специализированных форм приветствия. Нисколько не меньше и число стандартов благопожелания. И те, и другие, как коммуникативные стандарты, носят ситуационный характер.

С особой теплотой и любовью Шалва Денисович показывает картину традиционного поведения абхазского всадника со всеми

[1] Рыбинский Г. Ф. Абхазия в сельскохозяйственном отношении. Тифлис, 1894. С. 13.

[2] Рыбинский Г. Ф. Там же. С. 17.

тонкостями этикета, строгое соблюдение которого было обязательным во всех моментах жизни. Это является порождением не только широты диапазона профессиональных знаний ученого, но и искусства верховой езды, издревле носившего у абхазов массовый характер, особенно среди князей и дворян, откуда был родом сам Инал-ипа. Чувства привязанности народа к лошади полон и весь героический эпос абхазов, в котором, она выступает в образе верного соратника и боевого друга главного персонажа. Наилучшим образом это находит свое воплощение и в абхазской пословице: «В жилах лошади течет человеческая кровь» – аҽы ауҩы ишьа алоуп. Отсюда и категорический запрет на употребление конины в пищу.

В данных монографических исследованиях пристальное внимание обращается на абхазо-адыгские соционормативные встречи. Ученый и не мог и не имел морального права обойти их, особенно после выхода в свет известной работы Барасбия Бгажнокова[1], которая показывает, что легче говорить и писать об элементах культуры, которые отличают эти генетически и культурно родственные народы друг от друга, чем о том, что их объединяет. Достаточно было Ш. Д. Инал-ипа остановиться на фразе, которой он со снайперской точностью охарактеризовал эту особенность: «Абхазо-адыгские этикетные параллели в широком смысле этого слова настолько выразительны, что книгу об адыгском этикете с известным основанием можно было бы назвать и произведением по абхазским моделям поведения и наоборот»[2]. Но, в подтверждение своего мнения, ученый приводит огромное количество материала, неизвестного до этого этнологическому абхазоведению, в соответствующей главе своего исследования «Очерки об абхазском этикете».

Важно отметить, что нормативная культура абхазского народа – составная часть ядра его традиционно-бытовой культуры Апсуара, представляющего собой способ этнического самосознания и самоутверждения, этнической саморегуляции и самодостаточности.

[1] Бгажноков Б. Х. Адыгский этикет. Нальчик, 1978.

[2] Инал-ипа Ш. Д. Очерки по абхазскому этикету… С. 172.

В свою очередь, Шалва Инал-ипа Апсуара понимал в двух значениях: в широком и узком. Но, к сожалению, он не успел дать четкую дифференциацию, над которой он работал в последние дни своей жизни.

Если понимать Апсуара как суперкультуру в традиционно-бытовой культуре абхазов, то её широкий аспект состоит из семи субкультур, каждая из которых в дифференцированном состоянии может представить себе целый комплекс самостоятельной культуры: 1) аԥсуадгьыл – этноэкологической (территория Абхазии, ассоциирующаяся с ограниченным пространством «между морем и горами» – геи-шьхеи рыбжьара – со всеми особенностями ее физико-географических и природно-климатических условий, на которой сформировался сам феномен); аԥсуа бызшәа – языковой (средство мышления, общения, взаимопонимания, основной этнодифференцирующий фактор); аԥсуа бзазара – бытовой (спектр бытового своеобразия (хозяйственного, материального, семейного, общественного); аԥсуа доуҳа – духовной (ценность, мотивирующая и стимулирующая деятельность людей: песни, танцы, религия и пр.); аԥсуа ҵасқәа / аԥсуа леишәа – нормативной (повседневные обыкновения, о которых речь выше); ацәгьеи-абзиеи – обрядовой (комплекс ритуальных действий, связанных жизненным циклом); ахьӡи-ахьымӡӷи – правовой (механизм того, что делать можно и чего нельзя делать). А вот интересующая нас соционормативная культура и есть Апсуара в узком смысле[1].

Таким образом, Апсуара в узком смысле правомерно называть системой нравственной культуры, но только в том случае, если понимать «нрав» во втором значении: «обычаи», «уклад жизни». Далее. Аксиальную роль в системе апсуара в узком смысле играют две неразрывно связанные между собой ценности: 1) «абхазская совесть» – аԥсуаламыс, понимающаяся как «общенародная честь и совесть», как «престижное поведение», имеющее «вполне конкретное этническое содержание» в упряжке с понятием «мораль»

[1] См. об этом: Бигуаа В. Л. Апсуара: Структуральный метод исследования. Проект Сухум, 2009, его же: Вопросы традиционной религии… С. 13 – 23.

и 2) человечность – ауаԥра – в самом глубоком и возвышенном понимании этого слова: честность, сердечность, предупредительность, сострадание, готовность к оказанию помощи, нуждающемуся в ней, умение радоваться успеху другого и т. д. А если точнее, то чаще она выступает синонимом первой. Примечательно еще и то, что в системе Апсуара все субкультуры равнозначны, равноценны и находятся во взаимодействии и взаимообусловленности, ибо так или иначе они пересекаются между собой. К тому же, каждая из них называется не просто общим, собирательным словом, а в сочетании с самоназванием абхазов – аԥсуа, вкладывая в термин этнический дух, этнический знак.

По моему глубокому убеждению, в названных здесь монографиях профессор Инал-ипа призывает абхазский народ к ревностно-бережному отношению к родной традиционно-бытовой культуре, особенно к её нормативной сфере, так необходимой, наравне с родным языком, для самосохранения в условиях наступательной глобализации во всех областях жизни, беспощадно уничтожающей красоту этнического разноцветия нашей планеты. Подтверждением тому служат его же слова: «Человечество стремится сохранить красоту природы, редких животных, произведения искусства и народного творчества… В Красную книгу заносятся представители уникальной «живой модели», чтобы предотвратить угрозу исчезновения с лица земли вымирающих видов… А наши бытовые и другие традиции? Разве не являются они… своего рода бесценными реликвиями? Наша обязанность – не забывать доставшиеся нам обычаи и передать их грядущим поколениям. Но сохранить традиции – эту тонкую живую ткань социальных отношений – можно не путем какой-нибудь их консервации, как это делается с вещественными памятниками старины, а только через жизнь и поведение людей»[1].

Народ живет, пока жива его культурная память, куда входят все традиционные институты без исключения. Потеря одного из них – невосполнимая утрата не только для него, конкретного народа, но и для неповторимой краски в палитре мировой культуры в целом.

[1] Инал-ипа Ш. Д. Очерки об абхазском этикете… С. 8-9.

Раздел II.

КУЛЬТУРА И БЫТ НАРОДОВ КАВКАЗА: ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННЫЕ ТРАНСФОРМАЦИИ

И. Л. Жеребцов, А. А. Попов

КАВКАЗОВЕД А. Н. ГРЕН – ИССЛЕДОВАТЕЛЬ КОМИ КРАЯ

В 2016 г. исполнилось 95 лет со времени образования Коми автономии. Создание в 1921 г. Коми автономной области стало первым шагом на пути к созданию национальной государственности коми народа. Лидеры коми национального движения ратовали за образование Коми республики, однако их чаяниям суждено было сбыться не сразу. Только в 1936 г. Коми АО была преобразована в Коми автономную советскую социалистическую республику (с 1992 г. – Республика Коми)[1].

Подготовка к образованию Коми автономии и создание автономной области Коми вызвали всплеск общественного интереса к национальной культуре и истории народа коми. Принципиально новые условия для гуманитарного краеведения создавали деятельность созданных в 1918 г. культурно-просветительного общества «Коми котыр» и «Коми комиссии», усть-сысольского музея, в том же году возобновившего свою работу, открытие в 1921 г. Коми института народного образования, первые успехи исследований, проводившихся в регионе центральными научными учреждениями[1]. Все это открывало возможности для следующего шага – целенаправленной и последовательной организации краеведческой работы с последующим переходом к научным исследованиям. Требовалась организация, которая объединила бы всех краеведов Коми, организация, главной целью которой была бы исследовательская работа. И она вскоре появилась. 16 мая 1922 г. было организовано Общество изучения Коми края. Одним из членов-учредителей общества и его председателем стал А. Н. Грен[2].

Алексей Николаевич Грен был фигурой выдающейся – особенно по масштабам Коми края, не избалованного работавшими в нем видными учеными мужами (несмотря на то, что уроженцами коми земли были такие крупные исследователи, как П. А. Сорокин, К. Ф. Жаков и В. П. Налимов – но все они трудились за пределами родного края, в столицах[3]). Он родился 5 декабря 1862 г. в Екатеринбурге в дворянской семье (возможно, немецкого происхождения); отец его имел чин полковника[4]. Получил высшее гуманитарное образование в Санкт-Петербургском университете, при этом прослушав курс

[1] Жеребцов И. Л., Жданов Л. А., Сметанин А. Ф., Таскаев М. В. Создатели Коми автономии. Сыктывкар, 2006; Жеребцов И. Л., Таскаев М. В. Коми национальное движение: от эсеров до наших дней. Сыктывкар, 2016.

[1] Жеребцов И. Л., Рожкин Е. Н. Очерки истории становления гуманитарной науки в Коми. Сыктывкар, 2006. 136 с.; Жеребцов И. Л. Общество изучения Коми края и становление историко-демографических исследований на территории Коми АССР // Проблемы историографии Европейского Северо-Востока СССР. Сыктывкар, 1987. С. 67-72.

[2] «Золотой век» Коми краеведения // Они любили край родной. Сыктывкар, 1993. С. 3-71; Жеребцов И. Л., Рожкин Е. Н. Стоявшие у истоков. Сыктывкар, 2005.

[3] Связь времен. Сыктывкар, 2000. 860 с.; Жеребцов И. Л. «Среди народа коми»: годы становления российско-американского социолога Питирима Сорокина // Российские и славянские исследования. Минск, 2012. Вып. 7. С. 205-210; Жеребцов И. Л. «Пути мысли и жизни». Очерк жизни и деятельности К. Ф. Жакова // Жаков К. Ф. Утверждение истины. Сыктывкар, 2012. С. 9-34.

[4] Ошуркова Р. А. Грен Алексей Николаевич // Профессора Пермского государственного университета. Пермь, 2001. С. 57-58; Кузнецов И. В. Генеалогии и конфигурации местной науки // «Войны памяти или примирение с прошлым». Состояние экспертизы по актуальным и спорным проблемам этнической истории и культуры населения Южного федерального округа. Краснодар, 2013. С. 182-208.

лекций на двух факультетах одновременно. В 1885 году Грен завершил обучение на факультете восточных языков (стал магистром истории Востока), а в 1886 году – на естественно-историческом. После чего, по его словам, «непродолжительное время состоял помощником консерватора Азиатского Музея, где привел в порядок Армянский, Грузинский, Еврейский отделы». В период завершения учебы (1885–1886 гг.) А. Н. Грен работал в Екатеринодарском педагогическом институте (преподавал историю религий, кавказоведение, историю адыгов, общее языкознание). В своей автобиографии он сообщил: «Как специалист по антологии звука, я был в 1886 году командирован Академией наук в Мингрелию для составления мингрельского алфавита, что и было мною выполнено»[1]. В 1886 г. А. Н. Грен опубликовал первую свою научную работу «Албания греков и Агвания армянских авторов»[2]. Эта публикация вышла в тифлисской газете «Кавказ» – первой русской газете на Кавказе, выходившей с 1846 г. по 1918 г. В газете имелся содержательный историко-литературный отдел, в котором печатались материалы по истории, культуре, археологии, экономике региона. Некоторые выводы, сделанные А. Н. Греном в этой публикации, и спустя столетие признавались исследователями вполне справедливыми[3].

В 1887 г. А. Н. Грен являлся инспектором народных училищ Тифлисской губернии, а затем состоял в этой же должности «в Терской области на Кавказе; во время своего пребывания на этой должности я составил сванетский алфавит, написал сравнительную грамматику картвельских наречий, помещенную в X выпуске «Сборника материалов для описания местностей и племен Кавказа», и записал до 4000 народных произведений кавказских народов» (из автобиографии А. Н. Грена; здесь и далее она цитируется по работе А. А. Попова «Лингвист и этнограф Зырянского края»)[1].

[1] Они любили край родной. Сыктывкар, 1993; Данилов А. В., Фоменко В. А. Исследователь Алексей Николаевич Грен и его археологические разведки и раскопки на Кавказских Минеральных Водах в 1902 г. // Археология и этнология Северного Кавказа. 2015. № 4. С. 46-56.

[2] Грен А. Н. Албания греков и Агвания армянских авторов // Кавказ. 1886, № 15.

[3] Улубабян Б. Еще одна произвольная интерпретация армянской «истории страны Агванк» // К освещению проблем истории и культуры Кавказской Албании и восточных провинций Армении. Ереван, 1991. С. 387.

В начале 90-х гг. XIX в. А. Н. Грен покинул Кавказ и уехал на Украину – в Харьков. Некоторые исследователи считают, что это произошло в 1891 г.[2], хотя в автобиографии ученый указывал иную дату: «С 1892 г. я состоял приват-доцентом истории Востока Харьковского университета». В Харькове А. Н. Грен пробыл около полутора лет, затем переехал в Киев, стал приват-доцентом Университета святого Владимира, «где читал историю Востока, историю Византии, антропологию и историю географических открытий. В Киеве я был также редактором журнала «Россия и Азия» (из автобиографии).

10 марта 1893 г. А. Н. Грен был избран действительным членом весьма авторитетного киевского «Исторического Общества Нестора-летописца»[3]. 8 декабря 1896 г. он выступил на заседании этого общества с рефератом «Теория Бертрана о приморском положении дольменов и каменные ящики Мцхета», изложение которого два года спустя было опубликовано в 12-м томе «Чтений в Историческом Обществе Нестора-летописца»[4]. Второй раз А. Н. Грен выступил на заседании Общества 15 марта 1998 г. с докладом «Где жили народы Буртасы и где находился центр Хазарского каганата – Итиль?» (изложение опубликовано в 13-м томе «Чтений» в 1899 г.)[5]. Позднее А. Н. Грен еще дважды выступал на заседаниях Общества с докладами, которые уже не были опубликованы: «Сасанидская эпоха в Персии по данным Ибн-Кутейбы» (7 марта 1899 г.) и «Некоторые сведения о народном праве и словесности ингушей,

[1] Ошуркова Р. А. Указ. соч. С. 57-58; Попов А. А. Лингвист и этнограф Зырянского края, основатель общества по его изучению // Они любили край родной. Сыктывкар, 1993. С. 105-106.

[2] Ошуркова Р. А. Указ. соч. С. 57-58; Кузнецов И. В. Указ. соч. С. 182-208; Данилов А. В., Фоменко В. А. Указ. соч. С. 48.

[3] Чтения в историческом обществе Нестора-летописца (далее – ЧИОНЛ). Киев, 1895. Т. 9. С. 49; ЧИОНЛ. Киев, 1899. Т. 13. С. 47.

[4] ЧИОНЛ. Киев, 1898. Т. 12. С. 10-12.

[5] ЧИОНЛ. Киев, 1899. Т. 13. С. 110-113.

кумыков и осетин» (16 декабря 1901 г.). Кроме этого, можно упомянуть лишь о том, что А. Н. Грен участвовал в обсуждении доклада Ю. А. Кулаковского «О делении Византийской империи на фемы» («Этим докладом были вызванны некоторые вопросы со стороны А. Н. Грена и В. З. Завитиевича», – сообщалось в 16-м томе «Чтений»)[1]. Более о каком-либо участии А. Н. Грена в делах Общества в опубликованных в «Чтениях» материалах не говорится. Он не избирался ни в Совет, ни в Редакционный комитет, ни в Ревизионную комиссию Общества.

В Киеве в 1893–1899 гг. было опубликовано несколько учебных пособий А. Н. Грена[2]. Не оставлял он и кавказоведение, опубликовав в Санкт-Петербурге, Москве и Киеве ряд работ, посвященных своей поездке в Мингрелию, фольклору чеченцев, археологии Северного Кавказа, закавказским иудеям и др. [3] «В бытность свою в университете я написал «Историю Кавказа», помещенную в Университетских Киевских Известиях, «Историю династии Багратидов» и «Грузинские рыцарские романы», помещенные в 1904 г. в журнале Министерства народного просвещения» (из автобиографии). Каким-то образом работа А. Н. Грена по изучению народов Кавказа вошла в противоречие с политикой, проводившейся тогда российским правительством. «За статьи по кавказским вопросам я в бытность Плеве в 1904 г. был лишен права педагогической деятельности», – сообщал исследователь в автобиографии (В. К. Плеве – министр внутренних дел Российской империи с 1902 г.). Впрочем, кто знает – быть может, дело не в каких-либо «революционных» взглядах А. Н. Грена, на которые он ссылался уже после революции 1917 г. (тогда многие стремились доказать, что пострадали от самодержавия), а, допустим, в его чрезмерном (для преподавателя университета) увлечении спиритизмом: в 1902–1903 гг. под его

[1] ЧИОНЛ. Киев, 1899. Т. 13. С. 160; ЧИОНЛ. Киев, 1902. Т. 16. С. 5.

[2] Грен А. Н. Учебник истории Древнего Востока. Киев, 1898, и др.

[3] Грен А. Н. Чеченские тексты, записанные и переведенные под моим руководством Ибрагимом Магомаевым, из аула Гехи. А. Тексты в подлиннике. В. Сказки и легенды чеченцев в русском пересказе. С. Лингвистические заметки [Тифлис, 1897]. 26 с., и др.

редакцией в Пятигорске вышли два сборника по спиритизму и эсхатологии «Спирит». Отставленный из университета, А. Н. Грен уехал из Киева. Видимо, из-за «неблагонадежности» ему пришлось покинуть ряды «Общества Нестора-летописца». В списке членов Общества на 15 мая 1905 г. А. Н. Грен не числится ни среди киевских, ни среди иногородних, либо находившихся за границей действительных членов или корреспондентов[1].

«После своего изгнания занимался исключительно публицистикой и в последние годы состоял редактором Бутлеровского «Вестника знаний», где много написано мною статей»[2], писал А. Н. Грен в автобиографии. Насчет «исключительно» он не совсем точен: исследователи сообщают, что в 1904–1905 гг. ученый проводил археологические раскопки в Дагестане, причем данные об этом опубликовал в 1905 г. в «Известиях археологической комиссии» (Санкт-Петербург) и в Трудах Московского археологического общества[3]. Что касается прочих публикаций А. Н. Грена, то тут разброс его интересов не может не удивлять. Вот несколько его работ 1911–1912 гг.: «Самоучитель немецкого языка» (М., 1911), «Новый полный письмовник для влюбленных» (М., 1911), «Барон Ротшильд и его сыновья» (М., 1912), «Гипнотизм» (М., 1912), «Полный курс гипнотизма и магнетизма» в четырех выпусках (М., 1912). В 1913 г. А. Н. Грену в связи с празднованием юбилея Дома Романовых даровали прощение и разрешили вернуться к педагогической деятельности. В последующие годы он «был преподавателем истории во многих заведениях Петрограда и Москвы на целом ряде курсов, а на Черняевских курсах читал историю, антропологию, историю педагогики и дидактику. В течение всего этого времени… несколько раз был за границей и на Востоке, в Берлинском и Лондонском университетах, в Парижской школе живых восточных языков, в Индии, Египте и Месопотамии» (из автобиографии). На общеобразователь-

[1] ЧИОНЛ. Киев, 1905. Т. 18. С. 94–101.

[2] Грен А. Н. Евгемеризм и экономическая теория древнегреческой мифологии // Вестник знания. 1916, №8-9. С. 526–530, и др.

[3] Данилов А. В., Фоменко В. А. Указ. соч. С. 48.

ных курсах А. С. Черняева А. Н. Грен, вполне вероятно, познакомился с работавшим там коми ученым и просветителем К. Ф. Жаковым. Последний, кстати, часто печатался и в «Вестнике знания». Жакова роднило с Греном разнообразие научных интересов и широчайший кругозор. Возможно, именно знакомство с К. Ф. Жаковым повлияло на то, что А. Н. Грен обратил свои научные взгляды с Юга на Север.

В 1917–1918 гг. ситуация в Петрограде складывалась весьма сложная, тем более для дворянина. Многие представители интеллигенции покидали столицу. Уехал оттуда в Прибалтику К. Ф. Жаков. А. Н. Грен выбрал другой маршрут – в Вологду. В сентябре 1918 г. совет Вологодского педагогического института избрал его на должность лектора по нескольким гуманитарным дисциплинам[1]. Летом 1919 г. началось знакомство А. Н. Грена с Коми краем. Он побывал в Усть-Сысольске, посетил местный музей, отметил некоторые интересные экспонаты[2]. Тогда же А. Н. Грен провел археологическую разведку в бассейне р. Вычегды. В 1920 г. он еще раз побывал в археологической экспедиции в Коми крае, исследовав, в частности, стоянку у дер. Ванвиздино.

В период работы в Вологде А. Н. Грену удалось также совершить экспедицию на Кавказ. В декабре 1921 г. он подал заявление с просьбой об освобождении от педагогической деятельности, мотивируя это назначением профессором грузинского языка в Институте живых восточных языков в Москве. Заявление было удовлетворено[3]. Однако в начале 1922 г. он вместо столицы появился в Усть-Сысольске в качестве лектора Коми института народного образования (КИНО). Один из коми журналистов, краеведов и преподавателей Коми ИНО А. А. Чеусов писал в газете «Югыд туй»: «Педагогический институт гор. Усть-Сысольска усилился квалифицированным работником б[ывшим] приват-доцентом А. Н. Греном. Любитель археологии, филолог, историк, социолог, знакомый со

[1] Попов А. А. Указ. соч. С. 106.

[2] Бурлыкина М. И. Становление музейного дела в Республике Коми (первая четверть XX века) // Вопросы музеологии. 2013, №2. С. 56-63.

[3] Они любили край родной. Сыктывкар, 1993. С. 107.

сравнительной грамматикой, знаток санскрита недавно предложил свои услуги К. И. Н. О»[1].

Вскоре после появления А. Н. Грена в Усть-Сысольске и было создано Общество изучения Коми края (ОИКК). Он активно включился в местную научную жизнь. Уже 15 апреля 1922 г. Коми областной комитет просвещения сообщал, что в Коми ИНО «имеется научно-исследовательский подотдел для изучения и культуры Коми под временным руководством преподавателя ИНО Молодцова и бывшего профессора Киевского университета Грена»[2]. Летом 1922 г. Коми областной комитет просвещения выделил А. Н. Грену субсидию в размере 40 миллионов рублей и десять пудов хлеба для перевозки из Вологды в Усть-Сысольск большой библиотеки, насчитывающей до пяти тысяч томов. С Вологдой А. Н. Грен распрощался, но память о нем там осталась. В вышедшей в Вологде в 1923 г. книге «Вологжане-краеведы» А. Н. Грен охарактеризован как «лингвист и этнограф Зырянского края, основатель общества по его изучению».

ОИКК планировало осуществлять научные командировки и экспедиции, устраивать лаборатории, опытные станции, обсерватории, проводить экскурсии, читать лекции, организовать выставки, печатать краеведческие труды, заслушивать доклады на своих собраниях, создать научную библиотеку. Видное место в научной работе занимали историко-филологические исследования, и, в частности, историческая демография; ряд работ историко-демографической и этнодемографической направленности отмечен современными специалистами[3]. Деятельность А. Н. Грена в Коми получила извест-

[1] Югыд туй. 1922, 15. 01.

[2] Попов А. А. Указ. соч. С. 107.

[3] См.: Жеребцов И. Л. Проблемы движения населения Коми края феодального и капиталистического периодов в дореволюционной и советской историографии // Крестьянство Коми края (досоветский период). Сыктывкар, 1986. С. 119-135; Жеребцов И. Л. Историография историко-демографических исследований в Республике Коми // Историография Коми. Сыктывкар, 1999. С. 4-13; Жеребцов И. Л. Миграции населения Коми края в эпоху феодализма. Сыктывкар, 1989; Рожкин Е. Н., Сметанин А. Ф., Жеребцов И. Л. Коми край в XV–XX веках:

ность в основном как финно-угроведа: лингвиста и этнографа. С его именем связана и одна из интереснейших страниц в истории «языкового строительства» 1920-х годов. В 1924 г. А. Н. Грен стал инициатором дискуссии по проблемам коми алфавита, выдвинув идею его латинизации[1].

А. Н. Грен для замены молодцовского алфавита латинским упор сделал прежде всего на политическую сторону вопроса. Финно-угорские народы «представят когда-либо одну из важнейших советских федераций в общей схеме восточно-европейских, скажем, советских республик, а латинизированный алфавит сыграет роль объединяющего фактора». «Кроме того, раз мир идет к мировому коммунизму, подобно международному языку должен быть создан и международный алфавит, а таким может стать лишь исключительно латинский»[2].

Сфера научных интересов А. Н. Грена в Коми АО не ограничивалась лингвистикой. Ему было поручено возглавить антропологическую секцию ОИКК, сочетая руководство этой секцией с археологическими исследованиями (он входил и в состав археологической секции ОИКК). В 1924 г. А. Н. Грен еще раз побывал на стоянке у дер. Ванвиздино. Кроме того, он проводил раскопки на городище Карыбйыв, могильниках Клянышласта и Джибъяг на р. Вычегде.

Большой интерес вызвала работа А. Н. Грена «Зырянская мифология»[3]. В ней автор привел много сведений о верованиях коми, мифологии и т. д. Некоторые фольклорные сюжеты ученый освещал на страницах московского журнала «Молодой Восток» и усть-сысолськой газеты «Югыд туй» («Культ солнца у зырян», «Шева (рассказ из зырянского быта)» и др.). Нельзя, однако, не отметить, что А. Н. Грен, к сожалению, не указывал источники, из которых

административно-территориальное деление и этнодемографические процессы. Сыктывкар, 2001 и др.

[1] Кузиванова О. Ю., Попов А. А., Сметанин А. Ф. В начале пути. Сыктывкар, 1996; История Коми с древнейших времен до современности. Сыктывкар, 2011. Т. 2.

[2] Грен А. Н. К вопросу о применении латинского алфавита к языкам коми и удмурт // Коми му. 1924, №3.

[3] Грен А. Н. Зырянская мифология // Коми му. 1924. № 4-5, 7-10; 1925. № 1.

черпал свою информацию. Дохристианские верования коми А. Н. Грен рассмотрел в сравнении с уже известными ему верованиями кавказских народов и пришел к выводу о заимствовании божеств коми из иранского пантеона. Эти заключения вытекают из теории о Северном Кавказе как прародине коми, которая не разделяется современными учеными[1]. Фольклорные мотивы нашли отражение и в литературном произведении А. Н. Грена «Иркаб. Драматические сцены из зырянского былинного эпоса», в котором ученый переложил на свой лад предания о синдорском богатыре Йиркапе, использовав при этом и другие коми сказки и былички[2].

Несколько лет, проведенных А. Н. Греном в Усть-Сысольске, были посвящены углубленному изучению целого ряда актуальных для того времени проблем коми языкознания и этнографии. Он стал одним из первых специалистов, кто еще в начале 1920-х гг. осознал необходимость объединения разрозненных и стихийно проводимых в стране исследований в области финно-угроведения в самостоятельное и цельное направление. В качестве важнейшего условия для этого А. Н. Грен рассматривал необходимость открытия специальной кафедры (или факультета) при одном из центральных вузов для проведения систематических и планомерных исследований и подготовки научных кадров. Готовя в 1924 г. обоснование по этому вопросу в Наркомпрос, он писал: «Существует такая семья языков, которая имеет за собой массы населения России, которая оказала огромное влияние на русский язык и русскую культуру, к которой принадлежат многие из наших соседей, и между тем в наших университетах нигде не имеется посвященных ей кафедр. Это угро-финская семья языков. И эта семья языков, имея представителей – профессоров в Венгрии и Финляндии, совершенно не изучается. Мало того, после смерти академика Видемана нет ни одного

[1] Мифология коми. М., 1999; Шарапов В. Э. Нательный крест в традиционном мировоззрении коми // Ставрографический сборник. М., 2001. С. 297-306; Шарапов В. Э. Живая традиция: заветные и храмовые праздники у современных сельских коми// Христианство и язычество народа коми. Сыктывкар, 2001. С. 147-168.

[2] Грен А. Н. Иркаб. Драматические сцены из зырянского былинного эпоса // Записки Общества изучения Коми края. Усть-Сысольск, 1929. Вып. 2.

представителя финнологии в Российской академии наук. Чем это объясняется? А тем, что такие опытные финнологи, как Видеман, Алоквист, Кастрен, а в старое время Клапорт, давно уже ушли из жизни, а новых финнологов нет, так как этот предмет нигде у нас не преподают, кроме Усть-Сысольска. Угро-финнология не читается ни в одном из русских университетов. Их, как оказывается, опередил Усть-Сысольск»[1].

А. Н. Грен не остался в стороне и от обсуждения острых общественно-политических проблем, связанных с перспективами создания в 1920-х гг. Северо-Восточной области с центром в Архангельске и вхождения в ее состав Коми области. А. Н. Грен, Д. А. Батиев, А. А. Чеусов, А. М. Мартюшев и другие члены ОИКК высказали отрицательное отношение к этому плану, считая, что присоединение к Архангельску будет означать постепенное уничтожение Коми автономии[2].

Ведущую роль А. Н. Грена в организации краеведческих исследований в Коми АО отметил журнал «Известия Центрального бюро краеведения»: «Крупная организационная работа проделана в Обществе изучения Коми края, где началась интересная исследовательская работа. По инициативе Грена затронуты многочисленные вопросы истории края и народа коми, его фольклора, археологии, экономики...»[3].

По данным ряда исследователей, в 1923–1924 гг. одновременно с работой в Усть-Сысольске А. Н. Грен являлся профессором и даже заведующим кафедрой краеведения в Кубанском педагогическом институте[4]. Трудно представить, как ему удавалось совмещать работу в северной Коми области и на южной Кубани, учитывая, что из Усть-Сысольска можно было выбраться только на пароходе (ни

[1] Попов А. А. Указ. соч. С. 114.

[2] Грен А. Н. Что знает архангельский Обплан о северо-восточных «инородцах» // Коми му. 1925, №2.

[3] Известия Центрального бюро краеведения. 1925. № 1.

[4] Бузаров А. К., Баранов А. Г., Каракаев З. Х., Панеш А. Д. Развитие исторической науки в Адыгее (20–30-е гг.) // АРИГИ – 70 лет. Майкоп, 1999; Кузнецов И. В. Указ. соч. С. 182; Данилов А. В., Фоменко В. А. Указ. соч. С. 49.

железной, но даже сколь-либо приличной грунтовой дороги, соединившей бы Коми автономию с остальным миром, не существовало). Путешествие с одного края России на другой было весьма длительным. Быть может, сведения о работе А. Н. Грена в Кубанском пединституте относятся к более позднему времени, когда он уже уехал не только из Усть-Сысольска, но и из Перми?

В июле 1925 г. А. Н. Грен выступил с докладами по музееведению и на тему «Шумеры и Кавказ в деле угро-финноведения» на 1-й Коми областной краеведческой конференции. Вскоре после этого А. Н. Грен уволился из педагогического техникума повышенного типа (так стал к этому времени называться бывший Институт народного образования) и уехал из Коми области. Видимо, одной из причин стала неудовлетворенность своей работой в педтехникуме. Для многих его быстрый отъезд стал неожиданностью, коллеги даже не знали, куда он выехал. Заведующий педтехникумом А. Ф. Богданов в сентябре 1925 г. сказал на педсовете: «Уход А. Н. Грена не знаю, как охарактеризовать... Очевидно, его уход вызван более лучшим и обеспечивающим его предложением».

Видимо, из Усть-Сысольска А. Н. Грен уехал в Пермь. Во всяком случае, исследователи пишут, что «в 1925/26 учебном году решается вопрос о его работе в Пермском университете. Он был избран кандидатом на должность профессора по кафедре языка и культуры коми, в июне 1926 г. утвержден НКП РСФСР в должности профессора по курсу «Язык и культура коми». «С 1926-го по 1927 г. – председатель коми отделения и заведующий коми кабинетом Пермского государственного университета». «Проработал в Перми недолго (1. 10. 1926-1. 11. 1927) и был вынужден оставить службу по болезни, ушел на пенсию»[1]. В 1927 г. А. Н. Грен совершил археологический выезд в Коми область, опубликовал статью о коми литературе[2]. С Обществом изучения Коми края А. Н. Грен, по-видимому,

[1] Ошуркова Р. А. Указ. соч. С. 57-58; Кузнецов И. В. Указ. соч. С. 182-208; Данилов А. В., Фоменко В. А. Указ. соч. С. 49.

[2] Грен А. Н. Зырянская (коми) литература // Пермский краеведческий сборник. Пермь, 1927. Вып. 3. С. 80-86.

продолжал поддерживать отношения. Во всяком случае, как уже говорилось, в 1929 г. в «Записках» ОИКК была опубликована его драма «Иркаб». Из Перми А. Н. Грен, скорее всего, уехал на юг – возможно, в Кубанский пединститут, с 1930-х годов жил и работал в Сухуме, где и скончался в январе 1942 г. На последние годы его жизни пришлось охлаждение отношения властей к краеведению, особенно в национальных районах. В полной мере испытали это на себе деятели созданного А. Н. Греном Общества изучения Коми края. В 1931 г. они вынуждены были объявить о роспуске общества, в последующие годы подвергались острой и незаслуженной критике, причем зачастую со стороны своих же бывших коллег. Так, один из членов ОИКК Г. А. Старцев в 1930-х гг. вписал в один из своих докладов такие слова: «…в борьбе с прямыми буржуями и крепостниками и остатками эсеровщины (Батиев, Чеусов, Мартюшев, Грен и др.) большевики строят автономную область Коми». Почти все активисты ОИКК были репрессированы[1]. Можно предположить, что А. Н. Грена спасла от этой участи его смерть.

[1] Очерки по истории политических репрессий в Коми. Сыктывкар, 2006.

В. Л. Бигуаа

НАНҲӘА / nanhº – УСПЕНИЕ БОГОРОДИЦЫ ПО-АБХАЗСКИ

Нанҳәа / nanhºa – один из наиболее почитаемых культов в религиозной системе абхазов, празднуемый 28 августа. Но отношение к культу как таковому имеет региональный характер. В абжуйском обществе его отмечают независимо от вероисповедания, в бзыбском – только христиане. Более того, он воспринимается в двух смыслах: в христианском, церковном и домашнем, традиционном.

В отличие от ряда других традиционных, но забытых современной действительностью праздников, Нанҳәа сохранился на уровне его обрядовой практики, хотя в несколько урезанном объеме. Свидетельство тому – новый этнографический материал, собранный автором настоящей работы за последнее время в различных населенных пунктах Абхазии.

Праздничная система предохранительных мер

Вступительная часть традиционного праздника начинается в канун, вечером, когда «злые духи выходят из своих берлог» – аҩсҭаацәа рыҭра ианҭыҵуа, чтобы навредить людям[1]. Поэтому за день до празднества предпринимается ряд предохранительных

[1] В статье С. Л. Зухба читаем: «Аюстаа в абхазской мифологии черт; приносит вред людям, животным. Согласно поверьям, если Аюстаа вселяется в человека, тот заболевает. Но часто человек хитростью одерживает над Аюстаа). победу» – См.: Зухба С. Л. Аҩстаа // Мифы народов мира. М.: Сов. энциклопедия, 1988. Т. I.

мер, как бы на всякий случай – «акы ахьырҳәо, акы ыҟоуп» (буквально: там, где что-то говорят, что-то есть).

Мужчины у входа в огород ставят сделанный из крушины колышек с поперечной палочкой в головной части, загнанной в нее путем рассечения. То есть из двух прямых линий, пересекающихся под прямым углом, образовывается крест. К концам скрещивающихся палочек прикрепляется круг в виде кольца, сделанный из сассапариля амая (smilacx), с острыми шипами, заплетенный в два-три слоя. Созданная таким образов конструкция эта – равнолучевой крест внутри круга – называется алакъымща, так же, как и само дерево, из которого сделано ее основание[1]. Некоторые крестьяне навешивают на шеи буйволят кружки из того же колючего кустарника, а вечером прячут все без исключения орудия производства, загоняют своих домашних животных в специализированные постройки, женщины запирают домашних птиц в курятниках, заносят в дом личные вещи домочадцев – считается, что злой дух вселяется в то, что останется вне своего места. Далее молодые люди, особенно дети и незамужние особы, прикрепляют кусочки воска к волосам. Все – и люди, и животные – должны ночевать под укрытием, у себя дома[2].

Непременным элементом успенских ритуалов является абырбанџьиа, воспринимающееся как способ очищения от нечистых сил. Ко времени захода солнца молодые люди собирают хворост, сено, папоротник и прочие сухие растения. В прошлом, когда абхазы занимались производством технических культур, пользовались льном. «Когда солнце водрузится в море» – амра амшын ианʒаалалакь / ианҭашәалакь, во дворе дома разводится небольшой ритуальный костер. Каждый из участников ритуала должен три раза перепрыгнуть через пламя, радостно и громко произнося на лету: «я сжег своего черта» – саѡсҭаа дсыблит! (По народному поверью, за каждым человеком прикреплен один черт). Затем каждый участник обряда бросает в огонь немного поваренной соли и еще не просеянной кукурузной муки. Костер тушат, ударяя в него палками: «вдруг черт остался в живых»! «Победа над чертом» знаменовалась также стрельбой в воздух из ружья, однако эта часть обряда практикуется все меньше и меньше.

Отметим: сегодня данный обряд принял игровой характер забавы. Молодежь перепрыгивает огонь с удовольствием, весело и шутя, как бы смеясь друг над другом.

Между тем, еще до внедрения в быт советского образа жизни, абхазы знали более жесткие методы наказания злых духов. В ночь на Нанҳәа молодые смельчаки уходили в лес для вылавливания чертей – аѡсҭаалыхра. Придя в лес, разводили огонь, преимущественно из древесины той же крушины, так как знали, что черти любят погреться у такого костра и не пройдут мимо; сами тем временем прятались в кустах, терпеливо выжидая удобного момента, чтобы схватить чертей и безжалостно бросить их в огонь. Наряду с этим, наиболее ловкие и сильные мужчины охотились на черта, чтобы забрать его домой в прислуги. Они верили, что если черту отрезать ногти и спрятать их, то он никуда не уйдет, а богатство семьи будет умножаться. «В эту ночь ни один злой дух не может оставаться у себя дома, все рыщут по селам и лесам за добычею»[1].

К сонму злых духов относились и оборотни – агызмалцәа. Днем они были людьми, а ночью превращались в нечистую силу. Увидеть их можно было там же, в кругу чертей, а также на проселочных дорогах, по которым они ездили верхом на животных: «одни из них – на волках, другие – на кошках. Они пожирали домашний скот, которого хозяева не успели загнать в скотник. Смельчаки охотились на них, чтобы убедиться в их злодеяниях и вывести их на «чистую воду»[2].

[1] Инф. Ламиа Венера Паулаевна, 89 л., с. Тхина, 29. 08. 2014; Багателиа Пыка-Танделович, 54 г., с. Тхина, 29. 08. 2014; Шамба Хухут Арсентьевич, 68 л., с. Тхина, 29. 08. 2014.

[2] Об аналогичных мероприятиях сообщал еще Н. С. Джанашиа. См.: Джанашиа Н. С. Статьи по этнографии Абхазии. Сухуми, 1960. С. 48.

[1] Джанашиа Н. С. Указ. соч. С. 48.

[2] «Существовало поверье, что почти в каждом селе один или двое из его жителей Аюстаа – Благодаря магическим средствам Аюстаа либо в облике животного, либо оседлав то или иное животное, передвигается по ночам, причиняя вред односельчанам, наводя порчу на скот» – С. Л. Зухба. Указ соч. С. 36. Аналогичное сообщение сделали мне 78-летний житель с. Члоу Логуа Вова и 74 летний житель

Сегодня о бытовании в жизни абхазов таких «экспедиций» не может быть и речи. Даже рассказ о них вызывает улыбку.

Празднество и его обрядовая практика

Утром в день Нанҳәа хозяева дома встают рано. Помыв руки и лицо, выходят во двор, обращаясь в сторону восхода, благодарят и просят Всевышнего: «Бог, ниспошли нам тепло своих очей, даруй нам надолго момент рассвета»! – Анцәа улыԥха ҳаҭ, ианакәызаалак ԥшӡала иаҳзыршала! Затем хозяин занимается разведением огня на очаге, дойкой коров, выгоном скота в проселочные пастбища, жена приступает к печению аҭланыҳәагатәқәа – пирожков, начиненных сычужным сыром, и главного праздничного пирога – ача, или ачашә. Как только все будет готово, хозяйка будит молодых домочадцев – сыновей, внуков и велит им помыть руки и лицо. Затем она всех приглашает в огород. С ритуальными пирожками в правой руке каждый должен приставить правую ногу к большому дереву, а женщина просит божество деревьев о благополучии ее потомков: «Великое божество дерева! Прошу тебя, предохраняй моих детей от несчастного случая – головокружения на дереве, падения с дерева, ушиба. Если вдруг они встанут на сухой сук, то оживи его, а если на живой, – то еще больше укрепи» – Аҭла анцәаҳәду, абарҭ схәыцқәа машәыр рыԛәумҭан, аҭла иԛәлар, рыхлахаҭ мгьежьуа, аԛа ркыр, иӡахо, аӡа ркыр иԥымҭәо, иалымкьо, лыԥхала, еибгаеизԛыда илбаауа исзыкаҭа, суҳәоит! После окончания молитвы все приступают к съеданию своих пирожков, причем, до окончания не спуская ногу с дерева[1].

с. Арасадзыхь Куталиа Жора в 2013 году во время моих очередных полевых этнографических исследований. Это сообщение перекликается с сообщением, сделанным еще Н. С. Джанашиа в начале прошлого столетия. См.: Джанашиа Н. С. Указ. соч. С. 48-50.

[1] Инф. Думаа Апаллон Несторович, 72 г., с. Тхина, 30. 08. 2014; Горзолиа Дмитрий Махазович, 70 л., с. Тхина, 30. 08. 2014; Ласуриа-Тарба Кама Фарбеевна, 59 л., с. Мыку, 2. 09. 2014; Чагуаа Эва Шамильевна 70 л., г. Сухум, 3. 09. 2014.; Тарба Гули

Данный обряд не претерпел существенного изменения, по крайней мере, за последние сто лет. Еще в конце XIX в. М. Джанашвили отмечал, что по числу мужского пола в семье пекли витушки. Хозяин в сопровождении домочадцев подходил к дереву и, прислонившись ногой к нему, произносил молитву: «Дерево, подари мне твою благодать и счастье… С вершины дерева да благополучно снизойти мне. Свежая веточка, когда я наступлю на нее, да крепнет, а окрепшая да сделается свежей»[1]!

«В день Нанҳәа, к обеденному времени, хозяйка дома, независимо от ее возраста, печет праздничный пирог, начиненный так же сычужным сыром, режет петуха и варит его. Затем, положив жертвенную пищу в деревянную миску, идет в огород. За ней следует вся ее семья для отправления моления богине Нан. Все члены семьи становятся за ней так, чтобы и они были хорошо видны небу – месту пребывания богини. Обратившись лицом к восходу солнца, она просит Великую мать о благополучии своих подопечных и долгих им лет жизни: «Великая Нан! Сегодня, в твой день, принося тебе предками установленную жертву, смиренно просим тебя быть милостивой к нашему дому: размножь его, как звезды небесные! Сделай так, чтобы мы никогда не жаловались за себя, дай всем нам здоровья, не обделяй нас существующей в этом мире большой жизни»! – Нан ду! Иахьа, бара бымш аҽны, ҳанацәеи ҳабацәеи ишаҳдырбаз еиԥш, ҳныҳәагатә ҳаманы, ҳааины, бшьапаҿы ҳгылоуп. Ҳбыҳәоит, ҭаацәала баҳхылаԥш, жәԛан икыду аиаҭа реиԥш, иаҳзырҳа, аказы ҳашшуа ҳкабымҭан, агәыбзера ҳаҭ, ахыбзера ҳаҭ, абри адунеи аҿы аԥсҭазаара ду иԛоу щахыбымбаан! После окончания молитвенной речи жрицы, все совершают по три полных поворота, хором произнося при этом одобрительное слово молитвы: «аминь!» – Анцәа ибыциҳәааит (букв. Да бог говорит вместе с тобой)!

Григорьевна, 66 л., г. Сухум 3. 09. 2014.; Шаданиа Шалодия Михайлович, 82 г., с. Араду, 2. 09. 2014.

[1] Цит. по: Акаба Л. Х. Исторические корни архаических ритуалов абхазов. Сух., 1984. С. 19, 20. Моление божеству дерева вкратце описано также Н. С. Джанашиа. См.: Джанашиа Н. С. Указ. соч. С. 51.

После окончания молитвенного действа все возвращаются в дом. Мать семейства с помощью молодых женщин и девочек-подростков режет жертвенного петуха, варит абысту (крутая каша из кукурузной муки, заменяющая хлеб). В помещении, в котором происходит праздничное веселье, мать семейства еще раз молится. После этого домочадцы садятся за стол. Соблюдая застольный этикет, время проводят по-праздничному, весело, пропуская и по бокалу вина в честь Великой Матери[1].

Впрочем, данная формула моления, равно и сам обряд, забываются. Теперь Нанҳәа больше ассоциируется с обрядом «установления стола» – аишәаргылара, который проводится в начале второй половины дня. И нередко этот термин применяется в качестве синонима названия данного праздника.

Обряд «установления стола» – аишәаргылара

Меню поминального стола в честь умерших родственников на Нанаҳәа сильно отличается от поминального стола, накрываемого во время других традиционных праздников. Здесь стол ломится не столько от мясных и растительных кушаний, сколько от даров природы: вареной кукурузы молочной спелости, инжира, винограда, яблок, груш, сливы, дыни, арбуза, свежего вина и пр., выращенных и приготовленных хозяевами в текущем году. Но непременным условием поминального стола является, как всегда, наличие на нем абхазской халвы, аҳалуа, – крутой каши из поджаренной пшеничной

[1] Инф. Гогуапха-Бигуаа Мери Урыскановна, 77 л., с. Тхина (родилась и выросла в с. Пакуаш), 28. 08. 2012. Она призналась в том, что сама справляла данный обряд в более ранние времена семейной жизни, когда дети ее были маленькие, но после того, как они выросли, разошлись по месту работы и жительству, перестала. «Вообще неоднократным свидетелем Нанаҳәа в том виде, в каком рассказала сейчас, моя набожная мать, Криапха Надя, из с. Ткуарчал ежегодно справляла его», – говорит она. Данная формула молитвы близка формуле молитвы, о которой пишет Н. С. Джанашиа. См.: Джанашиа Н. С. Указ. соч. С. 50.

муки с медом, а также сотовой воды. Поминальный стол не мыслится еще и без восковой свечи.

Распорядитель стола, как обычно, – это хозяин дома, а хозяйка, являвшаяся ранее главной фигурой во время отправления культа, выполняет лишь пособнические обязанности. Открыв двери помещения, хозяин «приглашает» родственников с того света помыть руки и садиться за стол, отодвигая при этом стулья так, чтобы они располагались, не утруждая себя.

Здесь стоит заметить одну особенность. В абжуйском обществе столов ставят по числу умерших родственников, а в бзыпском – один[1]. Соответственно, в первом случае и абысту с тем, «что с ней едят» – ацыфа: курятина, индюшатина в ореховом соусе, мясо, различные сыры, мед, салат и другие продукты питания ставят на стол каждому «гостю».

Восковую свечу, которая должна быть зажжена еще до начала «трапезы», хозяин обводит вокруг всей пищи. Затем он, или хозяйка дома, берет по кусочку от каждого блюда и кладет их на тарелки, наливает вино и воду в бокалы. Через минуты две-три отливает их по глоточку. Пока «за столом сидят умершие родственники и обедают», никто из домочадцев не заходит в данное помещение и не выходит из него, никто не разговаривает, за исключением хозяина дома, который время от времени просит «гостей» не спеша поесть и выпить столько, сколько их душа пожелает. И так, пока не догорит свеча.

После этого стулья отодвигают от стола так, чтобы «гостям» было легко встать. С их уходом стол слегка покачают – аишәа дырҵысуеит – освобождая его от духа мертвых. А те куски кушания, которые были отломаны для угощения усопших, выбрасывают через заднюю дверь дома во двор, выливают из стаканов оставшиеся «недопитыми» вино и воду, как бы в дар тем мертвецам, которые не имея живых родственников, бродят в поисках пищи – адыԥшылацәа.

[1] Мне довелось наблюдать такое, когда «ставили стол» в с. Лыхны, в доме Гены Мачыч-ипа (Кобахиа) 28. 08. 2014.

Затем хозяйка приглашает всех членов семьи за стол, который с этого момента превращается в торжественный. И застолье не отличается от обычного торжества, на котором участники его проводят время с приподнятым настроением, весело, шумно. Первый тост, как это заведено за абхазским белым столом, посвящен верховному божеству, второй – самому празднику и его покровительнице, Нан, в контексте пожелания здравии за благополучный исход сбора урожая, третий – за народ и мир на земле, далее за членов семьи и т. д.

Интерпретация этнографического материала

1. Алакәымҳа – крушиновый крест внутри кольца из сассапариля, витого в три слоя, – это земледельческий оберег абхазов, защищающий огород, ниву от злого духа и дурного глаза, обладающего нечистой силой. Корни его лежат в первобытной демонологии, усматривающей присутствие злой силы не только в чёрте, но и в человеке. С другой стороны, алакәымҳа наделяет землю силой плодородия, дающей людям богатый урожай. Сила алакәымҳа в его атрибутах – кресте и круге (кольце).

Крест, являющийся одним из самых распространенных в традиционных культурах народов мира символом, обладает сложной, многогранной символикой. Ему поклоняются с древнейших времен и до наших дней люди самых разных вероисповеданий. Почему? Потому что крест общечеловеческое изобретение. Нет однозначного ответа о его происхождении. Исследователи не могут даже сказать, возник ли этот символ в каком-то определенном месте и позже был заимствован другими религиями или появился самостоятельно и независимо у различных народов, не контактировавших между собой. Скорее всего, крест стал универсальным, благодаря простоте его начертания.

Трудно переоценить практическую значимость креста в бытовой жизни людей. Благодаря центральной точке, крест задает

кардинальные направления, и предстает как символ космоса с четырьмя сторонами света[1]. Как отмечает Б. Рыбаков, знак креста был одним из древнейших выразителей идеи пространства, и таковым он зафиксирован еще земледельцами неолитической эпохи[2]. В этот же период крест утвердился в искусстве, особенно орнаментальном, в качестве магического знака[3].

Крест в абхазском земледельческом обереге, алакәымҳа, неотделим от второго начертания – круга, внутри которого он помещается.

Первым культом людей был культ солнца, ибо его регулярное появление и исчезновение, приносили то свет, то мрак. Солнце было возведено ими в ранг божества. Дневному светилу поклонялись практически все древние народы, и в своих начертаниях они обозначали его кругом[4]. А причем тут крест? Притом, что древнейшим способом добывания огня было трение двух деревянных брусков крест-накрест: мягкого и твердого. В свою очередь огонь, как и солнце, нес с собой свет и тепло. Необходимость постоянно поддерживать огонь привела к его почитанию. Отождествление огня с солнцем встречается почти во всех религиях древности: в Индии бог Агни, сын солнца, в Персии Атар, сын Ормузда и т. д. Другими словами, Солнце, Огонь и инструмент для получения огня в представлении древних людей были тесно связаны друг с другом. И, таким образом, знак креста, схематически обозначающий инструмент для добывания огня, стал символом огня и, следовательно, символическим изображением Солнца в виде круга. Поскольку огонь ограждает и защищает от хищников, холода и ненастья, человек стал верить в то, что знак креста, отражающий огонь, обладает

[1] О символике центра: Смирнова Инна. Тайная история креста. М.: «ЭСКИМО». 2006. С. 61-64.

[2] Рыбаков Б. Язычество древних славян. М., 2001. С. 522-523.

[3] Смирнова Инна. Тайная история креста. М., 2006. С. 94-97.

[4] Мнение о том, что первым культом людей был культ солнца, находит свое подтверждение, в частности, и в религиозной практике абхазов. Во время отправления моления верховному богу Анцәа, молельщик и все, за кого он молится, обращаются исключительно лицом к востоку.

сверхъестественной силой. Поэтому и сегодня он помещается на многих предметах материального и хозяйственного быта. И, огород – не исключение[1].

В египетской традиции существовал крест с кольцом «Анх». Крест воспринимался здесь как символ жизни, круг – как символ вечности. Все вместе означало бессмертие, единство противоположностей, или мудрость и восходящее солнце[2]. Крест, заключенный в кольцо, был одним из атрибутов Ашшура – главного божества ассирийского пантеона. У вавилонян – крест считался символом Ану – бога небес, являвшегося божеством и в шумерской цивилизации, предшествовавшей традиции и тех, и других. Головная часть посоха Аполлона – греческого бога солнца была сделана также в виде креста, по аналогу восточной традиции.

Круг, равно и кольцо, первичный символ единства и бесконечности, знак абсолюта и совершенства. Как бесконечная линия, не имеющая ни начала, ни конца, круг символизирует время в вечности[3].

Следует заметить еще, что вообще круг (кольцо) объясняется и как символ цикличности, плодородия и его защиты от природных катаклизмов, а лучи креста – стихии мироздания (земля, огонь, воздух, вода), или как направления сторон света[4]. Другими словами, крест внутри круга (кольца) – солнечная символика. Значит, и алакәымҳа – это своеобразный тип известного солнечного креста, восходящего к эпохе неолита, с тех далеких времен стоящего на страже защиты добра от зла.

А причем тут крушина? Крушина – небольшое хрупкое дерево с гладкой корой темно-бурого цвета с некоторым специфическим запахом, но морозоустойчивое. Как правило, крушина растет в хвойных и широколиственных темных лесах, отличающихся высо-

[1] Подробно об этом: Смирнова Инна. Указ. соч. С. 5-9.

[2] Смирнова Инна. Указ. соч. С. 10-17.

[3] Об этом: Холл Дж. Словарь сюжетов и символов в искусстве. М., 1999; Шейнина Е. Я. Энциклопедия символов. М., 2001.

[4] См. Э/в: ru. wikipedia. org/wiki/Крест.

кой влажностью, то есть там, где пребывает аҽсҭаа. Плоды ее ядовитые. Поэтому аҽсҭаа боится крушину и не приближается к ней. В то же время, в народе она символизирует добро и благополучие. В этом и секрет изготовления креста из веток крушины.

Сассапариль – материал для кольца круга – пугает своими острыми концами шипов, могущих выколоть глаза у злого духа: как черта, так и человека с нечистой силой. Сами же абхазы считают его счастливым, поскольку он относится, можно сказать, к семейству вечнозеленых растений, символизирующих вечность жизни на земле.

В целом, и в частности, алакәымҳа – это своеобразная абхазская мандала, в геометрическом отношении представляющая собой сложную конструкцию. В ней улавливается сакральная сущность: круг интерпретируется как модель Вселенной, крест внутри круга и образующийся им квадрат, – с одной стороны, центр мира и стабильности; земля и четыре стороны света – с другой. Таким образом, алакәымҳа символизирует сферу обитания верховного божества, «теплом своих очей» охраняющего мировой порядок, в том числе и нелегкий труд земледельца[1].

2. Аҽсҭаалыхра (аҽсҭаа абна илхра, илгара). Этическая картина мира, в которой черный цвет противопоставляется белому, свет – тьме, «древний человек жил в системе координат… для него границы между миром материальным и фантазийным, символическим, были тонки. Познающий все это человек находился в мистической близости к объекту познания»[2].

Абхазская традиция, как и традиции многих других народов, сохранила следы глубокой древности осмысления окружающей природы. Свидетельство тому – вышеописанная экспедиция «по

[1] Мандала (санскр.) – круг, диск – сакральное схематическое изображение, либо конструкция, используемая в восточных религиозных практиках, особенно в индийских и индустских. Другими словами, мандала – символ, объединяющий земное и небесное. Подробно об этом: Жуковская Н. Л. Мандала // Буддизм: Словарь. М., 1992. С. 174-175; Жуковская Н. Л. Мандала как предмет ламаистского культа // Культура народов зарубежной Азии. М.,1973; Топоров В. Мандала // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1992. С. 100-102; Смирнова Инна. Указ соч. С. 67-71.

[2] См.: Блейз А. Введение // Демонология. М., 2012.

вылавливанию чёрта», которая организовывалась в соответствии с представлениями об его отношениях с богом, антиподом которого он является. Вредность аҿсҭаа распространяется и на самих людей по той простой причине, что они созданы самим богом, и служат ему. Аҿсҭаа как наиболее озорная, игривая, похотливая и прожорливая черная сила на земле гонима всеми, но своей беспредельной хитростью ускользает не только от них, но и от самого Всемогущего, Создателя Мира – Анцәа.

3. Традиция бросания в ритуальный костер горсти непросеянной муки и соли имеет двоякий магический смысл.

В непросеянной муке может пребывать аҿсҭаа. Хотя мука как хлебный продукт считается источником жизни и символом труда, потому и недопустимо бросать ее в мусор, или даже в огонь, а в данном случае ею жертвуют во имя уничтожения зла, действующего не только против людей, но и ее самой.

Вместе с ней в огонь бросают и соль, несмотря на то, что с незапамятных времен в бытовой жизни абхазов принято считать ее священной.

Еще в позднем Средневековье, даже и в девятнадцатом столетии, абхазы доставали соль с большим трудом, привозили издалека (чаще из Керчи), порою рискуя жизнью. О высоком статусе соли говорит и архаический пласт абхазского языка. «Солью что ли купил»? – упрекали того, кто не любил снимать головной убор и там, где нужно было находиться с обнаженной головой. «В место выкапывания лекарства (растения) надо бросать горсть соли», – гласит пословица. На вопрос ребенка, где мой дедушка, если его не было в живых, бабушка отвечала: «уехал за солью». Примеров много.

С одной стороны, отправители обряда жертвовали такой материальной ценностью, как соль, во имя победы над злом. С другой стороны, в этом благородном деле и сама соль нисколько не отставала. Она как предмет, использующийся в магии как символ стихии, способна нейтрализовать негативную энергию, как в поле ее нахождения, так и на расстоянии.

Известно еще, что «соль – это химическое неорганическое соединение и минерал, добываемый из земли, а посему несущий в себе энергию нашей планеты в чистом виде»[1].

4. Костер как земной огонь священен и имеет сакральное значение. Он – единственная сила, которую опасаются злые духи, в том числе аҿсҭаа. Вечером в канун Нанҳәа его разводили сухой соломой из льна. И только. Такой костер выполнял сразу две функции: сжигание злого духа, который сидит в каждом из участников перепрыгивания костра, и сжигание злого духа, сидящего в самом льне. Этим самым они уничтожали злых духов, связанных с этим растением. Этот акт имел существенное значение, так как лён – это основное сырье, из которого изготавливали одежду. Другое дело костер из крушины, который молодые мужчины разводили ночью в лесу, во время «вылавливания чертей». Крушину чёрт не любит, но греться у такого костра он не прочь, чтобы злобно посмеяться над крушиной, следовательно, и над теми, кто ее бросил в огонь.

5. Обряд моления дереву – «аҵланыҳәа», которым открывается праздничное предприятие, следует понимать как эхо времен существования в верованиях абхазских этнических образований так называемых низших божеств, то есть как пережиток дриад.

По убеждению абхазов, у каждого дерева своя энергия, поскольку каждое из них имеет свою долю божества – аҵла анцәахәы. А само оно похоже на человека, живое, только лишено речи: рождается, растет, стареет, умирает – аҵла ауҩы еиԥшуп, аԥсы ҭоуп, изцәажәом акәымзар: ииуеит, иазҳауеит, иажәуеит, иԥсуеит. В религиозной практике дерево символизирует плодородие, процветание, богатство, новую жизнь, особенно орешник и плющ, ветками которых в первый, праздничный день нового года глава семьи украшает входные двери жилых и хозяйственных построек. А граб и фудук защищают от удара молнии, поэтому во время грозы люди, находящиеся вне дома, прячутся под ними.

В традиционных культурах ряда народов древности «многие растения или их цветы и плоды соотносятся с образами мужского

[1] Э/в: www. anubis-sub. ru/praktik/1119-sol-v-mogi...

и женского детородного начала. Идея вечной жизни и плодородия может реализоваться на материале совокупности растений, образующих сад, который в ряде случаев понимается как рай»[1].

Известно еще, что дерево как мифологический образ характеризуется и как вертикальная модель мира. Посредством так называемого мирового дерева осуществляется дифференциация трех мировых зон: небо – крона как обитель богов, подземелье – корни как царство мертвых и опосредующее их пространство людской жизни, символизируемое стволом. По горизонтали дерево со своей тенью – это отграничение освоенного и упорядоченного Космоса от Хаоса. Далее, оно воплощает не только пространственное, но и временные координаты: корни ассоциируются с прошлым, ствол с настоящим, ветви – с будущим[2].

6. Не случайно праздничный стол богат разнообразными фруктами и варенной, нередко и жареной, кукурузой молочной спелости. Все это – первый урожай, который с честью приносится Великой Нан. Правда, на первый взгляд, продукты нового урожая как будто предназначены поминальному столу, но на самом деле они к нему не имеют отношения, они праздничные продукты питания. Просто, по мере ослабления позиции праздника, праздничный стол трансформировался в поминальный, поскольку культ предков в традиции абхазов до сих пор очень силен. Тем не менее, следы былого значения ритуальной практики самого праздника не совсем исчезли, главным образом в бзыбской религиозной действительности. Здесь, в отличие от абжуйцев, или гумцев, мырзаканцев, у поминального стола ставят только один стул. К тому же не производят имитацию омовения и вытирания рук покойников полотенцем. Просто воду ставят на стол, а полотенце вешают на спинке стула. И стол в конце трапезы не раскачивают. Это говорит о том, что стол этот был праздничным и принадлежал богине Нан. В свое время в бзыбском обществе традиция «один стул» стала «кочевницей», она

[1] Топоров В. Н. Растения // Мифы народов мира. М.: Сов. энциклопедия, 1992. Т. 2. С. 368-369.

[2] Э/в: https:/ru. wikipedia. org/wiki/.

распространилась вообще и на другие поминальные столы, ставящиеся во время того или иного семейного праздника.

6. Обычно молельщик – это мужчина, глава семьи, но в день праздника Нанҳәа – его жена. По абхазскому поверью, все высшие боги, боги первого порядка, в небесах, а люди живут на земле, под ними. Естественно, стоять и смотреть в небо, где пребывает богиня, мужчине не прилично: женщина, ведь.

7. Символично также приношение петуха в жертву. Прежде всего, традиционно петух является символом рассвета, пробуждения, бдительности и призыва к бою. Петух – предвестник как хорошего, так плохого. Входящий в жилой дом или кричащий у его входной двери петух возвещает прибытие неожиданного гостя, а если на заборе или после захода солнца, близко к наступлению темноты, то – приближение плохой погоды. Голос петуха с величавой осанкой невероятно громок. Он криком прогоняет со двора дома нечистые силы.

И в традиционных культурах многих народов петух, как мифологический образ, выступает как птица, имеющая связь с солнцем[1].

В данном конкретном случае учитывается трудолюбие, смелость и воинственность петуха, так необходимые в быту семьи, особенно в хозяйственном. Мужское же начало петуха символизирует размножение, жизнь.

Выводы

Полевые этнографические исследования показывают, что сегодня обрядовое действо Нанҳәа сводится в основном к установлению ломящегося от изобилия блюд и напитков стола, накрытого в честь умерших родственников. Но еще совсем недавно моление, которое отправлялось исключительно на территории огорода, «перед цветущим огуречным растением»[2] богине Анан было обычным

[1] См.: Соколов М. Н. Петух // Мифы народов мира. М.; Сов. энциклопедия, 1988. Т. 2. С. 309-310.

[2] Джанашиа Н. С. Указ. соч. С. 50.

делом. Что еще более интересно, ритуальный пирог назывался не иначе, как «ача» – хлеб[1], – по одноименному названию пшеницы, – древнейшей злаковой культуры абхазов, из муки которой его готовили. И сегодня встречаются старожилы, которые помнят, что с начала до конца праздник Нанҳәа посвящался богине Нан, или Анан, – Великой матери рода человеческого и его кормилицы, земли – «аныҳә»[2]. Лишнее свидетельство тому – название самого праздника, Нанҳәа, переводящееся как «прошение матери». Что еще интересно, абхазское название матери и земли имеют один и тот же корень – «ан»[3].

Абхазская Великая мать не одинока. Мир седых времен, откуда родом и она, был полон аналогичных мифологических персонажей. То есть культ матери был универсальным. На землях древних цивилизаций археологи и сегодня находят женские фигурки, вырезанные из камня или кости. Такие статуэтки они называют палеолитическими «Венерами». Еще четыре-пять тысяч лет тому назад древние шумеры пели своей Великой Матери, Инанне, первоначально считавшейся символом обильных урожаев, плодородия, любви и семейной жизни: «Пресвятая Богородица, спаси нас»! Во II тыс. до н. э. у сменивших их аккадцев появляется богиня Иштар как центральный женский образ пантеона. Затем этот культ распространился в религиях хеттов, хурритов, митанийцев, финикийцев, но уже под несколько иной транскрипцией: Ашерат, Аштар, Ашера, Ашират, Астерт. У финикийцев она была Матерью-Природой, дающей жизнь. В свою очередь и греки заимствовали образ Великой Матери из шумеро-аккадского пантеона через финикийскую культуру, в мифологии которой она известна как Астарта[1].

Не меньший научный интерес представляет и однозвучность имени шумерской богини (Инанны) с именем абхазской Великой Матери (Анан), и матери вообще (нан). Правда, в первом случае оно переводится как «небесная мать». Но здесь уместно вспомнить то обстоятельство, что древнее абхазское название неба звучит не иначе, как шумерское «ан»[2].

И в заключение отметим еще и другую особенность. Отправление культа Нанҳәа в конце лета, начале осени, представляется весьма символичным. Обычно лето ассоциируется со страдающей, «вечно милой и самой кроткой» матерью[3].

Но по логике вещей и сегодняшняя дата празднования Нанҳәа не совсем состыковывается с сутью культовой практики. Очевиден факт перетягивания в свое время изначальной даты празднования Нанҳәа, к себе христианским культом.

Ведь известно, что в древности люди жили в гармонии с природными ритмами. И характер их трудовой деятельности базировался исключительно на понимании цикличности природных явлений, всецело сопряженных со сменой времен года. На них четко реагировала и политеистическая религия, наделяя соответствующими культами узуального порядка. Осенью таковым служит день осеннего равноденствия, который вместе с днем весеннего равноденствия делит год на две противоположные части. Осеннее равноденствие является также одним из четырех важнейших астрономических моментов, наступающих в строгой временной последовательности в рамках годового круга (весеннее равноден-

[1] О значении хлеба (пшеницы) в быту абхазов: Инал-ипа Ш. Д. Абхазы. Сухуми, 1960. С. 236.

[2] Правда, для передачи понятия «земля» в современном абхазском языке употребляется картвелизм «адгьыл», но на самом деле исконным абхазским словом является анышә . Подтверждение тому – термины, обнаруживающиеся среди архаизмов: анышәаԥшь – глина, анышәгәал – затверделый комок земли, анышәынҵра – кладбише и др. См.: Джонуа Б. Г. Заимствованная лексика в абхазском языке. Сухум., 2002. С. 112; а также Бигуаа В. Л. Амшаԥы – абхазская пасха // Абхазоведение. Фольклор, язык, литература. Сухум, 2013, №4. С. 204.

[3] См.: Бигуаа В. Л. Вопросы традиционной религии и бытовой культуры абхазов. Сухум, 2012. С. 152-153.

[1] См.: Рабинович Е. Г. Богиня-мать // Мифы народов мира. М.: Сов. энциклопедия, 1988. С. 178-180; Э/в: wwwdadidlog. ru/community/post/religii/1698513

[2] См.: Инал-ипа Ш. Д. Вопросы этнокультурной истории абхазов. Сухуми, 1976. С. 142; Бигуаа В. Л. Вопросы традиционной религии и бытовой культуры абхазов. Сухуми, 2012. С. 154.

[3] Женщина в мифах и легендах: энциклопедический справочник. Ташкент, 1992.

ствие (21–23 марта), летнее солнцестояние (21–23 июня), осеннее равноденствие (21–23 сентября) и зимнее солнцестояние (21–23 декабря). Естественно, что во всех традиционных культурах все они были сакральными и отмечались празднично. Более того, во многих древних цивилизациях праздник осеннего равноденствия посвящался Богине-Матери, «соотносящейся в большинстве мифологического мира с землей и – более широко – с женским творческим началом»[1].

По сути, праздник этот, как логическое завершение цикла абхазских земледельческих праздников, отмечается ими уже не столько как обязательный, религиозный акт, сколько как дань традиции предков, как лишний повод для сбора всех членов семьи, что в наше скоростное время представляет собой редкое явление.

[1] Рабинович Е. Г. Богиня-мать // МНМ. Москва, 1080. С. 178.

П. Х. Акиева

БОГ ТХА – ИСХОДНЫЕ ФУНКЦИИ, СЕМАНТИКА И АНАЛОГИИ

Максимально нагруженной в плане сущностных характеристик божества Тха является легенда «Семь сыновей вьюги»[1], записанная в ингушском ауле Гвилети на русском языке В. Я. Светловым в 1910 году. В результате обработки, либо дословного перевода, ингушские имена богов даются в ней в несколько искаженном виде: имя царя богов, бога Вселенной Тха зафиксировано как Тга, имя нарта – культурного героя Курко – Курюко, перемешаны имена богинь-матерей и т. д. Однако это не мешает увидеть архаичность сюжета, ведь речь в нем идет о времени, когда символом власти являлись предметы из тростника, а символом всякого блага считался баран.

Сюжет повествует о нарте-богоборце Курко,[2] укравшем у Тха тростник и барашков. «Братья Нарты! – сказал он им, – великий Тха забыл нас. Мы голодаем и бедствуем, принуждены убивать друг друга, чтобы удовлетворить ненасытного Тха…»[3]. Когда бросили жребий, чтобы определить очередную жертву для бога Тха, камень упал у ног Курко. Тогда молодой нарт спрятался в пещере, чтобы переждать каменный обвал, устроенный разгневанным Тха, живущем на вершине горы Бешлам-корт. Затем Курко с помощью сыновей Тха похищает овец и тростник, за что бог приковывает его к горной скале на веч-

[1] Антология ингушского фольклора / Сост. И. А. Дахкильгов. Нальчик. Изд-во Эль-фа, 2003. Т. 1. С. 102.

[2] Среди ингушей до сих пор фигурирует мужское имя Курко и фамилия Куркиевых.

[3] Дахкильгов И. А. Мифы и легенды вайнахов. Грозный,1991. С. 153.

ные муки и посылает орла клевать его сердце. Своих сыновей за «легкомысленность» он прогоняет с вершины горы Казбек, заставив их мать «богиню вьюг» «царицу Химехнинен (инг. Мать воды и ветра)» сторожить дерзкого нарта Курюко (инг.: Куркъа)[1].

Удивительно, почему герои мифов добывают благодать в виде огня, барашка и тростника на ледяной заснеженной вершине горы, то есть там, где нет никаких условий для их пребывания. «Сверху, с голубого неба, сияло горячее солнце…, по голубым полям неба гуляли стада белых и серых барашков. На самой верхушке горы, обнаженной ото льда и снега, стоял трон, окутанный облаками. Вокруг трона росли целые леса великолепного тростника, а неподалеку от трона виднелась тростниковая хижина…»[2]. В данном случае гора Башлоам (Казбек) является символическим центром пространственного мира и «центром мифологии ингушей»[3]. В понимании предков ингушей самые высокие горы и впоследствии самые низкие места на земле были обиталищем богов и душ умерших людей.

В легенде отчетливо говорится о Тха, как о боге, принимающем только человеческие жертвы: нижние нарты «ежедневно приносили ему к подножию горы в жертву по одному нарту-людоеду» из числа пленных, если же таковых не оказывалось, то «бросали между собой жребий и закалывали на алтаре того, кто вытягивал жребий». [4] Окончанием ритуального жертвоприношения было сжигание на костре: «…заколол пленного нарта-людоеда. Затем он (Курко – **Авт**.) взвалил его на костер и зажег под ним сухие корни низкорослых деревьев, принес людоеда в жертву Тга»[5]. Отметим, что данный вид приношений богу Тха не был собственно «первобытным обычаем». «Все известные истории примеры обычая приносить в жертву людей относятся вовсе не к примитивным племенам, а к народам, достигшим относительно высокого уровня общественного развития…»[1] .

[1] В «Антологии ингушского фольклора» дан ингушский перевод текста В. Я. Светлова, где вместо авторских слов «Мать вьюг» включено имя богини вьюги Дардза-наны // Семь сыновей вьюги //Антология ингушского фольклора… Т. 1. С. 105.

[2] Танкиев А. Х. Боарам – ингушская эстетика. Назрань, 2011. С. 159-160.

[3] Далгат Б. К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 158.

[4] Семь сыновей вьюги // Антология ингушского фольклора…Т. 1. С. 94.

[5] Там же. С. 96.

В ингушской легенде Тха выступает источником моральных и нравственных установок. Он – высшая инстанция земной, царской власти, обеспечивает справедливость и правосудие на земле. Он связан со всеми сферами человеческой жизнедеятельности и сам характеризуется такими антропоморфными формами деятельности, как «спит», «лежит», «хохочет», «ссорится» и т. д.

Тха предстает в двух обличиях – как одинокий угрюмый отшельник-старик и в виде антропоморфного духа: «выше высоких утесов и гор, выше ходячих туманов царит старый дух – могущественный Тха… Грива у него косматая, взоры – как молнии»[2]. Образ Тха обладал запретной сакральностью, а взгляд был убийственен. Так, глаза Тха приносили смерть дерзнувшему посмотреть на него: «И не миновать тому лютой смерти, кто осмелился бы взглянуть ему в очи». Лицо бога из нартов «никто никогда не видел»[3], кроме Курко: «лицо его было так страшно, что Курюко упал ниц и перестал дышать»[4].

Тха – творец. Он вездесущ, так как все видит и слышит. Ему принадлежит создание самой горы Казбек. В легенде гора получает такие эпитеты, как «красный утес», «черная гора»[5], которые согласуются с нашим выводом о символике Казбека – как космического центра мира, оси Земли.

Затем Тха создает одноглазых великанов-людоедов или верхних нартов , а затем нижних «обыкновенных» нартов[6]. Причем последние появились в результате ошибки Тха: он создал одноглазых великанов «слишком сильными и, слегка их побаивался», поэтому он «поселил их между собой и людьми» и «поспешил отдать в их пользование несколько животных…»[7].

[1] Токарев С. А. О жертвоприношениях // Природа. 1983, №10.

[2] Там же. С. 101.

[3] Там же. С. 101.

[4] Семь сыновей вьюги //Антология ингушского фольклора… С. 104.

[5] Там же. С. 95.

[6] Там же. С. 93, 99.

[7] Там же. С. 99.

Распределение ролей в мифологическом строении космоса характеризует Тха как властителя земного мира. Он создатель законов миропорядка. Применительно к самому образу бога Тха используется эпитет «Великий нарт»[1]. Символика центра – мировой горы, создателем которой, в данном случае, выступает Тха, постулирует горизонтальную ось, связующую верхний, средний и нижний миры. Так, указание о том, что «на самой верхушке горы… стоял трон, окутанный облаками. Сверху, с голубого неба, сияло горячее солнце, очевидно никогда не заходившее…», и, что Тха сидит «закрытый туманами и закутанный белым саваном»[2] указывает на подвластность ему небесного и иного мира.

В контексте повествования выделяются следующие характеристики бога Тха: он обладает возможностью насылать на людей мор[3], ураганы, землетрясения, снегопады и ливневые наводнения. Когда Тха хохотал – «сотрясались горы и каменные обвалы свергались на землю», когда он вздыхал от неудачи, «то вздох его доходил до земли в виде ужасного холодного ветра», когда «в припадке злобы плакал», «то слезы его падали на землю целыми потоками дождя», а когда начинал ссориться с женой, «тогда поднималась буря, ветер со страшными порывами проносился над землей, вода в реке бурлила и выступала из берегов, снег валил хлопьями, и обвал за обвалом сыпался на несчастные головы нартов»[4], При этом Тха управляет погодой: «утренний ветерок поднимается от улыбки Тха, и тогда тают белые облачка. Вершина Башлам-корта розовеет от счастья увидеть улыбку Великого Нарта»[5].

Сюжетные детали указанной легенды перекликаются с кабардинскими сказаниями «Прикованный старик», «Месть Тха»[6]. В адыгской мифологии Тха (Тхьа, Тхьэшхо) также представлен верховным

[1] Там же. С. 97.
[2] Там же. С. 103.
[3] Там же. С. 95.
[4] Семь сыновей вьюги //Антология ингушского фольклора... С. 94-95.
[5] Там же. С. 95.
[6] Кабардинский фольклор. Нальчик, 2000. С. 105-106.

божеством, сотворившим мир, людей, солнце, луну, небо, звезды[1]. Отметим, что адыгский Тха так же, как и ингушский, требовал принесения жертв, при этом, как подчеркивает А. Т. Шортанов, «других аналогичных материалов мы не имеем»[2]. М. А. Хоконов приходит к выводу, что сущность бога Тхашхо следует рассматривать в контексте теономности самой жизни «как Anima Mundis, Душа Мира», которую символически следует понимать организованностью жизни «по законам божественной справедливости, целеполагания и рассудка». «Тхашхо в адыгской этнофилософской культуре – это та бытийная Первооснова, из чего проистекает весь мировой порядок»[3]. Для этого образа также характерен сюжет приковывания героя в качестве наказания за покушение на власть Тха[4].

Исследователи генетически связывают Тхьа с архаическим божеством солнца: «его имя происходит от адыгского дыгъэ, тыгъэ, «солнце»«, функции которого позднее перешли в Тхашхо[5]. Указание в ингушской легенде, что «грива у него косматая, взоры – как молнии»[6] стоит рассматривать, как гриву льва, с которым часто сражаются культурные герои, образ которого является одним из символов солнца.

В адыгской мифологии присутствуют производные от Тха[7], в числе которых указывается Псатха – бог души. Этимология этого божества с ингушского языка прозрачна и совпадает с адыгским

[1] Шортанов А. Т. Адыгская мифология. Нальчик. 1982. С. 21,134-136.
[2] Шортаев А. Т. Адыгская мифология. Нальчик. 1982. С. 138-139.
[3] Хоконов М. А. Феномен мифологического синкретизма в мировоззренческой системе современной молодежи // Материалы Международной научной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых. Нальчик, КБГУ. 2009. С 203-207.
[4] Кабардинский фольклор // Общ. ред. Г. И. Бройдо / Вступит. ст., коммент. и словарь М. Е. Талпа. М.;Л., 1963. С. 91.
[5] Мижаев М. И. Мифологическая и обрядовая поэзия адыгов. Черкесск, 1973. С. 98.
[6] Там же. С. 101.
[7] Например, Тхагаледж – бог плодородия и земледелия, Мезитха – бог лесов и охоты, покровитель диких зверей и т. д. // Бигуаа В. Абхазский исторический роман. История. Типология. Поэтика. М., 2003. С. 329.

– «душа Тха» (инг.: «са» – душа + «Тха»). Любопытно, что форманты имени ингуше-адыго-абхазского Тха – th/pth – совпадают с одним из имен египетского Бога-творца Птаха. Причем имеются и семантические совпадения этих божеств: они демиурги – создатели первых элементов упорядоченного мира, они организаторы принципа царственной власти и правил жизни, творцы душ, пребывающие в небесной, земной и потусторонней мирах.

Семантический анализ лексемы тхьэ/tha, проведенный П. Максимовым и Г. В. Рогава на материалах архаичных верований адыгов, связывает ее со значениями «бог», «солнце» и «отец-собака»[1]. А. Х. Налоев доказывает первоначальное наложение значений бог/солнце/волк-собака в слове tha[2]. Карпов Ю. Ю. продолжает указанный семантический ряд значений слова tha – ячмень: «в пользу такого сопоставления служат факты связи образа волка/собаки с аграрным культом и принадлежность ячменя к древнейшим культурным злакам этого района Кавказа»[3].

И. Ю. Алироев пишет, что «в составе теонима Тхьаба-йерда наличествует имя бога Тхьа…. Являясь верховным божеством пантеона богов, оно имело довольно обширный диапазон распространения на Северном Кавказе…». Исследователь определяет лингвистические производные, возникшие согласно внутренним фонетическим законам лексемы tha «в названии солнца матх» и «пхьа, наличествующего в вайнахской топонимике… в фауне: пхьа-гал – заяц, пхьид – лягушка, пхьу – собака, и флоре: пхондечиг – граб…»[4]. К. З. Чокаев определяет этимологию имени нарта Пхьармат, сводя ее к двум морфемам: «пхьар» – мастер и «мат» – местопоселение/народ/люди/язык, причем замечает, что «мат первоначально было именем бога… с функцией, сходной с функцией бога Пхьа»[5]. С. Ч.

[1] Цит. по: Карпов Ю. Ю. Джигит и волк. СПб., 1996. С. 157.

[2] Налоев А. Х. Происхождение слова тхьэ (tha) – бог // УЗ КБ НИИ. Серия филология. 1967. Т. 27. С. 251-257.

[3] Карпов Ю. Ю. Указ. соч. С. 157-158.

[4] Алироев И. Ю. Язык, история и культура вайнахов. Грозный, 1990. С. 325.

[5] Чокаев К. З. К вопросу бытования образа Прометея в фольклоре чеченцев и ингушей // Пхьармат. Грозный, 1991, №1. С. 27.

Эльмурзаев также заключает переход «тхьа» в «пхъа»[1] (ср. чередование начальных согласных в вайнахских языках т-т1, п-п1: т1елг-п1елг «палец»), который сохраняется в названии святилищ (Пхъамат-Ерды – святилище в Джераховском ущелье), в мифологии и, кроме того, входит в ряд древнейших нахских слов с аналогичным (пхь-) анлаутом: пхьа/пхьеда – «село, поселение», (а также главный город, столица – **Авт**.); пхьа – «объект кровничества, плата за убийство»; пхьарцерг (инг.: досл. зуб кобеля – **Авт**.) – «клык»; пхьуьйре (инг.: пхьера – **Авт**.) – «время после сумерек»; пхьоьха (инг.: пхьег1а – **Авт**.) – «сходка в селе»; пхьег1а «посуда»; пхьаг1ат «мера длины, равная растянутым в стороны рукам»; пхьар «ремесленник, кузнец»; пхьалгIа (инг.: пхьоалле – Авт.) «кузница»; пхьануо «пришелец» и др. [2]

Чтобы уловить семантику лексемы «пхьа/тха» приведем еще несколько слов с этой основой: «пха (рдан)» – беременеть, делать беременной; «пха(тоьда)» – лемех; «пха» – стрела; «пха» – вена, жила.

Согласуются с адыгской этимологией и выводы И. А. Дахкильгова, считающего, что бог Тха «олицетворял солнце», точнее «крылатый солнечный диск»[3]. Указывая, что правильное написание теонима является «Ткъа»[4], И. А. Дахкильгов этимологизирует его как теоним «крылатый бог»[5], а название ингушского храма «ТкъобIаьерды» как «глаз (бога) Ткъа» (инг.: бIаь – глаз)[6]. И. А. Дахкильгов указывает, что у ингушей существовал свой солнечный бог по име-

[1] Эльмурзаев С. Ч. Общее и специфическое чечено-ингушских нартских сказаний в кавказском эпосе. Нарты // Известия ЧИНИИИЯЛ. Т. 5. Вып. 3. Грозный, 1968. С. 84.

[2] См.: Курбанов Х. Т. Религиозная лексика в чеченском языке // Автореф. дисс. к. филолог. н. Москва, 2007. С. 26.

[3] Дахкильгов И. А. Ингушский нартский эпос. Нальчик, 2012. С. 428, 432.

[4] И. А. Дахкильгов говорит о невозможности передать средствами русской орфографии звук «къ», в результате «ТкъобIаь» было обозначено Ч. Ахриевым как «Тхаба», а В. Светловым как «Тга» // Там же. С. 430.

[5] Там же. С. 491.

[6] Там же. С. 498.

ни Ткъа, который в результате широкого распространения культа Митры «по всей тогдашней ойкумене, в том числе и на предков местного края»[1], имевшего один глаз – солнце, приобрел дополнение в виде морфемы «бIаь» – глаз.

В числе однокоренных данному теониму слов, исследователь приводит такие ингушские понятия и выражения как «ткъам» по-ингушски «крыло,» «ткъамаж» – его множественное число... К его имени относится и архаизм «текъа» – молиться... Ингуши сказочный зачин начинают словами «вахаш, текъаш...», в переводе «жил-молился», «ткъо – двадцать и слово «ткъо елх» – снежная пороша». [2] Исследователь видит морфему «ткъа» в ингушском термине «Седкъа» – звезда, «Боадтъка» – темнота и в имени персонажа из нартского эпоса – Ширткъа[3].

Т. Х. Курбанов также переводит наименование храма «Тхаба-Ерды (Тхьаба-Йерд) в значении «храм ока/лица Тхьа (бога)» (Тхьа «бог» + бIа «глаз, око, лицо» + йерд «храм, святыня, святилище») [4].

Относительно этимологии ингушского бога Тха и посвященного ему храма приводились варианты «храма двух тысяч святых», «храма св. Фомы», «наша есть это вера», «сметанное поле», «святой возвышенный»,[5] «святыня, храм, святой»[6] и т. д. Однако, уверены, что, несмотря на желание многих исследователей увидеть в Тхаба-Ерды и серии других храмов христианские корни, они были и остаются языческими[7].

А-М. М. Дударов связывает ингушское понятие «тхьамада» – тамада с именем бога Тха в значении «правитель (от имени бога) Тха»: «слово "тхьамада" в ингушском языке состоит из двух ком-

[1] Там же. С. 491.

[2] Там же. С. 491.

[3] Там же. С. 434.

[4] См.: Курбанов Х. Т. Указ. соч. С. 26.

[5] См.: Акиев Х. А. О чем говорят рельефы Тхаба-Ерды // Нравы, традиции и обычаи народов Кавказа (тезисы). Пятигорск, 1997. С. 12-15.

[6] Акиев Х. А. Фаллические символы храма Тхаба-Ерды // Сердало. 1995.

[7] Акиев Х. А. К вопросу о происхождении и географии расселения ингушей. С. 22-36.

понентов – Тха (имя бога) и да (отец, владетель, правитель), «ма» – суффикс родительного падежа, указывающий на принадлежность»[1].

Б. А. Алборов считает, что название Тхаба-Ерды следует связывать с осетинскими словами «Тоба, Таби, Табу, Тба, Тоба, Тбау, (обозначающими – **П. Х.)** одно и то же – святой, слава, священный»[2]. «... Связь святилища с культом небесного бога огня и плодородия... несомненна», – пишет он далее[3]. Имя ингушского бога Тха, со временем забытого, до недавнего времени фигурировало в разговорной речи как эпитет, обозначающий «святой, божественный» и «выражающий что-то запретное перед богом»[4]. При этом Б. А. Алборов отмечает, что «джейраховцы, жившие по соседству с осетинами, название храма Тхаоба-Ерды произносили как Тхаба-Ерды»[5].

У бога Тха и ингушского бога Тамаж-Ерда (инг.: тамаш – удивление) в семантике и обрядовом поклонении прослеживаются те же маркеры – крылатость, зерно, солнечные, оплодотворяющие лучи. На горе Жер-Лоам (досл.: «Вдова-гора») недалеко от села Хули, стояло святилище, посвященное Тамаж-Ерде, где жрец по имени Борц (инг.: просо) на женщин, пришедших на праздник, бросал мох. Та, в которую жрец попадал мхом, должна была забеременеть[6]. Отметим, что в нартском эпосе ингушей имеется «курган Тамаш-боарз», где в новолуние щенится «страшная волчица»[7].

Возможен вариант этимологизации Тхаба через форманты «ба» – «дом/место»[8] и «тхо» – мы («Тха» – наш), получая, таким

[1] Дударов А-М. М. К вопросу о расселении ингушей в позднем Средневековье: ПалгIай коашке // Дударов А-М. М., Кодзоев Н. Д. К древней и средневековой истории ингушей. Нальчик, 2011. С. 134

[2] Алборов Б. А. Некоторые вопросы осетинской мифологии. Орджоникидзе. 1979. С. 85.

[3] Там же. С. 81.

[4] Там же. С. 81.

[5] Там же. С. 81.

[6] Марковин В. И. В ущельях Аргуна и Фортанги. М., 1965. С. 112, 114.

[7] Нарт Хамча и его сын Патарз // Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2006. Т. 4. С. 153.

[8] Tsaroieva Anciennes croyances des Ingouches et des Tchetchenes (peoples du Caucase du Nord). 2005. P. 138–139.

образом «Дом наш». По словам Х. Д. Ошаева «инклюзивная форма «вай» – «мы» употребляется в том случае, если коллектив говорит о себе внутри этого коллектива. Если коллектив разговаривает с другим коллективом или отдельным лицом – употребляется эксклюзивная форма «тхо» – «мы»[1]. В случае с Тхаба используется эксклюзивная форма обращения к отдельным лицам, которая при обращении к Богу получало форму множественного числа – «тхо/тха» – мы/наш, т. е. «Дом/место нашего Бога». Таким образом, множественность, заложенную в самом обращении «Тха», можно рассматривать как подчеркивание величия Бога, многогранность его качественных проявлений. Одна из ипостасей бога Тха – царственность в земном мире, согласуется с предложенным вариантом, ведь и сегодня коронованные особы используют в отношении себя «царское «мы».

В религиозном плане в качестве примера обращения к Богу на «мы» является Библия, в которой слово «Бог» написано во множественном числе – «Элохим». Исторически самое первое представление о множественности, заложенной в божественном образе, – это хетто-хурритский Сиу-Суммис (прим. перев. Šiu-šnuš; варианты Сиуис/Сиусумма) в значении «Бог-Наш» – один из древнейших богов, связанный с первой столицей хеттов городом Неса (Канеш)»[2]. Форманты Сиуиса (ss) можно разглядеть в имени ингушского бога Сусон-Дяла, этимология которого «затемнена»[3]. Как пишет Л. П. Семенов со слов Ч. Ахриева, Сусон-Дяла – это «бог, покровитель благородных женщин»[4]. Недаром понятием «су» ингуши обозначают именно благородных женщин, княгинь. Б. К. Далгат сообщает, что на северной стороне горы Мятты (Столовая гора) «стоит часовня бога Сусол-Дяла, называемая Сусол-те (букв., «место Сусола»)[5]. «Для него каждое семейство пекло особые хлеба и готовило особую свечу, для него приносили в жертву и особого барашка, называемого виин ӕгари, т. е. «барашек сына»[1].

[1] Ошаев Х. Д. Мотивы дружбы в чечено-ингушских песнях // Известия Северо-Осетинского НИИ. Орджоникидзе, 1961. Т. 22. Вып. 2. С. 169.

[2] Иванов В. В. Хеттская мифология // Мифы народов мира. М., 1988. Т. 2. С. 591.

[3] Курбанов Х. Т. Указ. соч. С. 26.

[4] Семенов Л. П. Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1025 – 1932 гг. Грозный. Чечено-Ингушское книжное издательство. 1963. С. 11.

[5] Далгат Б. К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 144.

Отметим, что помимо «особо почитаемого» Сусол-Дэла в ингушской среде распространены мужские имена Соси/Суси, имеющие форманты «ss». Любопытно, что такой формант обнаруживается и в имени предводителя ингушских нартов Сеска и его отца Солсы. Стоит обратить внимание на имеющее фонетическое чтение «Susi» идеограмма Babu, обозначающая ворота/храм, указанная в перечне богов «Мхер-Дур»[2].

Объединяющим в выводах Б. А. Алборова, Х. А. Акиева и И. А. Дахкильгова является семантическое токование Тха/Ткъа как верховного центрального бога солнца-небесного огня. По вопросу правильности произношения оба варианта имеют право на существование. Гортанный звук «къ» и звуки с придыханием, как ингушский «h» отсутствуют в русском языке, поэтому В. Я. Светлов, записывая легенду у гвилетцев, у подножия Башлам-Корт – Казбека, обозначил имя бога как «Тга», а джейраховец Ч. Ахриев – как «Тха». Вероятностью различных выговоров, существовавших в ингушских обществах, можно объяснить произношение Ткъа, распространенное в Галгаевском обществе. А западнее, у джераховцев и гвилетцев произношение оглушается. Стоит согласиться с выводом И. А. Дахкильгова, что «ингушское Ткъа и адыгское Тхъа родственны и восходят к многотысячелетней давности, когда еще не началось языковое разделение пракавказской семьи языков»[3].

Символизм приковывания своего врага также глубоко архаичен. Этот комплекс, нашедший отражение как в ингушском, так и в адыгском устном народном творчестве, обрядах и ритуалах, является «характерным основополагающим для сферы магической власти» в большинстве культурных традиций[4]. Согласно мнению А.

[1] Далгат Б. К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. С. 149-150.

[2] Пиотровский Б. Б. Ванское царство (Урарту). С. 69, 224.

[3] Дахкильгов И. А. Ингушский нартский эпос. Нальчик, 2012. С. 433.

[4] Гутов А. М. Обозначение цвета в поэтическом языке эпоса «Партхэр»// Нартский эпос и кавказское языкознание. Майкоп, 1994. С. 128-133.

К. Клосса и М. Элиаде комплекс связывания/сковывания в индоевропейской традиции имеет кавказское происхождение[1]. «Архетипу Магического Властелина… в адыгской мифологии соответствует Пако и Тха, связывающие и приковывающие своих врагов»[2]. В мировой мифологии великая сеть являлась атрибутом связывающих божеств, как, например, греко-римского бога-кузнеца Гефеста, а в шумерском варианте иллюстрировала связь Неба и Земли посредством Слова[3].

Тиамат и Мардук, мудрейший из богов,
Двигались навстречу друг другу,
Они стремились сойтись врукопашную,
Они сближались для схватки…
Господин развернул свою сеть, чтобы опутать ее,
Он пустил ей в лицо злой ветер[4].

В ингушской мифо-эпической и обрядовой традиции мотив связывания свойственен как для божественного космологического уровня, так и для нижнего, колдовского. Об этом свидетельствует его присутствие в магической практике связывания/узла души/болезни/судьбы, правил повседневного поведения, регламентируемых приметами[5], а также в ингушских культурных текстах в виде сети/скрепленности всех элементов космоса, сковывании льдом, божественной/золотой цепи/веревки/гвоздей и т. д. К ингушским

[1] Гутов А. М. Обозначение цвета в поэтическом языке эпоса «Партхэр» // Нартский эпос и кавказское языкознание. Майкоп, 1994. С. 128-133; Элиаде М. Космос и история / Общ. ред. И. Р. Григулевича и М. Л. Гаспарова. М., 1987; Элиаде М. Священное и мирское. Пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. М., 1994.

[2] Кудаева З. Ж. Мифо-эпическая модель адыгской словесной культуры / Автореф. дисс. … док. филолог. н. Нальчик, 2006 // http://cheloveknauka. com/mifo-epicheskaya-model-adygskoy-slovesnoy-kultury.

[3] Словарь символов // http://enc-dic. com/symbol/Set-768. html.

[4] Элфорд Алан Ф. Боги нового тысячелетия. М., 1999. С. 19.

[5] См.: ниже.

мифическим вариантам мотива связывания стоит отнести указание об укреплении/привязывании Земли между двух рогов быка[1], либо вбивание в нее гвоздей: «Бог… взял преогромные гвозди и вбил их рядком по центру Земли»[2], или прикрепление звезд на небе так, что «они также движутся одновременно с другими большими небесными телами – Солнцем и Луной»[3]. Данный мотив связывания, как символической нейтрализации врага, прослеживается в обычае завязывания десяти узлов во время волчьих ночей – чилланбут (22. 12 -17. 2), когда хозяин проделывал эту операцию, т. е. «перевязывал пасть» волку с целью уберечь свой скот[4].

Эта первобытная космогоническая концепция связующего элемента (древа/нити/цепи)[5] дожила до настоящего времени в ингушском фольклорном образе золотой цепи, спущенной с неба на землю, олицетворяющей божественную справедливость. Критерий справедливости («нийсхо») является одной из структурирующих ингушское общество идей в ряду базовых культурных ценностей, которая является устойчивой величиной и наименее подвержена деформациям под воздействием внешних сил. Чувство равенства древнего человека требовало, чтобы все принадлежало бы поровну всем. Однако слова, означавшие вначале равный дележ, постепенно приобрели значение «правильный» (нийса), «порядочный» (дика)[6].

Любое нарушение установленного порядка оценивалось обществом как отступление от справедливого, признанного и уважаемого всеми правила, как это произошло в сюжете с Курко, и соот-

[1] Устройство мира //Антология ингушского фольклора. Т. 1. С. 21.

[2] Горы – земные гвозди // Там же. С. 24.

[3] Небо, Солнце, Звезды и различные изменения в виде // Там же. С. 25.

[4] Хасиев С. А. О некоторых древних чеченских оберегах (к вопросу о пережитках первобытных культов у вайнахов) // Археолого-этнографический сборник. Грозный, 1969. Т. 3. С. 188-189.

[5] Голан А. Миф и символ. М.: Русслит. 1993. С. 82.

[6] Представляет интерес аналогия с древнегреческой богиней Дике, дочери Зевса и Фемиды. Богиня Дике представлялась началом и носителем права, правды и справедливости // Г1алг1ай-эрсий дошлорг. Нальчик, 2009. С. 258.

ветствующим образом каралось либо божественным провидением, либо позднее коллективным решением.

Эти правила признавались общеобязательными нормами, причем эта обязательность основывалась как на внутренних факторах (стыд – инг.: эхь), так и на внешних (авторитет «тейпа» – рода, общины, семьи), они имели всеобщий характер, т. е. действовали постоянно, при всех однородных условиях, отличались устойчивостью своего содержания. Нормы, регулируемые этими понятиями, «сохранились в такой яркой и прозрачной форме еще с античных времен и поэтому оказывали и продолжают оказывать такое благотворное влияние на сохранение предельно высокого уровня соблюдения этих норм, как величайших ценностей, являющихся могучей силой единства и противостояния всем бедствиям...»[1]. Справедливость стала выступать как мера, как точное следование принципу и закону, установленному Богом, который признавался непререкаемым и неизменным.

Божественная справедливость, как в лице Тха, так и других божеств ингушского пантеона, носила природный характер, и была направлена на защиту интересов всего коллектива, тем самым, обеспечивая его жизнедеятельность как цельного организма. Легенда «Семь сыновей вьюги» иллюстрирует символическую смену представлений о том, что «правильно» с субъективной позиции человека и божественной справедливости. Похитив божественные предметы, Курко тем самым совершил святотатство. «Обокрали! – закричал он (Тха – **Авт**.), и все вокруг задрожало от ужаса. – Теперь будет расти тростник на земле, и будут на ней плодиться барашки! И нарты сравняются со мной и не будут мне больше приносить умилостивительных жертв, они забудут меня!»[2]. «Курюко – преступник, т. е. он преступил границы дозволенного смертному и, понятно, что подобное деяние не могло считаться положительным, а тем более похвальным» в древнеингушских представлениях. Позже, «с ослаблением веры в языческих богов деяния богоборцев осмыслялись

[1] Танкиев А. Х. Боарам – ингушская эстетика. Назрань, 2011. С. 35.

[2] Семь сыновей вьюги // Антология ингушского фольклора. С. 104.

как подвиги во имя интересов людей, народа, а стало быть, как проявления прекрасного величия человеческого духа»[1].

Таким образом, Тха/Ткъа в исторический период раннеклассовой стадии общественного развития древнеингушских обществ являлся демиургом, центральным верховным богом. Идея о снисхождении и земной власти становится главной в мифоритуальном сознании ингушского народа и соотносится с именем данного божества. Множественность, стремящаяся к единству, рождает порядок, который есть одновременно закономерность и законосообразность. В текстах отсутствуют мифологические или эпические сведения о приобретении верховенства Тха в результате победы над более древними богами, что характерно для греческой или ближневосточной мифологии. Несмотря на это, семантические характеристики Тха иллюстрируют его как бога, из которого проистекает весь мировой земной порядок. Семантически бог Тха выступает вездесущим управителем-законодателем земного порядка, способным наслать на нарушителей морально-нравственных установок, ураган, землетрясения и мор.

Выявляющиеся по всему Центральному и Западному Кавказу многочисленные вариации теонима Тха однозначно говорят об их едином генетическом корне, связанном с «нашим Богом», с архаическим божеством солнца, которому поклонялись автохтоны Кавказа. Приведенные примеры семантики древней лексемы «пхьа/тха» – бог, солнце, ячмень, волк, отец, кузнец, перст, мастер, село, плата за кровь, вена, стрела, лемех и т. д., иллюстрируют процесс усложнения мифологического образа. Тха становится демиургом упорядоченного мира, олицетворением принципа царственности/справедливости на земле.

[1] Танкиев А. Х. Указ. соч. С. 114-115.

М. М. Муртазалиев, Ш. М. Хапизов

ИЗ ОБРЯДОВ И ВЕРОВАНИЙ АВАРЦЕВ-ТЛЕНСЕРУХЦЕВ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

Краткий исторический очерк

В XVIII–XIX вв. Тленсерух объединял 13 селений, расположенных в долине одноименной реки, на территории площадью около 370 кв. км. Ныне это центральная часть Чародинского района Республики Дагестан. Термин Тленсерух зафиксирован в дагестанской арабоязычной документации еще с XV в. [1], хотя само существование его в более ранний период сомнений не вызывает. В устной традиции и письменной практике XV–XX вв. название данного союза общин встречается в двух различных вариантах. Первая – это варианты собирательного названия жителей данного региона (Тленсер), в котором отсутствует аварский суффикс – локатив *«-ух»*. Вторая – наименование территории (как в географическом, так и политическом смысле), исследуемого нами микрорегиона (Тленсерух). Если обратиться к этимологии данного термина, то следует отметить, что *Кьенсер* (авар. – «бровь») – это название хребта, разделяющего Рисор и Тленсерух, *Кьосрода* (авар. – «на брови») – на-

[1] Шигабудинов М. Ш., Айтберов Т. М. Документы по истории средневекового Дагестана (нач. XV – конец XVI вв.) // Вопросы истории Дагестана (досоветский период). Вып. II. Махачкала, 1975. С. 235; Айтберов Т. М. Сведения по экономической истории Дагестана XV в. в «Перечне повинностей, которые получали шамхалы и крым-шамхал» // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. М., 1979. Кн. XIV. Ч. I. С. 4.

звание селения, расположенного на этом хребте (в пределах Рисора), а *Кьенсерухъ* (авар. – «у брови») – название группы селений, расположенных у подножий этого хребта[1].

Исходя из устной традиции, можно сделать следующий вывод о том, что первоначально ислам распространялся в Тленсерухе исключительно мирным путём. Это приписывается дервишу, которого, скорее всего, звали Али, и который являлся основателем ирибского тухума Дарбишал. На втором этапе арабы из Кумуха попытались вторгнуться в Тленсерух, но были успешно отбиты. На третьем этапе исламизаторы в Тленсерухе начали искоренять последние остатки язычества и христианства. Все эти этапы пришлись на жизни одного поколения. Такой вывод можно сделать исходя из того, что Али, начавший исламизацию Тленсеруха, сам её и закончил[2]. На основе анализа письменных источников, и в первую очередь, эпиграфики исследователи полагают возможным датировать исламизацию Тленсеруха, концом XIV – началом XV вв. [3] К примеру, в Ирибе – центральном селении Тленсеруха – имеются два эпиграфических памятника, которые свидетельствуют о распространении здесь ислама в самом начале XV в.[4]

Несмотря на более чем 500-летнее исповедание ислама, гонения на религию в советское время, в быту и культуре тленсерухцев сохранилось немало реликтов былых домонотеистических верований, обычаев и обрядов.

[1] Шехмагомедов М. Г., Хапизов Ш. М., Маламагомедов Д. М. Тленсерух в конце XVIII – XIX вв.: Историко-документальное исследование (на основе изучения материалов коллекции Усман-дибира ал-Ири). Махачкала, 2015. С. 14-15.

[2] Хапизов Ш. Тлейсерух (Кьесер): историко-этнографический очерк. Махачкала, 2008. С. 51.

[3] Хапизов Ш. Исламизация южной части горной Аварии (по данным местных арабоязычных источников). – Историография и источниковедение Востока / Материалы международного научного симпозиума, посвященного 90-летию Зии Муса-оглы Буниятова. Баку, 2012. С. 208-211.

[4] Хапизов Ш. Тлейсерух (Кьесер): историко-этнографический очерк. Махачкала, 2008. С. 52.

Обряды метеорологической магии

Как полагали тленсерухцы, гром («гъугъай») – это звук, который издали небеса в знак скорби, когда умер пророк Мухаммед (с. Хинуб), это звук от удара плетью божеств *Будулаал* (с. Кутих), а молнии («пири») – это «огненные топоры» («цIадул гIажди»), которыми они карают грешников (сс. Хинуб, Кутих). Можно было есть мясо пораженного молнией животного, но с условием, что его успели зарезать по мусульманскому обряду. Такое мясо даже считалось целебным (с. Ириб). При громе и молниях, сопровождавшихся выпадением града и ливней, для их прекращения, во двор выбрасывали вверх ножками очажный треножник («махх»). При ливнях и затяжных дождях в огонь очага бросали кусочек нутряного жира («атIи») барана, зарезанного во время мусульманского праздника «Курбан-байрам». Жир бросали в огонь со словами: «Дунял роцIайги!» («Пусть мир прояснится!») (с. Нукуш). Этот обычай можно рассматривать как жертвоприношение божеству, управлявшему погодой, где жир (часть) заменял собой (целое) жертвенного барана. В обряде явственно ощущается влияние ислама.

Следует отметить, что в каждом селении имелись свои обряды по вызыванию дождя и солнца. Например, в с. Ириб во время засухи на местном кладбище проводили обряд *зикр*. При поминании имени *Аллах*а его просили о дожде следующими словами: «Зодоса рахIмат, гIодоса баркат кье, *Аллагь*! Дур рахIмудаса рахIму лъе, дур цIобалдаса цIоб лъе, рахIму цIикIкIарав, цIобги гIатIидав, *Аллагь*!» («С неба – милости, снизу – благодати дай, о *Аллах*! От Твоего милосердия ниспошли [нам] милосердия, от Твоей милости ниспошли милости [обладающий] огромным милосердием и обширной милостью, о *Аллах*!»). Все участники обряда получали по половнику ритуального блюда *гьи*, которое варилось в нескольких дворах села. Были и другие приемы вызывания дождя. Некоторые из них проводились у мусульманских культовых сооружений *назар*, воздвигаемых на могилах *вали* (святые, обладающие сверхъестественными способностями). Один из таких культовых сооружений находится

на окраине с. Ириб. От привязанных к *назар*у полотнищ материи отрывали один кусок и клали его в реку, придавив сверху камнем. После выпадения дождя этот кусок материи возвращали на прежнее место. В нескольких километрах к востоку от с. Ириб, в горах, в лесу, в местности «БакIукь», на границе с бывшим союзом сельских обществ «Рис-ор» находится небольшое кладбище *гази*ев («воителей за веру»). Во время засухи к этому кладбищу направлялось несколько пожилых мужчин. Они несли с собой кусок белого савана. Подойдя к кладбищу, они становились на колени и, передвигаясь на них, подходили к одной из могил *гази*ев. Приподняв надмогильную плиту, они клали в могилу этот саван и закрывали ее опять. Затем участники обряда произносили мусульманские молитвы («дугIа»), в которых просили Всевышнего ниспослать дождь. В последний раз обряд проводили в 2014 г.

На северной окраине с. Нукуш, недалеко от кладбища, имелась специально выкопанная яма. Со словами *бисмилла* (сокращенная форма от «Бисмилляхи ррахмани ррахим», имеющая следующий смысл: начинание какого-либо дела с именем *Алла*ха и с Его благословения) эту яму женщины кувшинами заполняли водой, набранной из сельского источника. Обряд проводился вплоть до 2013 г. Как мы полагаем, в обряде присутствуют элементы имитативной магии – подобно тому, как эта яма наполняется водой, так чтобы дождь пролился и наполнил водой иссушенную землю. То обстоятельство, что обряд проводили недалеко от кладбища, свидетельствует о влиянии на него культа предков. В этом же селении во время засухи со всех дворов собирали молоко утреннего надоя и делали из него сыр. После проведения обряда *зикр* этот сыр раздавали в качестве милостыни *садакъа* всем его участникам. В с. Кутих на перекрестке трех дорог (граница миров) несколько женщин наряжали лягушку в разноцветную одежду и привязывали ее к вершине шеста. Затем все они шли к реке, где одна из женщин бросала этот шест в воду со словами: «ЦIад байги!» («Пусть выпадет дождь!»).

Повсеместно при засухе неожиданно толкали в реку пастуха или пришедшего в селение гостя. Затем проводили обряд *зикр*, по-

сле которого старики обращались ко Всевышнему со словами: «Я, БетIергьан, кьеха нижее ракьхьараб рахIмат! Гьал *ших*заби, *шагьид*заби, *устар*заби, *БудулагI*заби, гьазие гIоло нижер гьарураб гьари тIубазабе *Аллагь*!» («О, Господь, даруй нам милость, которая утолит жажду земли! Ради этих *шайх*ов, *шахид*ов, *устаз*ов, *Будулаал*, исполни нашу просьбу, о *Аллах*!»**)** (с. Хинуб).

Итак, как это видно, обряды метеорологической магии тленсерухцев испытали значительное влияние ислама. Обряды по вызывания дождя и солнца бытовали и у других народов Дагестана[1].

Обряд «завязать пасть волку» «бацIил кIал бухьизе»

В том случае, когда вечером скотина не приходила с пастбища домой, а оставалась в горах и была вероятность, что ее могут задрать волки, тленсерухцы проводили обряд «бацIил кIал бухьиз». Раньше этот обряд в с. Ириб проводил Абдуллагьил Мухаммаддибир (умер в возрасте 75 лет в 90-х гг. XX в.), а в наше время – Шахрузат Малачиева. Для того чтобы «связать пасть волку» безостановочно читая особые мусульманские молитвы («дугIа»), завязывали 50 узелков на веревке. Утром узелки обязательно развязывали, так как существовало мнение, что с завязанной пастью волк может умереть от голода, а это – грех. Если после проведения обряда обнаруживали, что скотина все же задрана волками, значит, они перешли реку, а в этом случае пасть развязывается (переход через текучую воду означал переход в иное онтологическое состояние). В с. Гилиб этот обряд проводили несколько по-иному. Сельский исламский священнослужитель *дибир*, читая мусульманскую молитву «Къулгьу», завязывал 7 узелков на веревке или же клал острие топора между железными зубьями гребня («гьокьо») для расчесывания шерсти. Утром узелки развязывали, а топор убирали, чтобы «развязать пасть волку», так как в противном случае

[1] См.: Булатова А. Г. Сельскохозяйственный календарь и календарные обычаи и обряды народов Дагестана. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999.

он не сможет есть пищу, и подохнет, а это – грех. Следует отметить, что связывали пасть волку и другие кавказские народы – шапсуги[1], абхазы[2], осетины[3] и др.

Праздник первой борозды *Оц бай*

Вплоть до настоящего времени большинство сельского населения Тленсеруха в дни весеннего равноденствия («их чIараб мех») отмечает праздник первой борозды *Оц бай*, во время которого выпекаются фигурные обрядовые хлеба – баранки *гор/гутIи* и готовится ритуальное варево *гьи* из злаковых (пшеница и кукуруза) и бобовых (фасоль и горох) культур с добавлением сушеного бараньего или говяжьего мяса и челюстей. Большую баранку *гутIи* надевали на рога быков, при помощи которых производили первую борозду. Этими же баранками награждали победителей спортивных соревнований (скачки, бег, метание камня, борьба), которые устраивались после проведения борозды.

Отмечали праздник первой борозды и другие народы Дагестана, например, даргинцы-цудахарцы[4].

Ряженый *ГIанкI-бацI*

Обязательным участником праздника первой борозды, свадеб и выступлений канатоходцев был ряженый *ГIанкI-бацI* («Заяц-волк»). Им был мужчина 40-45 лет в остроконечной овчиной папахе («хъака») шерстью вовнутрь, кожаной маске с прорезями для глаз и рта и в вывернутой наизнанку шубе. В руках ряженый

[1] См.: Раскина С. Формы и виды магии в черкесской религии // Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов. М., 1940. С. 77.

[2] См.: Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1956. С. 107-108.

[3] См.: Чурсин Г. Ф. Осетины: Этнографический очерк. Тифлис, 1925. С. 60.

[4] См.: Сефербеков Р. И. Праздник первой борозды у даргинцев-цудахарцев сел. Куппа. Махачкала, 1998.

держал березовую палку («ил»), а к его поясу была приторочена сумка («тобур»; «рухъдул богIоци») с золой, которой он бросался в окружающих. Ряженый всячески веселил публику, кувыркался, гонялся за детьми. Все свои действия ряженый производил молча. Он старался быть неузнанным. На выступлениях канатоходцев и на свадьбах ряженый старался отвлечь внимание публики на себя, так как существовало убеждение, что канатоходец, жених и невеста уязвимы и подвержены сглазу.

Древо плодородия – лопух *гIубугI*

В свадебных обрядах тленсерухцев вплоть до 2000-х гг. перед женихом клали поднос с яствами, в центре которого был установлен лопух («гIубугI»), на который навешивали сладости, яйца, орехи, кусочки мяса. Ряженый следил, чтобы с лопуха никто не сорвал навешанные продукты. Дети и подростки пыталась сорвать эти продукты с лопуха. Если ряженый ловил их, то пойманный должен был принести из дома что-либо из съестного. Этот лопух с яствами можно рассматривать в качестве инварианта мифопоэтического *древа плодородия*[1].

Различные обычаи, верования и приметы

Даже в первой четверти XXI в. в быту и культуре старших поколений тленсерухцев сохранились отголоски их прежних верований и обрядов. Приведем некоторые из них. При сборе черемши из стеблей этого съедобного растения сплетали своеобразную игрушку для детей – *сободул дегIен* («козел из черемши»), которую можно рассматривать олицетворением былого зооморфного божества растительности (съедобных трав).

[1] См.: Топоров В. Н. Древо мировое // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т. 2-е изд. / Гл. ред. С. А. Токарев. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 1. С. 398-406.

Если в комнату залетал так называемый «бык-жук» («оц-хIутI»), то его ловили и выбрасывали за порог со словами: «Цунци бе!» («Вчера приходи!») (с. Ириб). В с. Гилиб так поступали, если в комнату залетала уховертка («кIвекьу»). Стрекотанье сороки было приметой плохих новостей, а пение петуха – к хорошим (например, к появлению долгожданного гостя) (сс. Нукуш, Рульдаб).

Медвежью лапу («цидул квачI») клали между балками перекрытия хлева и подвешивали на пасеке как оберег от сглаза (с. Гилиб).

Множество примет, запретов и поверий тленсерухцев было связано со змеей. В целом отношение к змее было негативное. Существовала примета: если змея пересечет тебе дорогу – «это к смерти кого-либо из домашних». Осенью нельзя было убивать змей – «она в этот период готовится к спячке, и все ее заботы лягут на тебя». Желательно было убить первую увиденную тобой весной змею – «больше не увидишь их в течение всего года». Если вырвать у живой еще змеи язык и носить его при себе, то тебе будет сопутствовать удача, в семье будет лад, а желания исполнятся. А если вшить этот язык в одежду детей, то они станут одаренными и способными к учебе. Если его привязать к сосуду для сбивания масла, масла будет больше. Из этих примет и поверий следует, что, несмотря на негативное отношение тленсерухцев к змее, она все же связывалась с благополучием и достатком. Верования, связанные с животными, имелись и у других народов мира[1].

Таким образом, можно отметить, что рудименты традиционных обрядов и верований занимали заметное место в быту и культуре тленсерухцев. Большинство из них сохранялось вплоть до начала 2000-х гг., а многие бытуют и в наши дни. Это можно объяснить устойчивостью традиционной культуры и особенностями менталитета тленсерухцев, позволяющих сохранить этническую идентичность этой небольшой субэтнической группы аварцев.

[1] См.: Топоров В. Н. Животные // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2-х т., 2-е изд. / Гл. ред. С. А. Токарев. М.: Российская энциклопедия, 1994. Т. 1. С. 440-449.

Б. Б. Булатов, Р. И. Сефербеков

ИЗ МИФОЛОГИИ АВАРЦЕВ-ТЛЕНСЕРУХЦЕВ: ФЕНОМЕН БЫТОВАНИЯ РЕЛИКТОВ ДОМОНОТЕИСТИЧЕСКИХ ВЕРОВАНИЙ В НАЧАЛЕ XXI ВЕКА

Одной из субэтнических групп аварцев являются тленсерухцы, входившие в прошлом в Тленсерухский союз вольных обществ. В XVIII–XIX вв. Тленсерух объединял 13 селений, расположенных в долине одноименной реки. Ныне – это центральная часть Чародинского района Республики Дагестан. Термин Тленсерух зафиксирован в дагестанской арабоязычной документации еще с XV в. [1], хотя само существование его в более ранний период не вызывает сомнений. Из числа селений, входивших в состав Тленсеруха, выделялись 3 наиболее крупных – Ириб (авар.: *Пириб*), Ритляб (авар.: *Рилъаб*) и Гилиб (авар.: *Гьилиб*). В число тленсерухских селений входило также еще 10 селений: Хинуб (авар.: *Хьинуб*), Мукрух (авар.: *Мукърухъ*), Рулдаб (авар.: *Рулдаб*), Нукуш (авар.: *Нукъуш*), Цемер (авар.: *Цемер*), Тлярабазутль (авар.: *Лъарабазулъ*), Доронуб (авар.: *Доронуб*), Карануб (авар.: *Къарануб*), Кутих (авар.: *КIутихъ*) и Гоаб (авар.: *ГьогIаб*)[1].

Под этим названием аварцы знали не только эти 13 селений, но и несколько аварских селений в верховьях реки Самур: Кусур (авар.: *ГьочотIа* – «у лощины»), Тарасан (авар.: *Тарасан* – «заброшенный склон»), Киргил (авар.: *Къиргъил* – «отселка склон»), Горгитль (авар.: *Горгилъ* – «в [поселении] Горги», т. е. Георгия). Аварские селения в верховьях Самура (северо-западная часть нынешнего Рутульского района РД) были известны как *ГьитIинаб Кьенсерухъ*, то есть «Малый Тленсерух». При этом «Большой Тленсерух» южные аварцы называли просто *Кьенсерухъ* или *Кьенсер*. В настоящее время в «Малом», то есть, Присамурском Тленсерухе осталось лишь одно авароязычное селение – Кусур. Есть основания полагать, что определенное время эти два аварских общества составляли одно целое. Однако в дальнейшем, в ходе сложных политических процессов на Восточном Кавказе (XVIII в.), они оказались разделены на две политические единицы. Одна из них – Большой Тленсерух – фиксируется источниками как общество, тесно связанное с Елисуйским султанством, а другая – Малый Тленсерух – как часть территории Джарской республики[2].

Как и другие аварцы и дагестанцы, до принятия ислама тленсерухцы исповедовали язычество[3] и христианство[4]. На основе анализа письменных источников, и в первую очередь эпиграфики, исследователи датируют исламизацию Тленсеруха концом XIV – началом XV в. [5] К примеру, в Ирибе – центральном селении Тленсеру-

* Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта *№ 16-01-00038*

[1] *Шигабудинов М. Ш., Айтберов Т. М.* Документы по истории средневекового Дагестана (нач. XV – конец XVI вв.) // Вопросы истории Дагестана (досоветский период). Вып. II. Махачкала, 1975. С. 235; *Айтберов Т. М.* Сведения по экономической истории Дагестана XV в. в «Перечне повинностей, которые получали шамхалы и крым-шамхал» // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. М., 1979. Кн. XIV. Ч. I. С. 4.

[1] *Шехмагомедов М. Г., Хапизов Ш. М., Маламагомедов Д. М.* Тленсерух в конце XVIII–XIX вв.: Историко-документальное исследование (на основе изучения материалов коллекции Усман-дибира ал-Ири). Махачкала, 2015. С. 18.

[2] Айтберов Т. М., Хапизов Ш. М. Елису и Горный магал в XII–XIX веках (очерки истории и ономастики). Махачкала, 2011. С. 118.

[3] Гаджиев Г. А. Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. М.: Наука, 1991.

[4] *Атаев Д. М.* Христианские древности Аварии // Ученые записки Института ИЯЛ Даг. филиала АН СССР. – Махачкала, 1958. Т. 4. С. 161-182.

[5] Хапизов Ш. Исламизация южной части горной Аварии (по данным местных арабоязычных источников) // Историография и источниковедение Востока:

ха – имеются два эпиграфических памятника, свидетельствующие о распространении здесь ислама в самом начале XV в. [1]

Несмотря на более чем пятисотлетнее исповедание ислама, большую роль в духовной и обрядовой культуре тленсерухцев продолжали играть их домонотеистические верования. Они проявлялись в космогонических и демонологических воззрениях, календарных праздниках и обрядах, формулах запугивания детей, лексике и фразеологии.

Наше небольшое исследование, основанное на материалах этнографической экспедиции в мае 2016 г. в сс. Ириб, Хенуб, Гилиб, Нукуш, Кутих Чародинского района Дагестана, также призвано внести определенный вклад в описание сохранившихся реликтов традиционной духовной культуры тленсерухцев.

В соответствии с их космогоническими воззрениями, солнце и луна воспринимались как сестра и брат. Косвенно это проявлялось в примете: если беременной приснится солнце, то родится девочка, а если луна – мальчик. Это выражалось и в поговорке: «Бакъуда жани яс, моцIрода жани вас» («Внутри солнца [находится] девушка, внутри луны – юноша»). С солнцем сравнивали красоту девушек, а с луной – юношей: «Бакъ гIадинай яс, моцI гIадинав вас» («Подобная солнцу девушка, подобный луне юноша»). Когда вечером солнце заходило, ему желали счастливого пути, и чтобы оно удачно дошло до своих родителей. Существовало поверье, что в дни летнего и зимнего солнцестояний солнце три дня гостит у своих родителей.

В соответствии с верованиями тленсерухцев, солнце считалось светилом живых, а луна – мертвых, что отразилось в поговорке: «ЧIагоязе бакъ, хваразе – моцI» («Живым – солнце, мертвым – луна»).

По всеобщему мнению, затмения светил происходят оттого, что Всевышний гневается на людей из-за их грехов. Существовала

Материалы международного научного симпозиума, посвященного 90-летию Зии Муса-оглы Буниятова. Баку, 2012. С. 208-211.

[1] Хапизов Ш. Тлейсерух (Кьесер): историко-этнографический очерк. Махачкала, 2008. С. 52.

примета, что если при виде новой луны загадать желание, то оно обязательно сбудется.

Как полагали тленсерухцы, гром («гъугъай») – это звук от удара плетью божеств *Будулаал*, а молнии («пири») – это «огненные топоры» («цIадул гIажди»), которыми они карают грешников. Можно было есть мясо пораженного молнией животного, но с условием, что его успели зарезать по мусульманскому обряду. Такое мясо считалось целебным. При громе и молнии, сопровождавшихся выпадением града и ливней, для их прекращения, во двор вверх ножками выбрасывали очажный треножник («махх»).

Радуга называлась *Гъулисбу* (сс. Ириб, Нукуш, Хенуб) // *Ильбисул бул* («Круг [дьявола] *Иблис*а») (с. Гилиб) // *Илисул бул* (с. Кутих). В ней четыре (сс. Ириб, Нукуш, Гилиб), пять (с. Кутих), семь (с. Хенуб) цветов. Преобладание зеленого цвета в спектре радуги было приметой богатого урожая, а красного – засухи. Если один конец радуги находится в воде, значит, она пьет воду – это к дождю. Существовало поверье, что под одним концом радуги находятся золотые ножницы («меседил кверкмахх»), а под другим – золотое кольцо («меседил баргъич»).

Если сумеешь пройти под радугой или коснуться ее, то исцелишься от болезней (с. Ириб) и обретешь изобилие (с. Хенуб).

Сильный ветер объясняли тем, что «ветряные окна и двери открыты» («гьорол горди, гьорол нуцIа рагьун бу»). Имелось поверье, что, если в этот момент прокричать *азан* (призыв к обязательной мусульманской молитве), то ветер успокоится. При сильном ветре произносили заклинание: «Я, *Аллагь*, лъикIалъе батайги!» («О, *Аллах*, [чтоб это было] к добру!»). Ругать ветер за нанесенный ущерб (снес крышу, повалил стог сена) считалось греховным, так как считали, что «волк и ветер находятся во власти Всевышнего» («бацIги, гьуриги – *Аллагь*асул амрукь чIарал жал»), и они неподсудны человеку.

Помимо космогонических представлений у тленсерухцев сохранились мифологические представления об их былых божествах и демонах. Как и у других аварцев[1], у тленсерухцев в основном в

[1] Агларов М. А. Из верований народов Западного Дагестана (божество ЦIоб) // Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988. С. 67-71.

лексике и фразеологии сохранились представления об их верховных божествах – *Бечед* и *ЦIоб*. С принятием ислама название первого божества стало восприниматься в качестве синонима мусульманского бога, а второе трансформировалось в понятие «божья милость»: *Бечед* – это одно из 99 имен *Аллах*а, а *ЦIоб* – его качество.

Сохранились поговорки и благопожелания с упоминанием этих божеств: «*Бичас* бичалъи» («Если на то будет воля Всевышнего»), «*Аллагь*ас *ЦIоб* лъеги!» («*Аллах*а милость да пребудет!»), *ЦIоб*иласул рахIмат щваги! («Милосердного милость да пребудет с вами!»).

Особенно живучи у тленсерухцев мифологические представления о божествах *Будулаал*. По поверьям, они обитали на вершинах самых высоких гор. Человеку они являются в облике туров. Как считают тленсерухцы, души праведных людей также перевоплощаются в туров. В то же время сами туры – это скот *Будулаал*. Охотников, чрезмерно увлекающихся охотой на туров и убивающих беременных самок, *Будулаал* наказывают различными бедами, несчастьями и даже смертью. Охотники, чабаны и путники, попавшие в затруднительные ситуации в горах, обращались с молитвами за помощью к этим божествам и, как говорят, получали ее.

Считалось, что у отдельных богобоязненных и благочестивых беременных женщин *Будулаал* незадолго до родов крали плод и уносили его на вершины обитаемых ими гор. Говорили, что после смерти эти женщины встречались со своими украденными детьми в раю.

В ряде селений (сс. Ириб, Нукуш, Гоаб, Рулдаб) считали, что плод у матерей крадут не *Будулаал*, а демон *ГудучI*, который бытует также в мифологиях других аварцев – каралальцев[1], андалальцев[2], хунзахцев[3].

[1] Алигаджиева З. А., Сефербеков Р. И. Мифологические персонажи традиционных верований аварцев-каралальцев // Кавказ и мир – Международный научный журнал. Тбилиси: Международный университет «Иберия», 2013, № 16. С. 120.

[2] Алигаджиева З. А. Пережитки домонотеистических верований и обрядов у аварцев-андалальцев в XIX – начале XX в. Махачкала, 2012. С. 35-36.

[3] Сефербеков Р. И., Шигабудинов Д. М. Мифологические персонажи традиционных верований аварцев-хунзахцев. Махачкала, 2006. С. 108-113.

Помимо демона-антагониста беременных, тленсерухцы верили в существование и других демонических персонажей. Одним из них была «фундаментная змея» – *КьучIол бурухь*. Она – черного цвета с желтыми пятнами на голове с локоть длиной и в три пальца толщиной. Обитала в фундаменте, в стене, в хлеву, в темных сырых местах. Ее считали предвестницей беды. В то же время она была связана с изобилием («баракат»). «Фундаментную змею» нельзя было убивать – к несчастью, исчезнет изобилие и достаток в доме. Для этой змеи в хлеву на камнях цоколя клали испеченную без соли тонкую лепешку *панкъ*, обмазанную сверху медом.

Таким же амбивалентным персонажем был *Каж*. Он являлся в облике змеи, лягушки, кошки, собаки, козленка, цыпленка, курицы, клубка нитей. Обитал в углах хлева. Если *Каж* обитал в хлеву, это было залогом плодовитости скота. Пигментные пятна на теле людей считали следствием того, что их «лизнул *Каж*» («*Каржи*ца мацI бачана»). О таких людях говорили, что от них исходит изобилие. В то же время *Каж* представлял опасность для людей и был антагонистом грудных детей. Иногда *Каж*, навалившись своей тяжестью, давил и душил людей во время сна. Он был опасен для грудных детей до одного года. Иногда на теле ребенка, лежащего в люльке, обнаруживали синюшные пятна. В таких случаях считали, что этого ребенка «зажал *Каж*» («*Кижи*т къанру»). Говорят, что дети с такими пятнами не выживали. Для того чтобы *Каж* не вредил людям, для него в хлеву клали раскатанную левой рукой и испеченную на каменной плите, но только с одной стороны лепешку *панкъ*, обмазанную сверху медом или же – блюдце молока.

Мифологические представления о *Каж* существовали и у других аварцев – каралальцев, андалальцев, гидатлинцев[1].

Душил и давил людей во время сна не только *Каж*, но и другой персонаж с функциями домового – *Ад беган жо* («То, что наваливается сверху»). Его представляли в аморфном, зоо- и антропоморф-

[1] Алигаджиева З. А., Сефербеков Р. И. Об одном мифологическом персонаже аварцев *Каж*/*Карж* // Вестник Дагестанского научного центра. Махачкала, 2013, №50. С. 49-53.

ном ипостасях и описывали следующими эпитетами: что-то черное, волосатое; в виде черной кошки; существо мужского пола; в образе старика. Обитал на мельнице и приходил в жилище извне ночью через дверной порог (граница миров) или дымоходное отверстие (вход из одного мира в другой). Проникнув в жилище, домовой наваливался своей тяжестью на спящих на спине людей (чаще – на больных, стариков и рожениц), давил и душил их. Говорят, что домовой носил на голове овчинную шапку («агъур»), которую, прежде чем войти в комнату, он клал в нишу над дверным проемом («нуцил къоно»). Если человеку, на которого навалился домовой, удавалось увернуться из-под него и схватить эту шапку, то демон исполнял любое его желание. Оберегами от домового служили положенные под подушку нож, ножницы и Коран.

К однозначно зловредным демоническим персонажам мифологии тленсерухцев относилась *Капгар* – клыкастая женщина с черными волосами, длинными грудями и когтями. Говорили, что в нее после смерти превращались злые и сварливые женщины, безбожницы и грешницы. Она обитала на кладбище. По ночам *Капгар* вставала из могилы, бродила по селу и пугала людей, а под утро возвращалась обратно. Ее будто бы интересовали только мужчины, а к женщинам она не подходила. Она могла неожиданно появиться и в жилище человека. При встрече с человеком *Капгар* требовала от него что-либо из пищи или из одежды. Сама она не могла ничего из этого взять, пока сам человек ей не отдавал. Для того чтобы предотвратить ее появление, у трупа, который якобы превращался в *Капгар*, отрубали голову и клали в ноги, а ноги отрубали и клали у головы, то есть их меняли местами. После этого, как говорили, демон уже не выходил из могилы. Кроме того, при встрече с *Капгар* люди произносили мусульманские молитвы, и она исчезала.

Замыкают демонологию тленсерухцев исламизированные духи местного происхождения, известные как джинны («жин» в ед. ч., «жундул» во мн. ч.) и шайтан («шайтIан»). Джинны делились на белых, добрых, мусульманских («бусурбан жин») и черных, зловредных, неуверовавших [в *Аллах*а] («капур жин»). Считалось, что

белые джинны помогают людям в домашних и хозяйственных делах и в затруднительных ситуациях, а черные джинны и шайтан – вредят им. Тленсерухцы не делали различий между злыми джиннами и шайтаном. Джинны и шайтан могли принять любой зоо- и антропоморфный облик. Если они принимали человеческий облик, их узнавали по удлиненным лицам и разрезу глаз не вдоль, а поперек. Местами обитания нечистой силы были горы, ущелья, пещеры, заброшенные и разрушенные постройки, хлев, мельница, кучи навоза, места выброса нечистот.

Паралич лица и других частей тела, галлюцинации, бред, испуг, лихорадку считали болезнями, насланными на человека нечистой силой. Для выздоровления больных прибегали к обряду умилостивления злых джиннов и шайтана: на перекрестке трех дорог (граница миров) закапывали в землю зарезанную черную курицу, тряпичную куклу («ч1арт1ил ясик1о») и серебряную монету. Оберегами от злых джиннов и шайтана служили также амулеты («сабаб»), в которые помещали *аят*ы из Корана.

О существовании некоторых мифологических персонажей можно узнать из формул запугивания детей. Так, детей пугали тем, что «*Бубор* зайдет» («*Бубор* бегьун»), «*XIany* придет» («*XIany* бегьун»). Из-за недостатка информации эти мифологические образы не идентифицируются.

Таким образом, как это видно из представленного материала, вера в мифологические персонажи былого пантеона и пандемониума занимала значительное место в традиционной духовной культуре тленсерухцев. Большинство описанных образов сохранилось в их мифологии и фольклоре до сих пор. Это относится и ко многим календарным, аграрным, охотничьим, семейно-бытовым и общественно-бытовым праздникам, обычаям и обрядам.

Сохранение и бытование в первой четверти XXI века реликтов ранних форм религии, домонотеистических верований и обрядов вызвано, на наш взгляд, рядом причин и обстоятельств. Прежде всего, следует указать на устойчивость самих традиционных религиозных форм и обрядовой культуры. Нельзя не отметить вли-

яния исламской идеологии, в определенной мере способствовавшей консервации прежних религиозных форм. Внешне некоторые аспекты описываемых феноменов имеют мусульманскую оболочку: календарные обряды на вершинах гор проводятся с участием мусульманского *имам*а с исполнением обряда «зикр» и раздачей жертвоприношения «садакъа». В условиях деидеологизации общественных отношений и «исламского ренессанса» постсоветского периода эти верования и обряды получили «второе дыхание». Одной из причин сохранности прежних верований и обрядов в наши дни являются и особенности менталитета дагестанцев – доминирование здорового консерватизма в обыденном сознании большинства сельского населения Дагестана.

М. О. Гаджиев, М. Р. Сефербеков

ИЗ МЕТЕОРОЛОГИЧЕСКОЙ МАГИИ И СВЯЗАННЫХ С ЖИВОТНЫМИ ВЕРОВАНИЙ АНДИЙЦЕВ: ФЕНОМЕН БЫТОВАНИЯ РЕЛИКТОВ ТРАДИЦИОННОЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ В НАЧАЛЕ XXI ВЕКА

Несмотря на то, что андийцы приняли ислам более 500 лет тому назад, в их духовной культуре до сих пор сохранились реликты домонотеистических обрядов и верований. К таковым относятся обряды вызывания дождя и солнца.

Эти обряды обычно проводились на вершинах почитаемых гор и в пещерах. Почитаемыми горами андийцев были Моду и Бахарган. Последняя, расположенная в 3 км к востоку от с. Анди, считалась местом обитания верховного бога *ЦIоб*а[1]. Гора является местом поклонения («зиярат») жителей окрестных андийских сел. На нее приходят паломники для того чтобы помолиться Всевышнему при засухе, проливных или затяжных дождях, граде. Во время молений здесь проводят обряд *зикр* («поминание *Аллах*а») и раздают милостыню («садакъа»). На горе Бахарган имеются скалы, с образовавшейся расщелиной. Говорят, что грешники не могут пройти сквозь щель между этими скалами. Бахарган используют и в обря-

* Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 16-01-00038

[1] Агларов М. А. Из верований народов Западного Дагестана (божество ЦIоб) // Проблемы мифологии и верований народов Дагестана. Махачкала, 1988. С. 67-71.

дах народной медицины: вокруг скал священной горы больные или их родственники трижды описывают круг против часовой стрелки, произнося при этом молитвы об исцелении[1]. Здесь есть и родник с целебной водой.

На вершине Бахарган имеется почитаемая местными жителями местность *ГьиларикIуна*, где в прошлом находилось поселение Верхнее Риквани. В нем будто бы обитали горные ангелы («малаикал») *Будалоал*, поэтому это поселение называют еще *Абдаладул Будалоадул гьон* («Селение блаженных *Будалоал*»). С этим селением связано записанное М. А. Агларовым предание, содержащее мотивы библейской легенды о всемирном потопе[2].

К западу от с. Анди на горе Азал имеется пещера, в которой находился *Ледниковый родник* («Зарлъи инци»). Во время сильной засухи в пещеру отправлялся мужчина с ледорубом. Он скалывал образовавшиеся у родника куски льда и выбрасывал их наружу под солнце. Эти действия должны были вызвать дождь.

У андийцев имелись и другие обряды метеорологической магии. Наиболее распространенным был обряд с ряженым. В с. Зило его называли *Вошониб* («Обвязанный»), в с. Кванхидатль – *ЦIадарулъи омохи* («Дождевой осел»), в сс. Анди и Гагатли – *КIамарачи*. В обряде вызывания дождя – «цIа ходир» («прошение дождя») ряженого раздевали догола и рядили в листья белены (*набти идия*) и стебли высокого кустарника, называвшегося в народе *рикъинлъол,* таким образом, что они образовывали своеобразный шалашик, под которым он скрывался. В с. Гагатли на голову ряженого надевали еще лопух. Ряженым был обычно мальчик 7-8 лет. В с. Кванхидатль в него рядили мальчика-сироту 10-13 лет. Иногда в обряде участвовало до трех ряженых. Обряд проводился вечером, в сумерки. В сопровождении таких же мальчиков и подростков ряженый обходил все

[1] Агларов М. А. Языческое святилище на вершине горы Бахарган (К изучению общинных и региональных культов в Дагестане) // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984. С. 36-42.

[2] Агларов М. А. Андийцы: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2002. С. 210.

дома села. Зайдя во двор жилища, участники обряда, обращаясь к Всевышнему, заклинали:

Решинолакку цIцIа иччо!
Мисулъикку барка иччо!
ЦIцIа иччо, лъен иччо!
Лъенссо рохвом гьиро иччо!
С небес дождь дай!
Из недр (земли) благодати дай!
Дождь дай, воду дай!
Пропитанное рекой, облако дай!

Заслышав заклинание, хозяйка выходила и обливала ряженого водой из ведра, а сопровождавших его лиц одаривала продуктами (творог, сыр, лепешки, курдюк, вяленое мясо). Так процессия обходила все дворы своего квартала (*авал*) села. Одновременно с ними в других кварталах села проходили такие же обряды с ряжеными. В завершение обряда его участники собирались на *годекане* своего квартала и, разделив поровну собранные продукты, расходились по домам. Говорят, что довольно часто после проведения этого обряда шел дождь.

Кроме обряда с ряженым у андийцев существовали и другие приемы вызывания дождя. Так, повсеместно при засухе в воду клали череп жеребца. Этот череп хранился у одного из старейшин села. На черепе местный религиозный авторитет *алим* писал *аят*ы из Корана. Придавив сверху камнем, череп оставляли в ближайшем водоеме до тех пор, пока не шли ожидаемые осадки. По словам старожилов, бывало и так, что во время затяжных дождей, для того чтобы приостановить их, жители просили старейшин вынуть этот череп из воды. При засухе прибегали и к другим приемам вызывания дождя: убивали змею и клали ее на дороге вверх брюхом, либо хоронили недалеко от какого-нибудь водоема.

Соответствующая оригинальная обрядность сложилась почти в каждом андийском селении. Так, в с. Зило для вызывания дождя

старейшины устраивали моленья у сакрального места *Хохолшуб* («Могила нищего») на окраине села[1] и на почитаемой горе ЦIобол гохI. Эти действия, на наш взгляд, восходят к культу святых. В этом же селении во время засухи лягушку наряжали в одежду, клали ее на керамическую тарелку, которую сверху накрывали другой тарелкой, и хоронили. В с. Гагатли во время засухи пекли особый ритуальный круглый пресный хлеб *панкъир* и, разделив его на равные куски, раздавали всем жителям села. Эта раздача ритуального хлеба была своеобразным жертвоприношением божеству погоды.

Разновидностью метереологической магии являлись обряды по вызыванию солнца. Их проводили при проливных и затяжных дождях, граде. Повсеместно при этих атмосферных явлениях для их приостановления выбрасывали во двор сковороду *зайдан* вверх дном, очажную треногу *миххи* вверх ножками и сыпали в нее золу, устанавливали топор *анжиди* острием вверх. Чтобы перестали идти затяжные дожди, давали ослу смотреться в зеркало. «Дождь связывали» (*цIа рошину*), читая особые мусульманские молитвы *дугIа*. Чаще всего этот обряд проводили в с. Муни, так как в этом садоводческом селении дожди мешали сушке абрикосов.

Следует отметить, что большинство приведенных ритуалов до сих бытует в обрядовой культуре андийцев.

Наряду с обрядами метеорологической магии в духовной культуре андийцев сохранились реликты тотемизма, зоолатрии и промыслового культа. Отголоски этих верований, связанных с дикими и домашними животными у андийцев, можно представить следующим образом.

Медведь (*сей*). Сохранились предания о том, что медведь произошел от беспутной женщины, и о его супружеских отношениях с человеком. Медведь-самец будто бы старается украсть для брака женщину, а самка – мужчину. Медвежье мясо употреблялось в народной медицине как лекарство при головных болях, нервных и психических заболеваниях.

[1] Сефербеков Р. И. Синкретизм мифологического и исламского в религиозных верованиях андийцев // Исламоведение. Махачкала, 2013, №3. С. 84.

Волк (*боцIо*). Храброго юношу называют *боцIовошо* («волк-юноша»). При приветствии и расспросах о самочувствии, у андийцев принято отвечать: *БоцIогагу* («Как у волка»), что является выражением хорошего здоровья. Мальчиков заставляли перепрыгивать через связанного волка, чтобы они выросли храбрыми. Волчье мясо как лекарство употребляли при туберкулезе.

У андийцев до сих пор бытует обряд *боцIулъи кIол бошоннир* («связать пасть волку»). Его проводили в тех случаях, когда вечером с пастбища не возвращалась домашняя скотина, и была вероятность, что ее могут задрать волки. Хозяин домашнего животного обращался в этом случае к мулле, который, читая суры из Корана, завязывал на веревке определенное количество узелков, тем самым «связывая пасть волку». С этого момента считалось, что пасти у волков на той территории, где потерялась скотина, связаны. На следующее утро узелки обязательно развязывались вне зависимости от того, находилась или нет потерявшаяся скотина, так как волки могли подохнуть от голода и жажды, а это – грех. Волчьи (и лисьи) клыки использовали как обереги. Их пришивали к одежде детей от сглаза.

Лиса (*сори*). Существовало поверье, что одну половинку лисы можно употреблять в пищу, а вот какую – неизвестно. Встретить в пути лису – к удаче. Она служила зооморфным классификатором: хитрого человека называют лисом (*СоригIан цIудур вокIи* – «Как лиса хитрый человек»). Лисий хвост привешивали в углу жилища для укрепления уз брака и семьи, а также для того, чтобы в доме не переводились достаток и изобилие. Говорят также, что прикоснувшись им к любимой девушке, можно было приворожить ее.

Встретить в начале пути **зайца** (*кьанкIала*) – к неудаче. В этом случае, чтобы дорога была удачной, кричали: *Сори*, *сори* («Лиса, лиса»). Считали, что, если беременная увидит зайца – ребенок родится с «заячьей губой» или альбиносом. Ей также нельзя было есть конину или мясо и молочные продукты буйвола, так как в этом случае мог затянуться родовой период. Если же беременная все же по незнанию отведывала эти продукты, она должна была съесть их повторно. Мясо зайца можно было есть без опаски только охотнику,

добывшего его. Мужчинам есть зайчатину было нежелательно. Это объясняли тем, что съевший зайчатину мог приобрести его качества (трусливость).

Кабана (*олхулъи болъон* – букв., «дикая свинья») в соответствии с мусульманскими воззрениями, считали нечистым животным, мясо которого было запрещено употреблять в пищу. Верующие для того, чтобы не произносить имени кабана («в этом случае пропадут 40 совершенных намазов»), называли его подменным названием – *тIулухоб* («нечистое»).

Мясо же лесных рогатых копытных (косуля, тур, олень) животных дозволялось употреблять в пищу. Их называли собирательным словом *бекIир* (мн. ч. *бекIирдул*) или *чони* («дичь»). От последнего слова и происходит слово *чонохъан* («охотник»).

Так же, как и лису можно было есть одну из сторон (правую) **барсука** (*бакъуч*). Жир барсука употребляли при ревматизме: им натирали больное место.

Недоброжелатели использовали в черной магии мозг **осла** (*аморохи*) для одурманивания человека; чтобы воспрепятствовать этому, у подыхающего животного отрезали голову и выбрасывали в реку. При засухе для вызывания дождя давали ослу смотреться в зеркало.

В гастрономических предпочтениях андийцев мясо кастрированного **быка** (*унсо*) считалось нежнее и вкуснее не холощенного животного. Для того чтобы не сглазили **корову**-первотелку или дающую много молока, к ее рогам и хвосту привязывали яркие тряпицы. В некоторых случаях болезнь коровы (*зиму*) считали следствием испуга, в частности того, что она увидела «речную птицу» (*лъеллъисол гьанкъо*). Так называли перелетную птицу, появляющуюся для прокорма у речки поздно осенью или ранней весной. Для излечения от испуга, знахарь, читая определенные молитвы, через чистую тряпицу кусал весь выступающий хребет коровы от хвоста и до шеи.

Баран (*куми*) и **овца** (*лемаги*) у андийцев считались жертвенными животными. Их рога устанавливались как обереги на фасадах жилищ, оградах и в садах.

Мясо **козла** (*дегIен*) и **козы** (*цIе*) считалось целебным. Козье молоко как целебное и легкоусвояемое давали пить грудным детям и старикам. При простудных заболеваниях больного натирали козьим жиром. Упрямых мужчин, а также одержавших победу в схватке, называли *дегIен* и это не считалось оскорбительным. Рога козла как оберег устанавливали на воротах жилища.

Собаку (*хой*) считали другом человека. В то же время, исходя из мусульманских воззрений, она – нечистое животное. Если человека кусала бешеная собака, ей отрубали голову, и укушенный должен был пройти между телом и головой. На укушенное место накладывали тампон из шерсти этой же собаки.

К **кошке** (*кету*) относились с почтением. Если кошка окотилась в доме, считали это приметой того, что в нем наступит изобилие (*баракат*).

Вилообразную кость из крыла **курицы** (*уэцу*) или **петуха** (*алкуци*), который еще не прокукарекал, использовали как оберег. Первое снесенное курицей яйцо (оно бывает маленького размера) клали в ларь с мукой для того, чтобы она не иссякала. Если курица запоет петухом, ее тут же резали.

Мясо **ежа** (*гIужрукъи*) варили и ели при головных болях, а из его шкуры давали пить воду больной женским бесплодием. Бесплодные же женщины для излечения от болезни, пили также воду из панциря **черепахи** (*шурун къверкъ* – букв. «лягушка в панцире»). При головных болях, для их прекращения, снимали с черепахи кожу и надевали ее на бритую голову больного.

Андийцы верили, что если произнесешь имя **змеи** (*берка*) – она тотчас приползет. Для того чтобы не называть змею по имени (магия имени), ее называли подменным названием – *бехулахоб* («длинная»). Женщины носили вырванный у живой еще змеи язык при себе как оберег, на удачу, и чтобы сократить расстояние в пути.

Орла (*цIума*) не убивали – грех. Зоркого (*цIумолъилеху гьиркIол*) и храброго (*цIумилеху*) юношу сравнивают с орлом. Орлиные перья и пух клали в колыбель ребенку, чтобы он крепко спал.

Стрекотанье **сороки** (*чаргъедо*) и карканье **вороны** (*гъанны*) было приметой визита гостя. В таком случае, обращаясь к птице, говорили: *Шулъий бисонтIоно мен бетIума!* («Пусть твой стрекот (карканье) будет к добру!»). С криками некоторых животных в народе также связывали определенные приметы: если кричал петух, значит, он видел ангела, а если – осел или собака лаяла без причины – шайтана.

Мясо **голубя** (*гъобгъо*) можно было употреблять в пищу только в лечебных целях (для улучшения зрения), и если его попросит беременная женщина.

Ласточку (*хIенчIичIа*) почитали за священную птицу. В отношении увиденной весной первой ласточки имелась примета: если ты первым увидел брюхо ласточки – к урожайному, сытному году, если спинку – к новой дорогой одежде. Считалось, что ласточка вьет гнездо в доме только у хорошего человека. Причину того, что ласточка любит вить гнездо в жилище человека, объясняли ее боязнью змей – в доме она чувствовала себя в безопасности.

Если весной в комнату залетал **шмель** (*бечIуха пера* – букв., «большая пчела»), то считали, что никто из членов семьи в этом доме не умрет. Шмеля не трогали до тех пор, пока он сам не улетал. Если же в комнату залетал **жук**, называемый андийцами *кьанхил* (у аварцев он называется «оц-хIут» – «бык-жук»), то его осторожно ловили и выбрасывали за порог со словами: *Сойло бикIвоту сун бигъоб* («За послезавтра вчера приходи»).

Пол будущего ребенка определяли по поведению **божьей коровки** (*алгъанай*), когда она садилась на какую-нибудь часть тела человека. В момент, когда она собиралась взлететь, ее спрашивали: кто родится – брат или сестра? Она якобы взлетала при произношении того или иного пола ребенка, в зависимости от того, кто должен был родиться[1].

[1] Алигаджиева З. А., Сефербеков М. Р. Мир животных в верованиях андийцев // Первые Всероссийские (с международным участием) историко-этнографические чтения, посвященные памяти профессора М. Р. Магомедова: Сборник статей. Махачкала, 2013. С. 18-20.

Следует отметить, что подобные верования существовали и у других народов Дагестана, например, у аварцев-андалальцев[1], аварцев-каралальцев[2], аварцев-салатавцев[3], других аварцев[4] и лезгин[5].

Итак, верования, связанные с животными у андийцев, донесли до нас отголоски ранних форм религий – промыслового культа, зоолатрии и тотемизма.

Таким образом, можно отметить богатство и разнообразие обрядов метеорологической магии и связанных с животными верований андийцев. Большинство их сохраняется до нашего времени. Это можно объяснить устойчивостью традиционной духовной культуры и особенностями менталитета андийцев, проявляющих здоровый консерватизм в повседневном быту и культуре. Эти обстоятельства в условиях глобализации помогают сохранению этнической идентичности андийцев.

[1] Алигаджиева З. А. Пережитки домонотеистических верований и обрядов у аварцев-андалальцев в XIX – начале XX в. Махачкала, 2012. С. 101-123.

[2] Алигаджиева З. А., Сефербеков М. Р. Верования, связанные с некоторыми животными у аварцев-каралальцев // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение: Вопросы теории и практики. Тамбов, 2013, № 1 (27). Ч. II. С. 27-30.

[3] Сефербеков М. Р. Некоторые верования, связанные с животными у аварцев-салатавцев // Материалы XI Дзагуровских чтений «От античности к возрождению». Махачкала, 25 апреля, 2012 г. В 2-х ч. Махачкала, 2012. Ч. 2. С. 81-82.

[4] Сефербеков М. Р. Следы почитания волка в традиционной духовной культуре аварцев // Кавказ и мир. Международный научный журнал. Тбилиси, 2013, № 15. С. 31-34.

[5] Гаджиев Г. А. Верования лезгин, связанные с животными // Советская этнография. 1977, № 3.

Ю. М. Азикова

ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ПОЛИТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ И ПРАКТИК ВЛАСТИ ТРАДИЦИОННОГО КАБАРДИНСКОГО ОБЩЕСТВА (XVI–XVIII ВВ.)

Развитие науки, складывание новых подходов исследования, ориентированных на изучение исторических проблем в русле антропологической парадигмы, обуславливают своевременность переосмысления вопросов истории общественно-политического развития традиционного кабардинского общества в формате последовательного анализа политической культуры в ее антропологической интерпретации.

Вместе с тем проведение исследований в рамках обозначенного подхода наталкивается на трудности эмпирического, концептуального и методологического характера.

Исследователи сталкиваются с проблемой фактического отсутствия свидетельств, позволяющих изучить те или иные аспекты проблемы. С другой стороны, реплика «отсутствие свидетельств» зачастую являет собой преждевременное, не до конца проверенное и подтвержденное заявление. Объективные обстоятельства, связанные с отсутствием целенаправленного, систематического финансирования углубленной и всеобъемлющей источниковедческой работы, препятствуют широкомасштабному изучению и привлечению материалов, по меньшей мере, центральных архивов страны (не говоря уже о работе с османскими, персидскими и другими недоступными материалами). Попытки переломить плачевную ситуацию с привлечением новой эмпирической базы основываются

на личном энтузиазме ученых республики, что не способствует системному решению проблемы. Академическое издание «Кабардино-русские отношения в XVI–XVIII вв. Документы и материалы» (М., 1957), являющееся ныне библиографической редкостью, содержит богатейший материал по истории разных аспектов исторического процесса Кабарды. А для изучения бесписьменного в XVI–XVIII вв. кабардинского общества это исключительно ценные, а зачастую и уникальные в своем роде свидетельства. Вместе с тем данное непревзойденное издание так и осталось единственным масштабным опытом неоценимой деятельности по публикации источников из центральных архивов по истории Кабарды. В сложившихся реалиях проблема качественного и количественного пополнения корпуса источников не является рядовой исследовательской трудностью, решаемой в рабочем порядке.

Неисчерпаемость источника, ценность умения задавать источнику правильные вопросы не требуют дополнительных пояснений. Но речь идет о необходимости задействовать все возможные ресурсы для эффективного решения поставленных вопросов. Анализируемый с применением различных концептуальных схем корпус источников по проблеме, из десятилетия в десятилетие не меняется существенно.

Исследование отдельных аспектов проблемы, например, родства как фактора политического взаимодействия, как внутри традиционного кабардинского общества, так и с окружающим миром в XVI–XVIII вв., заведомо не представляется возможным без системной, углубленной поисковой и источниковедческой работы. Теоретизирования по вопросу затрудняются отсутствием новых свидетельств источников. Проблема сложного соотношения этносоциальной структуры и потестарно-политической организации при изучении истории Кабарды обусловливает необходимость внимательного изучения, в том числе и всех эпизодов установления родства между кабардинской аристократией и представителями внешнего окружения. Требуется отыскание в источниках конкретных людей, их связей и взаимоотношений, событий, связанных с

ними, и пр. Для традиционного кабардинского общества и его элиты действительны и понятны сословная, родственная и династическая идентичность и лояльность. На кабардинском историческом материале рассматриваемого времени невозможно отыскать ни государственной, ни модерной национальной идентичности, ни в целом развитых этнонациональных представлений в культуре. Ко всему прочему безальтернативное использование исследователями объяснительной модели сеньориально-вассальных отношений в целом ограничивает реализацию антропологического подхода. Точнее антропологический подход предполагает репрезентативность и любых других альтернативных моделей, не укладывающихся в постулированные схемы, но позволяющих адекватно интерпретировать исследуемые объекты.

Содержание известных и доступных на сегодняшний день свидетельств также не способствует системному представлению ритуальной составляющей отправления властных функций. Между тем сравнительное изучение обществ сопоставимого с традиционным кабардинским обществом уровня развития дает основание полагать, что подобная достаточно разработанная ритуально-церемониальная составляющая имела место. Такова ситуация с попытками исследования любых вопросов в рамках проблематики политической культуры и практик власти в традиционном кабардинском обществе. Исключение, пожалуй, составляет изучение институциональной структуры системы власти. Но и в данном случае обнаруживаются лакуны, наличие которых усложняет решение исследовательских задач.

Существует необходимость более последовательного и системного оперирования лингвистическим анализом и его элементами в составе основной стратегии, теории исследования. Сами по себе категории и понятия являются ценнейшими источниками изучения развития политических представлений.

Огромным значением обладает и углубленное изучение известных фольклорных источников с использованием новых вопросников и новых концепций.

Речь, таким образом, идет о необходимости дальнейшей колоссальной поисковой работы, источниковедческой работы.

Изучение политической культуры и практик власти традиционного кабардинского общества, имеет определенные историографические традиции в кавказоведении и кабардиноведении. Однако данная сфера практик социума и культуры изучалась не как таковая, а в рамках других исследовательских задач, затрагивающих рассматриваемый предмет. В широком методологическом плане внимание привлекает тот факт, что вся традиция изучения политической системы традиционного кабардинского общества или государственно-политического строя Кабарды неразрывно связана с концепцией феодализма в духе исторического материализма. На этом пути получены ценные научные результаты. С момента возникновения советского кабардиноведения в центре внимания исследователей находились вопросы о наличии либо отсутствии феодализма в дореформенной Кабарде, об уровне и особенностях его развития. Обсуждая комплекс вопросов социально-экономического и политического развития применительно ко всей Кабарде как особому социально-политическому образованию, исследователи неминуемо замыкались в рамки дихотомии «феодальная раздробленность/централизованное государство»[1]. Исключительная концентрация исследовательских усилий на изучении уровня развития феодализма, с итоговой констатацией феодальной раздробленности и отсутствия централизованного государства, характеризовала

[1] История Кабардино-Балкарии в трудах Г. А. Кокиева. Нальчик: Эль-Фа, 2005. С. 424; Смирнов Н. А. Кабардинский вопрос в русско-турецких отношениях XVI–XVIII вв. Нальчик: Каб. гос. изд-во. 1948. С. 27-28; Кумыков Т. Х. Социально-экономические отношения и отмена крепостного права в Кабарде и Балкарии. Нальчик: Каб. -Балк. кн. изд-во, 1959. С. 73; Его же. Экономическое и культурное развитие Кабарды и Балкарии в XIX веке. Нальчик: Каб. -Балк. кн. изд-во, 1965. С. 33; Гарданов В. К. Общественный строй адыгских народов (XVIII – первая половина XIX в.). М.: Наука, 1967. С. 178; Кушева Е. Н. Народы Северного Кавказа и их связи с Россией (вторая половина XVI – 30-е гг. XVII века). М.: Изд-во АН СССР, 1963. С. 129; Тхамоков Н. Х. Социально-экономический и политический строй кабардинцев в XVIII в. Нальчик: Каб. -Балк. кн. изд-во, 1961. С. 176.

сложившуюся историографическую ситуацию и определяла формат и пределы анализа общественно-политического строя Кабарды без фактического решения проблемы институционализации власти либо государственно-политического устройства. С одной стороны, постановка вопроса о целесообразности дальнейшего использования феодальной модели, отсутствие единогласия между исследователями по важнейшим вопросам концепции усложняют исследование системы власти традиционного кабардинского общества с применением данной теории. Возник некий концептуальный вакуум. Кризис концепции феодализма фактически лишил продуктивного теоретического инструментария исследования общественно-политической составляющей истории северокавказских общностей в XVI–XVIII вв. С другой стороны, жесткая привязка уровня развития политического устройства к уровню развития феодализма, практиковавшаяся в советском кавказоведении, лишала исследователей понимания многогранности изучаемого объекта и многовариантности развития властного сегмента в целом. Необходимость поиска новых подходов исследования, таким образом, продиктована объективным развитием науки.

Знаковыми работами на пути к началу исследования политической культуры традиционного кабардинского общества как таковой являются труды Е. Дж. Налоевой[1] и В. Х. Кажарова[2]. Разделяя точку зрения о доказанности господства достаточно развитых феодальных отношений в дореформенной Кабарде (обнаружение таких составляющих, как иерархическая форма землевладения, феодальный способ производства, взаимосвязь, экономическое

[1] Налоева Е. Дж. К вопросу о государственно-политическом строе Кабарды первой половины XVIII века // Вестник КБНИИ. Вып. 6. Нальчик, 1972.; Налоева Е. Дж. Государственно-политический строй и международное положение Кабарды в первой половины XVIII века: автореф. дис. … канд. ист. наук. Нальчик, 1973; Налоева Е. Дж. Кабарда в первой половине XVIII века: генезис адыгского феодального социума и проблемы социально-политической истории / сост. А. С. Мирзоев. Нальчик: ООО «Печатный двор», 2015.

[2] Кажаров В. Х. Традиционные общественные институты Кабарды и их кризис в конце XVIII – первой половине XIX века. Нальчик, 1994.

положение/социально-политический статус, феодальная раздробленность), Е. Дж. Налоева сосредоточила свое внимание на изучении публично-правовых основ жизнедеятельности кабардинского общества первой половины XVIII в. Она вывела на качественно новый уровень изучение управленческой системы традиционного кабардинского общества, осуществив специальный анализ ее институциональной структуры. Никто до нее не занимался специальным анализом институциональной структуры системы власти традиционного кабардинского общества.

Содержание и основные выводы работ Е. Дж. Налоевой формулировались в рамках марксистско-ленинской теории классового государства и концепции феодализма в свете материалистического понимания истории. Вместе с тем обращает на себя внимание новаторский и поворотный характер работы Е. Дж. Налоевой. Ею был поставлен вопрос о государстве как определенной системе институтов, а не просто территориально-политической единице.

Значимость работы Е. Дж. Налоевой определяется, во-первых, тем, что она впервые осуществила уровневый анализ системы управленческих институтов Кабарды; во-вторых, оценила возможность существования кабардинской государственности для исследуемого периода, соотнеся описанную ею политическую систему правления Кабарды с научно выработанными критериями и атрибутами государственности. По большому счету она заложила основы исследования структурно-функциональных особенностей системы власти традиционного кабардинского общества, расширяющие сегодня возможности презентации истории власти, сущностно-стадиальной идентификации управленческой структуры и установления формы институционализации власти в Кабарде XVI–XVIII вв.

Колоссальный труд в исследовании сущностно-стадиальных характеристик традиционной системы власти с привлечением практически всей доступной эмпирической базы, соответствующего исторического материала, с опорой на принцип историзма и весьма диалектичную, комплексную методологию анализа осуществил Валерий Хаширович Кажаров. Он, несомненно, является знаковой

фигурой отечественного научно-исторического сообщества, а его исследования стали определяющим этапным событием в изучении истории системы власти традиционного кабардинского общества. Им была продолжена, углублена и закреплена прогрессивная практика изучения политического устройства Кабарды XVI–XVIII вв. с точки зрения анализа институциональной структуры. Он сконцентрировался на общекабардинских (в пределах Большой Кабарды) институтах политической системы, поскольку монархическая (государственная) природа княжеской власти в уделах представлялась несомненной. Государственно-политический строй Кабарды в XVI–XVIII вв. В. Х. Кажаров определяет «как сословно-представительную монархию в форме федеративной княжеской республики»[1]. Видение автора базируется на анализе феодальной вотчины как основополагающего структурного принципа социальной организации кабардинского общества, определявшего и характерные особенности политической системы изучаемой общности.

В качестве органичных составных частей адыгского феодального общества В. Х. Кажаров рассмотрел и традиционные институты общественной саморегуляции (гостеприимство, куначество, покровительство, аталычество, кровная месть)[2]. Его анализ данной проблематики чужд бытовавших ранее формулировок типа «тесное переплетение феодальных отношений с патриархально-родовыми при явном господстве первых», «сохранение отдельных элементов старой формации в рамках новой»; «маскировка развития феодальных отношений родовыми связями» и пр. Несоответствие активного бытования традиционных институтов общественной саморегуляции схеме развитых феодальных отношений не выливались у него в теоретизирования по поводу «пережитков». Напротив, «пережитки» образовывали в его историческом повествовании основу своеобразия системы. Примечательно и непреложное рассмотрение традиционных институтов общественной саморегуляции «в динамике». Первоначальный формат возникновения института, его структурно-функциональная наполненность неизменно подвергались В. Х. Кажаровым переосмыслению, соответственно новым реалиям их функционирования в каждый из рассматриваемых им периодов.

[1] Кажаров В. Х. Традиционные общественные институты Кабарды и их кризис в конце XVIII – первой половине XIX века. Нальчик, 1994. С. 267.

[2] Адыгская (Черкесская) энциклопедия / гл. ред. профессор М. А. Кумахов. М., 2006. С. 154-162.

В практике современных исследований наблюдаются противоречивые тенденции. С одной стороны, в центре внимания историков Кабардино-Балкарии оказывается проблематика международно-правового статуса кабардинской государственности[1]. Наблюдается тенденция изучения формы институционализации власти в исторической Кабарде посредством развернутого представления основных признаков государства, разрабатываемых в государственно-правовой теории, суверенитета, системы представительной, исполнительной и судебной властей, совокупности внутренних и внешних функций государства[2]. Представляется, что указанные тенденции несут опасность неоправданной модернизации при анализе и внутренней структуры, и международного статуса традиционной Кабарды.

С другой стороны, внимание историков республики привлекают исследовательские возможности, предоставляемые политической антропологией, ставшей центром изучения механизмов социального контроля и феномена власти большей частью в традиционных обществах[3]. В северокавказской исторической регионалистике

[1] Алоев Т. Х. К вопросу о международно-правовом статусе Кабарды в начале XVIII в. // Исторический вестник. Вып. 1. Нальчик, 2005. С. 214.

[2] Калмыков Ж. А. Интеграция Кабарды и Балкарии в общероссийскую систему управления (вторая половина XVIII – начало XX века). Нальчик: Эль-Фа, 2007. С. 19-20.

[3] Куббель Л. Е. Очерки потестарно-политической этнографии. М., 1988; Claessen H. J. M. Before the Early State and After: An Introduction // Social evolution and history. Thirty years of Early State research. Special issue / ed. by H. J. M. Claessen, R. Hagesteijn, P. van de Velde. 2008. Vol. 7, №1. P. 4-18; Альтернативные пути к ранней государственности. Владивосток, 1995; Ранние формы политической организации. М., 1995; Африка: общество, культура, языки. М., 1998; Ранние формы социальной организации: Генезис, функционирование, историческая динамика. СПб, 2000; Альтернативные пути к цивилизации. М., 2000; Ранее государство, его альтернативы и аналоги. Волгоград, 2006.

уже накоплен определенный научный опыт применения категорий «вождество» и «раннее государство» к структурам власти северокавказских этнических социумов, Ногайской Орды, имамата Шамиля, Алании[1]. Однако в исторической и историко-этнографической литературе по проблемам исторической политологии Кабардино-Балкарии указанный подход пока не нашел широкого применения. Осуществляются попытки теоретического переосмысления возможностей исследования кабардинской политии[2]. С опорой на теоретико-методологический инструментарий политической антропологии исследуются структурно-функциональные особенности системы власти традиционного кабардинского общества[3]. Данные попытки являются всего лишь прологом к углубленному, всеохватному исследованию политической культуры исторической Кабарды. Потенциал антропологически ориентированного изучения истории властного компонента далеко не исчерпал себя.

Концептуальные трудности исследования политической культуры и практик власти в традиционном кабардинском обществе, в первую очередь, связаны с апеллированием исследователей-кабардиноведов продолжительное время к марксистско-ленинской теории классового антагонизма и классового государства и концепции феодализма в духе исторического материализма. Даже в условиях смены господствующей парадигмы в исторической науке не произошло преодоления однолинейного видения эволюции политического компонента. Спектр подходов современных исследователей продолжают определять категории «форма общественно-политического устройства», «уровень развития феодализма», «суверенное государство», «самостоятельный субъект международного права» и пр. в ущерб анализу отношений власти и властвования и связанных с ними представлений, установок и организационных структур, безотносительно господствовавших ранее объяснительных схем и моделей. Во главу угла ставится определение формы институционализации власти и исследование системы властных институтов. Антропологически ориентированные исследования, основанные на интерпретациях чужой (исторической) действительности, как можно более точно отвечающие реальности, нацеленные на «проникновение» в самобытную сущность явлений и процессов, не стали правилом исследования политической культуры и практик власти традиционного кабардинского общества. Власть, в антропологической интерпретации, в сущности выступает организующим началом в обществе, элементом культуры, отношениями господства и подчинения между людьми (vs «надстроечный» элемент насилия и подавления, институты власти, люди во власти).

Общая оценка степени изученности проблемы, исходя из осмысления простейшего определения сущности политической культуры, как некой совокупности представлений о политическом сознании, ментальности, политическом поведении и политических институтах, позволяет отметить определенные достижения в исследовании институтов. Однако и в изучении институтов власти сохраняются трудности концептуального характера, связанные с отсутствием специального анализа соотношения сословного и монархического статуса кабардинского князя; с аналитической недоказанностью постулируемого в современных исследованиях типологического сходства кабардинской хасы с сословно-представительными собраниями; с необоснованностью восприятия функционеров в системе власти традиционного кабардинского общества в качестве «должностных лиц» и обнаружения неких устоявшихся должностей на всем протяжении XVI–XVIII вв.; с беспочвенностью

[1] Гутнов Ф. Х. Политогенез и генезис феодализма на Северном Кавказе // Вестник института цивилизации. Вып. 3. Владикавказ, 2000; Его же. Эволюция потестарных традиций осетин //ВИЦ. Вып. 4. Владикавказ, 2001; Его же. Горский феодализм. Часть I. Владикавказ, 2007; Блиев М. Россия и горцы Большого Кавказа. На пути к цивилизации. М., 2004; Трепавлов В. В. История Ногайской Орды. М., 2001; Гатагова Л. С., Исмаил-Заде Д. И., Котов В. И., Некрасов А. М., Трепавлов В. В. Россия и Северный Кавказ: 400 лет войны? // Отечественная история. 1998, №5.

[2] Боров А. Х., Азикова Ю. М. Концепция раннего государства в современной политической антропологии // Исторический вестник. Нальчик: Издательство М. и В. Котляровых, 2008. Вып. VII. С. 3-41.

[3] Азикова Ю. М. Система власти в традиционном кабардинском обществе (XVI–XVIII вв.): автореферат дис. ... кандидата исторических наук. Нальчик, 2011. 24 с.

приписывания Кабарде в XVI–XVIII вв. некоего «государственного», институционального единства и суверенности в современном понимании слова и пр.

Пожалуй, первое и единственное издание, в котором представлен сжатый обзор основ политической культуры традиционного кабардинского общества, это «Адыгская (Черкесская) энциклопедия»[1]. Отдавая должное взвешенности видения автора раздела по политической культуре М. Н. Губжокову, его умению сгенерировать в рамках раздела достаточно разрозненные и фрагментарные свидетельства относительно составляющих традиционной политической культуры, учитывая, что ранее подобная попытка не предпринималась, следует отметить и отсутствие полноты и очевидной системности в характеристике политической культуры адыгов. В качестве одного из объяснений подобного положения вещей можно обозначить формат издания. С другой стороны, важно понимать, что в энциклопедии приводится некое устоявшееся, согласованное в исследовательском сообществе адыговедов видение истории политического в эпоху традиционности. И данное видение не включает в себя анализа представлений о власти и властвовании в традиционном кабардинском обществе, изучения политических ментальностей, анализа политогенеза в традиционном кабардинском обществе, переосмысления соотношения институтов власти и так называемых «общественных институтов», интерпретацию влияния существовавших связей и взаимоотношений на реализацию власти и множество других аспектов. Даже принимая в расчет пределы, задаваемые содержанием источников, невозможно игнорировать и то, что исследования требуют аспекты политической культуры и практик власти в восприятии объектов власти, вне пределов аристократического круга или, по меньшей мере, в формате не декларируемого, а реального описания взаимодействия субъектов и объектов власти *по поводу* господства и подчинения.

[1] Адыгская (Черкесская) энциклопедия / Гл. ред., профессор М. А. Кумахов. М., 2006. С. 350-359.

Нельзя не отметить отсутствие дифференциации и систематизации в изложении и анализе исследователями идеологии легитимации власти и символики власти. Не предложено критериев отнесения категорий и представлений к системе идеологического обоснования властных взаимоотношений. Нет ясности и в отнесении тех или иных предметов и явлений к разряду составляющих символики власти. В исследовательских целях необходимо выработать маркеры вычленения интересующих нас явлений и процессов из их переплетающегося многообразия. Оправданно ли, к примеру, включение генеалогических преданий и историко-героических песен в символику власти, либо целесообразнее быть точнее в определении их места и значения? Разве знамена и литавры единственные материальные знаки власти, невозможно ли обнаружить в источниках и другие примеры?

Вопросы вызывают и пределы описания ритуалов, связанных с властью и властвованием. По большому счету в исследованиях иллюстрация формата протекания заседаний хасы является единственным примером описания ритуализации адыгской политической культуры. В данном случае, если задаться целью изучить политическую культуру традиционного кабардинского общества, представляется, недостаточным указать на крайнюю ритуализацию политической культуры, подкрепив мысль одним этим примером. В целом не проработаны и не вполне понятны возможности идентификации политических ритуалов среди ритуалов в традиционной культуре вообще.

Таким образом, подводя некий итог обобщенному осмыслению комплекса сложностей исследования политической культуры и практик власти в традиционном кабардинском обществе, важно отметить, что построение стратегии исследования в рамках антропологического подхода может способствовать преодолению крайностей интерпретаций с преимущественной опорой либо на информативный потенциал ограниченного корпуса источников, либо на объяснительный потенциал далеких от реальности концептуальных схем. Формирование новых подходов исследования

глубинных политических процессов и презентации истории власти актуализировало разработку вопросов особенностей политогенеза в традиционном кабардинском обществе, истории институтов власти, структур властных институтов, особенностей редистрибуции власти, символики власти, инструментов власти, механизмов воздействия власти, ритуалов и церемоний, связанных с осуществлением властных функций, политических ментальностей, влияния существовавших связей и взаимоотношений на реализацию власти в традиционном кабардинском обществе (XVI–XVIII вв.) с применением нового методологического инструментария. «Как центральная концепция и основная цель исследования понятие и феномен власти»[1], анализируемые на историческом материале традиционного кабардинского общества, предоставляют ученым широкие возможности работы над историей сущностных политических процессов. Несомненно, сохраняется актуальность комплексного анализа всех составляющих политической культуры и практик власти традиционного кабардинского общества. Но концентрация исследовательского внимания исключительно на людях во власти и на институтах власти не может благоприятствовать осмыслению власти в качестве аспекта культуры общества в целом. Лишь глубокое исследование образов власти, в совокупности церемониалов, ритуалов, обычаев, представлений и символов может способствовать пониманию власти, как организующего начала, как отношений господства и подчинения, складывающихся между людьми.

[1] Ле Гофф Ж. Является ли все же политическая история становым хребтом истории? // Thesis. 1994. Вып. 4. С. 177-192.

М. Ю. Камбачокова

ОБЫЧАИ ИЗБЕГАНИЯ И ТАБУИРОВАНИЯ ИМЕН В ТРАДИЦИОННОМ СЕМЕЙНО-РОДСТВЕННОМ ЭТИКЕТЕ АБАЗИН

Абазинская семья на протяжении веков сохраняет многие принципы и нормы семейного этикета. При этом, важной составляющей традиционного семейно-родственного этикета являются обычаи избегания и табуирования имен – различные запреты, соблюдаемые членами семьи или родственниками в отношении друг друга. Проблема табуирования в семейно-бытовых отношениях у абазин, как и у других северокавказских народов, представляется весьма интересной, но до настоящего времени она не получила должного освещения. Исследуя особенности данного обычая у народов Северного Кавказа, Я. С. Смирнова и А. И. Першиц выделяют четыре субсистемы избегания, которые также характерны для абазин, при котором две из них ограничивают отношения между супругами и между родителями и детьми, две – отношения между каждым из супругов и его свойственниками[1]. Некоторые этнографы предлагают классифицировать обычаи избегания собственно по предмету избегания (запреты находиться вместе, совместно принимать пищу, разговаривать друг с другом, произносить личные имена или обозначения родства и т. д.).

По мнению М. О. Косвена, избегание между родителями и детьми можно объяснить пережитком перехода от матриархата к

[1] Смирнова Я. С., Першиц А. И. Избегание: формационная оценка или «этический нейтралитет»? // Советская этнография. 1978, №6. С. 62.

патриархату[1]; переход был непривычным, нарушавшим прежнюю традицию новшеством, и хранители традиции – старшие члены семьи, рода, общины – делали вид, что они «не признают» свершившегося факта, молодые супруги, со своей стороны, помогали им в этом «непризнании». Я. С. Смирнова считает, что избегание стоит рассматривать как своеобразную условность, при помощи которой в формировавшемся отцовском обществе старались поддерживать «иллюзию отсутствия в данной семье "незаконно" вошедших в нее молодоженов и какой-либо связи между ними и родившимися у них детьми»[2]. Б. Х. Бгажноков отмечает, что обычаи избегания – это «особая, преувеличенная форма демонстрации скромности и уважения друг к другу»[3].

В прошлом обычаи избегания у абазин, как и у других горских народов Кавказа, были широко распространены, а сроки их были длительными. Как указывают многие информаторы, имелись случаи, когда невестка не разговаривала со свекром вплоть до его смерти. Женщины всегда строго придерживались обычая избегания и в отношении старших братьев мужа. По рассказам старожил, обычая избегания строго придерживалось то поколение женщин, замужество которых относится к дореволюционному периоду. Срок избегания в последующие десятилетия стал резко сокращаться. Тем не менее, в те годы еще нередки были и длительные сроки избегания.

Обычаи избегания чрезвычайно осложняли взаимоотношения членов семьи друг с другом, особенно женщин. Жене и мужу днем не полагалось находиться в одном помещении дома наедине, даже есть за одним столом, что имело место и у других народов Кавказа. Так, например, К. Ф. Сталь писал об адыгах следующее: «Молодой муж не позволяет себе видеть жену днем, а непременно ночью и то украдкой. Видеть жену днем, входить к ней в саклю и разговаривать с ней

[1] Косвен М. О. Этнография и история Кавказа: исследования и материалы. М.: Вост. лит-ра, 1961. С. 91.

[2] Смирнова Я. С. Семья и семейный быт народов Северного Кавказа. Вторая половина XIX–XX вв. М: Наука, 1983. С. 265.

[3] Бгажноков Б. Х. Адыгский этикет. Нальчик: Эльбрус, 1978. С. 143.

в присутствии других может себе позволить пожилой простолюдин, а князь и дворянин – никогда»[4]. Необходимо подчеркнуть, что нарушение этих запретов было особенно недопустимо при старших, в особенности старших родственниках, в присутствии которых обычаи избегания, как правило, соблюдались даже немолодыми супругами.

Супруги не называли имени друг друга. Имея в виду своего мужа, женщина при разговоре могла употреблять выражения «он», «сам», «хозяин», «ваш отец» (при обращении к своим детям), «ваш зять» (при обращении к своим родственникам) и т. д.

Муж не считал для себя достойным вести какие бы ни было разговоры с посторонними о своей жене. Мужчина, имевший хотя бы небольшое признание в обществе (у соседей, друзей, знакомых, односельчан и т. д.), напрочь исключал для себя возможность намекнуть на достоинства супруги. В этом отношении в народе сохранилось изречение: «Умный хвалится родней, а глупый – женой». Но при крайней необходимости, подразумевая свою супругу, он пользовался выражениями «ваша мать» (при обращении к своим детям), «ваша сноха» или «дочь таких-то» (называя девичью фамилию жены при обращении к своим родственникам). Супруги и сами обращались друг к другу с помощью слов или словосочетаний, наиболее ярко характеризующих их внешний вид, либо черту характера, или пользовались просто обращением «ей».

Невестка никогда, до конца своей жизни, не должна была произносить имен свекра, свекрови, деда, дядей, братьев и сестер свекра, свекрови и мужа. Она давала каждому из них отдельные имена, выражавшие в большинстве своем либо лучшие черты характера этого человека, либо благопожелания к нему, либо обозначавшие род его деятельности, профессию и т. д.: «Солнечный всадник», «Золотая Кан», «Черноглазая», «Кареглазая», «Самый лучший дедушка», «Светлоликий», «Мальчик», «Кузнец» и др. Таким образом, запрет на имена зачастую принимал форму замены настоящего личного имени каким-нибудь другим личным именем.

[4] Сталь К. Ф. Этнографический очерк черкесского народа // Кавказский сборник. Тифлис, 1900, №21. С. 28.

Прослеживая табуирование имен у разных народов мира, Б. Х. Бгажноков приходит к выводу о том, что запреты на произнесение личных имен восходят к представлениям древних людей о непроизвольности языкового знака[1]. Первоначальное возникновение данного явления исследователь связывает с представлением о том, что произнесение личного имени равносильно призыву духа, души его обитателя[2].

С первого дня замужества для невестки свекровь занимала место матери: невестка практически по всем бытовым, житейским вопросам должна была согласовывать свои действия с указаниями свекрови. Она не могла без ведома последней отлучаться из дому, ходить в гости, покупать что-либо, самостоятельно вести какие-либо домашние дела. Будучи полновластной властительницей над всей женской половиной дома, свекровь единолично распоряжалась вопросами приобретения и распределения одежды и нарядов женщин-домочадцев, хранения, приготовления и раздачи (в соответствии с занимаемым положением в семейной иерархии) пищи. Этим, на наш взгляд, объясняется то обстоятельство, что свекровь до самых преклонных лет сама готовила пищу, не допуская к этой процедуре невестку. По сведениям информаторов, даже в тех редких случаях, когда невестка готовила в силу крайней необходимости в отсутствие свекрови, последняя, по ее возвращении, проявляла недовольство, выражая это словами: «Не успела я перешагнуть через порог, как эта несносная взялась за чугунок и очажную цепь»[3].

По этому поводу в народе сохранилось изречение: «Если невеста начинает ведать в доме вопросами приготовления пищи, то свекровь становится зависимой от нее».

Власть старшей женщины в этом отношении имела такое распространение, что даже взрослый сын, возвратившийся из наезда

[1] Бгажноков Б. Х. Указ. соч. С. 119.

[2] Бгажноков Б. Х. Психология и техника коммуникативного поведения адыгов // Национально-культурная специфика речевого общения народов СССР. М.: Наука, 1982. С. 62.

[3] Какупшева Цацарка Муссовна, 88 лет, а. Псыж, 2014 г.

(похода) и привезший какие-либо предметы первой необходимости, по обычаю должен был, прежде всего, зайти к своей матери, справиться о ее здоровье и поставить перед ней свою походную сумку с приобретенными вещами (подарками), чтобы та распорядилась ими по своему усмотрению.

В то же время и свекровь имела определенные обязательства перед снохой. Так, она не могла заходить без особой нужды в комнату невестки. Более того, и в случае крайней необходимости она не переступала порога спальни невестки, если подозревала, что у последней постель еще не заправлена. Свекровь старалась приучать сноху к премудростям ежедневных домашних забот в семье не с помощью окриков и ругани, а посредством личного примера и примера других женщин-домочадцев, действуя по известному принципу: «Наставляй дочь, чтобы слышала невестка»[1].

Следуя народной мудрости «Щенок, подражающий умной собаке, становится хорошим псом, жеребенок, походящий на хорошего коня, становится добрым конем», невестка постепенно перенимала у свекрови многие черты ее характера, становясь со временем похожей на нее по образу мышления, повадкам и сноровке.

В первое время после рождения ребенка невестке не дозволялось ухаживать за ним: за ребенком и присматривала, и укладывала в люльку, и поднимала его только свекровь. Без разрешения рядом сидящей свекрови невестка не смела ни успокоить, ни покормить грудью плачущего ребенка. При свекре и свекрови невестке не дозволялось не только приласкать, но и ругать ребенка.

С течением времени и появлением у невестки нескольких (трех-четырех) детей, у нее в доме мужа появлялись определенные права (например, право разговаривать с пожилыми женщинами). К тому времени и свекровь, уже отягощенная своими годами, потихоньку начинала привлекать сноху к наиболее важным домашним делам, в первую очередь – к приготовлению пищи. Со временем свекровь полностью передавала снохе «очажную цепь». Но и при этом сноха могла предпринять какие бы ни было действия по дому

[1] Мазова Люся Хаз-Гериевна, 74 года, а. Псыж, 2014 г.

только исключительно с позволения свекрови. Если же в доме находилось несколько снох, то свекровь устанавливала очередность их допуска к приготовлению пищи[1].

В большинстве своем безотносительно к достоинствам и недостаткам невестки, свекровь и свекор почтительно относились к ее родным, подчеркивая «Родные невестки и родственники мужа дочери равнозначны».

Самые сложные взаимоотношения в абазинской семье складывались между невесткой и свекром, невесткой и дедом мужа. Невестке нельзя было смотреть на них, находиться в местах их присутствия, разговаривать с ними или при них, показываться им с непокрытой головой. При случайном столкновении со свекром невестке надлежало поворачиваться к нему спиной. Она получала право сидеть в его присутствии после неоднократных его просьб, переданных через других лиц. Она не разговаривала с ним даже тогда, когда сама уже имела детей. В таких случаях свекор через младших членов семьи обращался к ней с просьбой прервать молчание. По этому случаю, он созывал соседей, устраивал угощение и преподносил невестке подарок.

Ночью невестке дозволялось удалиться на отдых в свою половину только после того, как свекровь и свекор улягутся спать. Попутно отметим, что невестке также не позволительно было даже прилечь до возвращения домой супруга, как бы поздно он не возвратился (если его отсутствие не было сопряжено с многодневными походами).

Между тем во взаимоотношениях «свекор – невестка» определенные запреты налагались и на свекра. Так, свекру не позволялось при невестке сквернословить, шутить, заходить в комнату во время приема невесткой пищи либо кормления ею грудью ребенка, рассматривать вещи, принадлежащие невестке, трогать их.

Отметим, что аналогичным образом невестке запрещалось разговаривать со всеми старшими родственниками мужа как по отцу, так и, в особенности, по матери.

[1] Какупшева Цацарка Муссовна, 88 лет, а. Псыж, 2014 г.

Характерным было то, что избегание между родителями и детьми в большей степени касалось отца, нежели матери. Отец никогда при посторонних и старших не брал ребенка на руки, не играл с ним, одним словом, он не должен был проявлять отцовские чувства. Такое наблюдалось у многих народов Кавказа. По этому поводу К. Хетагуров писал: «Только в самом интимном кругу (жены и детей) или с глазу на глаз позволительно отцу дать волю своим чувствам и понянчить, приласкать детей. Если осетина-отца в прежние времена случайно заставали с ребенком на руках, то он не задумывался бросить малютку куда попало... Я не помню, чтобы отец назвал меня когда-нибудь по имени. Говоря обо мне, он всегда выражался так: где наш сын? Не видел ли кто нашего мальчика?»[1]. Вместе с тем, необходимо отметить, что в повседневном уходе за ребенком для матери исключалась возможность сколько-нибудь выраженного и длительного избегания. Хотя ей в конечном итоге так же полагалось воздерживаться от явных проявлений своих чувств.

По мнению Я. С. Смирновой, «обычаи избегания надолго сохранились у народов Северного Кавказа не просто в силу консервативности традиций. Возникнув при переходе от матрилокальности к патрилокальности, они в дальнейшем приобрели новые социальные функции, хорошо вписывавшиеся в вобравший их в себя семейный и общественный уклад. И с этой точки зрения главным, что обеспечило консервацию избегания, было на наш взгляд, не чувство стеснительности, не желание предотвратить ссоры и т. п., а трансформация ограничительных отношений в условиях патриархального, а затем патриархально-феодального строя»[2].

Несомненно, важнейшая функция избегания – этикетное закрепление патриархальной иерархии в семье, однако отдельные правила избегания могли играть и другую роль – избегание между супругами и между родителями и детьми препятствовало дробле-

[1] Хетагуров К. Л. Особа // Собрание сочинений в 5-ти томах. М., 1960. Т. 4. С. 339-340.

[2] Смирнова Я. С. Семья и семейный быт народов Северного Кавказа... С. 47.

нию большой семьи, поддерживало общинное начало в доме, предотвращало конфликты.

В современной жизни абазин, в семейно-родственных взаимоотношениях сохраняются основные черты традиций. Вместе с тем постепенно продолжается трансформация обычных запретов. Сроки связанных с избеганием запретов начали сокращаться уже в первые послеоктябрьские десятилетия: с переходом абазин, как и других горских народов, к малосемейной организации, когда возникла несколько большая свобода в общении членов семьи. В настоящее время обычай избегания в той или иной мере свойствен скорее сельскому быту, нежели городскому, хотя в последние годы и в селах этот обычай стал понемногу ослабевать. Гораздо медленнее отмирает избегание между женой и старшими родственниками мужа. Теперь супруги, как правило, свободнее общаются друг с другом, называют друг друга по имени.

Необходимо отметить, что в настоящее время подавляющее большинство населения неодобрительно относится к этим неудобным в быту обычаям, многими к тому же воспринимаемым как унизительные. При этом, чем моложе опрашиваемые, тем отрицательнее отношение к избеганию, особенно в высокообразованной интеллигентной среде. Многие замужние женщины перестали покрывать голову платком в присутствии старших. В большинстве семей уже не считается неприличным первым начать разговор с отцом, обедать с ним вместе, сидеть в его присутствии. Характерной чертой современной семьи стало равное участие мужа и жены в решении всех внутрисемейных вопросов.

Лишь немногие придерживаются обычаев избегания и табуирования имен по отношению к мужу или жене, несколько большее количество – по отношению к свекрови или теще, и сравнительно значительное – по отношению к главным традиционным объектам избегания – старшим родственникам-мужчинам, включая сюда свекра и тестя. При этом возникают различные компромиссные формы следования старым обычаям и, прежде всего, сокращение сроков их соблюдения. Однако подобная демократизация семейных отношений во многом зависит от типа и состава семьи: усложненные малые и расширенные большие семьи – это часто семьи многопоколенные, включающие престарелых родственников. Другие члены семьи нередко находятся под их влиянием или просто не хотят обидеть их пренебрежительным отношением к привычным для тех порядкам. Но бывает и так, что люди среднего возраста, придерживаясь патриархальных правил поведения по отношению к старшим, не требуют того же от младших по отношению к себе.

Все изложенное дает основание заключить, что в современной абазинской семье наблюдается тенденция постепенного, но уверенного отхода от многих традиционных норм, столетия сопровождавших развитие этноса. Безусловно, мы не исключаем, что есть еще семьи, быт которых четко носит на себе отпечаток прошлого. Но и в этих случаях действует, трансформировавшись в новых условиях, народная традиция, сила общественного мнения, родственников, соседей и т. д.

Л. Т. Соловьева

ВИНОГРАД «ИЗАБЕЛЛА»/«АДЕСА»: ВХОЖДЕНИЕ В ВИНОДЕЛЬЧЕСКУЮ КУЛЬТУРУ КАВКАЗА

Виноград сорта «Изабелла» сейчас известен практически всем, зачастую более широко, чем названия старинных и давно укорененных в виноделии сортов. Родиной изабеллы (*Vitis labrusca*) считается американский штат Южная Каролина; встречаются также сообщения, что изабелла – это естественный гибрид (*Vitis labrusca* × *Vitis vinifera*). В странах Европы этот сорт винограда культивировался с середины XVII в. Из-за характерного специфического запаха его называли «лисьим виноградом».

Изабелла появилась на территории Западного Кавказа по историческим меркам сравнительно недавно, в середине XIX в., причем распространение этого сорта в некоторых винодельческих районах Кавказа (Западная Грузия, Абхазия) сопрягалось с поистине драматическими для местного хозяйства событиями. До этого периода ситуация в винодельческом хозяйстве региона была вполне благополучной. М. К. Баллас в обзорном труде, посвященном российскому виноделию, пишет: «В 50-х годах (XIX в. – ***Л. Т.)***, среди винодельческих районов Кутаисской губернии, первое место по качеству и репутации своих вин, а также по размерам их производства, занимали Мингрелия и Гурия. Лозы здесь исключительно произрастали по системе так называемой маглари, т. е. в виде кустов, пущенных по деревьям; да и теперь еще в этих районах культура эта общераспространенна. В этот период вся Мингрелия представляла сплошную сеть виноградных лоз, перекинутых от одного дерева до другого. Каждый крестьянин, каждый владелец небольшого клочка земли, на котором могло поместиться несколько ольховых и хурмовых деревьев, по коим обыкновенно и пускали вьющуюся лозу, имел свое вино. Весь труд заключался в том, чтобы посадить лозу около дерева и, предоставив ей свободно разрастаться, очищать верхушки ее через 10–15 лет»[1].

В 1850-е годы в регионе появляется грибковая болезнь винограда Oidium Tuckeri, которая резко изменила ситуацию в ряде районов Кутаисской губернии – Гурии, Мегрелии и отчасти Имерети, а также в Абхазии. Появление Oidium Tuckeri, а через несколько десятилетий болезни винограда мильдью, видимо, было связано в немалой степени с интенсификацией контактов Закавказского региона с другими регионами Российской империи и Европой, откуда грибок был завезен в российские пределы. Oidium Tuckeri оказала «в высшей степени пагубное влияние на местное виноделие; урожайность стала заметно падать и уже в 1865 г. количество добываемого в Мингрелии вина значительно уменьшилось, а затем ... эта грибная болезнь окончательно подорвала местное виноделие и лишила его прежнего значения»[2].

В Гурии и Мингрелии с их влажным климатом оидиум распространялся быстрее, чем в Имерети, где «сырости меньше и где часто дуют восточные ветры». «При теплоте и чрезмерной сырости климата» болезнь оидиум быстро распространилась, так что, по свидетельству современника, «в скором времени производство вина уменьшилось наполовину, а в настоящее время местное вино считается редкостью и в продаже его совсем невозможно найти»[3].

О масштабах бедствия, постигшего регион, свидетельствует тот факт, что в Гурии и Мегрелии до 1850-х годов культивировалось

[1] Баллас М. К. Виноделие в России (историко-статистический очерк). СПб., 1896. Ч. II. Западное Закавказье. С. 149.

[2] Там же. С 150–151.

[3] Накашидзе Е. К. Очерк виноградарства и виноделия в Гурии и Мингрелии // Сборник сведений по виноградарству и виноделию на Кавказе (далее – ССВВК). Тифлис, 1897. Вып. V: Кутаисская губерния (Озургетский, Сенакский и Зугдидский уезды). С. 55.

около 150 сортов винограда, но «многие из них после появления оидиума постепенно исчезли, уступив свое место устойчивой против грибных болезней изабелле»[1]. Столь быстрому распространению заболеваний способствовали не только особенности климата – тепло и сырость, но и способ выращивания винограда – маглари, когда виноград пускали на высокие деревья: «Не встречая себе никакого противодействия в лечении, ибо высокие лозы маглари представлялись для сего неудобными, болезнь эта оказалась до того разрушительною, что под влиянием ее местные лозы, дававшие такие ценные вина, стали перерождаться, а засим и совсем перестали давать урожай»[2].

Столь же серьезный урон нанесла эта болезнь и виноградникам на сопредельных с Грузией территориях, в частности в Абхазии. Так, относительно Сухумского округа отмечалось: «Главным врагом виноградников Сухумского округа, как и всего восточного побережья Черного моря, где по преимуществу распространена культура вьющегося по деревьям винограда – является грибок Oidium Tuckeri. Болезнь эта, занесенная сюда, по-видимому, из соседних виноградников Мингрелии, где она появилась лет 40 назад, произвела, начиная с 60-х годов, и теперь производит в Сухумском округе страшное опустошение. Болезни этой подвержены не только культурные виноградники, но, с семидесятых годов, присутствие ее констатировано на диких лозах среди лесов. Находя для своего развития благоприятные условия (сырость, тепло и тень), болезнь эта широко разлилась по всему Сухумскому округу, в особенности в низменной части его.

С постепенным развитием оидиума в Сухумском округе местные сорта виноградных лоз в Абхазии и Самурзакани, производившие очень ценные вина, стали сильно вырождаться. Первоначально вредное влияние этой болезни сказалось на виноградниках Самурзакани и низменной части Кодорского участка, а в 1855 г. присутствие ее было констатировано в самых обширных размерах и в Гудаутском участке, самом важном в винодельческом отношении»[1].

[1] Там же. С. 63.

[2] Баллас М. К. Указ. соч. С. 152.

Значительно сократилось количество производимого вина. Так, до появления оидиума в Гурии в 1850-е годы «добывалось и употреблялось, главным образом на месте», около 513 122 ведра вина, к 1864 г. его количество сократилось до 311 200 ведер, и в дальнейшем этот процесс прогрессировал. По данным М. К. Балласа, если «прежде 1 кцева (900 кв. сажен) с 30 деревьями давала до 30 сацхов (сацхов = 30 бутылок) вина», то «в последующие периоды еле 4 сацхва». Все это приводило к росту цен: если прежде в Гурии 30 бутылок вина стоили 60–70 коп., то затем – до 1 руб. 50 коп. и 2 руб. 50 коп. в зависимости от сорта вина, «а в начале 70-х годов за бахвские вина из местных сортов ... платили на месте, без доставки, по 2 руб. 40 коп. за ведро». Случались годы, когда урожай винограда был совсем ничтожным. Так, в 1855 г. Нижняя Имерети осталась совсем без вина[2]. Подобную ситуацию для данного региона можно без преувеличения назвать катастрофической: ведь вино было для местного населения и повседневным продуктом питания, и обязательным атрибутом различных ритуалов.

Поскольку вино занимало большое место и в повседневной, и в обрядовой жизни населения, его отсутствие пытались чем-то заменить. Так, в неурожайные годы, особенно на виноград местных сортов, в некоторых селах Гурии и Мегрелии готовили напиток *курдзнис цхали* (в Имерети он назывался *цхал-мачара)* – нечто вроде виноградного кваса: в кувшин клали нераздавленный виноград, наполняли кувшин водой и плотно закрывали, замазывая глиной. На 10–12 *сацкави* воды (18–22 ведра) достаточно было одной большой корзины (*годори*) винограда (60–70 фунтов). Через две-три недели напиток был готов. Его описывали следующим образом: «вкус кисло-щелочной, по цвету, отчасти и по вкусу напоминает вино, пьется приятно, но сохраняется недолго» (как и другие виды «второго вина» – *шва-гвино, натквепи*), поскольку там ничтожное

[1] Там же. С. 128.

[2] Там же. С 152, 155.

количество спирта. Все эти вина и напитки употреблялись только в домашнем обиходе и выпивались всегда в течение зимы. Приготовление *курдзнис-цхали* и тому подобных разновидностей «вина» было результатом нехватки винограда после появления болезней лозы, когда еще не было изабеллы. В это время жители сел, расположенных около лесов, чтобы восполнить нехватку спиртных напитков, даже начали готовить вино из лавровишни (*цкавис-гвино*) и из черники (*моцвис-гвино*)[1].

Появление болезней винограда отразилось и на изменении сроков его сбора: «До появления болезни оидиума, в 50-х годах произведшей здесь, как и в Мингрелии, опустошение, и до замены местных сортов гнилою, как ее здесь называют, изабеллою, сбор винограда, как и во всей Кутаисской губернии, так и здесь, производился в три приема: с 1 сентября по 15 октября виноград собирали для маджара – молодого вина, выпиваемого в свежем виде в домашнем обиходе; с 15 октября по 30 ноября – для изготовления вина для домашнего потребления в продолжении всей зимы и даже до следующего сбора и, наконец, с 1 декабря до конца этого месяца – для выделки вин, назначенных для продажи и долгого хранения. Такой поздний сбор обусловлен тем, что виноград, вьющийся по деревьям, созревает вообще гораздо медленнее и, при благоприятных условиях сухих и теплых зим, виноград пользуется более продолжительным, благотворным действием солнца»[2].

Таким образом, распространение Oidium Tuckeri нанесло традиционным хозяйственным основам виноградарства и виноделия Западной Грузии и Абхазии существенный урон. Это выразилось в вырождении многих местных сортов или даже их исчезновении; существенном сокращении числа сортов винограда; уменьшении урожайности лоз и сокращении количества вина; изменении сроков уборки урожая винограда; изготовлении вина из лесных ягод в случае нехватки виноградных спиртных напитков, кардинальном изменении направления в хозяйстве в ряде районов Западной Грузии в связи с уменьшением роли виноградарства и других негативных последствиях.

[1] Накашидзе Е. К. Указ. соч. С. 101.

[2] Баллас М. К. Указ. соч. С. 151.

Следует отметить, что в ряде случаев с грибковыми заболеваниями винограда пытались бороться. Так, в Рача-Лечхумском регионе, где оидиум также оказал «свое пагубное влияние, в особенности на белые сорта», население заметило «устойчивость некоторых красных сортов – александреули, рцхила и других, а из белых сортов мцване, путем широкого распространения их, отстояло свои виноградники»[1].

Тем не менее это не влияло на общую катастрофическую ситуацию в регионе. Спасительным выходом стало почти повсеместное внедрение в хозяйственную практику нового сорта «Изабелла», оказавшимся весьма устойчивым против грибной болезни. В Мингрелии изабеллу первым выписал владетельный князь Мингрелии Давид Дадиани, а в Гурии – князь Михаил Эристов, в конце 1850-х годов. По преданию, первые лозы были получены из Одессы (этим и объясняется название сорта *одесса,* или *адеса*). Из дадиановских и эристовских садов изабелла быстро распространилась по целому краю, вытеснив местные сорта этой культуры. В Гурии в 1890-е годы до 50% всех виноградников уже приходилось на изабеллу, в Мегрелии – до 75%. В конце XIX в. о Сухумском округе сообщалось: «В настоящее время в округе господствует изабелла; из местных же сортов некоторые пока уцелели, другие встречаются лишь в виде единичных жалких экземпляров, или же исчезли бесследно»[2].

Между тем, население долгое время относилось к новому сорту с большой настороженностью, и период «адаптации» к нему был весьма непростым, причем порой происходила даже разработка новых способов изготовления вина применительно к изабелле, поскольку ее зачастую именовали «гнилой» и считали «вредной для человека». Тем не менее, следует отметить, что при всем критиче-

[1] Кавказское сельское хозяйство. 1895, № 77.

[2] Тимофеев Н. С. Очерк виноградарства и виноделия в Сухумском округе // ССВВК. Тифлис, 1896. Вып. IV: Кутаисская губерния (Озургетский, Сенакский и Зугдидский уезды, Сухумский, Батумский и Артвинский округа). С. 18.

ском отношении к изабелле, которое отмечают источники, она воспринималась как единственная возможность получать в сложившихся условиях жизненно необходимый продукт – вино.

О Гурии сообщалось, что здесь способ приготовления вин после распространения изабеллы, «за полным почти истреблением местных красных сортов, значительно изменился и упростился». Причем это имело иной результат: из изабеллы «получилось столь низкого качества вино, что прежняя добрая репутация гурийских вин окончательно пала, и виноделие, как промысел, стало…отодвигаться на второй план»[1].

О том, с каким трудом изабелла проникала в обиход местного населения, свидетельствует сообщение автора конца XIX в.: «Изабелла дает вино плохого качества с особенным лекарственным вкусом и специфическим запахом. По рассказам многих садохозяев, вино из этого винограда вредно действует на организм: на теле появляется сыпь, глаза подвергаются заболеванию и пр. Не удивительно поэтому, что многие из гурийцев и мингрельцев, в особенности старожилы, не пьют вина из изабеллы». Тот же автор отмечал, что «изабелла всегда приготовляется отдельно» от другого винограда, а «некоторые хозяева суслу от изабеллы дают бродить на выжимках от местного сорта с целью уничтожения специфического запаха, свойственного изабелле»[2].

Существовал даже довольно сложный рецепт приготовления вина из изабеллы, изобретенный жителем Гурии Сио Беридзе, по имени которого этот сорт вина назывался *сиос-гвино* (вино Сио). Вино из изабеллы по этому рецепту делали следующим образом: свежее сусло процеживали через сито, в медном котле выпаривали на медленном огне, пока не уменьшалось на 1 пядь; с сусла снимали пену; затем усиливали огонь и сусло сильно кипятили, пока жидкость не выпаривалась на одну треть. Охлажденное сусло вливали в кувшины (от 1 пяди до 1 аршина до горловины – оставляли незаполненным). Кувшины замазывали. В мае переливали в другой

[1] Баллас М. К. Указ. соч. С. 151–152, 153.

[2] Накашидзе Е. К. Указ. соч. С. 63, 91.

кувшин, и вино считалось готовым к употреблению. Выпивали его в первый год.

Если вино предназначалось для длительного хранения: сусло выпаривали наполовину, переливали в чури, а в мае – в другой кувшин. В октябре – обязательно переливали в бочки или в бутылки, которые закупоривали герметически, причем каждый год – два раза сливали с осадка.

Считалось, что в течение первых двух лет вино имеет сладковатый вкус, на третий год сладкий вкус исчезает, а вино темнеет, обретает аромат и крепость. Полной зрелости вино достигает на четвертый год: «чем дольше они сохраняются, тем становятся крепче, ароматичнее и приобретают вкус, напоминающий херес»[1].

Все же вино из изабеллы долгое время считалось «второсортным» и «непрестижным». Так, относительно конца XIX в. отмечалось: «Очень большое количество местного вина потребляется при выдающихся событиях в местном быту – на похоронах, свадьбах, храмовых праздниках и т. д. Следует, однако, оговорить, что более зажиточные обыватели в таких исключительных случаях, как похороны и свадьба, *стесняются подавать вино из изабеллы* (курсив мой. – ***Л. С.)***, стараясь достать вино местных сортов винограда или привозное из Имеретии»[2]. Другие авторы также отмечают, что вино из изабеллы «могло идти только на самое невзыскательное местное потребление»[3].

Распространение винограда сорта изабелла привело и к некоторым изменениям в технологических приемах. С увеличением количества вина, приготовляемого из изабеллы, чаще стали прибегать и к такой операции, как «переливание вина» (*гвинис гадагеба, гиноцурва гвиниши*) в другие кувшины в период с марта по апрель, что считалось очень полезным для защиты вина от разных «болезней». По данным конца XIX в., переливке вина стали придавать столь существенное значение после появления грибковых заболеваний

[1] Накашидзе Е. К. Указ. соч. С. 106–107, 111, 113, 114.

[2] Там же. С. 115.

[3] Баллас М. К. Указ. соч. С. 155.

лозы: «По рассказам многих старожилов, хорошие, крепкие вина никогда не подвергались переливке, а оставлялись на гуще; вино от этого не только не портилось, а, наоборот, приобретало крепость и другие хорошие качества»[1] .

Увеличение выгонки водки в Западной Грузии также было связано с появлением нового сорта винограда, поскольку из изабеллы нельзя было делать «второе» вино (из вторично залитых водой виноградных выжимок). Поэтому из выжимок (*чача*) и гущи (гур. *тхле*, мегр. *тхоло*) изабеллы стали выкуривать водку. С увеличением насаждения изабеллы в Западной Грузии эта отрасль стала постепенно развиваться, а в «последние годы виноградно-водочное производство принимает в районе, особенно в Гурии, чисто промышленный характер», – отмечал Е. К. Накашидзе.

В некоторых районах Западной Грузии, например, в Мегрелии, виноделие вообще к концу XIX в., как отмечали современники, «потеряло прежнее значение и вместо виноделия первенствующее место в хозяйстве населения заняла здесь культура кукурузы, на которой и зиждется основа благосостояния местных жителей»; «лоз, пущенных на деревья, на каждой десятине становилось все меньше и меньше, поляны и лесные пространства, ими занятые, постепенно расчищались под посевы кукурузы, а деревья с виноградными лозами вырубались». Были известны и положительные опыты по спасению местных ценных сортов винограда: так, принц Мюрат, чьи поместья находились в Мегрелии, осуществил «опыт посева американских лоз и произвел в 1891 г. опыты прививки местного сорта «сванури» на изабелле, как прямом подвое»; опыт удался, и, как писал М. К. Баллас, «если будущее оправдает возложенные на них надежды, то очень возможно, что виноградарство здесь еще и возродится вновь»[2].

Современники отмечали, что к началу 80-х годов в Мегрелии и Гурии виноделие «оказалось совершенно подорванным» и население лишилось одной из доходных статей хозяйства, «как раз в то

[1] Накашидзе Е. К. Указ. соч. С. 96–97.
[2] Баллас М. К. Указ. соч. С. 155, 162.

время, когда проведение железной дороги (1872–1874 гг.) давало возможность свободного и легкого сбыта продуктов местного виноделия»[1]. Аналогичная картина складывалась и в Гурии, где население пыталось возместить убытки от фактически исчезнувшего виноделия (т. е. виноделия, имевшего товарное, промышленное значение), развивая другие отрасли хозяйства – табаководство, шелководство и др. Так, по инициативе Константина Эристова, с 1864 г. в Гурии стали заниматься табаководством, и в конце XIX в. Озургетский уезд по площади табачных плантаций занимал в Кутаисской губернии третье место «после Сухумского и Артвинского округов»; здесь производилось ежегодно до 30 000 пудов табака на сумму от 100 до 150 000 рублей. Кроме того, стало более интенсивно развиваться и шелководство, бывшее до того времени лишь кустарным женским промыслом: оно, по словам современника, «стало восполнять заметно экономический недочет местного населения»[2].

Представленный материал свидетельствует, что особенности природной среды не только имеют очень важное значение для формирования облика традиционной культуры, но и могут, при их трансформации, довольно быстро и в ряде случаев кардинально изменить многие характеристики хозяйственной деятельности, даже если они складывались на протяжении столетий. Характерным в этом плане нам представляется пример вхождения в винодельческую культуру винограда сорта изабелла, который прошел долгий, порой драматический путь от неприятия его населением до включения в теперь уже «традиционный» для этого региона круг сортов винограда.

[1] Там же. С. 163.
[2] Там же.

О. В. Маан

К ИСТОРИИ ВИНОГРАДАРСТВА И ВИНОДЕЛИЯ У АБХАЗОВ

В 1962 – 1963 гг. проф. Ш. Д. Инал-ипа написал историко-этнографическую статью под названием «Из истории виноградарства и виноделия в Абхазии» объемом в тридцать три рукописных страницы. Труд не был опубликован, хранился в домашнем архиве. Значительная часть материалов указанной статьи была включена Ш. Д. Инал-ипа в его монографию «Абхазы» (Сухуми, 1965). Те же материалы, которые не вошли, используются нами в настоящей публикации. Сама статья Ш. Д. Инал-ипа «Из истории виноградарства и виноделия в Абхазии» любезно предоставлена автору этих строк в сентябре 2016 г. супругой Ш. Д. Инал-ипа, почетным доктором Академии наук Абхазии Мирой Константиновной Хотелашвили-Инал-ипа.

Многие специалисты считают, что родиной культуры винограда является Западная Азия – Средняя и Малая Азия, Сирия, Месопотамия, Иран, южные берега Каспийского и Черного морей, включая территорию Закавказья. Именно в пределах этого региона впервые из дикого винограда доместицированы его культурные формы, которые уже 5000 – 7000 лет тому назад были широко распространены в Сирии, Месопотамии и Египте; 3000 лет тому назад виноградарство процветало уже и в Древней Греции[1].

Закавказье сыграло выдающуюся роль как один из важнейших регионов развития культурного виноградарства и виноделия. Об этом свидетельствуют многочисленные исторические источники.

[1] Неделчев Н., Кондарев М. Виноградарство. София, 1959. С. 7.

Сошлемся хотя бы на некоторые из них. В Ханларском поселении (Азербайджан; (X–VII вв. до н. э.) в большом сосуде, впущенном в пол одного из раскопанных жилищ, оказались косточки винограда vitis vinifera, «свидетельствующие о далеком прошлом виноградарства и виноделия в Закавказье»[1]. На территории Армянского нагорья виноградарство было широко распространено и имело еще до нашей эры многовековое развитие. Достаточно указать хотя бы на огромные кладовые для вина, раскопанные акад. Б. Б. Пиотровским в Кармирблуре[2].

С древних времен известна как классическая страна виноделия – Грузия. Как указывают Н. Кецховели, М. Рамишвили и Д. Табидзе, «Грузия издавна была виноградарской и винодельческой страной, только такая страна могла обогатить мировую сортовую сокровищницу более чем 500 сортами (Ркацители, Саперави, Мцване, Цоликаури, Хихви, Цицика, Чинури и др.)»[3].

Большое значение имеют и абхазские материалы по истории виноградарства и виноделия. Так, например, интересен следующий факт: «В 1927 г. при устройстве колодца на усадьбе крестьянина Г. Джинджуа в сел. Лыхны (1,5 км от г. Гудаута) на глубине 7 – 15 метров был обнаружен ствол крупного орехового дерева, обвитый виноградной лозой, находившийся в грунте вертикально. Такое глубокое залегание этого дерева свидетельствует об очень давней, тысячелетней культуре грецкого ореха и винограда в Абхазии»[4].

Ценные сведения о древней истории развития местного виноградарства были получены при раскопках территории набережной у Сухумской крепости. В слое, относящемся к III–II вв. до н. э., были найдены виноградные косточки[5]. К этому же периоду относятся

[1] Пиотровский Б. Б. Археология Закавказья. Л., 1949. С. 71.

[2] Пиотровский Б. Б. Ванское царство (Урарту). М., 1959. С. 142-146.

[3] Кецховели Н., Рамишвили М., Табидзе Д. Ампелография Грузии. Тб., 1960. С. 55.

[4] Хашба Л. Х. Культура грецкого ореха в Абхазии. Сухуми, 1959. С. 8-9; Инал-ипа Ш. Д. Абхазы. Сухуми. 1965. С. 247.

[5] Апакидзе А. М., Лордкипанидзе О. Д. Новые материалы к археологии Диоскурии – Себастополиса // Труды АИЯЛИ им. Д. И. Гулиа. Сухуми, 1963. Т. XXXIII – XXXIV. С. 222.

выявленные на территории древнего Сухума садовые ножи, «с помощью которых обрезали виноградные лозы»[1]. Семена винограда были найдены и в слое Эшерского городища[2]. Из археологических свидетельств, относящихся к периоду поздней античности, указывающих на культ винограда среди древнеабхазского населения, можно отметить и находку на территории Сухумской крепости обломка стенки красноглиняного кувшинчика с рельефным изображением, в частности, птицы и виноградных листьев и гроздьев[3].

Анализ наличествующего материала приводит нас к выводу о том, что начиная с античной эпохи импорт на Абхазское побережье «массовых продуктов», в первую очередь вина, не играл сколько-нибудь важной роли. Вероятно, это было следствием того, что древняя Абхазия обладала достаточно развитым производством данного продукта.

Уже в начале раннего Средневековья некоторые письменные источники сообщают о состоянии виноградарства в Колхиде. Так, по сообщению Прокопия Кесарийского, неподалеку от Кутаиси, в области Мохириси, было развито виноделие и плодоводство[4], чего не было «нигде в остальной Лазике»[5]. Нужно отметить, что данная область, вместе со всей Западной Грузией в VIII–XI вв. входила в состав Абхазского царства.

Особое внимание виноградарству, как интенсивной отрасли хозяйства, уделялось в период Абхазского царства. Необходимо в этом отношении указать на концентрацию на территории исторической Апсилии, в частности, в сел. Атара огромного количества высококачественной керамической продукции[6]. Вырабатываемая ремесленниками Атары продукция всегда пользовалась постоянным и притом большим спросом на рынке, но их вывоз за границу, по мнению М. М. Гунба, был незначительным[1]. В таком случае, мы полагаем, что значительная часть керамической продукции в период существования царства, предназначалась для вывоза вина, поскольку изготовление амфор развивается только с наступлением известного экономического благосостояния, делающего возможным экспорт сельскохозяйственных продуктов, а в данном случае, вина.

Виноделие в Абхазии достигает расцвета в период генуэзского присутствия в Абхазии. Итальянцы поддерживали виноделие на высоком уровне. Поэтому не случаен тот факт, что именно при генуэзцах в XIV–XV вв. Севастополис стал известен как крупный экспортер вина; его вывозили, например, в Золотую Орду (Тану, близ устья Дона)[2] и Каффу. Так, в 1371 г. в той же Каффе был введен специальный налог на ввоз вин из Турции и Севастополиса. А в 1425 г. компания купцов из Севастополиса была освобождена от налогов за привезенное вино[3].

Некоторые грузинские авторы стремятся показать отсталость абхазов, в том числе и в области виноделия. Так, со ссылками на средневековых иностранных авторов, и в частности, на Дж. Лукку, грузинские историки пишут, что в XVII в. абхазы еще довольствовались только вином из меда[4]. Но при этом совершенно игнорируется сообщение того же Дж. Лукки, о том, что абхазы изготовляют вино в большом количестве. Авторы XVII, XVIII, а также XIX вв., касавшиеся интересующего нас вопроса (хотя и не дают конкретных данных, например, о размерах площадей под виноградниками и о сортовом составе винограда), одинаково утверждают, что на всей территории Абхазии роскошно произрастал виноград, который имел широкое

[1] Шамба Г. К. Древний Сухум. Сухум, 2005. С. 43.

[2] Там же.

[3] Апакидзе А. М., Лордкипанидзе О. Д. Указ. соч. С. 220.

[4] Георгика. Т. III. – Тб., 1936. С. 194.

[5] Гунба М. М. Абхазия в первом тысячелетии н. э. Сухуми, 1989. С. 60.

[6] Гунба М. М. Атарские гончарные печи. Тб., 1985. С. 43, 52-53. Его же. Абхазия во II тысячелетии нашей эры (XI – XIII вв.). Сухум, 1999. С. 20.

[1] Гунба М. М. Атарские гончарные печи. Тб., 1985. С. 43, 52-53.

[2] Масловский А. Хронология импорта тарной керамики в Золотоордынский город Азака (Тану) в XIII–XV вв. // Первая Абхазская Международная археологическая конференция. Сухум, 2006. С. 247-249.

[3] Карпов С. П. Торговля итальянских республик в Южном Причерноморье в XIII–XV вв. Дисс. … докт. ист. наук. М., 1987. С. 93.

[4] Мамиствалишвили Э. Из истории Черноморского побережья Грузии // Народное образование. 1989.

распространение в стране. Вместе с тем, почти все наблюдатели отмечали очень хорошее качество абхазских вин[1].

Наличие вина у абхазов всегда ассоциировалось с достатком, а его отсутствие, наоборот, с бедностью. Вино было обязательным продуктом, которое церковные крестьяне приносили в пользу церкви в качестве пожертвования. Наряду с хлебом, вино являлось неотъемлимой частью ежедневного рациона и священнослужителей, им угощали и путников, останавливавшихся в монастырях, располагавшихся, например, на пролегавших через территорию Абхазии западнокавказских ответвлениях Великого шелкового пути, или в местах, тяготеющих к ним (только на отрезке от Клухорского перевала до Сухума насчитывается более пятидесяти раннесредневековых церквей или церковных руин). Немалое количество потребляемого вина косвенно должно указывать и на большие объемы его производства.

Поэтому служители церкви сами выращивали виноград, о чем свидетельствует название одного из сортов винограда у абхазов, – *ауахәамажь*[2], т. е. «церковный виноград»; другим термином, указывающим на занятие священнослужителей виноделием является *апап-ижь,* что значит «виноград священника»[3]. Можно сослаться и на высказывание К. Д. Мачавариани о том, что виноградные лозы покрывали старинные каменные церкви Абхазии[4].

[1] Из авторов, писавших о развитии виноградарства и виноделии у абхазов в XVIII – XIX вв. см.: Вахушти. География Грузии. Тб., 1941. С. 171 (на груз. яз.); Броневский С. Новейшие географические и исторические известия о Кавказе. М., 1823. Ч. I. С. 326; Дюбуа де Монпере Фредерик. Путешествие вокруг Кавказа. Сухуми, 1937. С. 135; Торнау Ф. Ф. Воспоминания кавказского офицера. М., 1864. С. 37; Дубровин Н. История войны и владычества русских на Кавказе. СПб., 1871. Т. 1. Кн. 2. С. 6-7; Чернявский В. Плоды Абхазии, Джигетии и Мингрелии, дикорастущие и полукультурные // Вестник императорского Российского общества садоводства. СПб. 1877. С. 77–78.

[2] Амичба Г. А. Абхазия в эпоху раннего Средневековья (Очерки по истории народного хозяйства и социально-экономических отношений в VI– X вв.). Сухум, 2002. С. 33.

[3] Джанашиа Б. П. Абхазская лексика виноградарства и виноделия. Тб., 2010. Приложение.

[4] Цит. по: Бигуаа Вяч. Абхазское виноделие // Эхо Кавказа. М., 1992. I. С. 48.

Потребление вина в большом количестве вело к тому, что крестьяне и сельские ремесленники в Средневековье также делали собственное вино. Потребность в вине для собственных нужд и особая привлекательность напитка как товара, заинтересовывала и абхазскую знать.

С древних времен абхазы разводили главным образом виноград сорта *акачич*. Между тем, во второй половине XIX в. разными авторами было зафиксировано несколько десятков сортов абхазского винограда. В середине XX в. Б. П. Джанашиа учтено также до 60 названий сортов, а также варианты некоторых из них[1]. Ш. Д. Инал-ипа перечисляет 61 сорт абхазского винограда, а также дает сжатую их характеристику[2]. В литературе имеются отдельные сведения и о том, что в первой половине XIX в. в Абхазии даже существовало более 100 сортов винограда[3]. Автор данного утверждения, правда, не называет источник, откуда им взяты эти сведения, что вызывает сомнение в их достоверности. Следует также учитывать, что иногда один и тот же сорт представлен под несколькими различными названиями[4].

При всем том, мы действительно имеем очень большое количество хорошо выраженных местных, в том числе эндемичных видов винограда. Как отмечают специалисты, в отдельных случаях в лесах находятся вполне развитые лозы, развивающиеся без всякой помощи со стороны человека. Так, в конце XIX в. Н. Альбовым дикий виноград был отмечен в лесах между Гудаутами и Гаграми, по долине р. Кодор до 450–750 м над уровнем моря. В 1930-х гг. А.

[1] Джанашиа Б. П. Абхазская лексика виноградарства и виноделия. Приложение.

[2] Инал-ипа Ш. Д. Из истории виноградарства и виноделия в Абхазии. С. 11–21.

[3] См.: Агуажба Р. О виноделии и традициях застолья у абхазов // Абаза. 2015, № 2. С. 87–88.

[4] Некоторые абхазские сорта винограда получили распространение в других местах, например, в Грузии. Так, названия ряда сортов винограда Мегрелии, Гурии, Аджарии и других частей Грузии (например, абхазура, апхазура, гудаватари) указывают на их абхазское происхождение. Кроме того, такие названия сортов винограда в Грузии как качичи, апшилури уча, апшилури и др., также происходят из Абхазии.

В. Васильев сообщал, что дикий виноград сохранялся еще кое-где лишь спародически[1].

О том, что виноградарство и виноделие у абхазов является очень важной отраслью народного хозяйства можно заключить из того, что в абхазском календаре месяц ноябрь назван «месяцем сбора винограда» – «жьҭаарамза». Кроме того, у абхазов известен свой Дионис – покровитель виноделия – Нар[2]. Ему было посвящено специальное моление с просьбой о защите во время нахождения на деревьях, во время сбора винограда или других плодов под названием «аҭла-ныхәа»[3]. Вхождение божества Нар в абхазский земледельческий пантеон произошло, очевидно, в период возникновения самого виноградарства как отрасли хозяйства, а в сущности его формирование восходит к периоду «собирательского» хозяйства[4].

Несомненный интерес вызывает и название вина у абхазов – «аԥы» («перемешанное»). Оно соответствует конечному итогу процесса перемешивания мезги и напоминает известный обычай народов античного мира, с которыми древние абхазы находились в тесных культурных связях, разбавлять вино водой перед употреблением[5].

В связи с этим очевидно родство абхазского названия вина «аюы» с хетт. «вийаны», латин. «винум», греч. «ойнос, финик. «йаин», рус. «вино», груз. «гвино» и других близких к ним вариантов, выступающих в значении «вино»[1]. Н. Я. Марр и Г. В. Церетели предполагали грузинское происхождение данного слова, объясняя это, главным образом, библейским преданием, в котором говорится о Закавказье как родине виноградарства и виноделия[2]. Однако современные авторы – Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванов – грузинское название вина «гвино» (gwino) рассматривают как иноязычный вклад в грузинский язык.

В. Е. Кварчия на основе анализа абхазского названия вина «аԥы» и фонетически близкой к нему, реконструированной индоевропеистами исходной формы названия вина wei/uei, определенно считает возможным говорить о том, что неосложненная форма абхазского названия вина «юы» является показателем ее более древнего происхождения по сравнению с вышеназванными производными вариациями исходного наименования вина[3].

Нужно, кроме того отметить, что если русское слово «вино», французское «levine», немецкое «wein», английское «wine» происходят от латинского «vinum», которое служит основой и названия «винограда», то абхазский язык для обозначения понятий «виноград» и «вино» использует термины – «ажь» и «аԥы», которые, как видно, не имеют ничего общего между собой, так как представлены совершенно различными корнями. Этимология их – мало понятная, если не считать ближайшее сходство слова «виноград» со словом, обозначающим мясо, плоть (ажьы), хотя с первого взгляда казалось бы трудно представить себе, по какой ассоциации предки абхазов могли бы связать представления о плоти с представлениями о винограде[4].

---

[1] Васильев А. В. Дикорастущие плодовые и пищевые древесные породы Абхазии. Сухуми, 1938. С. 135.

[2] Агуажба Р. Указ. соч. С. 80.

[3] Джанашиа Н. С. Статьи по этнографии Абхазии. Сухуми, 1960. С. 45-46; Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957. С. 52; Инал-ипа Ш. Д. Труды. В 11 томах. Том III. Вопросы этнокультурной истории абхазов. Сухуми, 2011. С. 277.

[4] В связи с именем Нар, большой интерес, несомненно, вызывает ближайшее его сходство с именем хеттской богини Инара (Инары) (См.: Инал-ипа Ш. Д. Вопросы этнокультурной истории абхазов. Сухуми, 1976. С. 143). С именем Инары может быть связано и адыгское родовое название «Инароко» («Инарокъуэ – «Инар и къуэ», «сын Инары» (См.: Бетрозов Р. Происхождение и этнокультурные связи адыгов. Нальчик, 1991. С. 60).

[5] Бигуаа В. Л. Вопросы традиционной религии и бытовой культуры абхазов. Сухум, 2012. С. 214.

[1] Кварчия В. Е. Из этнической истории абхазского (апсуа//абаза) народа или о языке и истории абхазов и абазин. Сухум, 2015. С. 123.

[2] Там же. С. 124.

[3] Там же.

[4] Природно-климатические условия на Черноморском побережье Абхазии таковы, что здесь, по сравнению с низменными районами Западной Грузии, выпадает наименьшее количество осадков (в среднем 1400 мм, что вдвое меньше, чем на Аджарском побережье); она так же характеризуется меньшей влажностью. Исходя из этого, в Западной Грузии и, в частности в Мегрелии, по данным виноделов, ягоды винограда не набирают много сахара, и в итоге сусло не накапливает

Древним способом выращивания винограда у абхазов, как и у других приморских жителей Западного Кавказа – убыхов и приморских адыгов до их выселения в Османскую империю, являлась посадка винограда под деревьями и затем пускание лозы наверх по высоким деревьям[1]. Виноградная лоза в форме высокой вьющейся лианы являлась господствующей еще в XIX в. и для Западной Грузии, в то время как в Восточной Грузии (как и в Армении) основной формой виноградарства издревле являлась низкоствольная культура лозы[2] (при этом, если для абхазов, убыхов и адыгов характерны, прежде всего, и преимущественно, черные сорта винограда, то для картвелов, в основном – светлые сорта).

В советское время абхазы начали сажать на своих участках новые сорта низкорастущего винограда. С середины XX в. во многих сельскохозяйственных районах Абхазии широко культивируется низкоствольный сорт белого винограда «Цоликаури». Его закладывают по шпалерной системе[3]. По сведениям Н. И. Григулевич, в противовес более архаическому способу выращивания винограда на деревьях, «следуя грузинской винодельческой культуре, абхазы постепенно начинают возделывать виноградную лозу на кольях (шпалерах)»[4], что, скорее всего, соответствует действительности. Но

спирта. Даже вино «Изабелла» в Мегрелии получается водянистым. Мегрельский «Цоликаури» также получается слабым, отчего восточные грузины с усмешкой называют его «Цкаликаури» («цкали» – вода). Вместе с тем Мегрелия славится полусладким вином «Оджалеши» (в букв. перев. с мегр. «растущий на деревьях»). Его делают из винограда этого сорта. Вино это, согласно легенде, появилось на свет благодаря одному из потомков наполеоновского маршала Мюрата. Свадьба в 1868 г. Ашиль Шарль Луи Наполеона принца Мюрата и княжны Соломеи Дадиани-Мегрельской затем послужила поводом для переселения в Мегрелию потомка маршала, привезшего с собой французские лозы винограда.

[1] Об этом см., например, в кн.: Пелях М. А. Янтарные гроздья. Кишинев, 1963. С. 35.

[2] Народы Кавказа. Этнографические очерки. – М., 1962. С. 243.

[3] Бигуаа В. Л. Виноградарство //Абхазы / Отв. ред. Ю. Д. Анчабадзе, Ю. Г. Аргун. М.: Наука, 2012. С. 134.

[4] Григулевич Н. И. Традиции винопития и здоровье нации // Первые Международные Иналиповские чтения. Сухум, 2011. С. 169.

абхазы не отказались и от традиционного способа выращивания винограда, так как в условиях сырого и влажного климата виноград, пущенный на дерево, меньше подвергается сырости и влажности, получает больше тепла и солнечных лучей.

Виноград укладывали в остродонные плетеные корзины «амҵәышә», к которой привязывали крючкообразную ручку– агуаргуал (ср. с мегр. *гваргвали* «ручка корзины)[1]. Когда корзина наполнялась, сборщик спускал ее на веревке на землю. Там ее содержимое перекладывали в большие корзины «акалаҵ», которые употребляются и при уборке кукурузы; термин идет из греческого, где «калаҵа» означает «корзину»[2], но в абхазский слово «калаҵ», по мнению Б. Г. Джонуа, пришло через грузинский язык[3].

Собранный виноград доставляют в специальное помещение, где приступают к выжиманию виноградного сока. Наиболее древний способ получения сока, сохранившийся до второй половины XIX столетия в Абхазии, впервые описал Ф. Ф. Торнау: «Жители делают яму в земле, обкладывают ее глиною и потом обжигают, сколько нужно, разложив в ней огонь. Вытоптав виноград ногами в этой яме, из нее вычерпывают вино, когда сок перебродил, и хранят его в глиняных кувшинах, зарытых в земле»[4].

По мнению некоторых авторов, в названии винного кувшина-пифоса для хранения вина у абхазов «аҳаԥшьа», вторая часть слова «ԥшьа» переводится как «священный» или «освященный» (первая же часть слова «аха» означает «груша» и указывает на грушевидную форму сосуда), что, по их мнению, свидетельствует о непосредственной связи «аҳаԥшьа» с религиозной обрядностью абхазов[5]. Нужно сказать, что в абхазских крестьянских хозяйствах, на самом деле, предварительно зарывали в землю специальные глиняные

[1] Джонуа Б. Г. Заимствованная лексика абхазского языка. Сухум, 2002. С. 114.

[2] Чубинашвили Д. И. Грузино-русский словарь. Тб., 1984. С. 590.

[3] Ср. также с мегр. «калаҵи» –корзина (Кипшидзе И. Грамматика мингрельского (иверского) языка с хрестоматией и словарем. СПб., 1914. С. 251).

[4] Цит. по: Дзидзария Г. А. Труды. I. Сухуми, 1988. С. 102.

[5] Бигуаа Вяч. Указ. соч. С. 48.

кувшины-пифосы (которые с осени наполняли вином)[1] для молений в честь божеств, покровительствовавших здоровью членов семьи (один из таких кувшинов также осенью заполняют «чистым», т. е. без добавления воды и сахара, вином, который обычно открывают на Пасху)[2]. Почти каждый крестьянин зарывал и специальный кувшин с вином, предназначенныѣ для отправления ежегодного моления в честь общеабхазских святилищ. Именно такие кувшины-пифосы, а точнее вино, хранившееся в них, называлось «священным». В слове «аҳаҧшьа» основой является не «аҧшьа» – «святой», а «аҧшь», что означает «красный», «рыжий», выступая в том же смысле, что и в слове «*нышә-аҧшь*» «красная глина» (сравн. также, например, *ажь-аҧшь*– «красный виноград»). То есть, термин «аҳаҧшьа» указывает на цвет глины, из которой изготавливался сосуд. Что касается первой части слова, то «ха» означает «камень». Здесь, очевидно, имелось в виду то, что глина после обжига становится каменной. В целом же «аҳаҧшьа» переводится как «каменная красная глина» или «обожженная глина».

Помимо хранения вина в пифосах, абхазы сохраняли его и в погребе. Согласно материалам XIX в., винохранилища чаще содержались в специальном винном сарае – аҩцара. С. И. Бахиҕ пишет, что «в отличие от абхазов из Абжуа и Самурзакано, у бзыбских абхазов для хранения вина особого помещения не имелось»[3]. Тот же автор в другой своей работе вновь отмечает, что «бзыбские абхазы рыли ямы для кувшинов на каком-нибудь возвышенном месте на территории приусадебного комплекса. Винные кувшины абхазы прикрывали открытым навесом из прутьев, чтобы их не залило дождем». Иное отношение, по словам С. И. Бахия, «к этой отрасли хозяйства было у абжуйских абхазов, что объясняется, более тесными экономическими и хозяйственными контактами с грузинами».

[1] Все мужчины и мальчики в соответствии с возрастом имели по одному такому кувшину (Чочуа А. М. Избранные сочинения. Тб., 1987. С. 20).

[2] Соловьева Л. Т. Семейные и фамильные традиции в современной Абхазии // Современная сельская Абхазия. Сб. статей. М., 2006. С. 158–181.

[3] Бахиа С. И. «Абхазская «абипара» – патронимия». Тб., 1986. С. 16, 22.

Они «постепенно переняли от картвельского населения традиционную культуру марани и кувшинов-квеври для культового вина «зедаше»[1], а также технологию снятия «чачи» (груз.: виноградные выжимки) и использования её для перегонки водки»[2].

Приводимые С. Бахия факты не соответствуют действительности. Согласно нашим полевым этнографическим материалам, почти в каждом селе Бзыбской Абхазии минимум в пяти-шести хозяйствах имелось специальное винное помещение – аҩцара[3]. Причем, винные сараи были трех типов: плетеные, деревянные и, реже, каменные (по И. А. Аджинджалу, винодельни сооружались плетеные, бревенчатые (рубленые) и дощатые)[4]. Их наличие подтверждается хотя бы тем фактом, что Бзыбская Абхазия и по сей день считается наиболее винодельческим районом Абхазии. Особо при этом необходимо сказать о статуэтке «винопийцы» VI–V вв. до н. э., из с. Бамбора, близ Гудауты[5] (изображение «бамборского винопийцы» можно найти на этикетке вина «Апсны»). Причем не исключено, что на данной статуэтке мы имеем изображение отмеченного выше абхазского божества виноделия и винопития Нара. О многом говорит и то обстоятельство, что одно из древнеабхазских племен, населявшее в античный период именно Северо-Западную Абхазию – саниги (садзы позднего Средневековья), античные авторы называли «виноделами»[6].

Продолжая разговор о винохранилищах, отметим, что их наличие у абхазов подтверждается и материалами Ц. Н. Бжания: со-

[1] Бахиа-Окруашвили С. И. Этнологическая интерпретация историко-культурных особенностей Абхазии // Очерки из истории Грузии. Абхазия с древнейших времен до наших дней. Тб., 2009. С. 316.

[2] Там же.

[3] Маан О. В. Дневник этнографической экспедиции АбИГИ АН Абхазии 2005 года. Тетрадь 1, л. 5. (домашний архив).

[4] Аджинджал И. А. Из этнографии Абхазии. Сухуми. 1969. С. 148.

[5] Подробное описание фигуры «винопийцы» см.: Брилева О. А. Антропоморфная пластика из Бамборского клада. Новый взгляд // Первая Абхазская Международная археологическая конференция. Посвящена памяти Ю. Н. Воронова. Сухум, 2006. С. 125-129.

[6] Кишмахов М. Х. -Б. Проблемы этнической истории и культуры убыхов. Сухум-Карачаевск, 2012. С. 92, 166, 249.

бранный виноград доставлялся в специальное помещение, служившее для давления винограда и хранения вина («аюцара»). Внутри такого помещения находился винодельческий инвентарь: давильня («аиаҳәа»), бочки («ауалыр»), различные черпаки, кувшины малой формы («аирыʒ»), плетенки, кожаные мешки («акури»), а также винные кувшины, зарытые в землю («аҳаԥшьа»)[1]. Отмеченная традиция абхазов, плотно закрыв, зарывать в землю по горлышко винный кувшин с вином, уходят в далекое прошлое[2].

Что касается утверждений о перенятии населением Абжуйской Абхазии «от картвельского населения традиционной культуры марани», то можно заметить, что в античный период помещение под винодельню у абхазов имело круглую (по аналогии с акуацә – наиболее ранним видом жилища абхазов), а затем, в феодальную эпоху, четырехугольную форму[3], что, видимо, и должно указывать на его значительную древность. А по поводу использования «чачи» для перегонки водки следует сказать, что этой традиции абхазы, действительно «научились сравнительно недавно»[4], со второй половины XIX века, не от грузин, а от русских переселенцев[5].

В традиционном абхазском сознании виноградная лоза и вино обладали явными сакральными коннотациями. Так, у абхазов «виноградная лоза относилась к разряду священных растений»[6], а само вино имеет божественное происхождение – «анцәа ишеит»[7] (абхазы, как они сами выражаются, не пили вино, а общались между собой и произнося тост совершали молитву богу)[1]. Некоторые религиозные обряды у абхазов проводились не только под открытым небом, но и «в погребе у винного кувшина»[2].

[1] Бжания Ц. Н. Из истории хозяйства и культуры абхазов. Сухуми, 1967. С. 202.

[2] Народы Кавказа. Этнографические очерки. М., 1962. С. 243–244. Интересно отметить, что абхазы-махаджиры, которым посчастливилось возвратиться на родину, находили в своих старых усадьбах зарытые ими когда-то в землю винные кувшины с вином (Маан О. В. Дневник этнографической экспедиции АбИГИ АН Абхазии 2010 года. Тетрадь 1, л. 6. (домашний архив).

[3] Аджинджал И. А. Из этнографии Абхазии... С. 148.

[4] Инал-ипа Ш. Д. Абхазы... С. 255.

[5] Джанашиа Б. П. Абхазская лексика виноградарства и виноделия... С. 62.

[6] Акаба Л. Х. Исторические корни архаических ритуалов абхазов... С. 65.

[7] Бигуаа В. Л. Традиционно-бытовая культура абхазов и современная действительность. Сухум, 2013. С. 17.

То, что территории Западного Закавказья и Колхиды с ранних времен находились в тесных культурных связях с римлянами, а затем и византийцами (военные соединения которых, в частности, были расквартированы в Колхиде) не могло не отразиться на многих сторонах жизни местного населения – абхазов, мегрелов (лазов) и других, в том числе и в культуре винопития. В этой связи следует отметить, что в источниках сохранились интересные описания нравов позднеримского общества. Один из римских историков – Евнапий Сардиец, рассказывая о начальнике телохранителей из местного населения (которые привлекались на службу в византийскую армию) отмечал, что этот человек «пил вина больше, нежели мог вместить, но все-таки его желудок, благодаря привычке и сильным, свойственным юности, телесным упражнениям, все переносил… Выпив или не выпив, он всегда был пьян, но умел скрывать свое опьянение: хотя и ходил шатаясь, но старался не падать… и удерживался на ногах. Он был царского рода, настоящий колх из живущих выше Фасиса…»[3].

Сведения, характеризующие отношение жителей Колхиды к винопитию имеются и в средневековых источниках. Так, Арк. Ламберти о соседях абхазов – мегрелах отмечал, что на пирах они «доходят до такого состояния, что от излишнего употребления вина совершенно теряют сознание, и домой ведут их под руки». Тот же который «выпьет так и сознания не теряет, считается великим человеком». Ламберти писал и о том, что владетельного князя Мегрелии Левана Дадиани «никогда не видели пьяным, хотя пьянство в его стране служит общим пороком» [4] .

[1] Агуажба Р. О виноделии и винопитии у абхазов // Газ. «Новый день. 30 июня 2006 г. Его же. О виноделии и традициях застолья у абхазов // Абаза, 2015, № 2. С. 76.

[2] Джанашиа Н. С. Статьи по этнографии Абхазии. Сухуми. 1960. С. 37; Акаба Л. Х. Исторические корни архаических ритуалов абхазов. Сухуми, 1984. С. 69.

[3] Латышев В. В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1947–1949. С. 600.

[4] Ламберти Арк. Описание Колхиды, называемой теперь Мингрелией. Перевод с итальянского К. Ф. Ган. С картою 1654 года. С. 54, 25.

Что касается абхазской культуры, то одним из важных качеств мужчины считается умение выпить много и не опьянеть. Вместе с тем, вину абхазы приписывали и пагубное действие: оно «развязывало» языки, горячило кровь, превращая людей в ведомых «дьяволом» орудия его замыслов. Абхазы говорят, надо чтобы «ты выпивал вино, а не оно тебя», «лишнее слово надоедает человеку, лишнее вино отнимает ноги», «виноградная лоза хитра: она паразитически вьется до самого верха дерева, и вино также бьет в голову человека». О негативном отношении абхазов к пьянству писали многие авторы. «Но в одном они стоят и теперь упорно на своем – в ненависти к пьянству и не перенимают его от других наций», – писал Ф. Ф. Торнау; «абхазы не склонны к пьянству» (Ф. Ф. Бларамберг), «пьянство между абхазами совершенно неизвестно, была и есть большая культура винопития...»[1] . Проявление признаков опьянения считалось нарушением этикетного поведения. При проявлении антиэтикетного поведения (например, если человека выводили из-за стола или со двора, поддерживая за руку, а тем более если в гостях человек засыпал за столом), предпринимали различные меры: заставляли публично клясться в отказе от употребления вина. При несоблюдении обета, человек становился изгоем, его считали неполноценным, маргиналом, пребывающим меж двух миров – темной и светлой стихиями.

В течение в основном второй половины XIX в. в Абхазии в области виноградарства происходят значительные изменения, выразившиеся, главным образом, в вытеснении многих абхазских сортов винограда. По мнению Ф. К. Кварацхелия, вымирание местных сортов винограда в Абхазии следует приписать продолжительному воздействию «филлоксеры» и грибков. Сами же абхазы объясняют исчезновение многих местных сортов, как результат вытеснения их более урожайным сортом «Изабелла». По словам старожилов, сорт винограда «Изабелла», который, как в начале им казалось, даже

[1] См.: Айба М. В. Апсуара, апсуа кьабз, этническая идентичность //Апсуара. Материалы и исследования. Второй тематический сборник. Сухум, 2014. С. 167–168.

пах каким-то неприятным запахом, отнюдь не превосходил по качеству местные сорта, но он взяла верх над всеми, по их мнению, благодаря обилию даваемого им урожая.

Современное промышленное виноделие в Абхазии было создано на базе крестьянских хозяйств в 1925 году, а особого подъема оно достигло в 60–90-е гг. XX в. Абхазские вина, такие как «Апсны», «Букет Абхазии», «Лыхны» и другие, в советское время были не менее популярнее грузинских. После окончания Отечественной войны 1992–1993 гг., перечисленные марки абхазских вин стали выпускать и в Грузии как грузинские вина[1]. И это несмотря на то, что именно Сухумский винзавод является экспортером, а марки этих вин созданы в Абхазии и не раз отмечены наградами международных конкурсов.

Значительное увеличение интереса к абхазским винам в Российской Федерации совпало с введением запрета на поставки вин из Грузии. Под запрет попали и вина из Абхазии: до признания РФ Независимости Абхазии в 2008 г. абхазские вина считались грузинскими. В 2008 г. ввоз в Россию абхазской винодельческой продукции возобновился.

[1] Хотелашвили-Инал-ипа М. К. Слово в защиту абхазской аджики // Республика Абхазия, 2006, 11. 07.

Ф. М. Кобахиа

РИТУАЛ ОТКРЫТИЯ КУВШИНА В АБХАЗО-МАЛОАЗИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

Ритуал «открытия и закрытия кувшина» является одним из важнейших элементов традиционной духовной культуры абхазов, уходящим корнями в эпоху хатто-древнеабхазского единства. Этот архаический ритуал еще не являлся предметом специального исследования, хотя в трудах абхазских этнографов вопросы, касающиеся данной темы, частично освещались[1]. Между тем, мне представляется, ретроспективное освещение вопроса важно для выявления историко-культурной специфики отдельных обрядовых элементов, что, несомненно, позволит вывести их в разряд общекультурного достояния.

Как известно, сосуд – необходимая часть домашнего обихода[2]. Касаясь генезиса ранних форм сосудов специалист в области истории культуры Древнего Востока Е. В. Антонова отмечала: «Вероятно, первыми сосудами служили сложенные ладони, (первобытного

[1] Обряды и обычаи, связанные с религиозным кувшином, рассматривались в работах таких исследователей культуры как: Бигуаа В. Л. Амшапы «Абхазская пасха» // Абхазоведение. Археология история этнология. Сухум, 2013. Вып VIII–IX. Григулевич Н. И. Застолье и культура винопития в Абхазии // Этническая экология: народы и их культура / Под ред. Н. А. Дубовой, Л. Т. Соловьевой. М., 2008. Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957. Джанашиа Н. С. Статьи по этнографии Абхазии. Сухуми, 1960.

[2] Антонова Е. В. К исследованию места сосудов в картине мира первобытных земледельцев // Восточный Туркестан и Средняя Азия в системе культур Древнего и Средневекового Востока / Под ред. Б. А. Литвинского. М., 1986. С. 35.

человека – **К. Ф**.), листья, раковины, куски коры. Выдалбливая куски дерева, камень, кость он (человек) зачастую продолжал дело, начатое природой, подражая пустотелым пням или лункам проделанным водой в камне. За этим последовали вместилища из шкур, плетенные из волокон растительного происхождения, деревянная посуда…»[1]. В то же время хорошо известно, что самую широкую географию представляют сосуды из глины, которые распространены практически на всей территории древнеземледельческой ойкумены[2]. Одновременно довольно широко были распространены и каменные сосуды. Большое число подобных сосудов обнаружено археологами в дохассунской культуре Двуречья. Аналогичные типы сосудов как следствие природного фактора широко представлены и на территории Абхазии.

Большинство сосудов, естественно, не подлежало религиозному осмыслению, ограничиваясь в основном хозяйственно-бытовыми функциями. В то же время в известных обстоятельствах сосуды могли приобретать религиозное предназначение, при этом обращает на себя внимание традиция закапывания кувшина, которая известна абхазам с древнейших времен[3]. Именно в такой практике, в частности, они использовались в погребальном культе. Так, на территории Абхазии было выявлено большое число кувшинных захоронениѣ разного типа, в том числе с орнаментом. Глиняные кувшины религиозного предназначения известны во многих местах Абхазии. Например, в большом количестве они представлены в цебельдинских некрополях IV века[4]. В целом подобные факты могут свидетельствовать о существовании самобытной (абхазской) технологии изготовления сосудов исключительно в религиозных целях.

[1] Антонова Е. В. Указ. соч. С. 36.

[2] Антонова Е. В. Указ. соч. С. 36.

[3] Гублиа Р. К. К этимологии некоторых социальных терминов в абхазском языке // Аԥсуаҭцаара. Абызшәа. Афольклор. Алитература. Аҭыжьра IV. Аѣәа, 2013. Ад. 19.

[4] Барциц Р. М. Абхазский религиозный синкретизм в культурных комплексах и современной обрядовой практики. М., 2009. С. 25. 53.

Одновременно в традиционном религиозном сознании кувшин часто становился символом изобилия, источником блага. Таким типом сакральных сосудов у абхазов является – аҳаԥшьа, который используется в исследуемом ритуале. По своему типу он представляет собой простой остроконечный глиняной кувшин с массивным венчиком. Содержимое кувшинов—ахапшьа это вино – ритуальный напиток.

Рассматривая ритуал распечатывания кувшина, заметим, что он соотносится с Амшапы / Пасхой – святым днем, который занимает особое место в системе религиозных праздников абхазов[1]. Праздничный цикл Амшапы предусматривает непосредственное открытие кувшина – амшаԥыҳаԥшьа с натуральным вином – аҽы цқьа. Место, в котором закопан ахапшьа,[2] представляет собой сравнительно небольшую земляную насыпь и является священным пространством[1], следовательно, оно должно быть огорожено. Материал для ограждения подбирается исключительно по желанию хозяина, так как он нигде и никем не регламентирован[2].

Непосредственное открытие ахапшьа осуществляется на пасху, которую празднуют по юлианскому календарю[3]. Однако в прошлом днем открытия кувшина считалась предпасхальная суббота[4]. Это также подтверждается данными полевого этнографического материала. Уточнение также следует в том, что исследуемый ритуал посвоему типу не носит общественного характера, так как он проводится в каждом доме семейно.

Праздничный цикл амшапы состоит из серии обрядовых действий. Одним из таких является подбор жертвенного животного аԛыжә-абызныжә – козлёнка. Жертвенное животное намечается задолго до праздника. Существенен факт пребывания козленка в доме жертвователя – аҽны иаҵапхьоиҵ, в частности, он должен находиться в доме в течение трех предпасхальных дней до открытия кувшина. Наряду с этим, важная роль отводилась основным критериям жертвенного животного, согласно которым оно должно быть абсолютно здоровым, без какого-либо изъяна. Не менее значима его возрастная категория – годовалый козлёнк. В то же время существенное значение отводилось и цвету. Он должен быть белой масти. При другой нетрадиционной (например, черный) окрасе выбывает из категории жертвенных животных.

Согласно абхазским обрядовым канонам в момент распечатывания ритуального кувшина мужская половина семьи приводит себя в состояние культовой чистоты. Обряд очищения произво-

---

[1] Бигуаа В. Л. Амшапы «Абхазская Пасха» //Абхазоведение. Археология, история, этнология. Вып VIII–IX. Сухум, 2013 г. С. 252.

[2] Горловина кувшина должна выступать над уровнем земли. «Аҳаԥшьа ахы ԥшьыматҵә маҷак ахы ныҵаҳәҳәо иҟазароуп». Традиция закапывания пасхального кувшина не была повсюду распространена. Так, широкое использование имели деревянные вместилища «бочки» для ритуального вина. Они обычно хранятся в винном погребе. В этом же месте проходит церемония моления. В ходе исследования общеабхазского праздника «открытие кувшина», были выявлены некоторые локальные варианты праздника, которые проявляются в атрибутном арсенале и обрядовой практике моления. Так, если для некоторых моления немыслимы без ажьаҳаратә ҵәы (ореховая палочка с тремя заостроенными рожками, которая в ряде случаев сокралезировалась), то для другой части общества она является исключением. В соответствии с соблюдением «порядкового принципа» обрядовых элементов молельщик при обращении к Всевышнему держит стакан с вином (правой рукой) и зажжённую свечу (левой рукой). Все остальное лежит на специальном столе ахәы амыҕә, который находится рядом с жертвенным кувшином. И здесь, касательно обрядового рациона имеются некоторые расхождения. Часть наших информантов говорила о том, что акәакәар является неотъемлемым продуктом ритуального меню. Другие же этот факт отрицают, и главное предпочтение отводят мучному хачапуру – ачашә – дискообразной формы, и ритуальным частям жертвенника – печени и сердцу. ПМ. Информанты: Арджениа Роланд, 50 л., с. Лыхны. Зап. 9 ноября 2016 г., Джениа Леварс, 79 л., с. Лыхны. Зап. 9 ноября 2016 г., Чкотуа, 78 л., с. Лыхны. Зап. 9 ноября 2016 г.

[1] Священное пространство также согласуется данными этимологии: аҳаԥшьа, где кон. «ԥшьа» – выражает понятия священный. См.: Гублиа Р. К. Указ. соч. С. 19.

[2] ПМ. Информанты: Харазиа Дора, Арджениа Роланд. Зап. 12 сентября 2016 г. с. Лыхны.

[3] Григулевич Н. И. Застолье и культура винопития в Абхазии// Этническая экология: народы и их культура / Под ред. Н. А. Дубовой Н. А., Л. Т. Соловьевой. М., 2008. С. 179

[4] ПМ. Информанты: Кутелиа Борис. Зап. 16 сентября 2016 г.

дится водой, так как она символизирует обновление, очищение и освящение. Итак, праздничный день начинается с приготовлений обрядовой пищи. Процесс приготовления пищи не обходится без женской половины. Мать семейства готовит традиционный дисковидной формы пирог с сыром и самодельную свечу из пчелиного воска[1]. К этому времени глава семьи приводит жертвенного козленка к месту, где закопан кувшин. Там перед символическим омовением жертвы осуществляется акт угощения козленка солью и мукой: глава семьи, набрав в ладони соль и муку, кормит козлёнка. Затем один из молодых членов семьи преподносит ведро (аирыʒ) воды, с помощью которого молельщик приводит жертву в состояние чистоты. При обряде омовения соблюдаются контуры (части) жертвенного животного. Омовение начинается с задней правой лопатки козленка, затем переходит на левую, а затем на передние конечности. Затем следует омовение морды козленка. По завершению этой процедуры, взяв правой рукой козленка за рога, жрец обращается к восходу солнца и, приклонив колена к земле, возносит молитву верховному Богу Анцәа. «Мычду змоу Аелырныха, сукәыхшоуп! Иахьа, хәыҷгьы-дугьы, ҭаацәаныла ҳгәырґьо аныҳәаду ҳанаԥыло аамҭазы, аханатә аахыс ишҳаԥәу еиԥш, ухьʒ ала ҳныҳәоит улԥха ҳауҭаразы, уҳхылаԥшразы, ҳухьчаразы, хьаа-баа ҳамамкәа ҩааны ԥшʒала ҳнаушьҭразы, иаҳзымдыруа ҳаҭоумҵаразы. Уажәы абзара усырбоит, нас – агәи агәаҵәеи[2].

В момент моления присутствующие члены семьи также находятся в коленопреклоненном положении. Завершив молитвенную речь, жрец вместе с жертвой совершает трех-круговой поворот против движения солнца. Члены семьи, также следуют его примеру. Соблюдения этих действий было обязательным.

Затем жрец закалывает жертвенного козлёнка и просит Великого Бога милостиво принять смиренную жертву[3]. В основе ритуала жертвоприношения и заклания жертвенного животного лежит «представление о крови как о субстанции, в высшей степени насыщенной жизненной энергией»[1].

Жертвеннное мясо должно быть сварено. Обратим внимание на материал, предназначенный для жертвенного очага. Согласно полевым материалам, выясняется, что для очага пригодны не все деревья. Для разведения огня служат каштан и дуб. Также запрещается применять какие-либо зажигательные средства для разведения огня. Огонь должен разводить сам хозяин дома. Далее за ходом варки мяса могут следить уже и другие члены семьи, только мужского пола[2].

По готовности рядом с кувшином устанавливают стол (в прошлом это был – ашәынкьаҭ) с покрытием белого цвета. На него кладут главные атрибуты моления, без которых полноценное воспроизведение обряда немыслимо. В их числе: акәакәар 7-штук[3], ритуальный пирог, и жертвенное мясо. Строго соблюдается порядок укладки жертвенной пищи. С правой стороны стола кладется акәакәар, с левой – части жертвенного мяса.

К концу первой половины дня (амра ажәҿан агәҭахьы анеира аламҭалаз)[4] жрец приступает к молению. Взяв в правую руку заострённую палочку из орешника с тремя сучками – ажьраҳаратә ҵәы,[5] на которой нанизаны сердце и печень жертвенного животного, и ритуальный пирог, а в левую – зажжённую свечу, жрец возносит молитву[6]. Основным адресатом при молении является Бог Анц-

[1] Григулевич Н. И. Традиции винопития и здоровье нации // Первые Международные Иналиповские чтения. Сухум, 2011. С. 175.

[2] Бигуаа В. Л. Амшапы «Абхазская Пасха» //Абхазоведение. Археология, история, этнология. Вып VIII-IX. Сухум, 2013. С. 253.

[3] Джанашиа Н. С. Статьи по этнографии Абхазии. Сухум, 1960 г. С. 37.

[1] Дарчиева М. В. Вербальный код осетинского обрядового текста. Владикавказ, 2013. С. 69.

[2] ПМ. Информанты: Кортуа Рауль, 66 лет, с. Лыхны Гудаутский район. Зап. 11 сентября 2016 г., Харазиа Дора, 46 лет, с. Лыхны. Зап. 11 сентября 2016 г., Камлиа Шота, 86 лет, с. Лыхны. Зап. 12 сентября 2016 г.

[3] В разных семействах количество акуакуар разное. В некоторых 7-штук (по числу 7 святилищ), либо 12 (по числу месяцев года), либо 21 (здесь учитываются и 12 месяцев года и 7 святилищ). По данным полевых исследований.

[4] ПМ. Информант: Милиа Багателиа-Парцхалиа. Зап. 10 августа 2015 г., с. Лыхны Гудаутский р-н.

[5] См.: Газета «Абжьныха», №12.

[6] Бигуаа В. Л. Амшапы «Абхазская Пасха» //Абхазоведение. Археология, история, этнология. Вып. VIII–IX. Сухум, 2013. С. 253

ва. Спр.: Анцәа-дуӡӡа ухы шьыргәыҵа сакәхшоуп! Аҳәара ҟасҵоит абри ашьтәа цқьа иудукыларц! Уи инамадан суҳәоит Ҳазшаз абри аныҳәа ҳаԥшьа иаҵагылоу улԥха угәыԥха руҧарц!»[1].

Затем с помощью ачаҟәа[2] жрец черпает вино из кувшина и, держа стакан в правой руке, произносит очередную молитву. Завершив всю молитвенную процедуру, жрец обводит свечу над головами присутствующих членов семьи, а затем прикладывает ее к горловине кувшина. За этим следует угощение присутствующих ритуальным вином и кусками обрядовой пищи – печенью и сердцем жертвенника. В процессе угощения соблюдается возрастная иерархия. При этом акт угощения сопровождается произнесением устойчивой формулы благопожелания: «Да получи, ты, тепло его очей…»[3]. Данная формула произносится в индивидуальном порядке в адрес принимающего угощения, т. е. члена семьи. А это – представители мужского пола, имеющие права присутствовать на молении. При отсутствии мужчин в роду, ритуальный кувшин остается незаполненным[4].

Исполнив эти церемонии, глава семьи вместе с участниками моления направляется в дом для праздничного продолжения уже в полном составе семьи. Основу обрядовой пищи составляют блюда местного происхождения и весь ассортимент фруктов, произрастающих в собственном саду. Все же главным приготовлением к столу является мучная каша – абысҵа. Как и в прочих обрядах, руководителем общесемейной трапезы является глава семьи. Согласно древнему порядку, он располагается в головной части стола. Справа от него – мужская половина, а слева – женская. Право произношения молитвенной речи также сохраняется за главой рода.

[1] ПМ. Информант: Валико Лакоба, 65 лет. Зап. 15 июля 2016 г., с. Лыхны.

[2] По отдельным источникам в некоторых семьях предпочитают разные предметы для доставания вина из кувшина. В их числе значатся: акәапеи, ачаҟәа, ахмаҷыр, и др.

[3] Джанашиа Н. С. Статьи по этнографии Абхазии. Сухуми, 1960. С. 37.

[4] Соловьева Л. Т. Обрядовая жизнь семьи [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://apsnyteka. org/520-soloviova_t_izbrannye_stati. html Обращение: 9 ноября 2016 г.

При молении все члены семьи стоят на ногах и лицом обращены на восток[1]. По благословению главы дома, семья приступает к совместной трапезе.

Однако следует отметить, что не везде описанные обряды совершаются подобным образом. В современной культуре абхазов степень трансформации значительного числа обрядовых правил чрезвычайно велика. Такое положение дел, несомненно, способствует тому, что часть выявленных ритуальных норм стремительно выходит из культурного бытования.

В соответствии с постановкой вопроса, исключительное значение приобретает хаттская традиция, в которой обнаруживается аналогичный ритуал.

Итак, сравнительная сторона обряда воссоздается с помощью хеттских текстов, представляющих собой праздничный цикл весенних ритуалов – антахшума. Этот ритуал является одним из наиболее продолжительных и достаточно хорошо документированных хеттскими обрядовыми текстами. По своему содержанию они делятся на две группы[2]. Однако в центре нашего внимания будет находиться вторая группа, которую образуют тексты, содержащие описание интересующего нас обряда, «открытие и закрытие сосуда». Традиция открытия сосуда в культуре этих народов, вероятно, символизирует стимулирование, начало жизненных процессов[3].

Итак, сосуды религиозного предназначения фигурируют в обрядовом тексте из города Уристы. «Когда же дело к весне (и гром) гремит, то сосуд открывают (и) люди города Уристы (зерно) мелют (и) растирают»[4]. Согласно праздничной программе акт распечаты-

[1] ПМ. Информанты: Чамагуа Рамфела, 48 л., с. Лыхны. Зап. 9 ноября 2016 г., Хагба Галина, 70 л., с. Лыхны. Зап. 9 ноября 2016 г.

[2] Например, первую группу составляют так называемые итинерарии, т. е. тексты, в которых дается общая программа (маршрут) ритуала. См. под. Ардзинба В. Г. Собрание трудов в трех томах. М., Сухум, 2015. Т I. Древняя Малая Азия: история и культура. С. 57

[3] Баюн Л. С., Дандамаев М. А. Рецензия на книгу Ардзинба В. Г. «Ритуалы и мифы Древней Анатолии». // ВДИ. 1983 Г № 2 (164) .

[4] Ардзинба В. Г. Указ. соч. С. 96.

вания сосуда совершается весной. Подобный порядок обряда-действия характерен и современной абхазской традиции.

Процедура открытия ритуального сосуда не обходится без жертвоприношения. И в данном случае наиболее предпочитаемой жертвой является козлёнок.

Не менее значимый параллелизм с топографией абхазского праздника – аҳаҧшьа ныҳәара обнаруживается на примере оформления ритуального стола. Его описание содержится в другом хеттском тексте. Спр.: «Затем они идут в дом … внутреннего помещения …, и они открывают сосуд личного Бога Грозы (Тару – **К. Ф.)**, что из большого дома (храма) (принесён) во внутреннее сакральное помещение. И перед сосудом справа ставят они один стол»[1]. Можно также усматривать абхазскую аналогию к последующим обрядовым действиям. В числе возможных соответствий также усматриваются ритуальные блюда, оформление обрядового стола, порядок укладки атрибутов моления и др. В основе указанных обрядовых нормативов следует усматривать общий источник, в недрах которого сформировалась духовная модель абхазо-хаттов.

Анализируя корпус хеттских письменных источников В. Г. Ардзинба четко определил основного адресата данного обряда. Им является верховное божество хаттов Тару – Бог Грозы, «в ведении» которого находились явление природы – «дожди». Поэтому не случайно, что, совершив открытие сосуда, люди города Уристы приносили жертвы «Богу Грозы Дождя». Примечательно еще и то, что они обращались к нему со следующей просьбой: «Бог Грозы, господин наш, да умножь ты дожди! Да насыть ты черную землю! И пусть произрастут хлеба Бога Грозы»[2].

Несмотря на территориально-хронологическую отдаленность бытования данного ритуала, представляется возможным их текстологическое сопоставление. Одна из таких попыток показывает чрезвычайную близость содержания цитируемых молитвенных текстов к абхазским образцам. В них, с одной стороны, содержится «просьба» в отличии от «требования», с другой – предельно ясно излагаются правила обращения молельщика к Всевышнему, которые выражаются в форме «я – сара» и «ты – уара», но не «Вы – шәара». Все эти факты в полной мере соответствуют ныне культивируемым обрядовым нормам в традиционно-религиозной системе абхазов.

[1] Ардзинба В. Г. Указ. соч. С. 304.

[2] Ардзинба В. Г. Указ. соч. С. 97.

После завершения длительного весеннего цикла наступал новый осенний ритуал – нунтариясха[1]. Знаковым событием этого ритуала являлось запечатывание сосуда с благими намерениями. В связи с этим следует отметить, что в обеих традициях наблюдается согласованность «временных параметров», т. е. начало и завершение основных действий ритуала – закрытие кувшина.

В одном из хеттских текстов дается его описание. Спр.: «Когда осень наступает, (то) сосуд они (хетты – **К. Ф**.) зерном и овцу приносят в жертву»[2]. В праздничном цикле обозначено пять начальных чисел осеннего ритуала нунтариясха. Не исключено, что эта норма распространялась на всей территории хаттского культурного пространства. Об этом также говорит и абхазский материал, в котором закрытие кувшина приходится на весенний период.

Запечатывание кувшина проходило с соблюдением тех действий, которые требовались в указанном обряде. А это, как и в прочих, основным действующим лицом обряда является глава семьи. С наступлением осени (сезон сбора винограда), он наполняет ритуальный кувшин самым лучшим суслом – чистое вино (без состава воды и сахара)[3]. Перед началом разлития вина произносится молитва.

«…Иа Анцәа дуӡӡа суҳәоит абри сныҳәахә ҳаҧшьа аҩ ҿа ҭасҭәоит. …. Шьашәы хьаҳәду абжьбныха ирхылапшуа абра иаҭагыларан иҟоу Анцәа дуӡӡа суҳәоит Шьашәхьаҳә ду унапы ианас-

[1] Нунтариясха – представляет собой календарный ритуал поездки царя и царицы. Его название имеет значение – «спешка».

[2] Ардзинба В. Г. Указ соч. С. 96.

[3] ПМ. Информант: Лакоба Валико, 67 л., с. Лыхны, Гудаутский район. Зап. 6 сентября 2016 г.

ҭоит Анцәа дуӡӡа угәаӷхарала излаҟалаша». [1] Далее относительно ритуального напитка произносится следующее: «Абри [аҩы] ҳара иҳазымчу ухьӡала иҭасҭәоит! Улӷха, угәаӷха ҳагумыжьын, улаӷш хаа ҳхыз! Абри [аҩы] инаамҭоу уара иузкны ихаҳтоит!... [2]. Тем самым осуществляется акт запечатывания жертвенного кувшина, который также иллюстрируется на материале хеттских текстов.

В заключение следует отметить, что данное исследование представляет собой далеко неполный образ сравнительно-сопоставительной стороны проблемы, а это возможно только при наличии углубления научных знаний в области историко-культурного наследия наших далеких сородичей – хаттов.

[1] ПМ. Информант: Кутелиа Борис. Зап. 16 сентября 2016 г.

[2] ПМ. Информант: Джениа Леварс, 77 л., с. Лыхны. Зап. 9 ноября 2016 г.

А. Ш. Хашба

БРАЧНАЯ СТРУКТУРА НАСЕЛЕНИЯ АБХАЗИИ

Составной частью демографических процессов и одним из важнейших их составляющих является институт брака. Возникший на определенном этапе развития общества из экономических нужд он превратился в социальный механизм регулятора воспроизводства населения. Брак и основанная на нем семья обеспечивают стабильность этноса и его этнокультурное воспроизводство путем передачи новому поколению языка, культуры, хозяйственно-бытовых и социальных традиций.

В демографии «брак определяется как исторически обусловленная, санкционированная и регулируемая обществом форма отношений между мужчиной и женщиной, определяющая их права и обязанности по отношению друг к другу и к детям»[1]. По А. Г. Харчеву «брак есть исторически изменяющаяся социальная форма отношений между мужчиной и женщиной, посредством которого общество упорядочивает и санкционирует их половую жизнь и устанавливает их супружеские и родительские права и обязанности»[2]. Ученые в области юриспруденции также дают различные определения брака, например, А. М. Нечаева считает, что «брак представляет собою союз женщины и мужчины, заключаемый в принципе пожизненно с целью создания семьи»[3]. По мнению А. М. Беляковой, «брак – это

[1] Демографический энциклопедический словарь / Редкол.: Валентей Д. И. (гл. ред.) и др. М.: Сов. Энциклопедия, 1985. С. 45.

[2] Харчев А. Г. Брак и семья в СССР. М.: Мысль, 1979. С. 12.

[3] Нечаева А. М. Правонарушения в личных семейных отношениях. М.: Наука, 1991. С. 5.

юридически свободный и добровольный союз мужчины и женщины, направленный на создание семьи и порождающий взаимные права и обязанности. Брак основывается на чувстве любви, подлинной дружбы и уважения, нравственных принципах построения семьи в нашем обществе»[1].

Одним из элементов естественного движения населения являются заключения и прекращения брака. Эти показатели в Республике Абхазия испытывали влияние социальных, экономических и политических изменений на протяжении почти всего минувшего столетия. В динамике показателей брачности находим отражение и фундаментальные изменения института брака и временные нарушения нормального течения демографических процессов в результате войн или других социальных катаклизмов, часто сотрясавших нашу страну.

Для динамики изучения процессов брака были использованы архивные материалы 1994–2009 годов загса республиканского. Данные о количестве регистрируемых браков в республике представлены в таблице № 1.

Таблица №1. Зарегистрированные браки населения Республики Абхазия с 1994-2014 год

Год	Число заключенных браков
1994	734*
1995	760*
1996	722*
1997	666*
1998	523*
1999	570*
2000	731*
2001	854*
2002	808*
2003	856*
2004	656*
2005	708*
2006	816*
2007	1000*
2008	1211*
2009	1278*
2010	1345**
2011	1436**
2012	1223***
2013	1221***
2014	1023****

** Расчеты выполнены по данным архива ЗАГСА РА.*
***Абхазия в цифрах за 2011 год. Сухум. С. 25.*
**** Абхазия в цифрах за 2013 год. Сухум. С. 31.*
***** Абхазия в цифрах за 2014 год. Сухум, С. 34.*

Данные таблицы свидетельствуют о скачкообразном характере регистрации браков в республике. Так, если с 1994 по 1999 гг. заключалось мало браков, наблюдается тенденция их уменьшения, то с 2000 по 2011 гг. число зарегистрированных браков увеличивается и доходит до 1436; в последующие годы вновь наблюдается процесс уменьшения количества браков, достигшего своего минимума в 2014 г., когда было заключено всего 1023 брака.

Тем не менее в целом за рассматриваемый период 1994-2014 гг., хотя и медленными темпами, наблюдается увеличение количества браков, как среди городского населения, так и среди сельского населения. Коэффициент брачности с 2002 по 2011 год увеличился с 3,8% до 6,0,% (городское население 5,0 ‰ – 6,3%, сельское население 2,8 ‰–5,6%), а с 2012 по 2014 год снизился до 4,2%. Сокращение коэффициента брака наблюдается и среди городского (4,8%) и среди сельского населения (3,6%).

[1] Белякова А. М. Вопросы советского семейного права в судебной практике. М.: Знание, 1979. С. 8.

Одним из важных демографических факторов, оказывающих существенное влияние на продуктивность браков является возраст, в котором женщина вступает в брак[1].

Сверхранние браки в республике мало распространены. Однако женщины вступают в брак в более раннем возрасте чаще, чем мужчины. По данным 1994 – 1996 гг., до 20 лет в брак вступили 3,3% мужчин и 18,6% женщин; в 1997–1999 гг. – 3,0% мужчин и 19,0% женщин; в 2000 – 2002 гг. – 2,7% мужчин и 14,8% женщин; в 2003–2005 гг. – 1,9% мужчин и 10,6% женщин; в 2006–2009 гг. 2,0% мужчин и 10,6% женщин. Таким образом, лишь небольшая часть мужчин пользуется возможностью вступить в брак до 20 лет (3,3%–2,0%), тогда как женщины с 1994 по 1999 гг. пользовались возможностью выходить замуж в раннем возрасте. С 2000 г. женщины постепенно прекращают вступать в ранние браки. В возрасте от 20 до 24-х лет доля женщин, состоящих в браке, значительно превышает долю мужчин.

С 1994-го по 1996 год доля женщин и мужчин, вступивших в брак в возрасте с 20 до 24-х лет, составила 31,3% против 21,2% у мужчин; в 1997 – 1999 годах – 37,4% женщин, против 26,2% мужчин; в 2000 – 2002 гг. 35,5% женщин, против 21,6% у мужчин; с 2003–2005 года 33,4% женщин против 20,5% у мужчин; в 2006 – 2009 гг. 33,6% женщин, против 21,0% у мужчин [6]. Следует отметить, что доля мужчин, состоявших в браке в молодом возрасте, меньше доли, чем женщин, хотя в более старших возрастных когортах разница систематически сокращается. Максимум состоящих в браке мужчин приходится на возраст от 25 до 49 лет, женщин от 20 до 24-х лет.

Следует согласиться с мнением Г. П. Киселевой, что увеличение доли женщин, вступающих в брак в возрасте 20 – 24 года нужно рассматривать как явление благоприятное для роста рождаемости[2].

[1] Бондарская Г. А. Рождаемость в СССР: Этнодемографический аспект. М.: Статистика, 1977. С. 10.

[2] Киселева Г. В. Нужно ли повышать рождаемость? М.: Статистика, 1979. С. 136.

В результате всех этих изменений средний возраст жениха и невесты в Абхазии в 1994 – 2009 гг. увеличивался. Во второй половине 1990-х гг. это происходило за счет опережающего снижения интенсивности заключения браков в младших бракоспособных возрастах. С 1999 г. численность браков растет за счет роста брачующихся в старших возрастах.

В прошлом в быту абхазов довольно часто встречалось позднее вступление в брак. По сведениям Г. Ф. Чурсина, в старину мужчина венчался тогда, когда приобретал некоторую известность своими подвигами, ибо и сама девушка не выходила за человека, ничем себя не прославившего.

По материалам В. Л. Бигвава, за 1890–1900 гг. обычный брачный возраст мужчин варьировал между 25 и 35 годами, женщин между 18-25 годами. В период 1935 – 1940 гг. брачный возраст у мужчин колебался от 24 до 30 лет, у женщин – до 20 лет. В 1970–1975 гг. наибольшее число браков у мужчин приходилось – к 22, 24, 26 и 31 годам, у женщин – на 20-21 год[1]. Ц. Н. Бжания, исследовав село Атара Абхазская в 1962 г., пришел к выводу, что брачный возраст мужчин колебался от 20 до 40 лет, женщин – от 20 до 23 лет[2].

Л. К. Кучубериа отмечает, что в прошлом, ориентировочно до XX в., женщина – абхазка могла выйти замуж в 25-28 лет, мужчина женился в 35-40 лет, так как к тому времени он обретал некую славу, что способствовало вступлению в брак. К середине XX в., по данным автора, женщины выходили замуж в 18-20 лет, мужчины женились в 20-25 лет[3]. Ш. Д. Инал-ипа считает, что каких–либо строгих ограничений и правил в отношении возраста вступления в брак у абхазского населения не существовало. В качестве среднего и приблизительного брачного возраста он указывает для девушки

[1] Бигвава В. Л. Современная сельская семья у абхазов. Тбилиси: Мецниереба, 1983. С. 56-58.

[2] Бжания Ц. Н. Из истории хозяйства и культуры абхазов. Сухуми.: Алашара, 1973. С. 232.

[3] Кучубериа Л. К. К вопросу о развитии брачных обычаев и свадебной обрядности абхазов. Современное абхазское село. Тбилиси: Мецниереба, 1967. С. 133.

от 15 до 20 лет, для мужчин – 25-35 лет. Девушка старше 25 лет считалась засидевшейся[1].

Ю. Г. Аргун отмечает, что в минувшем веке средний возраст для вступления в брак в Гудаутском районе среди женщин-абхазок составлял 25-27 лет, а у мужчин – 27-30 лет. В г. Гудауте в 1966 году среди вступивших в брак лиц абхазской национальности средний возраст мужчин составлял 31 год, женщин – 26 лет[2].

2. Вероятность вступления в брак зависит от числа потенциальных брачных партнёров в населении, его возрастно-половой структуры. Диспропорции последней в бракоспособных возрастах крайне отрицательно сказываются на демографической ситуации. Так, при неравенстве в соотношении численности полов появляется проблема «дефицита женихов» или «дефицита невест». На 2003 год, и с 2007 по 2010 год, в возрасте от 15 до 29 лет, в котором большинство людей вступает в брак, преобладают мужчины, тогда как с 30 лет до 49 лет диспропорция полов усугубляется, т. е. не хватает мужчин. В возрасте 30-34 лет на 1000 мужчин приходится 1003 женщины, 35 – 39 лет – 1045 женщин, 40 – 44 года – 1112 женщин, 45 – 49 лет – 1168 женщин. К 2006 г. диспропорция полов меняется, т. е. в возрасте от 15 – 49 лет наблюдается преобладание мужчин[3]. С 2007 по 2010 год в возрасте 5 – 29 лет преобладают мужчины, тогда как от 30 до 49 лет диспропорция изменяется в пользу с женщин. Преобладание женщин над мужчинами с 2011 по 2013 год изменилось в возрастной группе 20–24 года. Такая ситуация на «брачном рынке» для женихов не столь выигрышна. Как известно, заключение браков после 40–44 лет для женщин редки и в любом случае демографически мало существенны.

Следует отметить, что всегда существовало разнообразие форм брачных союзов. Практически всегда есть пары, т. е. брачные союзы, неоформленные по закону. В Абхазии таких союзов достаточно много, однако степень их распространенности в разных группах населения изучена мало. С уверенностью можно лишь сказать, что незарегистрированные браки характерны для старшего поколения населения, – дедушек и бабушек. Современная молодежь регистрирует брак юридически, но есть такие пары, которые составляют исключение.

[1] Инал-ипа Ш. Д. Очерки по истории брака и семьи у абхазов. Сухуми: АБГИЗ, 1954. С. 208.

[2] Аргун Ю. Г. Быт и культура абхазов. Сухуми.: Алашара, 1976. С. 55 (на абх. яз.).

[3] Абхазия в цифрах за 2006 год. Сухум, 2006. С. 13-14.

Отрицательное воздействие на демографическую ситуацию в Абхазии оказывает то обстоятельство, что многие мужчины и женщины остаются в холостяках, т. е. неженатыми и незамужними. В целом по республике в 2003 году в возрасте от 18 лет до 30 лет никогда не состояли в браке 34015 чел. (из них мужчин – 19659 чел., женщин – 14356 чел.); от 30 лет и выше 15565 чел. (из них мужчин – 7985 чел., женщин – 7580 чел.). Что касается абхазов, то, лица от 18 до 30 лет, никогда не состоявшие в браке, составляли 16974 человек (из них мужчин – 9775 чел., женщин – 7199 чел.); от 30 лет и старше – 7096 чел. (из них мужчин – 3564 чел., женщин – 3532 чел. [1] На брачность женщин от 30 лет и старше не могли серьезно не сказаться потери мужского населения в период грузино-абхазской войны 1992–1993 гг. Война сдвинула браки к более поздним возрастам и повысила число остающихся вообще вне брака. Поскольку, «мужчины, обычно, вступают в брак на 2-3 года позже своих сверстниц, поколения, затронутые войной, подойдя к возрастам, в которых браки наиболее часты, испытывают сначала дефицит невест, а спустя некоторое время дефицит женихов»[2].

Полевые материалы свидетельствуют, что среди коренного населения республики – абхазов репродуктивного возраста, а именно от 18 до 50 лет, из года в год увеличивается количество лиц, никогда не состоявших в браке. Так, в с. Хуап Гудаутского района в 1997 – 1999 гг. никогда не состоявших в браке мужчин в возрасте от 20 до 50 лет насчитывалось 67 чел.; женщин в возрасте

[1] Расчеты выполнены по данным Учета населения 2003 года.

[2] Волков А. Г. Семья глазами демографа. М.: Знание, 1989. С. 14.

от 18 до 50 лет – 46; в 2006 г. мужчин – 59 чел., женщин – 40 человек[1]. В с. Отхара в 2002 году было 222 чел. мужчин, а на 2006 год 277 чел. в возрасте от 20 до 50 лет, никогда не состоявших в браке. Аналогичное положение наблюдалось и в отношении женщин. Так, количество женщин от 18 до 50 лет на 2002 г. составляло – 122 чел., а на август 2006 года – 168 человек. В с. Калдахуара на 2002 год никогда не состоявших в браке мужчин в возрасте от 20 до 50 лет было 57 чел., женщин – 36 чел.; на август 2006 год мужчин – 73 чел., женщин – 48 чел. [2] В с. Мыку в 2002 году было зарегистрировано 150 мужчин в возрасте от 20 до 50 лет, никогда не состоявших в браке; женщин этой категории в возрасте от 18 до 50 лет зафиксировано 92 чел. [3]. «Молодежь в селах в большинстве своем ориентирована на выезд в города. Свое нахождение в селе считает временным, потому и не торопятся создавать семью». Как в городах, так и в селах имеется множество «невостребованных» невест, при этом «городские» не всегда охотно выходят замуж в село, что связано, в первую очередь, с тяжестью сельскохозяйственного труда. «В связи с этим младшим сыновьям, которые остаются в селе с родителями, трудно бывает найти себе невесту»[4]. К сожалению, это способствует росту количества холостяков.

Анализ брачного состояния выявляет особую этническую дифференциацию. В целом, среди заключенных с 1994 по 2009 гг. браков, 70,5 % являются однонациональными. В то же время в течение обозначенного периода, в связи с уменьшением численности и этнического состава населения, соотношение браков у основных этносов, проживающих в республике, изменилось. Так, доля однонациональных браков сократилась у русских (с 18,3 до 3,9), греков (с 0,6 до 0,2) и других национальностей (с 1,8 до 0,7). У армян наблюдается скачкообразное увеличение доли межнациональных

[1] Полевые материалы автора (далее ПМА). Тетрадь 1. Гудаутский район, август 2006 г.

[2] ПМА. Тетрадь 1. Гудаутский район, 2006 г.

[3] ПМА. Тетрадь 1. Очамчырский район, 2007 г.

[4] Соловьева Л. Т. Семейные и фамильные традиции в современной Абхазии // Современная Абхазия. М., 2006. С. 166-167.

браков – максимум был достигнут в 1996 г. С 2001 по 2006 год идет умеренное снижение доли браков, далее наблюдается резкий спад. Для армян ныне предпочтительны гомогенные браки. Для абхазов характерно заключение этнически однородных браков. Это связано с сохранением в их быту многих этнокультурных традиций.

Следует отметить, что с изменением этнического состава республики изменились соотношения браков у коренного этноса – абхазов, и основных этнических групп. В исследуемый период у абхазов преобладают однонациональные браки. В разные периоды исследованного отрезка времени как у абхазов, так и у проживающих всех этнических группах наблюдается уменьшение или увеличение количества заключаемых браков. Однако следует отметит, также, что в республике есть немалое число неженатых и незамужних молодых людей.

Н. В. Багапш

ВОПРОС О ЯЗЫКЕ В ПЕРЕПИСЯХ НАСЕЛЕНИЯ РЕСПУБЛИКИ АБХАЗИЯ

Выявление языковых характеристик населения, наряду и во взаимосвязи с этническими, является одной из основополагающих задач переписей населения в Республике Абхазия. Актуальность сбора подобной информации вряд ли нуждается в разъяснении. Как отмечает Э. Д. Сабекия, «без тщательного изучения и учета конкретной социолингвистической ситуации, во всех ее дифференцированных проявлениях, трудно предложить новую модель языкового сосуществования полиэтничного социума Абхазии»[1]. Именно переписи населения позволяют централизованно и единовременно собрать необходимую информацию о социолингвистической ситуации в Абхазии.

В послевоенной Абхазии всеобщая перепись населения была проведена в 2011 г. Помимо неё, в 2003 году в стране был проведён всеобщий учёт населения.

В переписных листах жителям Абхазии задавался лишь один вопрос, призванный установить языковые характеристики населения страны, а именно: «Ваш родной язык»? На наш взгляд, наличие лишь одного вопроса о языке, к тому же сформулированного подобным образом, не только лишает возможности собрать ценную с научной и практической точки зрения информацию о

[1] Сабекия Э. Д. Социальная билингвизация личности в поликультурном контексте Абхазии // Труды Абхазского государственного университета. Сухум, 2011. С. 359.

языковой ситуации в стране, но и не имеет никакого практического смысла.

Советские переписи в качестве основного вопроса для определения языкового состава населения использовали вопрос о родном языке. Результаты, полученные в ходе обработки материалов первой Всесоюзной перепись населения 1926 года, действительно отражали реальную языковую картину, однако в последующем данный вопрос всё больше стал восприниматься населением как вопрос об этническом происхождении, призванный ещё раз подчеркнуть связь со своей этничностью посредством декларирования языка своего народа в качестве «родного».

Как отмечал П. И. Кушнер (Кнышев), в ходе проведения переписи 1926 года вопрос о родном языке «имел своей целью выявить не язык детства, который называют обычно «родным» языком, а язык, наиболее привычный для опрашиваемого, на котором он думает и охотнее всего говорит в семье. Хотя в инструкции по переписи сущность этого вопроса была недостаточно разработана и требовала уточнения, в практической работе вопрос о языке, однако, гораздо менее затруднял переписчиков и опрашиваемых, чем вопрос о национальности»[1].

По данным переписи населения 1926 года население ССР Абхазия распределялось по родному языку следующим образом: из 201016 жителей республики 47307 (23,5%) человек назвали родным языком абхазский, 66456 (33,1%) человек – мегрельский, 27154 (13,5%) – армянский, 25619 (12,7%) – греческий, 17721 (8,8%) – русский, 7765 (3,9%) – грузинский, 1541 (0,8%) – украинский и 7453 (3,7%) человека в качестве родных указали иные языки[2].

Распределение же этнических абхазов в пределах ССР Абхазия по родному языку выглядело следующим образом: из 55918 жителей республики, указавших принадлежность к абхазскому этносу,

[1] Кушнер (Кнышев) П. И. Этнические территории и этнические границы. М., 1951. С. 63.

[2] Всесоюзная перепись населения 1926 года. Т. XIV. Закавказская СФСР. М., 1929. С. 22, 100-103 раздела ССРГ.

47053 (84,1%) человека назвали родным языком абхазский, 8736 (15,6%) человек – мегрельский, 73 (0,1%) – русский, 19 (0,1%) – грузинский, 17 (0,1%) – турецко-османский, 2 (0,1%) – греческий, 1 (0,1%) – армянский; 17 (0,1%) человек не обозначили родной язык или обозначили его неточно[1]. Бóльшая часть этнических абхазов с родным языком мегрельским проживала в Гальском уезде. Во время переписи 1939 года почти все абхазы Гальского района были записаны грузинами.

В. А. Тишков отмечает: «С переписи 1939 г. и до переписи 1989 г. произошел возврат к пониманию родного языка как индикатора национальности или как одного из вариантов своего рода «языковой идентичности» или «языковой принадлежности». Вопрос, что опрашиваемый *считает* родным языком, содержал только одно разъяснение: «ответ может не совпадать с национальностью опрашиваемого». Фундаментальный смысл языкового вопроса в переписи о *владении* и *использовании* был ликвидирован. Произошло это скорее всего от слабой компетенции организаторов переписи 1939 г., но эта некомпетентность сохранялась 50 лет, включая перепись 1989 г. »[2].

Ю. Б. Коряков приходит к аналогичным заключениям: «...основополагающее понятие «родной язык», применявшееся в советских переписях, начиная с 1937 года, стало слишком неоднозначным. Если при переписи 1926 года регистрировался язык, которым опрашиваемый владел лучше всего, либо на котором обычно говорил (...), то в последующих переписях язык стал трактоваться как часть этнического самосознания и регистрироваться по принципу самоопределения... Родной язык был для многих еще одним свойством каждого человека, наряду с национальностью, символом, практически не зависящим от реального языкового поведения»[3].

[1] Там же. С. 32, 33 раздела ССРГ.

[2] Тишков В. А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. М., 2003. С. 214.

[3] Коряков Ю. Б. Языковая ситуация в Белоруссии // Вопросы языкознания. 2002, №2. С. 109.

В современной Абхазии, как и в России, вопрос о родном языке сохранился в переписных листах в неизменном виде. И сейчас, как и в позднесоветскую эпоху, данные, полученные в ходе обработки ответов на данный вопрос, в силу влияния этнопсихологического фактора, имеют мало общего с реальной языковой ситуацией в стране.

В. А. Тишков является сторонником исключения вопроса о родном языке из российского переписного листа[1]. Подобное более чем актуально и для Абхазии: в последующих переписях населения страны, на наш взгляд, было бы разумным отойти от советской практики выявления языковой ситуации посредством ответа на вопрос о родном языке, поскольку данный вопрос не выполняет той функции, которая была возложена на него изначально. «Родной язык», выступая в роли *этноидентификационного маркера* в Абхазии, давно уже перестал восприниматься населением (и частью научной интеллигенции) в своём изначальном качестве, став дополнительным средством утверждения этнического самосознания, своеобразным индикатором его прочности.

Ясного представления о том, что понимать под родным языком, нет не только у обывателей: сами специалисты, придерживающиеся различных взглядов, не могут прийти к консенсусу относительно чёткой дефиниции понятия «родной язык». Процитированный выше В. А. Тишков отмечает: «Прежде всего следует уточнить такие фундаментальные категории с чрезмерной эмоционально-символической нагрузкой, как "родной язык" или "национальный язык" в смысле "язык своей национальности". В современной науке нет удовлетворительного определения этих понятий, как и не существует общепринятого мнения, что у человека должен быть родной язык и что это может быть только один язык. В России также сохраняются упрощённые взгляды»[2].

В «Словаре социолингвистических терминов», выпущенном Институтом языкознания РАН в 2006 году, термин «родной язык»

[1] Тишков В. А. Указ. соч. С. 208-222.

[2] Его же. Языки нации // Вестник Российской академии наук. 2016, Т. 86, №4. С. 295.

имеет сразу четыре определения, одно из которых фиксирует как раз этноидентификационное наполнение данного понятия: «Как показали полевые исследования, для большинства этносов РФ понятие "родной язык" неразрывно связано с понятием языка своей народности независимо от степени владения им и является одним из основных показателей национальной принадлежности (информант в анкете в графе "Ваш родной язык" указывает этнический язык, например, селькуп указывает селькупский, но сам практически его не знает, даже на уровне понимания речи)»[1].

М. Н. Губогло ещё в 1972 году усматривал наличие двух самостоятельных и равнозначных смысловых пластов в понятии «родной язык»: субъективного и объективного. Автор констатирует, что «трудно ответить на вопрос, какой язык более «родной» — тот, который считает своим родным языком сам опрашиваемый, или тот, которым опрашиваемый лучше владеет или чаще употребляет. Равнозначность объективного и субъективного в понятии «родной язык» позволяла произвольно менять смысл самого понятия. Занесение в графу «родной язык» советского переписного бланка мнения самого опрашиваемого означает прежде всего, что в этом понятии подчеркивается его важнейшая этноопределительная функция»[2]. Таким образом, фиксация субъективного мнения опрашиваемого относительно его родного языка видится автору как один из вариантов фиксации устойчивости этнических характеристик.

Не берясь оценивать приемлемость данного подхода по отношению к другим государствам, нужно подчеркнуть, что применительно к абхазским реалиям фиксация субъективной «языковой принадлежности» населения не имеет никакого практического смысла, поскольку устойчивость этнического самосознания абхазов, как и других крупнейших общин страны, мало связана с их реальными языковыми характеристиками. Другими словами, индивид продолжает идентифицировать себя с абхазским (армянским,

[1] Словарь социолингвистических терминов. М., 2006. С. 187.

[2] Губогло М. Н. Социально-этнические последствия двуязычия // Советская этнография. 1972, №2. С. 32.

греческим и т. д.) этносом вне зависимости от языкового поведения и степени владения этническим языком. В то же время слабым местом абхазской переписи как раз и является невозможность выявления языковых характеристик в силу отсутствия соответствующих вопросов.

Это утверждение справедливо не только для переписей населения, но и для проводимых в Абхазии социологических опросов, в которых напрямую ставится вопрос о «родном языке». Н. Х. Смыр отмечает: «Современные социолингвистические опросы отражают психологическую ситуацию, а не лингвофункциональную, и отражают, скорее, не современную ситуацию, а ту, которая была целое поколение назад. На первый план выступает не реальное языковое поведение личности, а его ментальность, в которой язык является важным символом, отражает глубинные потребности человека и общества»[1].

Перепись населения Абхазии 2011 года предоставляет следующие данные о распределении по родному языку представителей основных этнических групп в городских поселениях страны (табл. 1). Так, 98,6% городских абхазов указало в качестве родного языка абхазский, а 93,5% горожан, самоопределившихся как «грузины», отметили в качестве родного языка грузинский, хотя, очевидно, что бóльшая их часть мегрелоязычна. Насколько результаты переписи далеки от реальной языковой ситуации, можно приблизительно установить, основываясь на эмпирических данных. В частности, по мнению Б. Г. Джонуа, абхазский язык в Абхазии в целом «является действительно родным» не более чем для 60000 абхазов[2], при этом бóльшая их часть, очевидно, сосредоточена в сельской местности.

[1] Смыр Н. Х. Языковая политика в Абхазии // Языковой суверенитет в контексте политической субъектности самоопределившихся государств. Тирасполь, 2010. С. 89.

[2] Джонуа Б. Г. Языковая политика в Абхазии: история, реалии и перспективы // http://apsnyteka. org/file/jonua_b_iazykovaia_politika_v_abkhazii. pdf

Табл. 1. Родной язык по основным национальностям у городского населения Абхазии (2011 г.)[1]

	в том числе с родным языком							
	всего	своей нац-ти	абхазским	русским	армянским	грузинским	украинским	другими
всего	121255	114192	565	5303	32	31	7	1125
абхазы	71918	70886	-	936	1	18	-	77
русские	17503	17426	46	-	12	2	4	13
армяне	14246	13319	17	902	-	1	-	7
грузины	11395	9173	239	1123	5	-	2	853
украинцы	1393	525	15	852	-	-	-	1
греки	993	597	23	361	7	1	-	4
осетины	473	339	19	109	-	1	-	5
турки	407	186	86	126	2	-	-	7
мегрелы	275	225	1	40	2	5	-	2
абазины	273	232	29	8	1	-	1	2
цыгане	255	248	-	5	-	-	-	2
татары	242	123	6	108	-	-	-	5
белорусы	207	67	-	140	-	-	-	-
эстонцы	139	71	4	63	1	-	-	-
молдаване	125	51	7	60	1	-	-	6
азербайдж.	119	42	7	70	-	-	-	-
кабардинцы	114	104	2	7	-	-	-	1
остальные	1178	578	64	393	-	3	-	140

Данные переписи 2011 года входят в резкое противоречие с результатами социологического исследования, проведённого нами в 2015 году и являющегося частью монографического исследования «Этнодемографические процессы в Сухуме (конец XIX – начало

[1] Итоги переписи населения Республики Абхазия 2011 г. Сухум, 2012. С. 90-93.

XXI вв.)». Так, в ходе анкетирования жителей города Сухума, в котором приняло участие 572 человека (80,9% из них – этнические абхазы), выяснилось, что лишь для 27,3% языком наилучшего владения является абхазский и ещё для 10,1% – абхазский и русский языки одновременно. Подавляющее большинство респондентов указало, что лучше всего владеет русским языком – 57,5%. Помимо этого, 4,0% отметило армянский язык, 0,3% – армянский и русский одновременно, 0,3% – мегрельский, 0,3% – греческий и 0,2% – грузинский и русский одновременно (рис. 1).

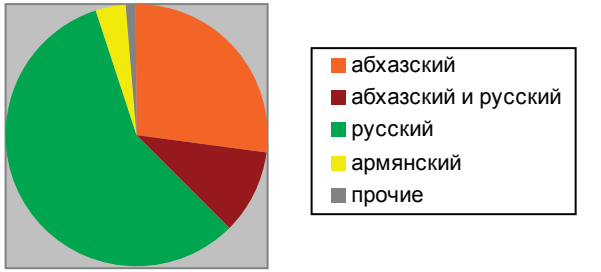


Рис. 1. Распределение респондентов по языкам наилучшего владения

Несмотря на довольно обширный перечень вариантов ответа на вопрос о национальности, список языков наилучшего владения куда более скромный, что указывает на довольно глубокие процессы языковой ассимиляции (русификации) в абхазской столице, затронувшие в той или иной степени абсолютно все этнические общины города. По всей видимости, доля респондентов, лучше всего владеющих русским языком, должна быть ещё выше, поскольку в силу влияния психологического фактора определённая часть респондентов могла дать неправдивый ответ на данный вопрос. Так или иначе, языковой состав респондентов весьма существенно отличается от этнического.

Из 463 абхазов, принявших участие в анкетировании, 33,4% в качестве языка наилучшего владения выбрали абхазский, 12,5% –

абхазский и русский языки одновременно, 54,0% – только русский язык (рис. 2).

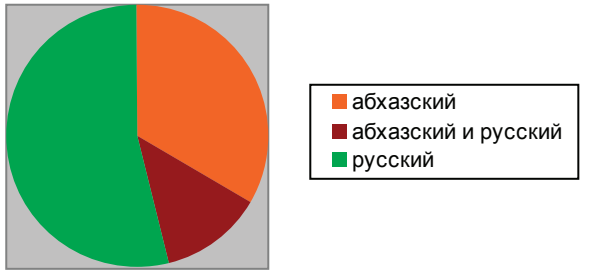


Рис. 2. Распределение респондентов-этнических абхазов по языкам наилучшего владения

В таком полиэтничном сообществе, как Абхазия, со сложной языковой ситуацией, где этническое самосознание и преимущественный язык владения и общения зачастую не совпадают, с различиями в языковой практике горожан и селян, пожилых и молодёжи и т. д., в ходе проведения переписей населения следует найти более адекватные способы фиксации этноязыковых реалий. Помимо научного интереса, это вызвано необходимостью иметь надёжную статистическую базу для эффективной реализации государственной языковой политики.

Исходя из того, что численность населения Абхазии невелика, на наш взгляд, переписной лист легко может быть расширен за счёт увеличения числа вопросов о языке без существенных издержек. Представляется логичным изъять из переписного листа вопрос о «родном языке», заменив его рядом последовательных вопросов, нацеленных на выявление языковых компетенций населения страны. Вопросы эти могли бы быть следующими:

– «Каким языком (языками) Вы лучше всего владеете»? Здесь переписчик должен будет пояснить переписываемому, что речь идёт о том языке, которым человек действительно лучше всего владеет. В случае если переписываемый владеет одинаково хорошо

несколькими языками и не может выбрать один из них в качестве языка наилучшего владения, можно указать несколько языков.

– «Степень владения абхазским языком». При ответе на данный вопрос переписываемому могут быть предложены варианты ответов в нисходящей последовательности от свободного владения государственным языком до полного непонимания абхазской речи.

– «Степень владения русским языком». С аналогичным перечнем вариантов ответа.

– «Степень владения языком своей национальности». С теми же вариантами ответа. На данный вопрос не нужно будет отвечать лицам, указавшим в графе «национальность» варианты «абхаз/ка» или «русский/русская».

– «Какими иными языками Вы владеете»? Данный вопрос прежде всего нацелен на выявление владения традиционно распространёнными (в настоящем или недавнем прошлом) в Абхазии языками. Здесь также может быть предложен примерно следующий список вариантов ответа: «армянский», «греческий», «грузинский», «мегрельский», «турецкий», «украинский», «эстонский» и «иные (вписать)».

– Заключить список языковых вопросов может следующий перечень: «на каком языке/каких языках Вы чаще общаетесь дома/на работе/в школе/с родными/с друзьями и т. д.

Раздел III.

КАВКАЗ ОТ ПРИЧЕРНОМОРЬЯ ДО КАСПИЯ: ИСТОРИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС И ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО РАЗВИТИЯ

Г. Л. Хить

АБХАЗО-АДЫГИ В ДЕРМАТОГЛИФИЧЕСКОЙ КЛАССИФИКАЦИИ НАРОДОВ КАВКАЗА

Кожные узоры кисти представляют собой ценнейший источник разных видов информации, в том числе этногенетической. Как и всякая наука, дерматоглифика в нашей стране развивалась крайне неравномерно. 70-е и 80-е гг. XX в. – время исключительно интенсивного этногенетического изучения дерматоглифики популяций Кавказа, проводившегося как специалистами Москвы, так и грузинскими коллегами. В это время были собраны, систематизированы и опубликованы данные, охватывающие подавляющее большинство народов региона.

Цель данной статьи – рассмотреть дерматоглифическую дифференциацию абхазо-адыгских народов на общекавказском фоне, используя все наличные материалы с применением современных методов статистики.

Материалы и методы анализа

Рассмотрены данные 51 мужской выборки с территории Кавказа (в общей сложности более 10 тыс. человек). Сюда вошли абхазо-адыги (8 выборок), дагестанцы (11), грузины (16); тюркоязычные (6), нахские (2) и ираноязычные (5) группы; армяне, ассирийцы и греки (по одной выборке). Материалы были собраны и обработаны преимущественно автором в 1966-1968 гг., и, кроме того, И. П. Ладария и В. О. Асланишвили в 70-е годы; данные в основном опубликованы[1]. В 1983-1986 гг. автор изучила многие группы Северного Кавказа, данные по которым вводятся в научный оборот впервые. Всего рассмотрено 8 этнических и субэтнических групп абхазо-адыгов (свыше 2300 мужчин): абхазы, абазины, адыгейцы (абадзехи, бжедуги, шапсуги, чемгуи), черкесы и кабардинцы. Было применено несколько методов статистического многомерного анализа: факторный (главные компоненты), метод межгрупповой шкалы и кластерный анализ. В программу исследования вошли 5 ключевых признаков кожного рельефа кисти, отражающие основную часть морфологического комплекса: дельтовый индекс (Dl10), индекс главных ладонных линий (Камминса), частота одиночного осевого проксимального трирадиуса ладони (t), частота истинных узоров на гипотенарной подушечке (Hy) и суммарный процент добавочных межпальцевых трирадиусов ладони (ДМТ). Для полноты характеристики выборок приведена также частота истинных узоров на Th/1, не использованная в анализе. Отпечатки описывались с применением классической методики Г. Камминса и Ч. Мидло[2].

Результаты и обсуждение

Ключевые признаки дерматоглифики хорошо разграничивают северных (европейских) и южных (переднеазиатских) европеоидов: при общем сходстве по типу комбинаций признаков наблюдаются вполне отчётливые различия между обобщёнными группами северян и южан, а также между европеоидами разных регионов

[1] Ладария И. П. К изучению дерматоглифики населения Западного Кавказа // Советская этнография. 1975, №4. С. 121-130; Хить Г. Л. Дерматоглифика народов СССР. М.: Наука, 1983. 280 с.; Хить Г. Л., Асланишвили В. О. Новые материалы по дерматоглифике населения Западного Кавказа // Полевые исследования Института этнографии в 1982. М., 1986. С. 170-174.

[2] H. Cummins, Ch. Midlo. Finger prints, palms and soles. New York, 1961. 319 c.

(Рис. 1, 2)[1]. Доля южноевропеоидного компонента закономерно увеличивается с Севера на Юг, причём население Кавказа, располагаясь между европейцами и переднеазиатскими народами, оказывается гораздо ближе к последним.

Дерматоглифическая дифференциация абхазо-адыгов

Абхазо-адыгские выборки с типологической и статистической точек зрения однородны (Рис. 3). Среди разноязычных групп населения Кавказа абхазо-адыги отличаются максимальной гомогенностью: среднее обобщённое дерматоглифическое расстояние (ОДР) между выборками составляет 8,5% евразиатской шкалы на признак. Для примера укажем, что грузиноязычные и дагестаноязычные выборки почти вдвое более гетерогенны по сравнению с абхазо-адыгскими. Наиболее сходны абадзехи и чемгуи (ОДР = 1. 9), сильнее всего различаются абхазы и шапсуги (15. 9). Абхазы теснее всего сближены с кабардинцами (3. 6, что оценивается статистически как очень малая разница). Следует отметить, что содержание южноевропеоидного компонента в обеих этих группах понижено (ЮЕК = 56-57) не только по сравнению, например, с агулами или хевсурами (ЮЕК = 72-85), но и с большинством народов Кавказа.

Кластерный анализ матрицы ОДР на уровне очень малых величин выделил скопление наиболее сходных выборок, куда вошло большинство абхазо-адыгов – абазины, адыгейцы (чемгуи и абадзехи), кабардинцы и абхазы, а также черкесы (Рис. 4). Величина южноевропеоидного комплекса варьирует здесь от 55. 6 у абхазов до 60. 5 у черкесов. Второй выделившийся субкластер включил шапсугов и бжедугов, у которых южные черты выражены сильнее (ЮЕК = 68. 5 и 62. 1 соответственно; см. также полигоны этих групп). Несмотря на заметные различия в величине ЮЕК, оба субкластера разнятся не слишком сильно, сливаясь на уровне нижней границы категории средних величин ОДР.

[1] Хить Г. Л., Широбоков И. Г., Славолюбова И. А. Дерматоглифика в антропологии. СПб: «Нестор-история», 2013. С. 234.

Абхазо-адыги и народы Кавказа

На общекавказском этническом фоне картина дифференциации абхазо-адыгов поразительным образом совпала с картиной, полученной при анализе дивергенции только абхазо-адыгских выборок (Рис. 5), а именно: выделилась основная их часть (абазины, адыгейцы, чемгуи и абадзехи, кабардинцы и абхазы), образовав субкластер, который на уровне малых различий объединился с большей частью грузинских выборок и со всеми тюркоязычными группами (за исключением ногайцев, – то есть с карачаевцами, балкарцами, азербайджанцами, турками и кумыками), а также с греками, талышами, армянами и гинухцами. Черкесы, отдалившиеся от этого большого кластера, вошли в одно скопление с пятью дагестанскими группами (в основном из Южного Дагестана), а также с месхами, осетинами, вайнахами и татами-мусульманами. Шапсуги и бжедуги оказались в полной изоляции от остальных абхазо-адыгов, объединившись в одном скоплении с южными дагестанцами, курдами, горскими евреями и джавахами. Таким образом, специфичность морфологических комплексов абхазо-адыгов оказалась настолько стойкой (а, возможно, и настолько древней), что система взаимоотношений абхазо-адыгских групп не изменилась при переходе к общекавказскому масштабу анализа и значительному увеличению числа групп. Оба последних обстоятельства существенно расширили диапазон межгрупповой изменчивости, но не смогли повлиять на картину дифференциации групп в пределах абхазо-адыгской общности.

По результатам компонентного анализа основной массив кавказских выборок разделился на два крупных и при этом не трансгрессирующих кластера (Рис. 6). Поскольку средняя величина ЮЕК у них практически не различается, дифференциация, по-видимому, не была обусловлена прежде всего величиной южноевропеоидного компонента. Данные компонентного анализа также не позволяют определить сформировавшиеся комплексы, обнаруживая сочетания признаков, не поддающиеся содержательной интерпретации, поэтому опишем итоговую картину.

Нижний кластер включил большинство выборок (29) – все тюркские (кроме ногайцев), большинство грузинских (8), 3 дагестанских, 3 ираноязычных, армянскую и 7 абхазо-адыгских групп (т. е. все, кроме черкесов). Абхазо-адыги расположились дисперсно, тяготея в основном к центру кластера. В верхнем, меньшем по объему кластере (17 выборок) оказались черкесы, 5 грузинских, большинство дагестанских (7), обе вайнахские и 2 ираноязычные выборки. Изолированное положение заняли лазы, пшавы, цахуры, хевсуры и ногайцы. В обоих кластерах представлены все расовые варианты Кавказа.

Абхазо-адыги и языковые группы Кавказа

Рассмотрим дерматоглифическую характеристику обобщенных языковых групп Кавказа и степень их близости к абхазо-адыгам. Дерматоглифические портреты этих групп по данным суммирования соответствующих выборок представлены на рис. 7.

В целом создается впечатление общего сходства полигонов, свидетельствующее о безусловно европеоидном происхождении носителей разных языков. Вайнахи и дагестанцы наиболее своеобразны, сочетая пониженный дельтовый индекс с повышенным индексом Камминса и сближаясь с рядом изолятов Памира, Индии, Средней Азии, возможно, сохранивших эти черты с эпохи неолита и бронзы[1]. Остальные языковые группы мало различаются по комбинации признаков. Наиболее близки к абхазо-адыгам грузиноязычные и ираноязычные группы (ОДР = 6. 1 – 6. 2), почти столь же сходны с ними (7. 1) дагестанцы и тюрки (без ногайцев как группы инорасового происхождения), наиболее отличны вайнахи (12. 6).

Сопоставление данных дерматоглифики и расовой соматологии

Сравнивались результаты дифференциации основных народов Кавказа по признакам дерматоглифики (данные автора[2]) и

[1] Хить Г. Л. Дерматоглифика народов СССР. С. 114-115.

[2] Хить Г. Л. Дерматоглифика и раса // Расы и народы. Вып. 30. М., 2004. С. 132-161.

соматологии (данные М. Г. Абдушелишвили[1]). По каждой системе признаков был проведен кластерный анализ матрицы межэтнических расстояний (Рис. 8). Явным доказательством отражения исторических процессов на признаках обеих систем служит стойкое выделение «адыгского» кластера, причем, на дерматоглифической дендрограмме это касается всех абхазо-адыгов, а на соматологической абхазы отделились от адыгов, объединившись с армянами. Кроме того, по признакам дерматоглифики обособился «тюркский» кластер (карачаевцы, балкарцы и азербайджанцы), частично проявившийся и на соматологической дендрограмме, где карачаевцы и балкарцы образовали субкластер, в то время как азербайджанцы оказались абсолютно изолированными во всей системе.

Абхазо-адыги и понтийская локальная раса

Понтийская малая раса, основу которой составляют абхазо-адыги, наряду с переднеазиатской, кавкасионской и каспийской расами соматологически относится к кругу кавказских вариантов. Считаю важным специально подчеркнуть, что принадлежность абхазов к понтийской расе на основании данных дерматоглифики была доказана ранее[2]. По признакам дерматоглифики понтийская раса отличается некоторым ослаблением кавказских черт и типологически составляет переход от кавказских к восточноевропейским вариантам. На дерматоглифической дендрограмме, охватывающей все 20 локально-расовых вариантов бывшего СССР, она вошла в скопление локальных рас европейской части страны, но не Кавказа. Минимальные ОДР связывают ее не с кавказцами, а с валдайско-верхнеднепровским и степным типами (ОДР в обоих случаях равно 4. 4 для мужчин и 1. 7 – 4. 5 для женщин[3]).

Результаты компонентного анализа, проведенного на гораздо более объемном материале, подтверждают этот вывод, сделанный

[1] Абдушелишвили М. Г. Антропология древних и современных народов Кавказа // Народы Кавказа. Антропология. Лингвистика. Хозяйство. М., 1994. С. 7-92.

[2] Хить Г. Л. Дерматоглифика народов СССР. С. 108-115.

[3] Хить Г. Л. Дерматоглифика народов СССР. С. 172-182.

более сорока лет назад (Рис. 9). Понтийцы по комплексу признаков отдалились от кавказцев и вплотную приблизились к населению центральной и южной частей региона, документально подтвердив направление и интенсивность исторических связей между Восточной Европой и Кавказом.

Заключение

Обнаружено взаимное дерматоглифическое сходство абхазо-адыгских этносов. Дифференциация, выявленная в рамках общности абхазо-адыгских народов, удивительно стабильна; зафиксированное результатами статистических анализов взаимное положение абхазо-адыгских народов сохраняется и на общекавказском этническом фоне. Взаимная морфологическая близость адыгских народов находит практически полное подтверждение при сопоставлении данных дерматоглифики и расовой соматологии. С учётом данных лингвистической дифференциации народов Кавказа можно сделать вывод о том, что к абхазо-адыгским этническим группам дерматоглифически наиболее близки грузино- и ираноязычные народы, а также дагестанцы и тюрки, в то время как вайнахи демонстрируют наибольшие отличия. Обобщение дерматоглифических данных о понтийской расе, в состав которой входят абхазо-адыгские народы, свидетельствует о том, что понтийцы морфологически скорее тяготеют к восточноевропейским локальным расам, нежели к кавказским.

Таблица 1. Ключевые признаки дерматоглифики абхазо-адыгских групп (мужчины).

№	Группа	n	Dl10	Ic	t	Hy	ДМТ	Th/I	ЕМК	ЮЕК
1	Абазины	217	13,36	8,41	61,9	34,8	26,2	6,7	39,6	59,9
2	Адыгейцы абадзехи	125	13,44	8,38	68,4	34,0	29,2	8,0	41,7	58,4
3	Адыгейцы бжедуги	348	13,80	8,50	59,5	29,1	30,5	9,7	40,9	62,1
4	Адыгейцы шапсуги	240	14,47	8,58	59,6	29,6	37,3	11,0	39,7	68,5
5	Адыгейцы чемгуи	149	13,41	8,36	65,0	34,7	26,4	10,7	41,3	58,6
6	Черкесы	166	13,04	8,61	55,7	32,2	25,3	7,8	36,5	60,5
7	Кабардинцы	555	13,46	8,53	63,9	32,7	22,1	9,6	43,0	57,3
8	Абхазы	495	12,89	8,48	63,8	32,5	24,2	8,8	40,2	55,6

Обозначения: n – численность выборки; Dl10 – дельтовый индекс; Ic – индекс Камминса; t – осевой одиночный проксимальный трирадиус ладони; Hy – истинные узоры на гипотенаре; ДМТ – добавочные межпальцевые трирадиусы; Th/I – истинные узоры на тенаре/первой межпальцевой подушечке; ЕМК – европеоидно-монголоидный комплекс; ЮЕК – южноевропеоидный комплекс.

Источники данных: Хить, 1983; Хить, Долинова, 1990; Хить, Асланишвили,1986; неопубликованные данные Г. Л. Хить.

Таблица 2. Матрица обобщенных дерматоглифических расстояний (ОДР) между абхазо-адыгскими группами (мужчины).

№	Группа	1	2	3	4	5	6	7	8
1	Абазины	-	4,8	8,1	14,0	1,9	6,7	4,9	5,1
2	Адыгейцы абадзехи	4,8	-	8,8	14,7	3,2	10,6	6,7	7,6
3	Адыгейцы бжедуги	8,1	8,8	-	6,5	9,3	9,1	8,9	10,0
4	Адыгейцы шапсуги	14,0	14,7	6,5	-	15,2	14,1	14,4	15,9

5	Адыгейцы чемгуи	1,9	3,2	9,3	15,2	-	8,4	4,7	5,4
6	Черкесы	6,7	10,6	9,1	14,1	8,4	-	7,0	5,2
7	Кабардинцы	4,9	6,7	8,9	14,4	4,7	7,0	-	3,6
8	Абхазы	5,1	7,6	10,0	15,9	5,4	5,2	3,6	-

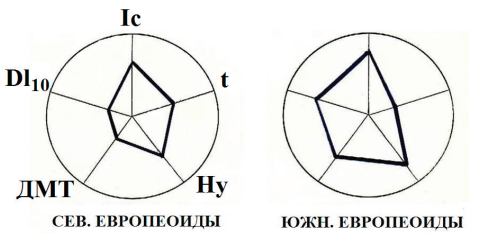


Рисунок 1. Дерматоглифические полигоны северных и южных европеоидов (248 и 111 выборок соответственно)

В центре – минимальные лимиты, конец радиуса – максимальные лимиты евразийской шкалы вариаций признаков.

Рисунок 2. Дерматоглифические полигоны европеоидов разных регионов (мужчины)

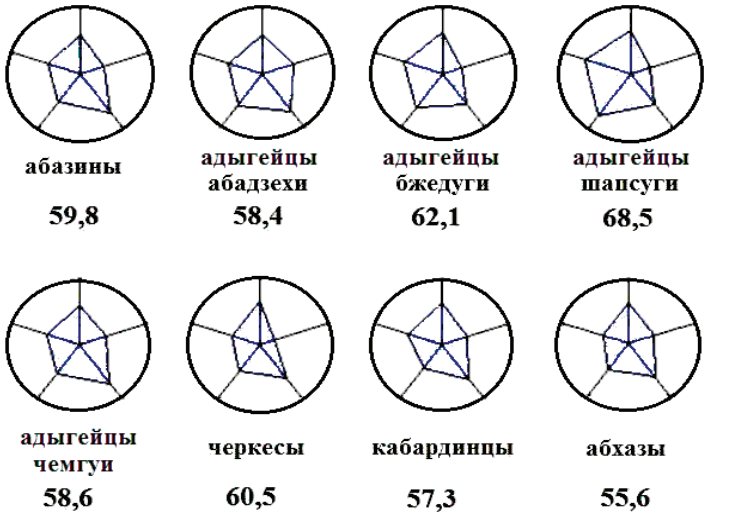


Рисунок 3. Дерматоглифические полигоны абхазо-адыгских народов (мужчины)

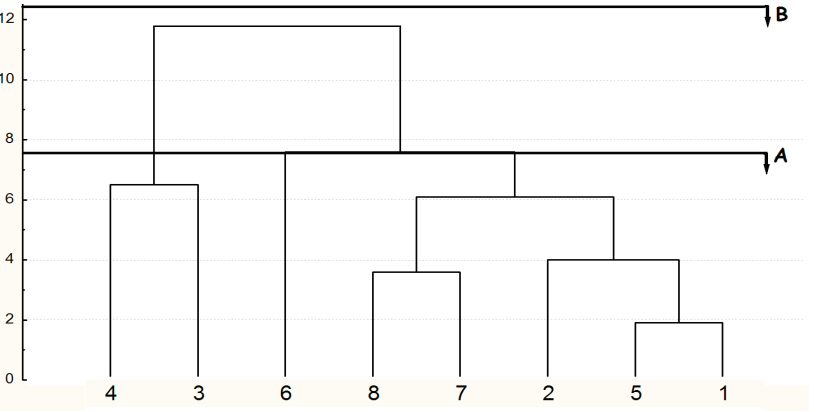


Рисунок 4. Результаты кластеризации матрицы ОДР между абхазо-адыгскими народами (мужчины). Номера групп соответствуют таковым в Таблице 1.

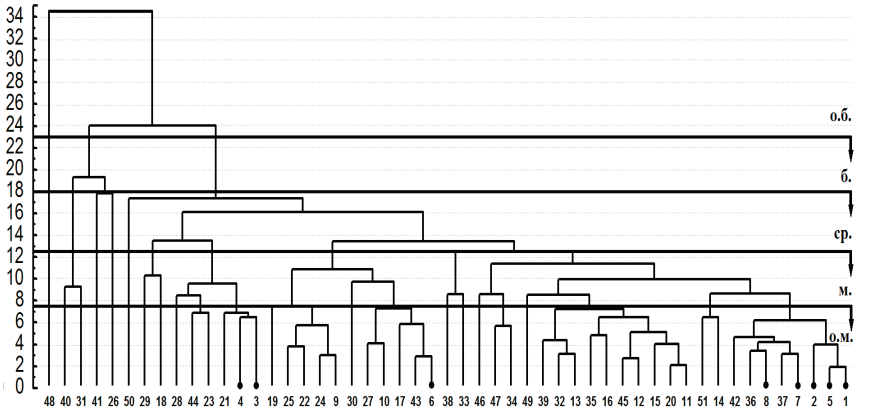


Рисунок 5. Результаты кластеризации матрицы ОДР между народами Кавказа (мужчины)

Чёрными кружками обозначены абхазо-адыгские группы.

Градации ОДР (по: Хить, 1983. С. 32-34): о. м. – очень малые; м. – малые; ср. – средние; б. – большие; о. б. – очень большие.

Обозначения групп: 1 – абазины; 2 – абадзехи; 3 – бжедуги; 4 – шапсуги; 5 – чемгуи; 6 – черкесы; 7 – кабардинцы; 8 – абхазы; 9 – ингуши; 10 – чеченцы; 11 – карачаевцы; 12 – балкарцы; 13 – кумыки; 14 – ногайцы; 15 – азербайджанцы; 16 – турки-месхетинцы; 17 – осетины; 18 – евреи горские;19 – таты-мусульмане; 20 – талыши; 21 – курды-езиды; 22 – аварцы; 23 – даргинцы; 24 – лакцы; 25 – андийцы; 26 – табасаранцы; 27 – удины; 28 – лезгины; 29 – агулы; 30 – рутульцы; 31 – цахуры; 32 – гинухцы; 33 – карталинцы; 34 – кахетинцы; 35 – имеретины; 36 – аджарцы; 37 – рачинцы; 38 – сваны; 39 – мохевцы; 40 – пшавы; 41 – хевсуры; 42 – мтиулы; 43 – месхи; 44 – джавахи; 45 – мегрелы; 46 – гурийцы; 47 – лечхумцы; 48 – лазы; 49 – армяне; 50 – ассирийцы; 51 – греки.

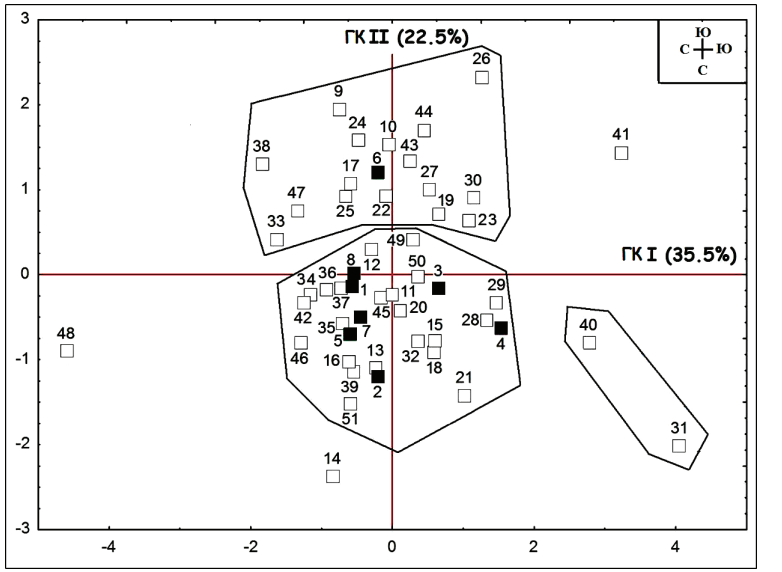


Рисунок 6. Положение мужских групп Кавказа в системе значимых главных компонент. Обведены кластеры, выделенные статистически, с использованием данных ГК. Заливкой обозначены абхазо-адыгские группы.

Обозначения групп: 1 – абазины; 2 – абадзехи; 3 – бжедуги; 4 – шапсуги; 5 – чемгуи; 6 – черкесы; 7 – кабардинцы; 8 – абхазы; 9 – ингуши; 10 – чеченцы; 11 – карачаевцы; 12 – балкарцы; 13 – кумыки; 14 – ногайцы; 15 – азербайджанцы; 16 – турки-месхетинцы; 17 – осетины; 18 – евреи горские;19 – таты-мусульмане; 20 – талыши; 21 – курды-езиды; 22 – аварцы; 23 – даргинцы; 24 – лакцы; 25 – андийцы; 26 – табасаранцы; 27 – удины; 28 – лезгины; 29 – агулы; 30 – рутульцы; 31 – цахуры; 32 – гинухцы; 33 – карталинцы; 34 – кахетинцы; 35 – имеретины; 36 – аджарцы; 37 – рачинцы; 38 – сваны; 39 – мохевцы; 40 – пшавы; 41 – хевсуры; 42 – мтиулы; 43 – месхи; 44 – джавахи; 45 – мегрелы; 46 – гурийцы; 47 – лечхумцы; 48 – лазы; 49 – армяне; 50 – ассирийцы; 51 – греки.

Рисунок 7. Дерматоглифические обобщенные портреты языковых групп Кавказа (по данным суммирования мужских выборок)

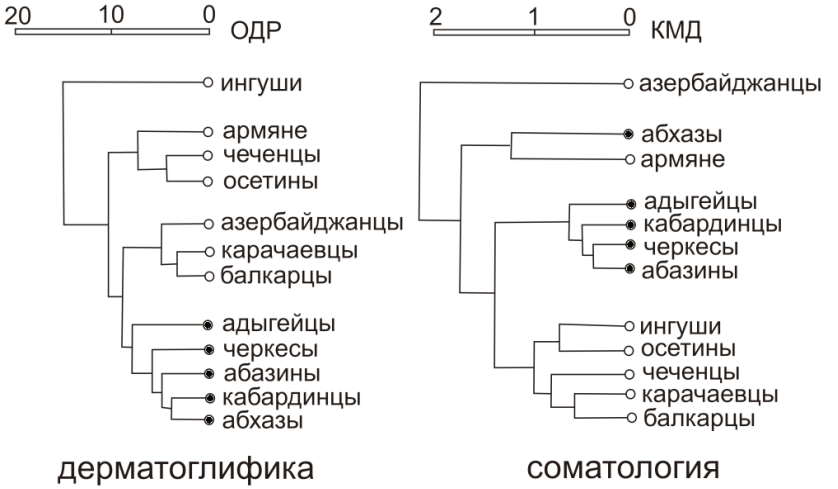


Рисунок 8. Сопоставление схем дерматоглифической и расовосоматологической дифференциации основных народов Кавказа (мужские группы). КМД – коэффициент морфологической дистанции (по М. Г. Абдушелишвили, 1994). Заливкой обозначены абхазо-адыгские группы.

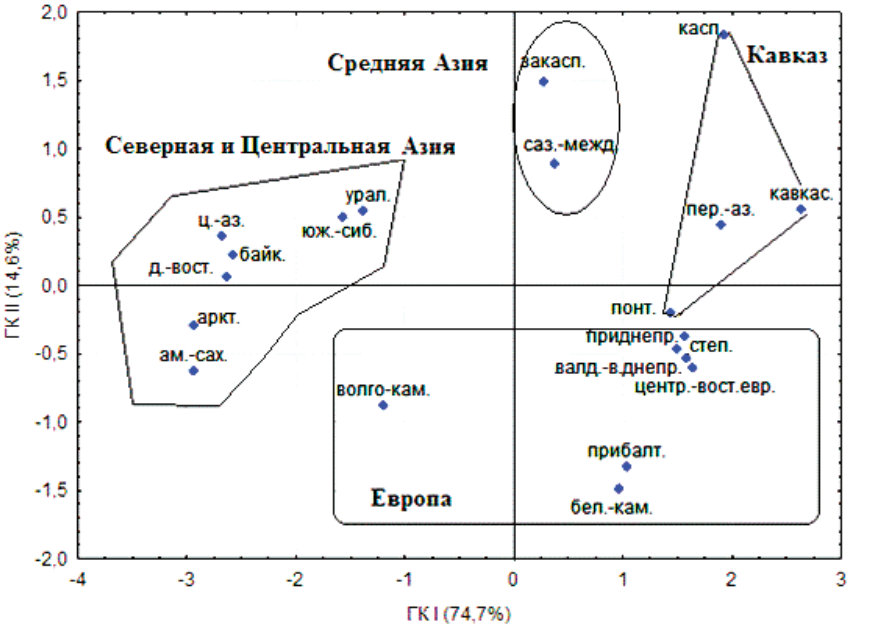


Рис. 9. Локально-расовые варианты Северной Евразии в системе главных компонент (мужчины). Данные дерматоглифики организованы в рамках соматологической расовой классификации. Ареалы рас обведены в соответствии с географическим принципом.

Локальные расы: урал. – уральская; юж. -сиб. – южносибирская; ц. -аз. – центральноазиатская; байк. – байкальская; д. -вост. – дальневосточная; закасп. – закаспийская; саз. -межд. – Среднеазиатского междуречья; касп. – каспийская; кавкас. – кавкасионская; пер. -аз. – переднеазиатская; понт. – понтийская; волго-кам. – волго-камская; бел. -кам. – беломоро-камская; прибалт. – прибалтийская; центр. -вост. евр. – центрально-восточноевропейская; валд. -в. днепр. – валдайско-верхнеднепровская; степ. – степная; приднепр. – приднепровская.

Д. А. Канделаки

ПОХОД ТИГЛАТПАЛАСАРА I К «ВЕРХНЕМУ МОРЮ»

В обнаруженной близ Малазгирта (ныне на территории Турции) пространной надписи, относящейся к периоду конца XII в. до н. э., мы встречаем интересную информацию – надпись, которая была оставлена царем древнеассирийской державы Тиглатпаласаром I (Тукульти-апал-Эшара), правившим приблизительно в период между 1115 и 1076 гг. до н. э. [1] Речь идет об известном походе в области к северу от Ассирии, к «Верхнему морю», и разгроме крупной антиассирийской коалиции стран «Наири». [2] Следует отметить, что таких походов было пять, но в данной статье мы рассматриваем только события четвертого похода.

В 1112 г. д. н. э. Тиглатпаласар I выступил с огромной армией на север с целью окончательного захвата важнейшей коммуникации, связывавшей Восточное Причерноморье и Закавказье с Малой и Передней Азией. Это был так называемый «Железный путь». Идущий от побережья Черного моря, через ущелье реки Чорох, к истокам реки Евфрат, Железный путь стал одним из крупнейших

[1] Автором приводится разбор только русскоязычной версии перевода источника (См.: Дъяконов М. Г. Асиро-вавилонские источники по истории Урарту// ВДИ. 1951, № 2-3.).

[2] Несомненно, данная проблема рассматривалась неоднократно в научной среде. Автора в основном интересовал географический аспект проблемы, касающийся вероятных маршрутов и путей продвижения ассирийцев. Существуют разумеется и другие версии (См.: напр., Манандян Я. А. О некоторых спорных проблемах истории и географии древней Армении. Ереван, 1956; Воронов Ю. Н. Древняя Апсилия. Сухум, 1998).

магистральных маршрутов импорта железом; одновременно с установлением контроля над этим маршрутом, Тиглапаласар хотел перенаправить основные торговые потоки в сторону Ассирии[1].

Являлось ли непосредственной целью Тиглатпаласара I достижение «Верхнего моря» как конечного пункта своего похода? Либо это было лишь спонтанным проникновением и преодолением огромного расстояния во время преследования противника? Скорее приемлем первый вариант, так как об этом недвусмысленно свидетельствует выражение «послал меня Ашшур, владыка, на страны дальних царей, что на берегу Верхнего моря». С учетом расстояния эта своего рода компания-экспедиция не могла быть молниеносной, и в ней принимали участие не только мобильные группы, к примеру, пехота, лучники, и колесничие, но и своего рода вспомогательные инженерные части.

Подготовку к походу ассирийская армия вела, возможно, не в самом Ашшуре, а скорее в районе, который традиционно использовался как частый плацдарм для таких походов. Он располагался у западных, или северо-западных границ Ассирии у истоков реки Тигр, в районе Амадани у медных рудников Эргани. Выйдя из этой области, Тиглатпаласар I начинает продвижение на север, при этом сам поход мог начаться в мае, то есть к концу весны, и возвратиться следовало до зимних холодов.

Интерес представляет география маршрута Тиглатпаласара I к «Верхнему морю». Источники указывают на «16 сильных гор», которые преодолевают ассирийцы. Любопытно, что акцент дается именно на горный рельеф, и меньше указываются иные географические объекты. Вероятно, для военачальников имели значение именно высоты как стратегические точки оперативного контроля, поэтому при переходе через горную местность ассирийскими стра-

[1] Нам, правда, сложно судить было ли основной целью достижение древней Колхиды и уж тем более существовала ли уже тогда область с таким названием. Собственно, само слово Колхида как историко-географическое понятие встречается только лишь с периода сер. VIII века до н. э. в греческой письменной традиции. Не исключено, что область Колхиды могла именоваться у ассирийцев как-то по-другому.

тегами наверняка проводилась фиксация перевалов, горных вершин, отдельных выступающих сопок и определение их высот. Нужны они были и на случай отступления. Тем самым выражение «16 сильных гор» подразумевало не только пересечение в буквальном смысле гористой местности, но и фиксацию опорных ориентиров, и обозначали скорее наиболее «читабельные» географические объекты. Тиглатпаласар I перечисляет все эти горы, носящие преимущественно хурритскую и урартскую этимологии, среди которых Элама[1], Амадана (возможно Мадани),[2] Элихиш, Шерабели, Тархуна (Симхуна и менее вероятно Кутмуха), Тиркахули, Кизра, Тарханабе, Элула Хаштарае (буквально большой высокой на хуррито-урартском языке) Шахишара, Убера, Милиадруш, Шулианзи, Нубанаше и Шеше[3].

Однако большинство указанных географических названий с трудом поддаются идентификации с современными географическими или лучше сказать орографическими объектами, что порождает сомнения в их реальном существовании. Так, первые из «16 гор», несомненно, должны быть расположены где-то между Тигром и Арацани, то есть рекой Мурад, как это традиционно указывается специалистами-востоковедами. Однако на отрезке пути, где вероятно начинался поход, выделяются только два крупных орографических объекта – вулканы Сюпах (4434м) и Немрут (2935 м).

Можно предположить, что вероятно анналы фиксируют лишь наиболее значимые объекты. С этой точки зрения выражение «16 сильных гор» следует понимать, как всю совокупность орографических объектов, которые ассирийцы преодолели за весь период похода к «Верхнему морю», включая сюда и обратный маршрут. На это указывает и тот факт, что «он улучшал мосты», то есть Тиглатпаласару неоднократно приходилось пересекать речные долины и возможно глубокие ущелья поперек. Такое было возможно только на больших расстояниях.

[1] Вероятно, Элама соответствует позднему названию горы Эламу во время похода Навуходоносора в конце VII в. до н. э. Возможно Элама лежала на правом берегу при подходе к долине Мелитены (Милидии).

[2] Амадана скорее ныне гора Эргани – Маден на перешейке между верхним Евфратом и верховьем Тигра.

[3] Автор пока оставляет в стороне подробный анализ проблем этногеографического расположения указанных этнонимов, ввиду сложности и объема задачи, требующей отдельного рассмотрения.

Итак, преодолев расположенный в средней части Армянского нагорья горный массив Агрдаг, Тиглатпаласар I вышел на равнины Малазгирта. В надписи говорится: «я нарубил "уруми" – горные деревья, улучшил мосты для переходов моих колесниц и войск и переправился через Евфрат». Очевидно, что это не собственно Евфрат, а какой-то из его северных притоков. [1] Либо ассирийцы перешли собственно Мурат (Арацани), но сделать они это могли лишь в среднем его течении, либо они преодолели другой крупный приток, в частности Карасу[2].

Первое военное столкновение этой компании произошло, как считает большинство исследователей, на Малазгиртской равнине [3]. Здесь Тиглатпаласар дал бой коалиции 23 царей, которые скрупулезно перечислены в анализируемой нами надписи. «Царь

[1] Выходя из Зебене-Су к реке Арацани, имеются два горных прохода Беркален и Геок-дере. Скорее ассирийцы вышли через Геок-дере, соответствующий горному проходу Сафхас у Прокопия.

[2] Предполагают, что Тиглатпаласар I вначале похода, подойдя к истокам реки Зибене-Су (здесь обнаружена надпись о самом походе), перешел горы между этой рекой и Евфратом-Арацани и перейдя реку Арацани повернул на восток, где шел по дороге к Малазгирту (и сейчас такая дорога проходит из Балу в Малазгирт) (См.: Пиотровский Б. Б. История и культура Урарту. Ереван, 1944.; и Манандян Я. А. О некоторых спорных проблемах истории и географии Древней Армении. Ереван, 1956. С. 18.).

[3] По моему мнению, здесь имеется одна несостыковка, на которое не обращалось внимание. Речь идет о том, что битва могла произойти и не на этом месте, на которую указывают специалисты. Обычно Малазгирт (Юнджалу) как место, где произошло сражение, указывают по причине найденной надписи.

Надпись из Малазгирта, скорее была составлена даже не во время этого похода. Вряд ли бы Тиглатпаласар I описал бы события взятия дани с города Милидии прежде чем дошел до него. Скорее эта надпись была составлена при его следующем четвертом походе, что логично, так как описывает события реального похода, который был осуществлён до этого. Очевидно Тиглатпаласар I побывал здесь во время следующего похода.

Тумме[1], царь Тунубе[2], царь Туали, царь Киндари[3], царь Узулы[4], царь Уизалири, царь Андиабе, царь Пиликани[5], царь Атургини царь Укулибарнзини, царь Шиниберни[6], царь Химуа, царь Паитери, царь Уирама царь Шурурии[7], царь Абаэни[8], царь Адаэни, царь Химуа, царь Кирик, царь Альбайи, царь Ушны царь Назабии, царь Абарсеули[9], царь Дайанэни, всего 23 царя»[10]. На основании этого можно сделать

[1] Страна Тумме скорее находилась в области Малазгирта и вероятно соответствует области Сухму.

[2] Тунубе располагалось в районе к северу от истоков реки Зубене-Су, то есть в области Алзи-Энзиту по правому берегу реки Евфрата-Арацани.

[3] Киндари связывают с рекою Кентрит (современная река Бохтан).

[4] Узула скорее район современного села Изол (район современных Балу и Палин).

[5] Пилиахини это скорее современный Боглан в 15-20 км. К западу от монастыря Сурб-Карапет.

[6] Шинибирини, вероятно, поздняя Шинибра, расположенная к северу от Балу.

[7] Страна Шурурия, возможно, идентична стране «Шура» в поздних урартских источниках.

[8] Абаэни скорее тождественно с армянской областью Апахуник.

[9] Абарсеули скорее соответствует местности «Абасини» к северу от Малазгирта недалеко от Енджалу. К сказанному можно еще добавить, что, по мнению некоторых специалистов, локализация страны Абарсуини и найденная у селения Енджалу близ Абарсуини победная надпись Тиглатпаласара I имеют, несомненно, решающее значение для точного установления пути движения армии Тиглатпаласара I во время его похода на Наири. По-видимому, перейдя Арацани, ассирийская армия шла через нынешний Санджак-Генд, затем вышла на Мушскую равнину и оттуда прошла в районы Малазгирта, через нынешний Цронк и Бостакенд вдоль левобережья реки Арацани.

[10] Следует отметить, что при осуществлении очередного похода на Армянское нагорье, в анналах Тиглатпаласара I географические объекты, чаще горы и страны, мы встречаем под разными названиями. По отношению к географическим объектам это однозначно может свидетельствовать о разных путях следования маршрута. Очевидно, с каждым новым походом маршрут выбирался ассирийскими военачальниками с учетом новой военной обстановки, сбора противника, донесениям разведчиков. Что касается этнических обозначений, то скорее здесь может идти речь об участии в новых антиассирийских коалициях новых игроков. Но ни в коем случае не может означать изменения этнической картины. К примеру, в пятом походе здесь мы видим апешлайцев, которые выступили против ассирийцев. Разумеется, они существовали в местах своего прежнего расселения и до их фиксации в письменных источниках. Разумеется, на протяжении

несколько выводов. Так, очевидно, что ассирийцы столкнулись с довольно крупными силами, и в данном случае выражение «обширнейшее войско» вовсе не является преувеличением, характерным для ассирийских анналов. Вероятно, здесь тот самый случай, когда передается реальная обстановка событий. Предполагают, что армия противника насчитывала более 20000 человек, но вероятно ассирийцы их превосходили численно. Доскональное знание политической и этнонимической номенклатуры своих врагов свидетельствует о повышенном интересе Ассирии к «их» региону[1], при этом анализ этой номенклатуры показывает, что по структуре указанных в «Анналах» этнонимов речь идет об урартских компонентах среди указанных племён[2]. Очевидно, антиассирийская коалиция состояла из урартского племенного мира.

жизни Тиглатпаласара I вряд ли могло иметь место изменение этнической картины за столь краткий период.

[1] На мой взгляд, ошибочна попытка проследить маршрут похода Тиглатпаласара I путем поиска локализации этих стран. И уж тем более пытаться доказать, что ассирийцы обязательно прошли по землям всех вышеперечисленных стран. Очевидно, что в данной антиассирийской коалиции принимали участие и те страны, которые территориально находились в стороне от основного маршрута движения ассирийцев. Их сюда привели не непосредственная угроза вторжения в их собственные владения, а скорее всего политические и экономические интересы, напрямую связанные с транспортными магистралями «Железного пути». Так же неверно утверждение, что перечисляемые цари антиассирийской коалиции, были всего лишь главами или вождями небольших поселений, в ассирийских источниках есть достаточно четкое разделение небольших поселений и крупных поселений «городского типа» и крепостей. Несомненно, это были довольно-таки влиятельные, сильные и значимые политические фигуры региона, в какой-то мере представлявшие угрозу Ассирии.

[2] Этнонимы и наименования стран, что важно, фиксировались, в том числе и через посредство местных осведомителей, либо тех же ассирийцев, к примеру, купцов знакомых с населением этих областей. Вероятно, потому некоторые названия могут и не отражать реальных самоназваний самих жителей этих стран и представителей этих племен, к которым они принадлежали. Потому если и носят большинство племен и стран названия явно на хурритском и урартском языках, то скорее это связано с их передачей через посредство осведомителей из числа хурритов и урартов. Несомненно, среди них могут скрываться и представители других этнических миров, к примеру, помимо хурритов, урартов и собственно абхазо-адыгских племен, и протоармянских и протокартвельских племен, которые наверняка обитали в Армянском нагорье и в западной части Малого Кавказа.

Следует отметить и то, что идентификация этих стран мало дает нам информации о продвижении ассирийцев, вопреки мнению специалистов. Ибо вряд ли все эти страны были бы расположены на пути следования маршрута ассирийцев, и уж тем более пройдены после завершения этой битвы.

Проследим за дальнейшими событиями. После сражения «с 23 царями», ассирийское войско продолжило продвижение на север. Сведения надписи уже не столь подробны, но обращает на себя внимание фраза: «60 царей стран Наири и тех, кто пришли им на помощь, я прогнал моим дротиком до Верхнего моря». Вероятно, за время похода ассирийцам пришлось столкнуться с тремя коалициями – первая из «23 царей», вторая из «60 царей» и третья, которая собиралась примкнуть к коалиции «60 царей». Несомненно, выражение «прогнал своим дротиком до Верхнего моря», следует понимать, как то, что эти коалиции происходили из более отдаленных областей, вероятнее из Юго-Восточного Причерноморья и Западного Закавказья[1]. Этим скорее и следует объяснить стремление ассирийцев разгромить эти племена уже в их коренных владениях. Таким образом, дальнейшее определение маршрута после сражения с коалицией из «23 царей» следует производить с учетом того, что сражение с двумя последними коалициями, очевидно, произошло в другом географическом пункте.

Однако определение дальнейшего маршрута Тиглатпаласара I не менее сложно. С географической точки зрения можно рассмотреть несколько вариантов дальнейшего хода событий. Если следовать логике большинства специалистов и утверждать, что сражение произошло именно в Малазгирте, то на географической карте ассирийская армия была лицевой стороною обращена скорее прямо на север, либо на северо-запад или северо-восток, откуда бы и показались войска антиассирийской коалиции «23 стран» Наири. После поражения основная масса противника бежала бы в сторону, где сейчас расположен турецкий город Каракасе. Правда по контексту

[1] Это выражение, кстати, лишний раз подтверждает и то, что в этом походе принимал личное участие сам Тиглатпаласар I.

источников следует, что врага ассирийцы преследовали и по ущельям и окрестным горным массивам: «тела их воинов на высотах гор и кругом их обширных войск как наводнение Адада».

Однако вряд ли ассирийцы увлеклись бы постоянным преследованием противника, и стали бы сильно разряжать воинский контингент ассирийской армии, что было бы даже несколько опасно. Правда не исключен вариант, что ассирийская армия действительно могла остановиться на некоторое время лагерем, пока не навела порядок, в тыловой части уничтожив основную массу противника, пленив и допросив вражеских царей. Этот промежуток времени вряд ли мог быть растянут надолго, скорее, на неделю – полторы. В дальнейшем, преследуя противника, ассирийская армия, возможно, двинулась дальше вдоль реки Мурад и, пройдя между хребтами Акдаг и Аладаг, подошла в район котловины Каракасе, где и добила остатки отступавшей армии противника.

Остальной маршрут уже после выхода в Каракасе, несомненно, был направлен к «Верхнему морю». Однако надо учесть, что ассирийцы, несомненно, могли туда попасть только через бассейн реки Чорохи. В районе Каракасе дорога открывается к «Верхнему морю» в двух направлениях. Одно ведет прямо на север, пересекая долины в верхнем течении реки Аракс, откуда выходит на обширную Карско-Чилдырскую котловину. Если бы ассирийцы приняли решение идти к «Верхнему морю» через Карскую котловину, то они, несомненно, попали бы туда через многочисленные правые притоки реки Чорохи. Отсюда через Карско-Чилдырскую котловину ассирийцы могли пойти двумя путями: либо, обойдя с севера хребет Алахаюбердардаг, проходя между ним и горою Джаларгадаг, откуда они вышли бы к правому притоку Чороха реке Олтучай. Либо могли пройти еще севернее между горою Джалардаг и Эрушетским нагорьем, выйдя к современному Артвину, откуда кратчайшим путем можно оказаться у течения реки Чорохи. Другой не менее протяженный и труднопреодолимый путь – через Эрзурумское плато, водораздел реки Карасу и притоков самого Чороха, в районе села Учпеше имеется понижение между горами Васердаг

и Местухдаг. Имеется такое понижение и прямо от истока реки Карасу до истоков реки Тортум-Чай в районе города Тортум. Оно расположено между северной оконечностью центрального Тавра и хребтами Армянского нагорья, откуда и могла пройти ассирийская армия. Примерно так выглядит вероятная схема маршрута этой военной экспедиции.

Поэтому реальный маршрут передвижения ассирийцев был другим. Он более соответствует и количеству гор и рек, которые переходят воины Тиглатпаласара. Скорее всего, он первым прошел кратчайшим путем, но, несомненно, более сложным в гидрографическом и орографическом отношении. Вначале ассирийцы вышли, скорее всего, из Амадии и сразу же перешли Восточный (Армянский) Тавр в его пониженной части, обойдя гору Шарьекшан (2561м.) и вышли к реке Мурад (Арацани) примерно в районе, где в него вливается правый приток – р. Геник. Возможно, ассирийцы пошли либо вверх по Генику, либо перешли Арацани ниже впадения в него Геника, и сразу же вышли к крупнейшему правому притоку Арацани – р. Перису, обойдя вершины Кориджа и гору Кярир с юга. Кстати, и через Геник имеется тропа, но более сложная. В любом случае ассирийцы оказываются у северо-восточной оконечности Внутреннего Тавра, где берут свои начала рр. Перису и Аракс. Отсюда преодолев труднодоступный Внутренний Тавр, минуя истоки р. Тузла, ассирийцы сразу же оказываются на Эрзерумском нагорье, при этом обойдя с юга гору Бингель-Кала (3189 м.). Данный вариант приемлем еще и потому, что река Арацани (Мурад) никогда не именовалась Евфратом, возможно под Евфратом здесь в действительности подразумевался другой приток, а именно река Карасу. Имелся бы такой путь и через северную сторону горы Бингель-Кала, тогда бы ассирийцы должны были бы проникнуть через перевал хребта Акдаг, и выйдя к истокам реки Аракса оказаться в той же Эрзерумской котловине.

Скорее всего именно здесь, в Эрзерумской котловине, а не в районе Малазгирта, и произошло столкновение с коалицией 23 царей. Возможно, Тиглатпаласар I застал врасплох антиассирийскую

коалицию, преодолев в кратчайшее время, путь через труднодоступный горный массив и выйдя в тыл противнику. В этом смысле этот путь был и более удобен, так как позволил ассирийцам в кратчайшее время, выйти на Чорохский хребет. По сути, ассирийцы двигались уже по тому самому «Железному пути». Нанеся неожиданное поражение, ассирийцы рассеяли группировку «23 царей», но уже не ее они преследовали до «Верхнего моря».

Для выяснения дальнейших действий ассирийцев важна еще одна информация в «Анналах», где говорится: «Сени царя Дайаэни, который не склонялся перед Ашшуром». Дайаэни,–идентифицируют со страной Диауха урартских источников, а также античной и средневековой областью Таоха // Тайк. Сегодня установлена точная географическая локализация Дайаэни, которая охватывала области в бассейне р. Чорох. В момент своего максимального расширения южная периферия этой страны охватывала район Эрзерума и реки Карасу. [1] Одной из основных задач похода Тиглатпаласара I вероятно явилось именно продвижение в эту страну. Вероятно, потому царь страны Дайаэни оказал наибольшее сопротивление ассирийцам, так как основная часть «Железного пути», пролегала по реке Чорох. Несомненно, прибрежные части Юго-Восточного и Восточного Причерноморья, которые наверняка были в сфере экономического и политического влияния Дайаэни, и в большей мере подстрекаемые ею, сами стремились заручиться ее поддержкой. Вот почему выражение «60 царей и тех, кто им пришли на помощь» подразумевает участие в этой коалиции и племен, живших в Причерноморье. [2]

---

[1] Вероятно, по представлениям ассирийцев Дайаэни могла охватывать и области вплоть до Юго-восточного Причерноморья, где в будущем мы и зафиксируем древнюю страну Кулха.

[2] Скорее эту коалицию, в том числе составляли цари и вожди страны «Кильхи» (вероятно будущая Кулха/Колха/Колхида), но не обязательно, чтобы она была картвелоязычной. Конечно, в этой коалиции принимали участие наверняка и отдельные представители картвельского этнического мира, но скорее всего побережье в то время еще не было занято картвелами. Процесс расселения картвелов в прибрежные области Восточного и Юго-восточного Причерноморья скорее

Очевидно, Дайаэни и была той страной, которая призвала более отдалённые, соседствующие с нею области и страны. Ассирийская армия, несомненно, после битвы с «23 царями» и их разгрома, двинулась именно в сторону страны Дайаэни. [1] Вероятно, потому выражение «Сени царя Дайаэни, который не склонялся перед Ашшуром» свидетельствует о том, что после нанесенного поражения у Малазгирта, а скорее у Эрзерума, Сени бежал в свою страну, торопясь с приготовлениями, чтобы дать отпор ассирийцам. Вот почему он и призывает «60 царей и тех, кто пришел им на помощь» из более отдаленных областей. Он понимал, что исход битвы у Эрзерума открывал ассирийцам кратчайший путь в страну Дайаэни. Нельзя обойти стороной и то, что в данном походе пока не упоминаются абешла и урумейцы, которые будут указаны в следующих походах[2].

начался уже в канун греческой колонизации, и был завершен окончательно на рубежах эры, растянувшись по времени на 700-800 лет. А вот население западнокавказского круга в этом районе неоспоримо фиксируется значительно раньше, восходя к еще хеттской письменной традиции и подкрепляемое топонимическими реалиями (См.: Бганба В. М. К вопросу о происхождения и этноязыковой принадлежности некоторых топонимов. Абхазоведение, 2001. Вып. 1. Сер. Язык. Литература. Фольклор. С. 46-79.).

[1] Именно здесь в прибрежной части и существовала в низовьях Чороха страна Колхида, о которой ассирийцы, несомненно, знали.

[2] Каски и абэшла рассматриваются автором статьи в отдельной работе (См.: Канделаки Д. А. Каски и абэшла. В печати). В продолжение этого следует сказать, что в последующих походах Тиглатпаласар I каски-абэшла были выбиты ассирийцами из верхнеевфратской долины. Они осели на правобережье Евфрата, севернее от Малатьи, где и создали свое государство известное в ассирийских источниках как «Kasku» и арамейских источниках как «KtK». Оно было позже разрушено ассирийским царем Саргоном II. Некоторые специалисты, к примеру, Форер отождествляет страну «Каску» со страной «Мелид-Каману» и считает Гунзиана Милидского преемником царя «Дадилу Каскского». Возможно к концу правления Саргона изменилась политическая ситуация на Евфрате, так как к примеру, в надписях Тиглатпаласара III Мелид и Каманну упоминается раздельно с собственными царями Сулумелом (вероятно, древняя форма встречающегося в абхазской среде имени Шамел, которая восходит еще к древнейшему семитскому источнику) и Дадилу. Позже, видимо, Мелид-Каману поглотило царство Каску. Дадилу – царь Каска упоминается и Тиглатпаласаром III не позже 737 года до н. э. Покорение же Каску произошло уже при Саргоне II, что фиксируется в его

С учетом быстроты продвижения ассирийцев, наспех собранная армия из «60 царей» встретила Тиглатпаласара I где-то на среднем течении р. Чорохи, куда вела единственная большая дорога к побережью. Но она потерпела, очевидно, поражение. Тогда Сени, видимо, призывает к участию в антиассирийской коалиции более отдаленные страны Закавказья, Юго-Восточного и Восточного Причерноморья. Молниеносность продвижения ассирийцев объясняет и тот факт, что очевидно было утеряно время и спешившая на призыв царя Сени еще одна группировка, о количестве которой источники ничего не сообщают, либо не успела к основному сражению, либо от него уклонилась, либо была разгромлена ассирийцами уже непосредственно на побережье Черного моря. Возможно, судя по контексту сообщения, ассирийцы преследовали противника и уничтожили его в прибрежной части.

После разгрома Дайаэни и захвата царя Сени ассирийцы спускаются и громят уже причерноморские торговые центры – карумы. Тиглатпаласар говорит, что здесь «их большие города я покорил», и употребляет термин «Mahazani». [1] Скорее всего, это было не просто преследование противника, Тиглатпаласар I в своих анналах описывает разгром прибрежных пунктов. Вероятно, ассирийцы хотели не просто разгромить эти поселения, а овладеть секретом добычи

надписях. О касках нам дает информацию надпись из Сфире в Северной Сирии – арамейский договор сер. VIII в. до н. э. между царем Матти-элем царем Арпада и «Brgy», царем страны «KtK» (то есть Каску). Само имя каскейского царя «Brgy» очевидно позднелувийское, что говорит о том, что к концу VIII в. до н. э. каскейцы уже постепенно слились с местным лувийским и протоармянским населением. Что касается абэшла, то скорее они лишь эпизодически появлялись в этих местах, приходя из Восточного Причерноморья. Вероятно, в случае с «абэшла» мы можем свидетельствовать о том, что это самый ранний случай фиксации этнической картины скорее Восточного Причерноморья, восходящий к древневосточному периоду. Следующий этап фиксации этнической картины восходит уже спустя пять столетий к раннеантичной эпохе.

[1] Скорее всего, это значительные протогородские центры предтечи городам эпохи Великой греческой колонизации, но уже, несомненно, имевшие оживленные торговые связи с Анатолией и даже с областями Эгеиды микенского периода, а также времен торгового объединения Каниш.

железа из магнетита-содержащих песков. Видимо в данном случае разгрому подверглись центры с «текстильной керамикой», то есть поселения солеваров и металлургов. Несомненно, в данном случае Тиглатпаласар I вышел к устью р. Чороха, и громил прибрежные поселения «Верхнего моря». Однако нам неизвестно как далеко вдоль берега шли ассирийцы. Хотя вряд ли бы они преодолели после столь достаточно длительного перехода огромное расстояние по берегу. Задержавшись здесь на несколько дней, и пополнив провиант и запасы, ассирийцы двинулись в обратном направлении.

Этот путь представляет не меньший интерес и реконструировать его задача не менее сложная. Скорее всего на начальном этапе он захватывал нижнее течение р. Чорох. Однако вряд ли Тиглатпаласар шел по опустошенной им же территории, маршрут был несколько иным. Текст анналов дает некоторые ориентиры: «в продолжение того же похода я пошел на жителей Милидии ханигальбатской, высокомерных и непокорных». Несомненно, это город Малатья, расположенный западнее от Евфрата и южнее его правого притока р. Тохма. Важно отметить, что по контексту сообщения Тиглатпаласар I все еще продолжал поход, правда, не так подробно его описывая на обратном маршруте. Возможно, он вышел обратно на Эрзерум, где дорога открывалась прямо на р. Карасу, и держался на обратном пути его левобережья с целью избежать столкновения с сильными постхеттскими царствами в этих районах. Возможен путь и через притоки Олту-Чая, где ассирийцы сразу вышли на плато Каракасе, и далее, двигаясь через Малазгирт, вышли на Арацани и, перейдя Евфрат, налетели на Милидию. Что касается времени, затраченного на поход то здесь сложно что-либо сказать. Ориентировочно этот период должен быть растянут не менее чем на два месяца, если не более. Данный поход дал возможность ассирийцам на протяжении еще нескольких десятилетий совершать походы в сторону «Железного пути», до образования Урартского царства в IX в. до н. э.

В. А. Нюшков

ВОЕННО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ АБХАЗИИ НА РУБЕЖЕ РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Среди важных тем, представляющих особый интерес для изучения истории Абхазии, существенной является, без сомнения, военно-политическая ситуация, сложившаяся на рубеже раннего Средневековья. Данная эпоха была ознаменована окончательным утверждением лидерства Восточно-Римской империи (Византии) на территории Западного Закавказья, усилением её военной и дипломатической активности на Южном Кавказе. Сложившиеся обстоятельства не могли не беспокоить другого крупного игрока в означенном регионе – Сасанидский Иран, имевший к этому времени определённые реваншистские планы покорения территории Западного Закавказья.

Между тем, баланс сил в VI в. в регионе менялся и складывался то в пользу ромеев, то в пользу персов. Этим в своих интересах умело пользовались лазские правящие круги, которые тяготились своей зависимостью от империи ромеев. Пытаясь от нее освободиться, они использовали любую благоприятную ситуацию, а также противоречия между Византией и Ираном, «делали всё от них зависящее, чтобы стравить персов и византийцев друг с другом»[1].

На этом фоне гораздо большую лояльность по отношению к Византии демонстрировали сохранявшие самостоятельность аристократические круги Апсилии. Политическое положение Абасгии несколько отличалось. По словам Ш. Д. Инал-ипа, в VI–VII вв. она

[1] Лэнг Дэвид. Грузины. Хранители святынь. М., 2006. С. 113.

находилась «в непосредственной зависимости от Византийской империи»; в то же время исследователь считает, что Абасгия «являлась относительно самостоятельной политической единицей»[1].

Итак, главным геополитическим противником Ирана, как и много столетий ранее, оставалась Римская, затем Византийская (Ромейская) империя. С нею велась борьба за господство в Месопотамии, Армении, Сирии и на Кавказе. Что касается конкретно Кавказа, то в течение VI в. две великие державы того времени Византия и Иран активно вмешивались во внутреннюю жизнь этнополитических образований Восточного Причерноморья. При этом учитывалась и важность их стратегического положения, в частности в Абхазии, которая имела все преимущества стратегически значимой территории. Поэтому Византия старалась предпочесть здесь войне дипломатию.

В VI в. явственно обозначилось стремление Сасанидского Ирана выйти к берегам Черного моря для завоевания имперского пути к Константинополю. В целях противодействия этим планам и стремясь расширить собственное геополитическое пространство, Византийская империя начинает всё более активно распространять своё влияние в Западном Закавказье, усилив, в частности, дипломатическую и военную активность в Абасгии и в Апсилии.

Но первостепенную роль тут играла, конечно, дипломатия как главный инструмент византийской политики с окружающими странами и народами[2]. «Цели этой дипломатии заключались в охране границ империи, в подавлении в зародыше попыток набегов соседей – "варваров" в предельном расширении или сохранении областей политической гегемонии империи»[3]. Вполне закономерно, что вся степная территория, проходившая к западу от Волги до Дуная, вдоль северного берега Чёрного моря, становится постоянной ареной византийской дипломатии, «которая обычно добивалась успеха в деле превращения множества разнообразных потенциальных врагов в средство самоспасения»[1]. Данная ситуация очень хорошо проектируется и на территории Кавказа (Причерноморский, Северо-Западный и Центральный регионы), который также попал в орбиту византийской дипломатии. И здесь, как нигде лучше, утверждался «новый стратегический подход, знаменовавший собою ещё один этап перехода от Рима к Византии: сначала дипломатия, а потом сила»[2]. Византийская империя умело комбинировала тайную дипломатическую игру с меткими военными ударами, не брезговала любыми средствами для достижения своих целей. Не ошибёмся, если отметим, что в интересах императоров подкуп являлся одним из методов византийской дипломатии.

Ещё в эпоху правления римского императора Александра Севера наместник Мезии, области в районе Нижнего Подунавья, Минофил говорил: «У императора много денег, он дарит их тем, кто просит у него», как повествует византийский хронист VI в. Петр Патрикий Магистр (История. Отрывок 7). В числе таких просителей, надо полагать, были, в частности, западные аланы, придерживавшиеся традиционно дружественных отношений с Византийской империей[3], естественно, за определённую плату. В этом плане небезынтересен отрывок из сочинения Агафия Миринейского о посольстве византийского военачальника Сотериха к западным аланам и его намерении передать крепость Бухлоон (располагавшуюся на территории древнеабхазского объединения Мисиминия) последним, чтобы им было удобно там брать предназначавшиеся для алан императорские деньги «в качестве императорской субсидии» с целью, «чтобы послы более отдалённых народов, собираясь там, получали субсидии и чтобы больше не было необходимости привозящему деньги огибать предгорья Кавказских гор и самому идти к ним» (Агафий. Кн. III, 15).

---

[1] Инал-ипа Ш. Д. Вопросы этнокультурной истории абхазов. Сухуми, 1976. С. 272.

[2] Гийу А. Византийская цивилизация. Екатеринбург, 2007. С. 161.

[3] Аджинджал Е. К. Об одном аспекте ранневизантийской дипломатии на Кавказе // Вестник древней истории. 1987, № 3. С. 174.

[1] Люттвак Э. Н. Стратегия Византийской империи. М., 2010. С. 86.

[2] Там же. С. 88.

[3] Ковалевская В. Б. Кавказ и аланы. М., 1984. С. 133.

Как известно, «в течение большей части своего существования, вплоть до военного крушения в конце одиннадцатого века, Константинополь был столицей империи, располагавшей владениями, разбросанными там и тут в бассейнах Эгейского и Средиземного морей, и со значительными форпостами на дальнем конце Чёрного моря»[1], что, в свою очередь, способствовало сильно возросшему значению прочности восточных границ Византийской империи. Для этого по всему побережью Западного Закавказья – в Лазике, Апсилии и Абасгии была возведена оборонительная цепь, состоявшая из крепостей, строительство которых было начато Юстинианом I в период «вечного мира».

В этом контексте значительный интерес для нашего исследования представляют сведения византийского Анонима, трактат которого «О стратегии» большинство специалистов датирует серединой или второй половиной VI в., скорее всего, периодом царствования Юстиниана[2]. Автор принадлежал к сословию военных специалистов, поэтому показательно исключительно большое внимание, уделяемое в трактате возведению новых городов, крепостей и пограничных укреплений, – сюжет, который вводит нас в атмосферу грандиозного строительства, осуществлявшегося юстиниановским правительством. И хотя конкретно в трактате нет сведений относительно того или иного региона обширной Византийской империи, ценно то, что перед нами развёртывается картина стратегии ранневизантийской обороны на территориях, которые являлись в правовом отношении частью византийского цивилизованного мира. Что важно, эти сведения хорошо проектируются на материале письменных и вещественных источников, касающихся современной территории Абхазии.

Давая наставления, как надо строить город (крепость), Аноним указывал, что у границ империи наиболее подходящими местами для его строительства «являются такие, которые находятся на высотах и окружены крутыми откосами, затрудняющими подъём». Здесь же он полагал, что «в целях безопасности следует позаботиться и о протейхизмах», которые должны были обеспечить пристанище местному населению, когда оно устремится из деревень под защиту стен, но, главное, протейхизма должна была выдержать удар со стороны вражеских черепах и таранов, натолкнувшись на которые они не смогли бы легко подступить к главной стене[1]. Это наставление более всё походит на Стратегику, которая, на взгляд Анонима, «предполагает, с одной стороны, защиту всего собственного, с другой стороны – угрозу всему вражескому. Защита – есть метод, используя который можно оградить своих соотечественников и всё то, что им принадлежит; угроза же – способ посредством которого даётся отпор неприятелям»[2].

Под этими словами Аноним, в первую очередь, подразумевает безопасность собственной земли, т. е. Ромейской империи. При этом в понятие «собственная земля», прежде всего, императора, попадали в том числе, без сомнения, территория Абхазии, а именно, этнополитические древнеабхазские образования – Абасгия, Апсилия и Мисиминия. Уже сам факт строительства во второй половине VI в. в Абхазии целого ряда храмов и церквей ранневизантийского типа об этом красноречиво свидетельствует. Общий девиз внешней и внутренней политики, которым руководствовался Юстиниан, был – «одно государство, один закон и одна церковь»[3]. Такая религиозная гибкость в политике Византии, вероятно, была продиктована желанием замирить ситуацию и сохранить стабильность в этом чрезвычайно важном для нее регионе, где проживали те самые соотечественники, которых отмечает византийский Аноним.

Между тем, свои новые крепостные укрепления (Цибилиум, Шапкы, Ахыста, Пал и др.) византийцы возводят также в центральной Апсилии (по Кодорскому ущелью), где проходил Даринский

[1] Люттвак Э. Н. Стратегия Византийской империи. М.,2010. С. 109.

[2] Кучма В. В. Византийские военные трактаты VI–X вв. как исторический источник // Византийский временник. М., 1979. Т. 40. С. 49.

[1] О стратегии: Византийский военный трактат VI века / Издание подготовил В. В. Кучма. СПб.: 2007. С. 63.

[2] Кучма В. В. Указ. раб. С. 49.

[3] Геростергиос А. Юстиниан Великий – император и святой. М., 2010. С. 49.

путь – важнейшая торговая и военная дорога, соединявшая побережье Чёрного моря с Северным Кавказом более удобным путем, чем через Клухорский перевал. В этой, восточной части Абхазии империя ромеев из почти десятка крепостей создала для того времени мощную цельную систему обороны в ущельях. Все укрепления тяготеют к тем возвышенностям, которые одновременно сочетают в себе стратегические преимущества[1]. Именно об этом говорит и византийский Аноним.

В составе апсильской системы укреплений была одна из крупнейших в Восточном Причерноморье крепость Цибилиум – Тзибила Прокопия Кесарийского[2]. Она занимала площадь 1,5 га и располагалась на двух скалистых утёсах, обращённых 120 метровыми обрывами в ущелье р. Кодор. С юга-запада и северо-запада крепость защищали две башни. В целях безопасности эти две башни были связаны с внешней (наружной) оборонительной стеной – протейхизмой и главной стеною[3]. В VI в. протейхизма стала особенно характерным элементом ранневизантийских фортификационных сооружений. Для сравнения, подобная система двух оборонительных стен, привнесённая римско-византийскими зодчими с VI в. на Кавказ, прослеживается в крепости Петра, в Родополисе и в Археополисе (Западная Грузия).

Определённо, круг архитектурных аналогий позволил связать рассматриваемую часть Цибилиума с ранневизантийской (Северное и Западное Причерноморье, Малая Азия, Сирия, Северная Африка и др.) фортификационной архитектурой VI в. н. э. Данная дата превосходным образом подчеркивается результатами исследований культурных напластований в главной крепости апсилов – Цибилиуме. Весь комплекс добытых материалов за время Цебельдинской археологической экспедиции (1977–1986 гг.) даёт возможность чётко датировать время строительства исследованных частей Цибилиума в рамках первой половины VI в.

[1] Воронов Ю Н. Тайна Цебельдинской долины. М., 1975. С. 39.

[2] Воронов Ю. Н. Цебельда – форпост Византийской империи // Наука и человечество. М., 1990. С. 73; Он же. Колхида на рубеже Средневековья, – Он же. Научные труды. Т. I. Сухум, 2006. С. 399.

[3] Воронов Ю. Н. Цебельда – форпост Византийской империи // Наука и человечество. М.: 1990. С. 69.

Полное соответствие канонам византийского фортификационного искусства всех особенностей крепости заставляет видеть в ее строителях византийских инженеров и рабочих, в числе которых могли быть строители и из числа местного населения, прошедшие необходимую подготовку в Византии. Строительством руководили, по всей видимости, византийские военачальники. Как свидетельствует Прокопий Кесарийский, общее руководство строительства Кавказского лимеса Юстинианом I было возложено на выходца из Малой Армении Фому Армянина как на самого разумного. Он, «по приказу Василевса построил вокруг Лазики множество укреплений и являлся командующим находящихся там войск» (Прокопий. Война с персами. Кн. вторая. XXX. 5).

Стоит обратить внимание на одну весьма важную деталь, которую нам подсказывает тот же византийский Аноним VI в. в отношении укреплений, называемых им «фрурионы». «Фрурионы – разновидность укреплённого пункта с размещенным в нём гарнизоном»[1]. «Фрурионы необходимо сооружать вблизи границ», фрурионы не следует сооружать очень близко к открытым пространствам» – вот несколько рекомендаций по поводу предназначения фрурионов, сделанных Анонимом[2]. На наш взгляд, наиболее значительные крепости Апсилии как Цабал и Шапкы более подходят под описание фрурионов.

Тем временем, не долгий период перемирия от 532 г. до 539 г. явился утверждением влияния на Кавказе власти Юстиниана. Потерпев в ходе новой ирано-византийской войны ряд поражений в Центральной Лазике, персидские войска в 555 г. были вынуждены (до этого приглашённые отпавшими от Византии мисимианами) отступить из Мисиминии, куда тут же было направлено находившееся в Апсилии четырехтысячное византийское войско. Но прежде ви-

[1] О стратегии: Византийский военный трактат VI века / Издание подготовил В. В. Кучма. СПб., 2007. С. 63, 246 сноска.

[2] Там же. С. 69.

зантийские военачальники решили «ещё раз испытать настроение мисимиан» и, отобрав, «насколько возможно было это самых разумных людей из апсилийцев, посылают их в качестве послов». Выбор послов Агафий объясняет тем, что «они были апсилийцами, их соседями, близкими по образу жизни»[1].

Важно заметить, что византийцы очень строго подходили к отбору послов Византийский аноним VI в., в частности, отмечает, «если послы будут отправляться от нас, им в первую очередь следует отличаться благочестием», «они должны обладать природной рассудительностью, патриотизмом, чтобы быть готовыми первыми пожертвовать собой, и всегда выполнять свое поручение по внутреннему убеждению, а не по принуждению», «находясь в присутствии тех, к кому они направлены, послы должны проявлять себя обходительными, великодушными и уступчивыми», «послам следует уметь улаживать дела и использовать благоприятные обстоятельства» и т. д. [2] новыми услугами. Между тем, мисимиане были далеки от византийского дипломатического этикета. «Настолько чужды тому, чтобы умерить жестокость или чтобы исправить абсурдность совершённого в прошлом, что, вернее сказать, нечестивые, искупительные и фанатичные люди и какое-нибудь другое поношение, которое негодование кому-нибудь внушает, услышать достойные, отвергнув и растоптав общее всем людям право, ораторов тут же убили, хоть они и были апсилами, тех же с ними обычаев и соседи»[3].

Согласно Агафию, в вооруженном противостоянии с империей, мисимиане продемонстрировали знакомство с различными приемами ведения боевых действий, в течение длительного времени успешно отражали натиск византийцев, что предполагает наличие

[1] Избранные отрывки из «Истории» Агафия Миринейского. Известия Агафия Миринейского о Лазике и Кавказе // Византийский временник. М., 1950. Т. 3 (28). С. 341.

[2] О стратегии: Византийский военный трактат VI века / Издание подготовил В. В. Кучма. СПб., 2007. С. 146.

[3] Штриттер И. Г. Авасгика • Апсилика • Мисимианика. Переведённые труды византийских авторов. Новый Афон, 2011. С. 44.

военных лидеров и воинов – профессионалов[1]. Так, подробно описывая битву византийцев и мисимиан в районе высокогорной крепости Тцахар, Агафий отметил существование у мисимиан шестисот пеших и конных воинов, в связи с их нападением на небольшой отряд римлян (Агафий. Кн. IV, 16). Тот же Агафий сообщает, что мисимианам были знакомы «черепахи», с помощью которых они «пытались наступать на римские сооружения, чтобы их разрушить», но византийцы (у Агафия они римляне), в числе которых были наёмники, захватившие главную крепость Мисиминии – Тцахар, и учиняя в ней сильные разрушения и жестокость в отношении женщин, стариков и детей, были хорошо подготовлены к ведению войны с «варварами». «Но прежде чем они [мисимиане] приблизились и должным образом прикрылись, некий Сваруна по имени, славянин по происхождению, метнул копьё в не успевшего ещё прикрыться и поразил его смертельно. Тотчас же черепаха дрогнула и рассыпавшись рухнула» (Агафий. Кн. IV, 20).

Данный пассаж интересен тем, что мисимианам было знакомо византийское осадное орудие «черепаха» (Агафий. Кн. IV, 20). «Черепаха» представляла собою галерею, сооруженную из дерева с негорючим покрытием и на колесах; при ее помощи можно было приблизиться к стене. «Черепахой» пользовались при уравнении места, засыпании рвов, подкопах стен и пробивании брешей. Сооружение служило для прикрытия воинов, которые старались подрыть нижнюю часть стены или сделать в ней брешь. Неслучайно мисимианские послы подчёркивали во время встречи с персидским военачальником Нахогараном, что «в военном деле мы опытны».

Очевидно, что «войны против Персии стали наиболее крупным конфликтом VI века, в который оказались вовлечены римляне»[2], а вместе с ними и народы Западного Закавказья, в частности, Абха-

[1] Избранные отрывки из «Истории» Агафия Миринейского. Известия Агафия Миринейского о Лазике и Кавказе // Византийский временник. Т. 3 (28). М., 1950. С. 344-347.

[2] Голдсуорти Адриан. Падение Запада: медленная смерть Римской империи. М., 2014. С. 628.

зии, ставшие заложниками военно-политического противоборства. Соперничество персов и византийцев на территории Абасгии, Апсилии, Мисиминии отрицательно сказалось на развитии как сельского хозяйства, так и городской жизни. Результатом этого стало разрушение Себастополиса византийцами, когда последние убедились, что не смогут сохранить его за собой.

Таким образом, военно-политическая история Абхазии на рубеже раннего Средневековья представляла непрерывную цепь разных событий. Особыми были контакты местного населения с Византией в политической, культурной и церковной сферах. Враждебные силы, пытавшиеся уничтожить эти отношения, не смогли разрушить силу общевизантийского цивилизованного влияния на территории современной Абхазии. Письменный источник ранневизантийского анонима VI в. «О стратегии», на наш взгляд, вполне может свидетельствовать о прилагавшихся стараний со стороны византийского императорского двора сохранить любыми усилиями статус-кво, в частности, на данной территории Западного Закавказья.

Рисунки:

Рис. 1. Выявленные остатки протейхизмы крепости Цибилиум

Рис. 2. План фасадной части Цибилиума

Рис. 3. Главный фасад крепости Археополь, с остатками протейхизмы

Рис. 4. План и фасад главных ворот Археополя

М. Ю. Меньшиков

ТАМГИ ЭПОХИ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ И НОВОГО ВРЕМЕНИ НА КЕРАМИЧЕСКОЙ ПОСУДЕ БАССЕЙНА Р. МЗЫМТА (СРЕДНЕЕ И ВЕРХНЕЕ ТЕЧЕНИЕ)

Целью данной публикации является введение в научный оборот и предварительный анализ тамг или тамгообразных знаков, обнаруженных в бассейне среднего и верхнего течения р. Мзымта.

Всего в работе рассматриваются 33 изображения тамг на керамической посуде, которая происходит с территории памятников, содержащих слои Средневековья и Нового времени. Помимо артефактов, найденных в ходе археологических работ 2010-2011 гг., под руководством автора на северном склоне хребта Аибга (Роза 1; Ржаной 3; Садовый 2)[1], в статью включены находки, опубликованные в отчете Л. Н. Ситниковой по результатам разведок в 1971 г. Этот материал был собран на правом берегу р. Мзымты у подножия горы Ачишхо на поселении, которое было датировано в отчете VI–IX вв. н. э[2]. Также в работу включена тамга на фрагменте кувшина, обнаруженная на памятнике, расположенном ниже по течению р. Мзымты в районе поселка Ахштырь[1]. В рамках данной статьи хотелось бы упомянуть, что при сборе подъемного материала в 2010 г. в разрушенной части селища Роза 1 был обнаружен фрагмент ручки кувшина, на которой красной краской был изображен тамгообразный знак, который, вероятно, представлял собой косой крест. Сохранность поверхности была плохой и краска исчезла до того, как удалось ее зафиксировать, поэтому данный артефакт не включен в работу.

Изображения тамг встречены в 25 случаях на ручках кувшинов (из них 8 фрагментов с тамгами в отчете Л. Н. Ситниковой[2] и 1 фрагмент в публикации Ю. Н. Воронова[3]). В 8 случаях тамги были нанесены на стенки сосудов (из них 1 в отчете Л. Н. Ситниковой[4]). Когда речь идет о стенках, то в трех случаях данные сосуды являются чашами с двумя пальцевыми углублениями-сливами. Исходя из формы и пропорций остальных стенок, несущих на себе изображения, можно говорить, что они, вероятнее всего, также являются фрагментами чаш. Опираясь на вышесказанное, есть основания полагать, что все сосуды с подобными знаками относятся к категории столовой посуды и представляют всего две ее разновидности:

1. Чаши с пальцевыми углублениями-сливами, расположенными с внутренней стороны на противоположных сторонах периметра венчика.

2. Кувшины с ручкой.

В ходе ознакомления с коллекцией была предпринята попытка найти закономерности между тамгами и формой и качеством сосудов, на которые они нанесены. Вероятно, что малая выборка не позволила выявить каких-либо взаимосвязей. Сечение ручки не коррелируется с изображением на ней. Однако следует отметить, что знаки в виде креста (III группа) в основном встречены на кувшинах с более грубо выполненной поверхностью, чаще всего на участках ручек с подокруглым сечением.

---

[1] Меньшиков М. Ю. Отчёт о выполнении охранных спасательных археологических работ (раскопок) на участках строительства комплекса трамплинов и объектов лыжного двоеборья в границах территорий выявленных объектов археологического наследия «Могильник Садовый 1», «Поселение Садовый 2», «Святилище Садовый 3», расположенное на северном склоне г. Аибга в Краснополянском п. о. Адлерского района г. Сочи Краснодарского края в 2011 г. [2015].

[2] Ситникова Л. Н. Отчет о результатах археологических разведок в окрестностях г. Сочи в 1971 г. Архив ИА РАН, Р-1, № 4531.

[1] Воронов Ю. Н. Древности Сочи и его окрестностей. Краснодар, 1979. С. 103.

[2] Ситникова Л. Н. Указ. соч. С. 21.

[3] Воронов Ю. Н. Указ. соч. С. 103.

[4] Ситникова Л. Н. Указ. соч. С. 21.

Из 23 фрагментов с тамгами, которые происходят из раскопок 2010-2011 гг., в 16 случаях можно утверждать, что изображение нанесено до обжига, на этапе формирования поверхности сосуда, об этом говорят, в том числе, следы зубчатого инструмента в каналах рисунка. В 7 случаях сложно судить о том, когда было нанесено изображение = вероятно, по высохшей поверхности перед обжигом, но возможно, что и после обжига. Случаев, когда можно уверенно говорить о том, что изображение наносилось после обжига, то есть в процессе бытования посуды, не выявлено.

В отчете Л. Н. Ситниковой 6 тамг из 9 нарисованы таким образом, что показано их формирование с помощью зубчатого штампа. Это также позволяет высказать предположение, что тамга была оставлена еще на влажной поверхности до обжига. В остальных трех случаях судить о способе нанесения знака невозможно.

В ходе работ на средневековом поселении Ржаное 3 был найден инструмент гончара для заглаживания поверхности и формирования расчесов. Инструмент имеет две гребенчатых поверхности, которые могли быть использованы для нанесения тамг на сырую поверхность сосудов. Данное обстоятельство позволяет сделать вывод, что в исследуемом районе было собственное керамическое производство, и тамги могут принадлежать местным фамилиям.

В рамках данной статьи тамги были разделены на 6 условных групп.

I группа.

Представлена восьмью находками. Три предмета происходят из раскопок 2010-2011 гг. Пять публикуются по прорисовкам в отчете Л. Н. Ситниковой. В рамках данной группы предварительно было выделено 2 варианта.

А) Косой равноконечный крест, отрезки пересекаются под прямым углом. Два пересекающихся надреза выполнены острым предметом. Данный вариант представлен четырьмя экземплярами. В одном случае крест расположен на венчике чаши с пальцевыми вдавлениями-сливами (рис. 1. 1). В трех других случаях на ручках кувшинов (рис. 1. 2-4). Один фрагмент керамики со знаком (рис. 1. 4) происходит с правого берега р. Мзымты. Остальные три происходят из раскопок в районе поселения Ржаной 3.

Данный символ имеет широкое распространение. Наиболее географически близкие аналогии представлены тамгами мегрельской фамилии Пипиа[1], а также среди ногайских знаков собственности[2].

Б) Косой равноконечный крест, выполненный зубчатым штампом (рис. 1. 5-8). Крест вытянут вдоль по ручке кувшина, линии пересекаются под острым углом. Данный вариант представлен 4 экземплярами из отчета Л. Н. Ситниковой.

Схожие тамги принадлежат черкесскому роду Хутовых, кабардинскому Ханцевых[3], а также абхазской фамилии Хагба (Ахагба)[4].

II группа.

Тамга в виде песочных часов или двух треугольников, соединенных вершинами. Группа представлена десятью экземплярами: один фрагмент является венчиком чаши с пальцевыми вдавлениями-сливом, три фрагмента стенок сосудов и шесть ручек кувшинов.

На стенках сосудов тамги выполнены на внешней стороне. В каналах, сформировавших рисунок, прослеживаются следы гребенчатого штампа. Изображения тамг расположены под разными наклонами, как в правую, так и в левую сторону (рис. 1. 9-12). Находки происходят с поселений Роза 1 (Рис 1. 11) и Ржаной 3 (рис. 1. 9,10,12)

На ручках кувшинов тамги вытянуты по внешней поверхности ручки кувшина и во всех случаях прослежены следы гребенчатого инструмента в каналах рисунка (рис. 1. 13-18). В одном случае тамга выполнена на кувшине с красным лощением (рис. 1. 16). Все обнаруженные фрагменты происходят с поселения Ржаной 3.

Несмотря на простоту знака, аналогичный символ встречен в литературе лишь однажды. Вертикально расположенные два треу-

[1] Лавров. Л. И. Кавказские тамги. Нальчик: Издательство М. и В. Котляровых, 2009. Табл. I-629. С. 27, 55.

[2] Лавров. Л. И. Указ. соч. Табл. III. С. 77.

[3] Чуяко А. Б. Адыгские фамилии и тамги. Майкоп, 2012. С. 103, 110 (на адыг. языке).

[4] Лавров. Л. И. Указ соч. Табл. I-626. С. 27.

гольника, которые соединены вершинами, были обнаружены В. А. Кузнецовым в ходе раскопок на Хумаринском городище[1]. В своей публикации В. А. Кузнецов связывал данный символ с древнетюркским руническим алфавитом.

III группа.

Тамга в виде вытянутого креста: удлиненная вертикальная перекладина в центре пересекается горизонтальной, которая в два или более раз короче вертикальной. Данная тамга встречена на трех ручках кувшинов, происходящих с поселения Ржаной 3 (рис. 1. 19-21). Изображение выполнено зубчатым штампом.

IV группа.

Тамга в виде стрелы, направленной вверх. Данное изображение встречено лишь на двух экземплярах ручек кувшинов. Один из них происходит с поселения Ржаной 3 (рис. 1. 22), другой из сборов Л. Н. Ситниковой у подножья г. Ачишхо (рис. 1. 23).

Морфологически близкий знак, но с некоторыми отличиями в пропорциях опубликован А. Б. Чуяко, как родовой символ адыгской фамилии Тлецеруковых[2].

V группа.

Свастика, лучи вращения направлены вправо. Данное изображение встречено на стенке чаши и на двух ручках кувшинов из сборов Л. Н. Ситниковой (рис. 1. 24, 25, 27) и на стенке сосуда, происходящих с территории поселения Ржаной 3 (рис. 1. 26). Во всех случаях в каналах рисунка прослежены следы зубчатого штампа.

Близкий по морфологии, но отличающийся по пропорциям символ, был обнаружен в 1974 г. среди знаков на камнях кладки башни и стен на Хумаринском городище в ходе раскопок В. А. Кузнецова[3].

[1] Кузнецов В. А. Надписи Хумаринского городища // Советская археология. 1963, № 1. С. 302.

[2] Чуяко А. Б. Указ. соч. С. 72.

[3] Биджиев Х. Х., Гадло А. В. Раскопки Хумаринского городища в 1974 году // Археология и этнография Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1979. С. 37.

VI группа.

В данную группу были включены тамги, встреченные в единичном экземпляре. Группа представлена шестью изображениями, в некоторых случаях тамги сохранились не полностью.

А) Ромб (рис. 1. 28). Вероятно, это полная форма тамги, но так как изображение одним из углов подходит близко к краю керамического фрагмента, то нельзя исключать, что над ромбом сверху могли присутствовать еще какие-то элементы. Тамга расположена на фрагменте ручки кувшина, которая происходит с поселения Ржаной 3.

Подобный знак встречен в качестве тамг абазинского рода Цуговых и кабардинской фамилии Афасижевых[1]. Он также обнаружен на Хумаринском городище в Карачаевском районе[2].

Б) Тамга сохранилась частично (рис. 1. 29). Сохранился верхний фрагмент окружности на нижнем прилепе ручки кувшина. Фрагмент керамики найден на территории поселения Ржаной 3.

В) Тамга сохранилась не полностью (рис. 1. 30). В пределах сохранившегося фрагмента нижнего прилепа ручки кувшина прослеживается знак в виде греческой буквы **Ψ** (пси). Возможно, это не полное изображение тамги. Происходит с поселения Ржаной 3.

Близкие по форме знаки, направленные в разные стороны, встречаются среди тамг достаточно часто. Ближайшая аналогия у адыгов-бжедухов рода Эльбуздок[3]. Однако непосредственно то расположение, которое присутствует на кувшине (соответствующее исходному положению буквы греческого алфавита) среди опубликованных символов не встречено.

Г) Тамга в виде греческой буквы «**Λ**» (лямбда) (рис. 1. 31). Знак расположен на нижнем прилепе ручки кувшина. Происходит с поселения Ржаной 3.

Чрезвычайно простой знак, что должно было привести к широкому распространению подобного символа у разных народов. Бли-

[1] Чуяко А. Б. Указ. соч. С. 23.

[2] Лавров. Л. И. Указ. соч. Табл. I – 1146. С. 31.

[3] Лавров. Л. И. Указ соч. Табл. I – 276. С. 23.

жайшие известные аналогии А. Б. Чуяко связывает с кабардинской и абазинской фамилией Хурай, абхазской фамилией Хуриевых, кабардинской фамилией Пилов[1]. Аналогичный символ опубликован Л. И. Лавровым, как тамга одного из родов абазинов-тапанта[2]. В работе Ш. Д. Инал-ипа подобный знак приводится как тамга фамилии Быджаа[3].

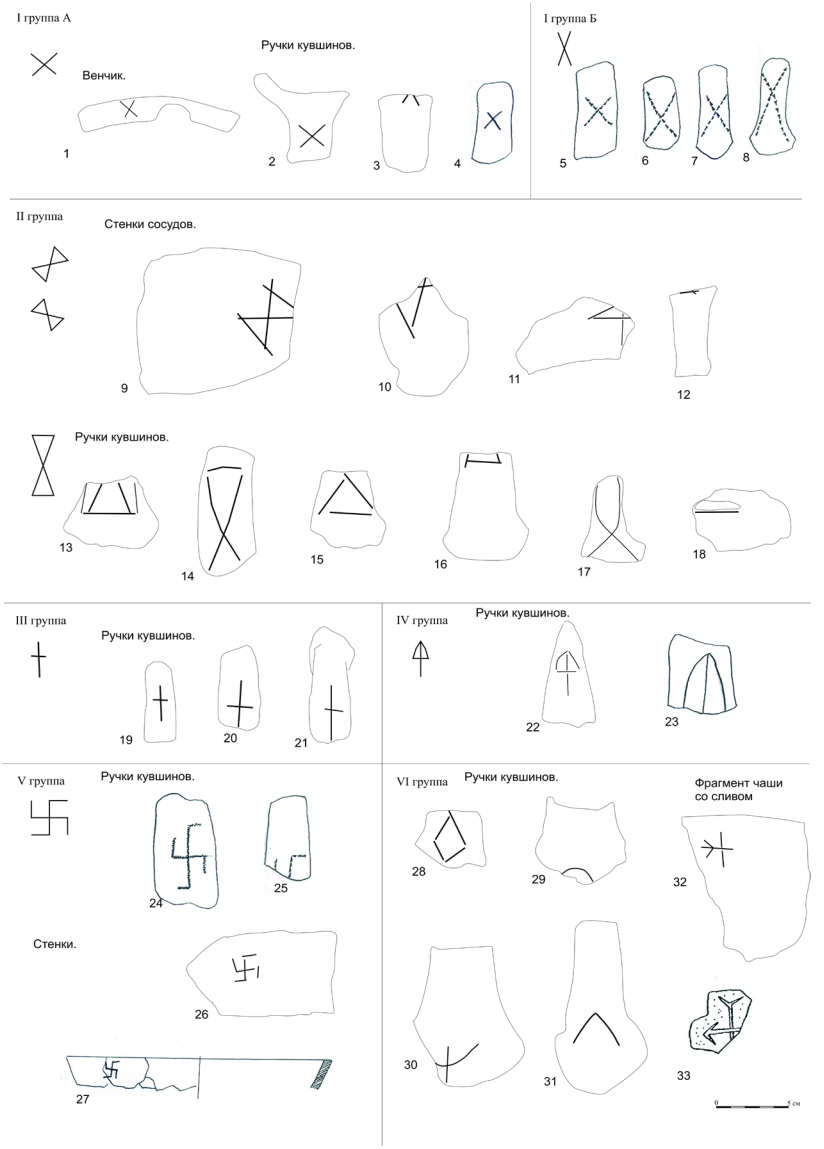
Д) Тамга в виде креста с тремя разветвляющимися отрезками от направленного влево луча (рис. 1. 32). Знак расположен на внутренней стороне чаши рядом с пальцевым вдавлением-сливом. В данном случае сложно уверенно сказать была ли тамга нанесена на внутреннюю сторону чаши до обжига или уже в период ее бытования. Развал керамического сосуда был обнаружен в заполнении ямы на однослойном поселении Нового времени Садовый 2. Следует отметить, что найденный символ имеет значительное внешнее сходство с мегрельскими тамгами, которые опубликованы в работе Л. И. Лаврова[4].

Е) Частично сохранившаяся тамга на фрагменте кувшина (рис. 1. 33). В работе Ю. Н. Воронова не указано, какой именно частью кувшина является обнаруженный фрагмент со знаком, но, вероятнее всего, это ручка[5]. Тамга представляет собой крест, верхний луч которого заканчивается «ласточкиным хвостом», а левый имеет вид двушипного наконечника. Нижняя и правая часть креста остались за пределами сохранившегося фрагмента. Находка происходит с поселения Ахштырь 5, которое расположено на расстоянии около 25 км юго-западнее поселка Красная поляна, ниже по течению р. Мзымта. Для данного знака есть близкая аналогия среди тамг, опубликованных Ш. Д. Инал-ипа – схожее изображение имеет тамга фамилии Амаба[6]. Ш. Д. Инал-ипа упоминает фамилию Амаба среди выходцев из общества Ачхипсоу[7].

[1] Чуяко А. Б. Указ. соч. С. 88, 103, 106.
[2] Лавров. Л. И. Указ. соч. Табл. I – 590. С. 26.
[3] Инал-ипа Ш. Д. Антропонимия абхазов. Майкоп, 2002. С. 361.
[4] Лавров. Л. И. Указ соч. С. 26-27.
[5] Воронов Ю. Н. Указ. соч. С. 103.
[6] Инал-ипа Ш. Д. Указ. соч. С. 360. Табл. I – 24.
[7] Инал-ипа Ш. Д. Садзы: Историко-этнографические этюды. М., 1995. С. 141.

Символы, изображающие достаточно простые геометрические фигуры, такие как угол, круг, ромб, крест и свастика, широко использовались в качестве тамг на всей территории Кавказа и за его пределами. Несмотря на это, обнаруженные тамги, за исключением наиболее простых знаков групп I и VI-Г, а также VI-Е, не имеют абсолютных аналогий среди народов, проживавших по соседству с бассейном р. Мзымта. Тамга группы VI-Д, как описано выше, хоть и близка по форме, но не повторяет известные мегрельские тамги в точности. То же относится и к тамге группы IV, несмотря на близкую морфологию, пропорции тамг позволяют высказать предположение, что адыгейский знак, опубликованный в работе А. Б. Чуяко, и изображения на ручке кувшинов с поселений в районе поселка Красная поляна – имеют различное происхождение. Отсутствие большинства из приведенных знаков собственности в этнографической литературе по ближайшим соседям, говорит о том, что эти тамги можно связать с фамилиями горных садзских обществ, которые, как известно, были полностью переселены из своих районов обитания.

Большинство фрагментов с нанесенными на них тамгами происходят с многослойных памятников, имеющих широкую датировку, и укладываются в период с конца I тыс. до этапа махаджирства. Подъемный материал, обнаруженный Л. Н. Ситниковой, в отчете датирован VI–IX вв., однако с нашей точки зрения такая узкая датировка не имеет оснований. Единственная ситуация, когда мы можем достаточно точно датировать изделие с тамгой, относится к находке чаши с двумя пальцевыми вдавлениями-сливами в яме однослойного поселения Садовый 2 (рис. 1. 32). Поселение представляло собой однодворный хутор, который прекратил свое существование в середине XIX в. Наличие еще как минимум двух подобных чаш с тамгами позволяет высказать два предположения: либо тамги I, II, VI-Д и, вероятно, V групп относятся к одному узкому периоду (кон. XVIII–XIX в.), либо подобные чаши с пальцевыми вдавлениями-сливами существовали продолжительный период, и традиция их изготовления и нанесения на них тамг распространяется вглубь Средневековья.



Л. И. Цвижба

КАВКАЗ ПРИСТАВА ЦЕБЕЛЬДЫ ФЕЛИКСА ЛИСОВСКОГО

«Селение Амткел расположено при оконечности хребта гор, занимающих пространство между реками: верхнем и нижнем Амткелом. С этого селения по склону довольно крутому поднимается дорога на хребет между амткельских гор. Подъем этот продолжается около полутора версты, в настоящем состоянии он способен только для пеших и прогона скота…». Ф. Лисовский. Описание дорог от крепости Сухум-кале через укрепление Марамбу (в Цебельде…)[1].

В истории Абхазии известно имя Феликса Яковлевича Лисовского. В 1837 г. он был назначен приставом Цебельды после приведения ее жителей к присяге на верноподданство императору российскому. Новоназначенному приставу предписывалось в обязанности «сблизиться еще более с людьми», изучить обычаи, собрать более точные сведения о народонаселении, степени повиновения, о взаимоотношениях между собой, «князьям, духовенству и другим почетным гражданам внушать верноподданнические обязанности их к великому государю…»[2].

Из формулярного списка Ф. Лисовского, составленного на 1 января 1843 г., следует, что ему «34 года от роду», он римско-католического вероисповедания. Исключен из студентов Виленского университета за участие в тайном обществе «Приверженцы отечества»

[1] Российский государственный военно-исторический архив (далее – РГВИА). Ф. 38. Оп. 4. Д. 429. Л. 4.

[2] Там же. Ф. 846. Оп. 16. Д. 6331. Ч. 2. Л. 11-12 об.

и отдан в солдаты с назначением в Отдельный Кавказский корпус. Так, Ф. Лисовский в службу вступил рядовым в 44-й Егерский полк 1 июня 1828 г., а по расформировании этой части поступил в Черноморский линейный №6 батальон, который будет переименован в № 9[1].

Ф. Я. Лисовский весьма успешно продвигался по службе. 30 августа 1834 г. по высочайшему повелению «за похвальное поведение, усердие к службе» он был произведен в унтер-офицеры, 3 октября 1836 г. «За отличие против горцев» – в прапорщики, 3 июня 1839 г. «За отличие по службе» – в подпоручики, следующее звание – поручика он получил 10 октября 1840 г. «За отличие в делах против горцев», а 13 ноября 1841 г. был произведен в штабс-капитаны.

Ф. Я. Лисовский принимал участие в военных походах и операциях. Так, в период Русско-турецкой войны 1828-1829 гг., состоя в отряде генерал-майора К. Ф. Гессе 2-го, принимал участие при осаде крепости Поти с 20 июня и взятии ее 15 июля 1828 г.; 28 сентября при вступлении войск в Гурию и занятии ее, а также Нагомарь, Озургет, Аскани и Алхаур, был в перестрелке с неприятельскими партиями на территории крепости Св. Николая, а 5 марта 1829 г. был участником победоносного сражения против отряда под начальством трапезондского паши Кея-оглы и овладения неприятельским укрепленным лагерем при Лимани. 7 августа состоял в отряде под начальством полковника А. Г. Пацовского при занятии города Кантриш; 14-15 сентября был в походе от города Кантриш к крепости Цихес-Дзири, при осаждении последней и ее штурме. 18 февраля 1830 г. он принимал участие в перестрелке близ Николаевской крепости на левом берегу р. Наталеби.

4 и 10 мая и с 1 июля по 1 августа 1830 г. под командой генерал-майора Гессе был в экспедициях против абхазцев, во время которых находился в перестрелках с «неприятелем» (7 июля) при высадке в Гагрской бухте, «при овладении крепкою тесниною с содействием со стороны моря Черноморской эскадры». Под начальством полковника 44-го Егерского полка Полякова при устройстве

[1] Там же. Ф. 38. Оп. 4. Д. 429. Л. 45-60.

нового укрепления в Гагрской бухте был в перестрелках, происходивших 11, 12, 30 и 31 июля, а также 13 и 15 августа при нападении «неприятеля» [соседние с абхазами этносы – **Л. Ц.**] на отряд, расположенный в этой бухте. Со стороны моря, под начальством генерал-майора Д. И. Ахметышева, в деле принимали участие бриг «Пегас Ганимед» и транспорт «Редут-кале».

С 20 августа по 25 октября 1834 г. находился в составе войск, продвигавшихся от Кутаиса через Мегрелию для проложения сухопутного сообщения в Абхазии и возведение укреплений в Илоре и Дранде. С 1 по 30 мая 1836 г. по заданию командира Отдельного Кавказского корпуса генерал-адъютанта Г. В. Розена находился в командировке для осмотра северного берега Черного моря и 10 мая, будучи послан под командой штабс-капитана Назимова для осмотра дороги от укрепления Гагра по направлению к мысу Адлер, с поручением составить подробную карту и описание этого места; во время движения при штурме и взятии горского завала и при отступлении назад находился в перестрелке, где 10 мая «контужен пулею в правый висок всквозь (так в документе. – **Л. Ц**.*)* повреждением глазного, слухового нервов той же стороны», за что был произведен в прапорщики.

С 3 февраля по 2 апреля 1837 г. Ф. Я Лисовский командирован для осмотра горских окрестностей и ведения съемки. 10 февраля был в перестрелке с «горским народом». Под начальством командира Отдельного Кавказского корпуса генерал-адъютанта Розена находился в движении с 30 апреля от крепости Сухум-кале к Цебельде для «покорения Цебельды»[1].

3 мая 1840 г. Лисовский был в отряде генерал-лейтенанта Н. Н. Раевского при высадке войск на восточный берег Черного моря около устья р. Субаши и «в жарком деле против горцев при занятии этого пункта с 3 по 30 мая во время укрепления лагеря». 29 мая – при занятии высоты, разделяющей долины рек Шахе и Субаши и в деле при занятии высоты левого берега р. Шахе, и «за оказанное в этих делах отличие» произведен в поручики.

[1] Там же.

В конце 1840 г. русские войска предприняли карательную экспедицию в Цебельду и Дал. Она была вызвана в ответ на нападение горцев во главе с князем Катманом Маршани на жилище пристава цебельдинского. Военная экспедиция завершилась 9 января 1841 г. покорением и выселением 500 семей, сожжением их жилищ и запасов продовольствия[1]. Ф. Я. Лисовский был участником этой экспедиции. 24 декабря 1840 г. он находился в составе отряда под начальством г. -м. Н. Н. Муравьева в движении из крепости Сухум-кале в Цебельду, 25-го отряд был уже в Марамбе, 27-го переправа через р. Кодор против с. Амзара была отмечена перестрелкой; 29-го отряд находился в движении к Багадской теснине, которая затем была взята штурмом; 31-го происходило передвижение с перестрелками внутрь Дала, были заняты Варды и Латы, осуществлено переселение жителей. За оказанное в этих делах отличие Лисовский произведен в штабс-капитаны.

В 1841 г. Лисовский командует отрядом цебельдинской милиции, который с 14 по 17 апреля продвигается от укрепления Марамба по снеговому хребту Зурга, ущелью Кюнихара к реке Адзгара и по ней через урочище Цхалк к укреплению Алканал, где была перестрелка с горцами. 5 октября 1841 г. был при сборе всего отряда близ укрепления Св. Духа, а 9 и 10 октября в движении отряда берегом моря от укрепления Св. Духа к укреплению Навагинскому «и при том в упорнейшем 3-хступенчатом бою и взятии множеств завалов»; с 10 по 20 октября – в лагере при укреплении Навагинском и возведении при чем отдельной башни.

В 1841 Лисовский вновь оказался в Цебельде. Так, 23 октября он в составе отряда под командованием майора Осипова участвует в движении в Дал к Багадскому мосту. 4 ноября – из крепости Сухум-кале в укреплении Марамба и «взятии штрафа с преступных цебельдинцев», а с 8 по 15 ноября – при амбаркации остальных войск отряда, исследовании на зимовья квартиры.

[1] Цвижба Л. И. Страницы истории Абхазии (Покорение Дала) //Анналы. 1996. Вып. 1V. С. 78-103; Вып. V-V1. С. 60-78.

22 июня 1842 г. «за оказанное отличное мужество и храбрость 23 октября 1841 г. при разбитии партии хищников в Цебельде, близ урочища Багады» Лисовский награжден орденом Св. Станислава 3 ст. [1] Имел он и другие награды: Св. Анны 4 ст. с надписью «За храбрость», серебряную медаль.

Служба Лисовского в Цебельде заслужила высокую оценку. Начальник Черноморской береговой линии генерал-майор И. Р. Анреп в рапорте командиру Отдельного Кавказского корпуса генерал-адъютанту А. И. Нейдградту от 22 октября 1842 г. отмечал, что Лисовский был в Цебельде приставом четыре года, знал местные обычаи, абхазский и грузинский языки, «приобрел в этом крае особенное расположение и уважение главных лиц между туземцами. О личных достоинствах и способностях его я не могу сказать ничего, кроме похвального. Знает съемку, делал в этом крае много смелых и трудных рекогносцировок»[2]. Лисовский прослужил в Абхазии 15 лет. Изучая регион, он прошел через Кавказский хребет два раза: из Абхазии через Дал и Цебельду в Карачай и из с. Ачандара через Псху. В 1842 г. им была составлена «Записка о переходе Черноморского линейного № 9 батальона штабс-капитана Лисовского через становой хребет на Кавказскую линию»[3]. Его перу принадлежат также «Записка о рекогносцировке, произведенной в 1842 году Черноморского линейного №9 батальона штабс-капитаном Лисовским через становой хребет Кавказа: из Цебельды в Карачай, а из Абхазии на Лабинскую линию»[4], «Описание дорог от крепости Сухум-кале через укрепление Марамбу (в Цебельде), перевалы Марух, Нахара и Клухоры в Пятигорск»[5].

И. Р. Анреп в докладной записке на имя военного министра генерал-адъютанта А. И. Чернышева от 12 мая 1842 г. отмечал: «Во время посещения вашего сиятельства береговой линии я имел

[1] РГВИА. Ф. 38. Оп. 4. Д. 4 29. Л. 45-60.
[2] Там же. Л. 1.
[3] Там же. Ф. 13454. Оп. 6. Д. 444. Л. 1-9 об.
[4] Там же. Ф. 38. Оп. 4. Д. 429. Л. 61-90.
[5] Там же. Л. 2-12 об.

честь докладывать касательно возможности открыть удобное сообщение через Кавказский хребет из Цебельды в Карачай и Теберду, и соединить таким образом Сухум с Пятигорском и Ставрополем»[1]. Ф. Лисовский подробно описал пройденный маршрут от Сухум-кале до Пятигорска. Составленное описание разделено на части: «1. От крепости Сухум-кале до укреплений Марамбы и от Марамбы Цебельдинское селение Амткел», «2. От селения Амткел до перевала Марух и от Маруха в Пятигорск» и второй маршрут «от Амткел через Нахару и Клухору в Пятигорск». Материал содержит подробное описание местностей, через которые проходил маршрут Лисовского – это долины, горы, реки, ущелья, растительность, тропы и т. д.[2] «Записка о переходе <…> через становой хребет на Кавказскую линию» содержит подробное географическое и климатическое описание маршрута следования Лисовского, сведения о Псху, о селениях, здесь расположенных, о жителях и их образе жизни[3].

30 апреля 1843 г. генерал-адъютант Анреп направил военному министру Чернышеву записку Лисовского о рекогносцировке, произведенной в 1842 г. из Абхазии через Кавказский хребет в Карачай, с приложением карты маршрутов из Абхазии через становой хребет Кавказа к вершинам Кубани и Большой Лабы. «Весьма важный и во всех отношениях любопытный труд», – такова оценка императора Николая 1. Он же 18 мая повелел штабс-капитана Лисовского произвести «за отличия» в капитаны[4].

[1] Там же. Л. 1.

[2] Там же. Л. 2-12 об.

[3] Там же. Ф. 13454. Оп. 6. Д. 444. Л. 1-9; Ф. 38. Оп. 4. Д. 429. Л. 29-38. Опуб.: Цвижба Л. И. Общество Псху в XX веке // Эхо Кавказа. 1994, №3(36). С. 51-54.

[4] РГВИА. Ф. 38. Оп. 4. Д. 429. Л. 41-41 об.

Т. А. Ачугба

АНТРОПОНИМИЧЕСКИЕ ИЗМЕНЕНИЯ КАК ОДИН ИЗ ФАКТОРОВ ТРАНСФОРМАЦИИ ЭТНИЧЕСКОГО САМОСОЗНАНИЯ АБХАЗОВ

Процессы, связанные со сменой этнического самосознания, чрезвычайно сложны и нередко противоречивы. Как известно, этническое самосознание – это сознание принадлежности людей к определенному этносу, народу, проявляющееся в употреблении ими единого этнонима – названия народа[1]. Этническое самосознание представляет собой своего рода результат действия всех основных факторов, формирующих этническую общность[2], каковыми являются: общность языка, множество черт культуры, общая территория расселения, представление об единстве происхождения[3] и т. д. Стабильность этнического самосознания зависит от устойчивости этнических признаков. Для того, чтобы этнос существовал как единое целое, «минимально необходимы хотя бы относительная устойчивость социального организма, в рамках которого он существует, хотя бы относительная общность территории, общий язык и хотя бы минимальный набор примерно общих черт психического склада и культуры»[4].

[1] Козлов В. И. О понятии этнической общности // Советская этнография (далее – СЭ). 1967, № 2. С. 109.

[2] Чебоксаров Н. Н. Проблемы типологии этнических общностей в трудах советских этнографов // СЭ. 1967, № 4. С. 99.

[3] Крюков М. В. Эволюция этнического самосознания и проблема этногенеза // Расы и народы. 1976, № 6. С. 58-59.

[4] Чистов К. В. Этническая общность, этническое сознание и некоторые проблемы духовной культуры // СЭ. 1972, №3. С. 75.

Вместе с тем, несмотря на то, что этническое самосознание возникает и развивается совместно с этнической общностью, т. е. проходит различные исторические стадии – от племенной до национальной[1], тем не менее, оно не является врожденным по отношению к личности. Этническое самосознание формируется вместе с личностью в процессе выработки основных социальных ориентаций под влиянием ряда факторов. Как для личности, так и для этноса в целом, это, прежде всего, конкретная этническая среда, т. е. бытование этнических традиций и фактическая этнокультурная ситуация[2]. Другими словами, этничность – это нечто иное, как субъективное отражение объективности[3].

Абхазский этнос в результате депортации большинства населения в XIX в. в Османскую империю[4] оказался в чрезвычайно сложной ситуации. Состояние этнического самосознания абхазов, и депортационного, и постдепортационного периодов можно характеризовать как стрессовое. И депортированная часть абхазов, и оставшиеся на родине коренные жители Абхазии оказались перед реальной угрозой полного этнокультурного исчезновения. Ситуация усугублялась и тем, что царские власти весьма серьезно настроились проводить целенаправленные комплексные меры по ассимиляции абхазов. Далеко идущие планы самодержавия по ассимиляции автохтонного населения Абхазии и всего Кавказа перед российской общественностью раскрыл И. Аверкиев. По его мнению, «не физическая сила и интеллект, а разум и знания организуют новые поколения, где при прочности их существования между встретившимися племенами и путем слияния аборигенов с колонизаторами улучшается раса, так как хорошие качества одного

[1] Козлов В. И. Проблема этнического самосознания и её место в теории этноса // СЭ. 1974, №2. С. 87; Его же. Этнос. Нация. Национализм. М., 1999. С. 208, 209.

[2] Козлов В. И. Проблема этнического самосознания и её место в теории этноса. С. 88.

[3] Рыбаков С. Е. Этничность и этнос // Этнографическое обозрение. 2003, №3. С. 6.

[4] Дзидзария Г. А. Махаджирство и проблемы истории Абхазии XIX столетия. Сухуми, 1975; Анчабадзе З. В. Очерк этнической истории абхазов. Сухуми, 1976; Лакоба С. З. Очерки политической истории Абхазии. Сухуми, 1990.

племени переходят в кровь следующего поколения». Что касается конкретно абхазов, то автор выносит им весьма удручающий вердикт: «При том сильном племенном влиянии, которое может иметь Россия, пользуясь Черным морем и богатым краем, Западным Кавказом, абхазское племя вряд ли сохранит настоящие формы более двух поколений»[1].

Отмечая сложность этнической истории абхазов постдепортационного периода, П. Чарая обращал внимание на то, что у народа, рассеявшегося по разным странам, «изменились нравы, привычки, вера и в целом уклад и обычаи… жизнь абхазского племени сегодня не та, какой была десять лет назад»[2]. Н. Джанашия же о судьбе депортированных в Османскую империю абхазов писал: «Из высланных абхазов, большинство погибло в Турции, малая часть вернулась обратно [в Абхазию], а остальных турки расселили по разным местам, в результате чего если не сегодня, то завтра, они потеряют свой национальный облик и будут поглощены турками»[3].

Однако изучение этнических процессов, происходивших в Абхазии, показало, что намерения российских властей в сфере ассимиляции абхазов претерпели изменения – стали прослеживаться процессы их огрузинения. Дело в том, что Российская империя и после депортации большей части абхазов не стала менять политику по «освоению Абхазии»: культурно-этническими процессами в Абхазии продолжало управлять грузинское лобби при наместнике Кавказа в Тифлисе. Позже о навязывании абхазам грузинского языка и его последствиях представители русской интеллигенции с разочарованием писали: «Но любопытнее всего то мероприятие, которое мы провели под диктовку грузинского духовенства через Тифлисские канцелярии: вообразив себе, что абхазцы и грузины

[1] Аверкиев И. С северо-восточного прибережья Черного моря // Газ. «Кавказ». 1866, № 80.

[2] Чарая П. Абхазия и абхазы (этнографическое описание) // Газ. «Иверия». 1888, №165 (на груз. яз.)

[3] Газ. «Цнобис пурцели». 1902, №1727 (на груз. яз).

одно и тоже, мы наводнили Абхазию грузинскими и мингрельскими священниками, начали обращать их в христианство, вели церковную службу на грузинском языке, и начали распространять этот чуждый и ненавистный абхазам язык чуть ли не насильно»[1].

Наряду с различными факторами (иммиграция, интенсивность межнациональных браков, языковая трансформация и др.) на изменение национального самосознания коренного населения региона определенное влияние оказали умышленное искажение и/или смена абхазских фамилий. В частности, абхазским фамилиям с окончанием на «ба» (как известно, формант «ба» является вариантом форманта «па–ипа», что на абхазском означает «сын», «потомок») прибавлялись имеющие в мегрельских и грузинских фамилиях широкое распространение окончания: «иа» («ия»), «ва», «уа», «скуа», «дзе», «швили». В одном из научных трудов 70-х годов XIX в. подчеркивается, что пиоши (категория свободных крестьян), составлявшие основное население Самурзакана, «носят те же самые фамилии, какие носят анхае, подвластные родственникам их владельцев в остальной части Абхазии, с тою только разницей, что живущие в Самурзакане прибавляли к своим фамилиям окончание: так, Зухба, Коцба (Кецба или Куадзба. – Т. А.) и Тарба подвластные Марганиев Пицундского округа, Зухбая, Коцбая, и Тарбая – Самурзаканских Марганиев; Ахба – Ачандарских Анчабадзе, Ахбая – Тагилонских; Килба – Ацинских Акиртава, Килбая – Чубурхинджских и т. п. »[2]. Подобным же путём менялись и другие фамилии у абхазов как в самом Самурзакане, так и в других регионах Абхазии. Таким образом превращалась фамилия Бутба в Бутбая, Лакрба – Лакербая, Квадзба – Квадзбая, Агрба – Агирбая, Аршба – Аршбая, Делба – Делбая, или же – Долбая, Зухба – Зухбая, Эзугба – Эзугбая, Аиба – Аибава, Лейба – Лейбасдзе, Мукба – Мукубая (или Мукубава), Гумба – Гумбадзе, Гунба – Гунбая, Губаз – Гунбази, Дбар – Дибари, Ардба

[1] Путник. На спокойном Кавказе // Окраины России. СПб., 1910, №24. С. 370.

[2] [Введенский А. Н.] Абхазы (азега) – по поводу сочинения г. Дубровина «Очерки Кавказа и народов его населяющих» // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1872. Вып. VI. С. 15.

– Ардия (другие – Ардбелава), Рацба – Рацбая, Чачба – Чачибая, Чиргба – Чиргбая и мн. др. [1]

«Преобразование абхазских фамильных имен на грузино-мегрельский лад, – пишет профессор А. Э. Куправа, – это составная часть общего ассимиляционного процесса. Но если языковая ассимиляция, а вслед за ней потеря этнического самосознания являлись результатом продолжительного ассимиляционного процесса и носили сложный характер, то изменение фамильных форм, проходило проще, чаще фиксацией в метриках»[2].

Абхазские фамилии как в Самурзакане, так и по всей остальной Абхазии, не только «поправлялись» на мегрельский или грузинский лад, но было немало случаев, когда они до неузнаваемости менялись, или же когда абхазам просто давали другие фамилии. То есть, одним фамилию постепенно меняли, а другим – сразу. Для иллюстрации обратимся к архивным материалам, где на конкретном примере можно увидеть, как это происходило. Например, как фамилию Анкуаб превращали в Миквабия: в Очамчырском уезде данная фамилия в 1868 году значится в виде Анкуаб, в 1873 году – Анканбая, в 1903 году – Амквабия, а в 1915 году – Миквабия[3].

В некоторых случаях фамилию меняли без всяких «эволюционных» изменений. К примеру, таким образом представители фамилии Браскыл стали носителями фамилии Булискерия, Шакрыл – Шакрилбая, Шакирбая, Шакая или Шария; Чаабалурхуа – Сотискуа, Сотишвили; Инал-ипа – Иналискуа, Иналишвили; Алхорба – Мерцхулава; Цимцба – Сиргенава, Чамба – Есава и др.

Примечательно, что инициаторами и изобретателями фамильных изменений были служители церкви, исключительно грузинской, точнее мегрельской национальности. Они, обычно, фамилии меняли новорожденным при крещении. Как правило, родители и

[1] Подр. см.: Куправа А. Э. Из истории абхазской антропонимии. Сочи, 2003. С. 81-101.

[2] Куправа А. Э. Указ. соч. С. 81.

[3] Центральный государственный архив Абхазии (далее – ЦГАА). Ф. 57. Оп. 1. Д. 5. Л. 106; ЦГАА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 348. Л. 47; ЦГАА. Ф. 57. Оп. 2. Д. 489. Л. 3-4; Д. 495. Л. 2.

дети, не владевшие ни грузинским языком, ни грузинской письменностью, о проделках грузинских священников узнавали позже, чаще всего после установления Советской власти, когда церковные книги использовались в качестве чуть ли не единственного письменного источника для переучета и регистрации граждан.

В церковных книгах встречаются и такие факты, когда священники абхазской национальности, которых было не так уж много, старались исправлять искаженные фамилии. Например, с 1871 года по 1882 год в Гупском приходе священником служил некий Николоз Саджая. Записи в метрических книгах весь этот период он производил на грузинском языке и, как правило, ко всем абхазским фамилиям с окончанием на «ба» прибавлял формант «иа-ия». Иногда искажению подвергались не только окончания, но и корни фамилий. Так, например, фамилия Кабба (точнее Капба) стала Каббаиа, Хинтуба – Хинтубаиа, Зыхуба – Зохубаиа, Ашуба – Ашибаиа, Адлейба – Адлибаиа и т. п. [1]

В октябре 1882 г. священником этого прихода назначается Петр Астамурович Пилиа, абхаз по национальности. В течение шести лет службы он в церковных книгах, где отражались крещение, бракосочетание и смерть прихожан села, фиксировал абхазские фамилии практически без искажения. Например, Зыхуба, Булискирба, Хинтба, Джинджалба, Бганба, Атарба, Кабба, Шамба, Амчба, Нанба, Хаджимба и др. [2] С появлением на этой должности нового священника грузина П. Парейшвили абхазские фамилии вновь стали подвергаться искажению. Такие же примеры были известны и в других регионах Абхазии. Например, абхазский священник Александр Ажиба в с. Мугудзырхуа в книге метрических записей в 1906 и 1907 годах фиксирует исправленные фамилии Тарба, Жиба, Ажиба и др. Служившим в 1909 по 1916 гг. в этом же селе священником Василием Агрба также были исправлены и правильно записаны фамилии Лейба, Мукба, Агрба, Ажиба и др. [3]

[1] ЦГАА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 351. ЛЛ. 2, 4-6, 24, 27.

[2] ЦГАА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 519. ЛЛ. 12, 14, 17-18, 20.

[3] Архив ЗАГСа Республики Абхазия. Ф. 2. Метрическая книга с. Мугудзырхва за 1907 год, №11440. Л. 2; за 1911 год, №24910. Л. 4; за 1912 год, №6004. Л. 8 и др.

Грузинские служители церкви меняли и имена абхазов. Сохранились документальные свидетельства, где одно лицо имело два имени – старое абхазское и новое христианское (огрузиненное) имя. Например, Мысирква и Мосе, Гыд и Григорий, Албак и Антон, Гедлач и Габриели, Кишу и Кирилле, Сида и Саломе, Хуанаша и Фебронэ и т. п. [1] Против подобного произвола выступали не только абхазские, но и некоторые грузинские деятели. Например, грузинских священников критиковал К. Д. Мачавариани. Он оправдывал возмущение абхазов против подобных деяний служителей церкви[2]. Известный грузинский педагог и общественный деятель Я. Гогебашвили, будучи страстным пропагандистом переселения мегрелов на опустошенные абхазские земли[3], в то же самое время в 1907 г. писал о недопустимости со стороны «сухумских грузинофилов» искажения и смены абхазских фамилий[4]. А Д. И. Гулиа в 1912 г. с возмущением отмечал: «Со времен владычества России, т. е. с 1810 года, сюда стали назначаться в качестве духовных пастырей и проповедников Слова Божья исключительно грузины, не знавшие ни полслова ни местного (абхазского. – **Т. А.)**, ни государственного (русского. – **Т. А.)** языка и даже малограмотные на своем родном, грузинском языке. Подобные священники только и занимали штаты, получали жалованье и были заняты лишь переделкой абхазских фамилий и названий сёл и деревень на грузинские. Например, Маан – Маргания, Ачба – Анчабадзе, Инал-ипа – Иналишвили, Шатипа – Сотишвили и т. п. »[5]

В Самурзакане в сознание как абхазского, так и грузинского населения активно внедрялось мнение о том, что якобы все абхазы,

[1] ЦГАА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 516, ЛЛ. 8-10.

[2] Мачавариани К. Д. Сословный вопрос в Абхазии // Газ. «Черноморский вестник». 1900, №№121,124.

[3] Гогебашвили Я. С. Кем заселить Абхазию // Газ. «Тифлисский вестник». 1877, №№209, 210, 243-245, 248, 249; Лакоба С. З. Столетняя война Грузии против Абхазии. Гагра, 1993.

[4] Гогебашвили Я. С. Избр. соч. Тбилиси, 1955. Т. IV. С. 215 (на груз. яз.).

[5] Гулиа. Д. И. Что нужно Абхазии? // Сотрудник Закавказской миссии. 1912, №10. С. 152; Гулиа Д. Сочинения / Составители: Бгажба Х. С., Зухба С. Л. Сухум, 2003. С. 350.

носящие мегрельские или омегреленные фамилии по происхождению являются грузинами. Естественно, постоянная пропаганда подобного характера разрушала, подавляла национальное самосознание абхазов. В структуре этнического самосознания, как известно, одно из важнейших мест занимает национальная идентификация, т. е. представление о типичных чертах «своей» общности, его свойствах как целого, а также общность исторического прошлого отдельных членов данного этноса[1]. Естественно и для абхазов одним из таких свойств общности являются «свои» абхазские фамилии и имена, имеющие глубокие корни. Большинство из них в народе считаются сугубо национальными, присущими только абхазскому народу, и смена или переименование их на чужой лад, является актом насилия, ставит под сомнение национальное происхождение личности и народа в целом. Впоследствии сомневавшиеся в своих абхазских корнях, особенно молодежь, становились легкой добычей ассимиляционной политики. Такое наблюдалось и в период меньшевистского режима в Абхазии (1918 – 1921 гг.), и в период сталинщины (в 30 – 50-е годы).

[1] Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. М.,1983. С. 176.

А. В. Буганов

ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ И ИДЕНТИЧНОСТЬ РУССКОГО НАРОДА

Прошло четверть века с момента распада СССР, приведшего к кризису и разрушению советской идентичности. Начались интенсивные поиски новых форм. Потребность в обретении интегративных идей привела к тому, что в качестве таковых все более активно стали использоваться этнонациональные и религиозные традиции, историческое наследие.

В основе самосознания русских, как и других народов, лежит историческая память. Каждое общество имеет повествование о своем прошлом. Без этого нет государства, или это не полностью состоявшееся, как бы нелигитимное государство. Ни одна из исторических версий государств не обошлась без конструирования и, прежде всего, удревнения своей истории и соответствующего выстраивания исторического нарратива.

Формирование исторических представлений и памяти – прежде всего сложнейший механизм передачи опыта и сведений о прошлом. Когда люди хранят информацию о событиях и фактах, то так или иначе переосмысливают услышанное, увиденное и пережитое. На формирование коллективных представлений о прошлом несомненное влияние оказывают вновь приобретенные, в том числе и книжные знания; уже сложившиеся, казалось бы, представления испытывают сильное воздействие господствующей идеологии, политической конъюнктуры, массовых стереотипов и т. д. В результате практически любой исторический факт искажает реальность, являясь ее субъективной интерпретацией.

В современной историографии под исторической памятью чаще всего понимают одно из измерений индивидуальной и коллективной (или социальной) памяти – как память об историческом прошлом, по сути – символическую репрезентацию прошлого.

Исторические представления связаны с национальным самосознанием в двух основных аспектах. Во-первых, историческая память, точнее сам факт ее наличия свидетельствует об определенном уровне развития самосознания народа. Общность представлений о прошлом является одним из элементов этнического, а на определенной стадии – национального самосознания, в значительной мере определяет национально-культурные особенности русских. Глубина и насыщенность исторической памяти самым прямым образом влияет на самосознание, мироощущение людей, является важнейшим компонентом самоидентификации индивида, социальной группы и общества в целом. И если память о героических событиях, выдающихся деятелях и ярких достижениях питает национальную гордость, патриотизм и гражданское самосознание, то, напротив, воспоминания о бесславных войнах, социальных невзгодах, репрессиях вызывают отчужденное отношение к стране и государству.

Во-вторых, исторические представления служат источником для изучения характера и специфики национального самосознания. Соответственно исследование национального самосознания в историческом аспекте диктует необходимость обращения к коллективной народной памяти[1].

При изучении национального самосознания русского народа (особенно если рассматривать его становление в исторической протяженности) нельзя обойтись без обращения к историческим воззрениям простонародья, прежде всего русских крестьян, которые в течение многих веков были не только большинством населения России (до революции 1917 г. крестьянство составляло более 80 % нации, и даже сегодня большинство россиян — это их дети, внуки и правнуки), но и основным хранителем этнических традиций. Не секрет, что во взглядах людей образованных довольно много не только различных культурных заимствований, напластований, но и зачастую чужеродного. И распознать этничность, понять, какие из рассматриваемых воззрений являются именно *русскими,* бывает подчас весьма нелегко. В громадной же массе простонародья эта самая *русскость* проявлялась самым естественным образом, в том числе и в сфере исторического сознания. Причем не только и не столько в рассуждениях и высказываниях, а всем ходом жизни. И именно поэтому народные воззрения описаны, отмечены, зафиксированы в самых различных историко-этнографических источниках. Это и исторический фольклор, различные его жанры, и ответы на программы научных обществ XIX–XX столетий, дневники, путевые заметки, жизнеописания крестьян и т. д. На основании комплексного анализа всех этих документов можно судить о состоянии исторической памяти и о тесно связанных с ним формах и проявлениях национального самосознания.

Обращение к комплексу исторических воззрений русских людей позволяет не только приблизиться к пониманию специфики и особенностей народной версии отечественного прошлого, но и определить, каким образом они себя идентифицировали.

Исследования исторической памяти русских во взаимосвязи с национальным самосознанием показывают, что их воззрения на историю страны и мира проявлялись как в характеристике отдельных деятелей, так и в выделении различных эпох и событий прошлого.

Народный взгляд на историю страны, в значительной мере, формировался через оценку выдающихся личностей. Коллективная память этноса разборчиво отбирала и сохраняла имена государственных и народных лидеров.

[1] Начало изучению исторического сознания русского народа положили М. М. Громыко и А. А. Преображенский (Громыко М. М. Мир русской деревни. М., 1991; Преображенский А. А. Помня свое отечество // Вопросы истории. 1985. С. 1 и др.), продолжили Н. А. Миненко, А. В. Буганов (Миненко Н. А. История культуры русского крестьянства Сибири в период феодализма. Новосибирск, 1986; Буганов А. В. Личности и события истории в массовом сознании русских крестьян XIX – начала XX вв. М., 2013 и др.)

Многочисленность пантеона национальных героев, насыщенность исторической памяти крупными яркими фигурами, лишний раз доказывает ограниченность господствовавшего в советское время взгляда на историю. В советский период по идеологическим причинам, прежде всего официально навязанного приоритета классовых ценностей, из поля зрения исследователей фактически была изъята тема влияния личности на ход исторического процесса, на формирование общественного мировоззрения. И это при том, что при неразвитости ряда институтов гражданского общества в России, как, возможно, ни в какой другой стране, личностное начало играло в государственных делах ведущую роль (соответственно и преобразования в ходе их реализации могли в значительной степени корректироваться).

Историческая наука в советское время отошла от непосредственного изучения человека, история человеческих сообществ оказалась без человека. Как не раз сетовал академик Д. С. Лихачев, опасаясь преувеличения роли личности, историки сделали свои работы не только безличностными, но и безличными, а в результате малоинтересными. Это дало основание Лихачеву в своих последних обобщающих работах поставить вопрос о необходимости возникновения новой науки — науки о человеческой личности. В определенном смысле этот поворот к личности в современных науках о человеке и обществе происходит (о чем, в частности говорит и направленность сегодняшних антропологических исследований).

Какие же типы выдающихся личностей были востребованы народным сознанием в качестве государственных и народных лидеров и остались в исторической памяти русских? Прежде всего, это русские монархи – олицетворение авторитета власти; устроители церкви и религиозные подвижники как авторитетные духовные личности; воины-полководцы и герои из народа как защитники и «оберегатели» земли Русской. Все они в той или иной степени были носителями характерных, типичных черт национального характера.

Центральное место в национальном пантеоне героев, безусловно, отводилось царям. Их образы являлись символами веро-

исповедной и национальной идентичности. Монархизм являлся сущностным многовековым проявлением русского сознания. В основе монархизма лежало, прежде всего, восприятие царя как помазанника Божия. Государь представал перед своими подданными Божьим избранником, воплощением православной России. И вплоть до начала XX столетия, когда традиционные взгляды на общественное устройство стали интенсивно размываться, государственное устройство мыслилось исключительно в форме монархии.

В повседневном течении жизни наиболее справедливыми социальными организмами крестьянам представлялись крестьянская община и казачий круг, что, тем не менее, вполне уживалось с представлениями о совместимости демократического самоуправления с монархическими формами государственного устройства.

Наиболее значительный след в сознании русских оставили Иван Грозный, Петр Великий, Александр I и Александр II. На образах этих государей практически не сказалось, что нельзя сказать о последнем царе династии Романовых, размывание монархического идеала в предреволюционный период начала XX века.

Размывание образа царя шло постепенно по мере разрушения традиционного уклада жизни, активности либеральных и революционно-демократических элементов, отхода от веры определенной части населения.

Чуждые сознанию народа лозунги и перспективы Русско-японской войны 1904-1905 гг., ее неудачный исход также вели к критике государственной политики. Непоправимый удар по монархическому принципу нанесла Первая мировая война. Авторитет Николая II падал, усилиями революционеров-пропагандистов в войсках «царь-батюшка» сменялся уничижительным Николашка. Иссякал исторический ресурс монархизма как мировоззрения. Крах российской государственности стал следствием девальвации в общественном сознании образа Помазанника Божия, являвшегося в течение многих веков символом государственности России, воплощением ее религиозной и национальной идентичности.

Громадное значение в формировании национального самосознания имел духовный авторитет подвижников благочестия. Трудно представить (и вряд ли уместно утверждать), что в массе своей русские люди непременно стремились к собственной повседневной святости. Но они благоговели пред святостью других — монахов, старцев, странников, юродивых. Эту святость они ценили как высшую религиозную величину. И это было очень важно именно для русских с их, по выражению Н. А. Бердяева, «религиозной формацией души».

Всенародное, соборное почитание чтимых подвижников православного благочестия в России часто опережало официальное признание. Поток русских людей к праведникам при их жизни, а после смерти к их могилам, говорит о том, что отечественные подвижники были достоянием народа. Их труды и подвиги доказывали, что не только в монашестве обретались здоровые силы, но и то, насколько сильны были религиозные устремления во всех слоях народа.

Обращение к земной жизни и посмертному почитанию «явленных и неявленных», канонизированных и не канонизированных подвижников благочестия дает множество примеров тому, насколько глубоко и органично вошли они в историческое сознание русских людей. Почитание православных подвижников являлось неотъемлемой составляющей народной религиозности. Образ их подвижничества и святости был особенно дорог благочестивому идеалу народа. Святые были понятны и близки крестьянину, ведь, как говорили в народе, были времена, «когда святые по земле ходили». Народную трактовку их жизни и деятельности определял конфессиональный фактор, составлявший сущностную основу формирования единого русского национального самосознания.

С точки зрения исследования национального самосознания весьма ценно обращение к исторической памяти о личностях героических эпох. В истории России войны и вооруженные конфликты были довольно частым явлением; за все дореволюционное время с трудом можно отыскать несколько мирных периодов, длившихся

более десяти лет. В военных противостояниях ярко проступали черты личности как выразителя народного духа. Неудивительно, что подвиги русского воинства, освящались как господствующей Церковью, так и народным сознанием.

Историческая память Нового и Новейшего времени опиралась на героическую традицию Средневековья, важнейшей чертой которого являлось представление о служении как о высочайшей добродетели. Яркие личностные качества воинов особенно проявлялись на государевой службе. После создания регулярной армии в начале XVIII столетия дело защиты Отечества постепенно переходит от царя к выдающимся полководцам. Они считались у русских выразителями воли Божьей, которым, как верили, была известна «Планида небесная».

Православный идеал воина получал свое воплощение не только в личностях выдающихся полководцев, но и в героях из народа, простых солдатах. Чувство гордости за свой народ, его историю во многом основывалось у русских на воспоминаниях о прежних войнах. В народе в XIX в. существовало глубокое убеждение в непобедимости России.

Постепенный отход от веры части общества, а после 1917 г. и целенаправленное разрушение русских традиций, в том числе и воинских, не могли не сказаться на состоянии Российской армии и, прежде всего, ее духовной основы, мотивации воинского подвига, менталитета военных. Утрачивалось понимание защиты Родины как православного Отечества. В Великой Отечественной войне 1941-1945 гг. в народном сознании на первый план вышел, существенно потеснив конфессиональный, патриотический фактор. Но и, казалось бы, утраченная религиозность нередко проявлялась в эти тяжелые годы. Скрытое же исповедание православия не прекращалось никогда.

Не только монархи, религиозные подвижники и военные герои сохранились в народной памяти. Помнили и о бунтарях, предводителях крестьянских восстаний. В фольклоре образы Ермака, Разина, Пугачева часто жили рядом друг с другом. Преемственность этих

образов можно объяснить не только инерционностью фольклорной традиции, но и длительной нерешенностью тех задач, которые ставились восставшими.

В советской официозной версии истории вожди крестьянских восстаний представали едва ли не основными героями. Они провозглашались последовательными выразителями классовых ценностей. В перестроечное время случился прямо противоположный крен: те же самые персонажи стали выставляться исключительно разбойниками и бандитами. Если уйти от политической и идеологической заданности, становится довольно очевидным, что в народном отношении к бунтарям переплетались мотивы социального протеста и христианского смирения.

В целом же, революционные и всякого рода радикальные идеи считались по всей Руси общественным злом, безбожники и революционеры дворяне не пользовались любовью у крестьянства. Большинство попыток расшатывания привычных для народа мировоззренческих устоев были неудачны. Не приняли в народе восстание декабристов 1825 г., полным провалом закончилось «хождение в народ» 1874 г. И все же проникавшие в деревню либеральные и революционно-демократические идеи исподволь размывали традиционные устои. Менялось отношение части крестьянства к монархии и привычному миропорядку.

В исторических взглядах крестьян в основном аккумулировалась память о событиях и лицах отечественной истории. Тем не менее, в общерусское сознание входили представления и о других народах. В исторической памяти существовало множество репрезентаций *Другого*.

Существовали довольно устойчивые этнические стереотипы в отношении соседних народов, с которыми русским приходилось контактировать в военных походах, при освоении и заселении новых земель, а также союзников в войнах и походах и, разумеется, соперников и врагов. Характерно, что все враги в вооруженных конфликтах, будь то французы, австрийцы или турки, воспринимались как нехристи. С древности те, кто посягнул на православное

Русское государство, считались нехристями, басурманами, даже если принадлежали к христианскому миру (как, например, французы в 1812 году).

Несмотря на разницу в статусе, специфику конфессиональных, сословных и иных характеристик вполне можно выделить общие типологические черты в народной оценке крупных фигур прошлого.

Жизнь и свершения царей, полководцев, других государственных деятелей измерялись в сознании крестьян прежде всего мерками общенациональной значимости. Роль в укреплении могущества Русского государства, в защите его от внешних врагов – важнейший показатель признания выдающейся личности в народе.

К наиболее почитаемым историческим деятелям относились как к выразителям воли Божией. Первейшим критерием оценки монархов и крупнейших полководцев была их верность православной идее, высшим религиозным ценностям.

Демократизм в поведении, простота в быту – те черты, которые делали историческое лицо особенно привлекательным, будь то царь-труженик (как Петр Первый) или военачальник-солдат (как Суворов). Любой исторический деятель оценивался не только на весах – что ему удалось, или не удалось – но и с точки зрения того, удержался он на определенной нравственной высоте или нет.

Многие выдающиеся личности русской истории, не будучи церковными фигурами, являлись, по сути, подвижниками в миру. Бескорыстное служение своему народу, высочайший жертвенный патриотизм поднимали их на уровень святости. Соответственно и их мирские подвиги воспринимались современниками и потомками как святое деяние.

Некоторые крупные деятели прошлого – часто вопреки реальному ходу исторических событий – представлялись крестьянам защитниками их социальных чаяний, противопоставлялись «плохим» боярам, помещикам. Разумеется, к плохим, нерадивым господам относили не всех представителей высшего сословия, но тех из них, которые не соответствовали православным народным представлениям об общественном служении.

Определяющим в оценке исторической личности был православный и патриотический подход. Религиозными и мирскими подвигами прирастали и крепли национальная самобытность, самосознание народа. Подвигом веры, военным подвигом во имя Отечества, гражданским подвигом служения стране и народу.

Еще раз подчеркну: именно соответствие деятельности людей прошлого устойчивым православным воззрениям об общественном служении наряду с масштабностью совершенного делало их *историческими личностями*. Такое отношение к выдающимся деятелям отечественной истории русские люди пронесли через многие столетия и передали в XX век.

Что касается выделения различных эпох и событий прошлого, то происходило оно на двух уровнях. Во-первых, в народных представлениях отложились наиболее крупные исторические эпохи в их общей временной последовательности. Ими были основание Русского государства, ордынское иго, Смутное время, периоды царствования наиболее крупных монархов (как писал один из корреспондентов Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева, в народной памяти «ни одной сколько-нибудь крупной эпохи не пропущено»). Во-вторых, внутри этих эпох выделялись самые значимые факты, события, в первую очередь, войны. В эти периоды истории наиболее интенсивно шел процесс осмысления общенациональных задач и интересов.

В соответствии с двумя уровнями выделения существовали и представления о хронологической последовательности важнейших событий. Характерными явлениями в исторической памяти народа были нарушения хронологической последовательности, фактологические неточности. Но необходимо отметить, что случались они в основном в пределах одной исторической эпохи, касались идеологически и типологически близких фигур.

Национальное самосознание русских было тесно связано с исторической памятью: фактически в каждом регионе, местная история переплеталась в сознании людей с общегосударственной, личная и групповая память вписывались в контекст истории страны, так называемой *Большой истории*. Несмотря на определенную локальную и конфессиональную специфику, в народной памяти по всей территории расселения русских сохранился единый в основе своей круг исторических событий и фактов. Их трактовка, если и варьировалась, то очень незначительно. Общность исторических представлений в течение многих столетий способствовала этнокультурной консолидации русского народа, укрепляла и развивала его самосознание.

Исследованиями последних лет подтверждается, что у русских в конце XX- начале XXI вв. сохраняются многие традиционные черты в самосознании и ментальности. Все больше думающих людей осознают, что самосознание народа выплавляется столетиями и опирается на традиционные ценности, на историческую память. При этом роль опоры на прошлое особенно возрастает в кризисные периоды развития стран и народов. Не случайно для общественной сферы двух последних десятилетий столь характерной стала апелляция к историческому наследию. В массовом сознании выделяются прежде всего позитивные (по мнению людей) события и личности отечественного дореволюционного и советского прошлого. В героическом прошлом, достижениях культуры большинство русских видит основу для национального самоуважения, особенно на фоне распада СССР и отсутствия, по мнению многих, положительных достижений последних тридцати лет. В советском прошлом выделяют, прежде всего, победу в Великой Отечественной войне и полет в космос Юрия Гагарина.

Что при всей разобщенности действительно объединяет русских? Во многом – гордость за героические и культурные свершения, за великие имена россиян. Показательно, что состоявшийся в 2008 г. телевизионный проект «Имя России» вызвал широчайший общественный резонанс – одних проголосовавших было более 4,5 млн. человек, всего телезрителей и в той или иной форме откликнувшихся зафиксировано около 50 млн. чел. Примирительно были настроены разнополярные политические силы, и конечно, благодаря циклу передач очень обогатили свои знания люди.

Формирование самосознания — процесс постоянный, многослойный и длительный. В сегодняшних россиянах много советского. Сохранились черты *русскости*, возвращается в народное сознание православие. Понятие «новая Россия» — это ведь больше оболочка, игра слов. Укрепление традиционных составляющих русского российского самосознания, несомненно, будет способствовать формированию позитивной идентичности, в которой так нуждаются россияне. В этом отношении едины, как правило, позиции элиты и рядовых граждан, привлекательный образ страны важен как для всех жителей метрополии, так и для соотечественников за рубежом.

И. В. Крючков

КРИЗИСНЫЕ ЯВЛЕНИЯ В ЭКОНОМИЧЕСКИХ ВЗАИМООТНОШЕНИЯХ РОССИИ И ПЕРСИИ В НАЧАЛЕ XX В.: ПРИЧИНЫ И ОСОБЕННОСТИ (ПО МАТЕРИАЛАМ ДИПЛОМАТИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВИТЕЛЬСТВ РОССИИ НА БЛИЖНЕМ ВОСТОКЕ)

В начале XX века проявились серьезные проблемы в развитии экономического сотрудничества России с Персией. При этом следует отметить, что последняя треть XIX в. ознаменовалась бурным ростом торговых отношений между двумя странами. Причин для снижения деловой активности было несколько. В 1903-1904 гг. в Персии вспыхнула эпидемия холеры, негативно сказавшаяся на экономической ситуации и на несколько месяцев парализовавшая деловую активность в стране[1]. Персия столкнулась с серьезным финансовым кризисом, вызванным нарастанием негативных моментов в ее народном хозяйстве. Жители Персии в условиях кризиса стремились выводить средства из оборота и хранить их не в банках, а дома. Рост спроса на золото привел к дальнейшему падению курса серебренных персидских монет. Финансовый кризис усугублялся рядом неурожайных лет, отрицательно сказавшихся на производстве хлопка, фруктов, риса и других сельскохозяйственных культур.

Народное хозяйство Персии сильно зависло от положения дел в экономике России, где в 1900-1903 гг. разразился эконо-

[1] Олферьев С. Торговля Гиляна в 1906-1907 гг. (Донесение управляющего консульством в Реште) / Сборник консульских донесений за 1908. Вып. I. СПб., 1908. С. 62.

мический кризис. Русско-японская война и последовавшая за ней первая русская революция самым неблагоприятным образом сказались на развитии торговли России с Персией. Снижение деловой активности в России привело к сокращению закупок в Персии местного сырья. В конце XIX – начале XX вв. более 60% персидского экспорта сырья уходило в Россию[1]. Персидские торговцы понесли большие потерли из-за сокращения рынка сбыта товаров из Персии в России, многие из них обанкротились, поскольку они не смогли погасить долги. Специфика торговли на Ближнем Востоке, в том числе в Персии, заключалась в получении товара в кредит с последующим погашением задолженности после его реализации. Проблемы в российско-персидских связях сразу привели к падению курса национальной валюты к рублю с 1 руб. 76 коп. за 10 кран до 1 руб. 10 коп. [2] Нестабильность ситуации в Персии привела к потерям российских производителей. Падение курса национальной валюты в Персии способствовало росту цен на импортные товары и вследствие этого к сокращению их потребления местными жителями. Российским сахарозаводчикам пришлось продавать свою продукцию в убыток, на 75-80% дешевле в сравнении с докризисными временами[3]. Падение взаимной торговли могло быть и больше, если бы не введение благоприятного таможенного тарифа во взаимной торговле в 1903 г.

Во второй половине 1903-начале 1904 гг. объем персидского экспорта в Россию в физическом выражении составил 56 млн. 825 тыс. батманов[4], а во второй половине 1904-начале 1905 гг. 50 млн. 910 тыс. батманов. Вывоз товаров из России в Персию за отчетный

[1] Там же. С. 62.

[2] Торговля Персии в 1904-1905 гг. (Донесение состоящего при миссии в Тегеране Н. Введенского) / Сборник консульских донесений за 1906. Вып. IV. СПб., 1906. С. 339. Кран – денежная единица Персии, в 1906 г. был равен примерно 15-20 российским копейкам.

[3] Олферьев С. Торговля Гиляна в 1906-1907 гг. (Донесение управляющего консульством в Реште) / Сборник консульских донесений за 1908. Вып. I. СПб., 1908. С. 62.

[4] 1 персидский (шахский) батман = 14 российским фунтам.

период возрастает с 45 млн. до 49 млн. 265 тыс. батманов[1]. Однако специфика организации российско-персидской торговли заключалась в значительных объемах транзитной торговли. Европейские товары (чай, пряности, краски, автомобили, велосипеды и т. д.) через Россию поступали в Персию и в обратном направлении (шелк в коконах, кожа, икра, ковры, хлопок и пр.). В 1904-1905 гг. непосредственно в Россию поступило персидских товаров в объеме 49 млн. батманов, а из Персии в Россию около 42 млн. батманов. Россия безгранично господствовала во внешней торговли Персии, в частности в 1904-1905 гг. весь персидский импорт без учета России достиг 16 млн. 284 тыс. батманов, а экспорт 13 млн. батманов[2].

В структуре российского экспорта доминировали поставки сахара (около 30% всего экспорта), хлопчатобумажных тканей, нефти и керосина. На них приходилось около 75% всего российского экспорта в Персию. Кризисные явления 1903-1905 гг. по-разному сказались на экспорте данных товаров. Ввоз сахара сократился с 22,1 млн. батманов до 18,7 млн. батманов, хлопчатобумажных тканей с 2,1 млн. батманов до 1,9 млн. батманов. Ввоз нефти и нефтепродуктов, наоборот увеличился с 8,5 млн. батманов до 9,9 млн. батманов. Кроме этого экспорт в Персию нарастили российская металлургия, металлическая промышленность, мукомолы, производители шелковых тканей, спиртных напитков и чая.

Несмотря на временные сложности, российские производители сахара занимали доминирующие позиции на персидском рынке. Они выдержали конкуренцию с марсельскими производителями фирмы «Saint-Louis» долгое время господствовавшими на рынке сахара Персии. Российские производители, изучив предпочтения населения Персии и причины успеха французских экспортеров, перешли на выпуск небольших головок рафинада, сразу заняв значительную нишу на рынке Персии. Сахар «Александров-

[1] Торговля Персии в 1904-1905 гг. (Донесение состоящего при миссии в Тегеране Н. Введенского) / Сборник консульских донесений за 1906. Вып. IV. СПб., 1906. С. 339-340.

[2] Там же. С. 340-341.

ского товарищества сахарных заводов» и других российских производителей оказался по качеству лучше французского сахара, а по стоимости дешевле. Это предопределило его успех у местного населения в начале XX в. Россия фактически установила монополию на ввоз сахара-рафинада в Северную и Центральную Персию (16 млн. батманов). В 1904-1905 гг. Германия, Австро-Венгрия, Бельгия, Великобритания, Египет, Франция, Голландия и Османская империя ввезли сахар в объеме 3,2 млн. батманов, в том числе 2,4 млн. батманов из Франции[1].

В начале XX в. россияне начали осваивать неизвестный им рынок Южной Персии, в частности Шираза, где доминировали производители из Франции и Австро-Венгрии[2]. Первая партия российского рафинада попадает в Шираз весной 1901 г. Однако этот опыт оказался не совсем удачным. Российские производители не учли потребности местных жителей. Крупные головки рафинада (до 4 батманов) из России не пользовались спросом[3]. Персы, испытывавшие недостаток в средствах, предпочитали покупать маленькие головки сахара, потому что они стоили дешевле в сравнении с крупными. Более того, он медленно растворялся и отличался большой прочностью, при его растворении появлялась пена, что в глазах местного мусульманского населения считалось признаком «нечистоты» сахара. Российский сахар был лучше по качеству, но его пришлось продавать дешевле французского на 1-1,5 крана за батман[4]. Пиленый рафинад из России, непривычный для жителей Персидского залива, довольно быстро нашел своего потребителя в Южной Персии, тем более он был в 3 раза дешевле рафинада из Франции.

[1] Там же. С. 343.

[2] Овсеенко Г. Ввоз сахара в порты Персидского залива (Донесение управляющего генеральным консульством в Бендер-Бушире) / Сборник консульских донесений за 1903. Вып. I. СПб., 1903. С. 7.

[3] Овсеенко Г. Ввоз сахара в Шираз (Донесение управляющего генеральным консульством в Бендер-Бушире) / Сборник консульских донесений за 1903. Вып. V. СПб., 1903. С. 369.

[4] Там же. С. 369.

В поставках сахарного песка позиции России не были столь впечатляющими (2,7 млн. батманов). Российские производители в Персию поставляли сахарный песок, напоминавший по структуре мелкие кристаллы. В то время, как персы предпочитали кристаллы покрупнее. Поэтому Австро-Венгрии удалось ввезти сахар-песок в объеме 1 млн. батманов и 700 тыс. батманов поставили другие европейские производители.

Второй статьей российского экспорта оставались хлопчатобумажные ткани. Начавшийся кризис в российской промышленности привел к снижению их поставок в Персию в 1904-1905 гг. на 170 тыс. батманов. Падения было еще более значительным, если бы не усилия «Учетно-Ссудного банка», прилагавшего огромные усилия по развитию российского экспорта в Персию, путем льготного кредитования экспортеров из России. Почти во всех крупных городах Персии находились представительства российских банков[1]. Данное обстоятельство облегчало российско-персидские экономические связи.

Однако падение ввоза в Персию хлопчатобумажных тканей не стоит сводить только к внутрироссийским причинам. Статистика свидетельствовала о падении ввоза данного типа тканей и из других государств, в том числе из Великобритании на 571 тыс. батманов, Франции на 37 тыс. батманов и т. д. [2] Только Австро-Венгрия, Италия, Голландия и ряд других государств в незначительной степени увеличили экспорт, но это не компенсировало общие потери экспортеров хлопчатобумажных тканей в Персии. Россия доминировала в поставках плиса, бархата, льняных тканей. Они были дешевле продукции европейских конкурентов при наличии хорошего качества. В частности, Россия в 1904-1905 гг. ввезла льняные ткани в объеме 131 тыс. батманов, в то время как следовавшая на

[1] Русская торговля в Месопотамии (Из донесений управляющих: генеральным консульством в Багдаде А. Адамова и консульством в Бассоре А. Савинова) / Сборник консульских донесений за 1903. Вып. IV. СПб., 1903. С. 504.

[2] Торговля Персии в 1904-1905 гг. (Донесение состоящего при миссии в Тегеране Н. Введенского) /Сборник консульских донесений за 1906. Вып. IV. СПб., 1906. С. 344.

втором месте Австро-Венгрия всего 2 тыс. батманов[1]. В поставках шелковых и шерстяных тканей в Персию доминировали конкуренты России из Европы. Поставки шерстяных тканей контролировали Австро-Венгрия, шелковых Великобритания.

Рынок текстильной продукции Персии был очень чувствительным к любым колебаниям экономической конъюнктуры и изменениям в политической ситуации. Начало XX в. ознаменовалось нарастанием в Персии экономических и политических проблем, что сразу привело к сокращению покупательной способности населения страны.

При всех проблемах нефтяной промышленности Баку в 1904 - 1905 гг., ей удалось нарастить экспорт в Персию. Данное обстоятельство во многом определялось постоянным ростом спроса в Персии на керосин и смазочные масла. Керосин из Баку перевозился в порт Энзели на специальных судах, где он переливался в небольшие канистры, которые обшивались деревянной решеткой для безопасной перевозки груза на гужевом транспорте в Гилян и в другие провинции Персии. Близость Баку и удешевление перевозки российского керосина по Персии сделали его значительно дешевле продукции из США и Великобритании, поэтому местное население практически не покупало керосин из этих стран. Российский керосин в среднем стоил 75 кранов за батман, американский 2 крана, а британский 1 кран[2]. В Южную Персию керосин из России поступал через порты Персидского залива[3]. В 1888 г. «Торговый дом А. И. Манташева» поставил первую партию керосина из Батума в Басру для распространения в Месопотамии и Южной Персии. После чего он довольно быстро вытеснил из региона керосин из США[4]. Российский керосин доминировал в портах Южной Персии среди других товаров из России. Следует выделить одну общую для

[1] Там же. С. 345.

[2] Там же. С. 346.

[3] Адамов А. Очерк международной торговли в Персидском заливе (Донесение драгомана консульства в Тавризе) / Сборник консульских донесений за 1900. Вып. II. СПб., 1900. С. 115.

[4] Там же. С. 118.

организации торговли в Персии особенность. При низком уровне жизни и доходов местного населения для него на второй план отходил вопрос качества. Главным критерием, определявшим покупку персами товара, являлась его низкая цена.

Россия большое внимание уделяла расширению экспорта в государствах Ближнего Востока муки. Из 2,4 млн. батманов, ввезенной в Персию муки, 2 млн. батманов приходилось на Россию, хотя российский экспорт в этом сегменте сократился на 255 тыс. батманов. Остальную часть рынка муки Персии контролировали Великобритания (Британская Индия) и в незначительной мере США. Провал американских производителей в очередной раз объяснялся стоимостью их продукции. Один батман муки из США стоил 2 крана, а из России и Великобритании 1-1,25 крана[1]. Наплыв российской муки привел к убыткам местных крестьян, их продукция вытеснялась с персидского рынка и реализовывалась только в отдаленных районах Персии, так как они не выдерживали конкуренции с импортной продукцией.

Фактором роста российского экспорта в Персию в 1903-1905 гг., при некотором сокращении чайного рынка Персии (с 15,5 млн. кран до 13,1 млн. кран), становится чай[2]. Конечно, Россия еще не могла на равных конкурировать с Нидерландами или Китаем, непосредственно ввозивших собственный чай в Персию. В то время, как Россия в основном перепродавала чай, ранее приобретенный в других государствах. Персидский рынок чая был очень перспективным и в будущем сулил российским производителям значительные прибыли.

Главной статьей персидского экспорта в Россию в денежном выражении оставались рыба, икра и рыбий клей. В 1903-1904 гг. данной продукции вывозится 10,2 млн. батманов на 41,1 млн. кран, а в 1904-1905 гг. 9,3 млн. батманов на 37,6 млн. кран[3]. В Россию,

[1] Торговля Персии в 1904-1905 гг. (Донесение состоящего при миссии в Тегеране Н. Введенского) / Сборник консульских донесений за 1906. Вып. IV. СПб., 1906. С. 348.

[2] Там же. С. 348.

[3] Там же. С. 349.

главным образом, завозилась сушеная рыба «кутум», пользовавшаяся большим спросом у мусульман Закавказья. В то же время, за 1896-1906 гг. экспорт рыбы в Россию сократился примерно на 30%, что во многом было связано с постоянным изменением русла реки Сефид-руд. Фирма Лианозова, которой принадлежала концессия на вылов рыбы в данной реке, постоянно принимала меры по закреплению ее русла, но из этого мало что получалось. Сокращение уловов вело к росту цены на рыбу и икру, идущих на экспорт. Кстати, Россия являлась главным потребителем персидской рыбы и икры.

Второй важной статьей персидского экспорта в Россию являлся вывоз сухих и свежих фруктов. Правда, их экспорт также сократился с 15,3 млн. батманов до 13,8 млн. батманов[1]. Сокращение экспорта объяснялось плохими погодными условиями, приведшими к потерям урожая фруктовых культур в Персии. Это привело к росту цен в стране на фрукты. Объемы и цена на персидские фрукты во многом зависели от состояния рынка в Закавказье, являвшегося основным потребителем персидской продукции. Они по качеству уступали фруктам, произведенным в Эриванской губернии, которая свою продукцию направляла в Европейскую часть Российской империи. Поэтому доступ персидским фруктам в данную часть России был закрыт. Часть фруктов из Персии шла на экспорт в Великобританию (3,5 млн. батманов) и Османскую империю.

На третье место в денежном выражении в 1904-1905 гг. вышел экспорт из Персии в Россию опиума, который достиг 13,5 млн. кран[2]. Даже Китай и Османская империя, традиционные рынки сбыта персидского опиума, уступили России по данному показателю. Для сравнения в Китай опиум завозится на сумму в 12,7 млн. кран.

Долгое время важное место в персидском экспорте в Россию занимали поставки риса из Гиляна, но они постепенно сокращались, в том числе в 1905-1906 гг. с 17 млн. батманов (на 21,6 млн. кран) до 10,1 батманов (13,4 млн. кран)[3]. Данная тенденция была

[1] Там же. С. 349.
[2] Там же. С. 350.
[3] Там же. С. 349.

напрямую связана с развитием неблагоприятной ситуации в персидском рисоводстве. Постоянные засухи в Гиляне при отсутствии хорошей ирригационной системы неуклонно вели к спаду производства в неблагоприятные годы. Примерно 95% персидского риса, в том числе отправляемого на экспорт, приходилось на дешевые сорта. Более 90% экспорта риса из Персии приходилось на Россию. В больших объемах в Россию также ввозились шерсть, кожа, шкуры.

Кризис в экономических связях, несмотря на опасения российских дипломатов, не носил затяжной характер. Российский экспорт после сокращения в 1904-1905 гг., с 1906 г. начинает увеличиваться, пережив временное падение во второй половине 1907 – начале 1908 гг. Персидский экспорт в Россию, сократившись в 1904-1905 гг., также демонстрирует положительную динамику за исключением 1907-1908 гг. В 1908 г. Россия вывезла товаров в Персию на 26,6 млн. руб., а в 1913 г. на 57,7 млн. руб. Персидский экспорт в Россию в 1908 г. достиг 28,4 млн. руб., а в 1913 г. – 43,6 млн. руб. [1] Временные трудности не могли расстроить дальнейшее развитие российско-персидских экономических связей. Набирающая силу индустрия России нуждалась во внешних рынках сбыта, в том числе в персидском. Персия была заинтересована в поставках в Россию сырья, включая продукцию сельского хозяйства. Стабильность двухсторонних экономических связей подкреплялась усилением политического влияния России в Северной Персии, что было закреплено англо-русским соглашением 1907 г.

[1] Статистический ежегодник России. 1914 год. Пг., 1915. С. 30-31.

Г. Г. Матишов, Е. Ф. Кринко

ВЗАИМОСВЯЗЬ СРАЖЕНИЙ НА КАВКАЗЕ И СТАЛИНГРАДЕ И ИХ РОЛЬ В КОРЕННОМ ПЕРЕЛОМЕ В ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЕ 1941-1945 ГГ. [1]

Изучение истории Великой Отечественной войны всегда относилось к наиболее широко разрабатываемым исследовательским направлениям, породив значительное количество обобщающих и специальных трудов[2]. Уже к середине 1980-х гг. общее количество публикаций по данной теме превысило 20 млн наименований, а за прошедшие с тех пор годы оно выросло еще примерно в полтора раза. Но в советское время на изучение истории Великой Отечественной войны значительное воздействие оказывала политическая и идеологическая конъюнктура. Вследствие этого недооценивалось и значение боевых действий на юге страны в 1942–1943 гг.

Только в конце XX в. начался новый этап в изучении истории Великой Отечественной войны, появился ряд работ, авторы которых анализируют данные события, отказываясь от прежних догм[3].

[1] Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта проведения научных исследований №14-01-00300 «Большая излучина Дона – место решающих сражений Великой Отечественной войны (1942–1943 гг.)».

[2] История Великой Отечественной войны Советского Союза 1941–1945 гг. В 6 т. М., 1960–1965; История второй мировой войны 1939–1945 гг. В 12 т. М., 1973–1982; Великая Отечественная война. 1941–1945. Военно-исторические очерки. В 4 кн. М., 1998–1999; Великая Отечественная война 1941–1945 годов. В 12 т. Т. 1–2. М., 2011–2012 и др.

[3] Битва за Кавказ (1942–1943 гг.). 60-летию битвы за Кавказ посвящается. М.; Владикавказ, 2002; Шеин О. Неизвестный фронт Великой Отечественной. Кровавая баня в калмыцких степях. М., 2009; Мощанский И. Б. Оборона Кавказа. Великое отступление. 25 июля – 31 декабря 1942 года. М., 2010; Матишов Г. Г., Афанасенко В. И., Кринко Е. Ф., Курбат Т. Г. Война. Юг. Перелом (лето 1942 – осень 1943 гг.). Ростов-на-Дону, 2012 и др.

Разобраться в ходе и значении военных действий, развернувшихся на широком фронте от большой излучины Дона до Волги и Кавказа, от Приазовья до Прикаспия невозможно без обращения к рассекреченным документам Центрального архива Министерства обороны Российской Федерации (далее – ЦАМО РФ), других федеральных, региональных и ведомственных архивов. Ценными источниками остаются мемуары советских полководцев, рядовых бойцов и командиров[1]. Взгляд на события с другой стороны содержат воспоминания военачальников, офицеров и солдат Третьего рейха и их союзников[2].

Весной 1942 г., после крупных неудач Красной армии, противнику удалось вернуть себе стратегическую инициативу. План летней кампании вермахта был утвержден Гитлером 5 апреля 1942 г. в директиве № 41 под названием «Блау» (Синяя). Общий замысел заключался в сосредоточении главных сил на южном участке советско-германского фронта для проведения главной операции по уничтожению советских войск западнее Дона. После этого предполагалось «захватить нефтеносные районы на Кавказе и перейти через Кавказский хребет»[3].

[1] В боях за Дон. Сборник воспоминаний участников Великой Отечественной войны. Ростов-на-Дону, 1968; Малиновский Р. Я. Солдаты России. М., 1969; Жуков Г. К. Воспоминания и размышления. М., 1970; В боях за Северный Кавказ. Воспоминания воинов 110-й Отдельной Калмыцкой кавалерийской дивизии. Элиста, 1973; Гречко А. А. Годы войны. М., 1976; Чуйков В. И. От Сталинграда до Берлина. М., 1985; Василевский А. М. Дело всей жизни. М., 1988 и др.

[2] Манштейн Э. фон. Утерянные победы: [пер. с нем.]. М.; СПб, 1999; Мейер К. Немецкие гренадеры. М., 2007; Мессе Д. Война на русском фронте. Итальянский экспедиционный корпус в России (К. С. И. Р.): [пер. с ит.]. М., 2009; Кунов К. Свинцовый ливень Восточного фронта. М., 2009 и др.

[3] Дашичев В. И. Банкротство стратегии германского фашизма: Исторические очерки. Документы и материалы. М., 1973. Т. 2. Агрессия против СССР. Падение «третьей империи» (1941–1945 гг.). С. 321.

Выполнение плана «Блау» возлагалось на группы армий «А» и «Б». От Курска до Таганрога расположились пять немецких армий общей численностью свыше 0,9 млн чел. В наступавшую на Кавказ группу армий «А» под командованием генерал-фельдмаршала В. Листа входили 17-я полевая и 1-я танковая армии. В наступавшую севернее группу армий «Б» под командованием генерала-фельдмаршала Ф. фон Бока – 4-я танковая, 2-я и 6-я полевые армии. Для прикрытия флангов использовались войска союзников Германии – Румынии, Венгрии и Италии, правительства которых отправкой солдат на Восточный фронт стремились решать собственные политические задачи[1].

Значительное превосходство противника в танках и авиации позволило ему создать на важнейших стратегических направлениях мощные ударные группировки. Победы вермахта в ходе наступления в большой излучине Дона создали условия для его выхода к нефтяным месторождениям Майкопа, Грозного и Баку. В тылу группы армий «А», наступавшей на Кавказ, находился корпус генерала Г. Фельми. Его задачей являлось дальнейшее наступление на Иран и Ирак, выход к Персидскому заливу и в Индию. Навстречу ему выдвигался Африканский корпус Э. Роммеля[2].

В середине августа 1942 г. немецкие войска были остановлены на астраханском направлении. Астрахань являлась стратегическим пунктом переброски нефти и грузов по ленд-лизу из Ирана, войск и боевого снаряжения для действующей армии. Участок фронта протяженностью до 300 км между сталинградской и кавказской группировками вермахта на протяжении почти пяти месяцев прикрывала усиленная 16-я моторизованная дивизия генерал-майора З. Хенрици. Для противодействия противнику была сформирована 28-я армия генерал-лейтенанта В. Ф. Герасименко. Ее основой стала 34-я гвардейская стрелковая дивизия генерал-майора И. И. Губаревича, созданная на базе 7-го воздушно-десантного корпуса. Фактически в ногайских и калмыцких степях с сентября по декабрь 1942 г. шла настоящая рейдовая война. Разведывательные и диверсионные отряды вермахта вышли к Волге сразу в нескольких местах, неоднократно перерезали дорогу Кизляр – Астрахань.

Форсировав Дон и Маныч, противник уже через три недели стремительно приближался к Тереку. 1-я танковая армия захватила Моздок 25 августа, нацелившись по левому берегу Терека на Гудермес и Махачкалу. Враг захватил 29 августа узловую железнодорожную станцию Червлённую, в 25 км северо-восточнее Грозного. Взрыв моста через Терек закрыл 40-му немецкому танковому корпусу путь в Дагестан. В район Гудермеса, через Астрахань и Махачкалу, были срочно переброшены из-под Москвы семь гвардейских бригад, сформированных из десантников, а также морские и курсантские стрелковые бригады, уже имевшие успешный боевой опыт оборонительных и наступательных боев. Прибывшие войска были усилены танковыми батальонами и бригадами, имевшими на вооружении бронетехнику, полученную по «персидскому коридору».

В Наурском и Шелковском районах Орджоникидзевского края (в настоящее время – в составе Чеченской Республики) развернулись масштабные боевые действия. В сентябре-октябре 1-я танковая армия вермахта понесла здесь исключительно большие потери, особенно в бронетехнике. Решающее значение в обороне Северо-Восточного Кавказа сыграло Моздокско-Малгобекское сражение. Малгобек в течение октября пять раз переходил из рук в руки. Грозный 10 и 12 октября был подвергнут мощным ударам с воздуха, в которых участвовало, соответственно 130 и 152 самолета люфтваффе. Но эшелонированная советская оборона оказалась для немецких войск непреодолимой.

Трижды в течение сентября-ноября 1942 года гитлеровцы пытались прорваться к Туапсе. Первое наступление 17-й армии генерал-полковника Р. Руоффа, усиленной двумя немецкими и двумя румынскими пехотными дивизиями, а также горнострелковыми

[1] Матишов Г. Г., Кринко Е. Ф., Афанасенко В. И., Медведев М. В. Разгром «нацистского интернационала» на Дону (1942–1943) // Вестник ЮНЦ РАН. 2015. Т. 11, № 2. С. 87–96.

[2] Ибрагимбейли Х. -М. Битва за Кавказ. Крах операции «Эдельвейс». М., 2012. С. 179–180.

частями, началось 25 сентября. Группировка противника включала 14 дивизий – свыше 162 тыс. чел., 147 танков и штурмовых орудий, 2266 орудий и минометов, 350 самолетов[1]. Противостоявшие ей силы Черноморской группы войск Закавказского фронта под командованием генерал-полковника Я. Т. Черевиченко (с октября – генерал-лейтенанта И. Е. Петрова) включали 18, 56-ю и 47-ю армии. Общая численность составляла 109 тыс. чел., 1152 орудия и миномета. Их поддерживала 5-я воздушная армия (71 самолет) и частично авиация Черноморского флота[2]. Танков войска Черноморской группы совсем не имели[3]. Противник превосходил советские войска по пехоте в 1,5 раза, по артиллерии – в 2, по авиации почти в 5 раз, по танкам – абсолютно. К 9 октября советские контратаки вынудили противника перейти к обороне, но через пять дней немецкие и румынские части перешли в новое наступление. Третий штурм города начался в середине ноября. Передовые части вермахта вышли к долине реки Туапсинка, до города оставалось всего 30 км, но пройти их они так и не смогли. 26 ноября две ударные группы 18-й армии РККА перешли в контрнаступление, к 17 декабря разгромили вражескую группировку и отбросили ее остатки за реку Пшиш. За время Туапсинской операции авиация 5-й воздушной армии сбила в воздушных боях и уничтожила на аэродромах 131 самолет противника[4]. Потери противника на земле составили до 25 000 чел., советских войск – 65 776 чел.

Спустя месяц после начала Туапсинской оборонительной операции, 25 октября, началось новое наступление 1-й танковой армии с целью выхода к Орджоникидзе через Эльхотовские ворота. В дальнейшем противник надеялся овладеть Дарьяльским и Алагирским ущельями – ключами к Военно-Грузинской и Военно-Осетинской дорогам, через которые осуществлялась связь советской

[1] Бешанов В. В. Год 1942 – «учебный». Минск, 2002. С. 437.

[2] Завьялов А. С., Калядин Т. Е. Битва за Кавказ. 1942–1943. М., 1957. С. 144, 152, 154.

[3] Гречко А. А. Битва за Кавказ. М., 1971. С. 176.

[4] ЦАМО РФ. Ф. 327. Оп. 4999. Д. 12. Л. 4–5. Д. 13. Л. 3–5. Д. 14. Л. 3.

группировки в Северной Осетии с Закавказьем. Перегруппировав войска, новый командующий 1-й танковой армии генерал от кавалерии Э. фон Макензен сосредоточил основные силы (13-ю и 23-ю танковые дивизии, моторизованную дивизию СС «Викинг») на нальчикском направлении. Северная группа войск Закавказского фронта в составе 9, 37, 44, 58-й армий, двух отдельных стрелковых и одного кавалерийского корпуса в это время занимала оборону в полосе около 350 км.

Под Нальчиком оборонялась ослабленная боями советская 37-я армия. На 6-километровом участке прорыва вермахт имел 3-кратное превосходство в людях, 11-кратное – в орудиях, 10-кратное – в минометах и абсолютное – в танках. Противник 28 октября занял Нальчик, а 1 ноября перерезал Военно-Осетинскую дорогу у селения Алагир. К исходу следующего дня части вермахта захватили селение Гизель, в 3 км западнее Орджоникидзе (в настоящее время – Владикавказ). Для решающего удара советское командование перебросило сюда два гвардейских стрелковых корпуса и несколько танковых бригад, основные силы артиллерии и авиации.

Перелом в стратегических боях под Орджоникидзе наступил 5 ноября. В этот день советские войска остановили продвижение противника и перешли в контрнаступление. Гизельская группировка 3-го танкового корпуса была практически полностью окружена. Спасаясь от полного уничтожения, бросая технику, немецкие войска были вынуждены в ночь на 11 ноября поспешно отходить к Дзуарикау. Сломив сопротивление вражеских частей, советские войска овладели Гизелью, а к исходу 12 ноября вышли к реке Фиагдон. Для вермахта 5–6 ноября 1942 г. стали временем невозврата, предгорья Северного Кавказа – местом невозврата, а для Красной армии именно здесь фактически началось освобождение Родины.

В сентябре 1942 г. основные военные события на Волге развернулись вокруг города, носившего имя Сталина. Еще 23 августа 14-й танковый корпус вермахта прорвался к Волге. Вскоре в Сталинграде начались уличные бои. Задача советских войск заключалась в том, чтобы измотать и обескровить ударную группиров-

ку врага, создав условия для перехода от обороны к наступлению. В руинах Сталинграда немецкие войска утратили присущую им мобильность: танки не могли продвигаться среди каменных развалин. Бой шел за каждый дом.

В разгар уличных сражений в условиях строжайшей секретности шла подготовка к контрнаступлению под Сталинградом. На удалении от города заранее было предусмотрено два выжидательных плацдарма для скрытого сосредоточения резервных частей. Плацдарм южной группы находился в Заволжье в плавнях дельты Волги в районе Капустина Яра, Черного Яра, Нижнего Баскунчака, Соленого Баскунчака и др. Сосредоточение северной группировки осуществлялось в районе Саратова, Камышина и в лесах Придонья. Стягивание резервов и их концентрация для стремительного наступления потребовали двух осенних месяцев и остаются практически неизученной страницей Сталинградской битвы. Важно отметить, что разработка и подготовка к проведению двух сражений осуществлялась в один исторический момент. И сами события на Кавказе и на Волге развивались по общему сценарию.

Мощный удар был нанесен 19 ноября с северного плацдарма войсками Юго-Западного фронта. На следующий день войска Сталинградского фронта пошли в наступление с юга. Крайне важным оказался выбор направления главных ударов, их внезапность, безошибочное определение слабых мест обороны противника. Юго-Западный и Сталинградский фронты встретились 23 ноября в районе города Калач – хутора Советского и замкнули кольцо окружения под Сталинградом. Окруженная группировка противника составила не 80–85 тыс. чел., как оценивала советская разведка, а почти 250 тыс. чел. [1] Поэтому сразу не удалось расчленить 6-ю армию Ф. Паулюса и уничтожить ее. Враг использовал для круговой обороны укрепления Сталинградского обвода, созданного в 1941–1942 гг. для защитников города. Несмотря на снабжение по воздуху и попытку прорыва блокады, запасы боеприпасов и продовольствия у 6-й армии иссякали. Войска Донского фронта прорвали оборону противника и 2 февраля 1943 г. принудили его сдаться.

[1] Сталинградская эпопея. Сб. М., 1968. С. 184.

В декабре 1942 г. группа армии «А» на Кавказе окончательно утратила атакующие возможности и оказалась под угрозой окружения. Общее наступление Северной и Черноморской групп войск Закавказского фронта началось 1 января 1943 г. Навстречу им, в направлении на Ростов и Сальск, наступали войска Южного (бывшего Сталинградского) фронта. Умело маневрируя резервами, фельдмаршал Э. Манштейн остановил в конце января советское наступление на рубежах рек Маныч и Северский Донец. К концу января противник ушел с Северного Кавказа. Главные силы 1-й танковой армии отошли через Ростов в Донбасс, оставшиеся соединения – на Таманский полуостров, где объединились с 17-й армией в мощную группировку общей численностью более 20 дивизий.

Советские войска освободили Ростов-на-Дону 14 февраля, однако их дальнейшее наступление остановил немецкий оборонительный рубеж протяженностью в 104 км, получивший название Миус-фронт. Он начинался у села Самбек у Таганрогского залива, шел по реке Миус и упирался в город Красный Луч Ворошиловградской (в настоящее время – Луганской) области. В течение весны-лета 1943 г. советские войска неоднократно штурмовали немецкие оборонительные рубежи. Только 18 августа 1943 г. Южный фронт генерал-полковника Ф. И. Толбухина прорвал Миус-фронт, а 30 августа был освобожден Таганрог[1].

На Тамани советское продвижение уперлось в еще один мощный оборонительный рубеж «Голубая линия» – «Готенкопф» («Голова гота») протяженностью в 113 км, от Новороссийска через поселок Верхнебаканский, станицу Нижнебаканскую, поселок Саук-Дере, станицы Крымскую и Киевскую до Темрюкского лимана. Восемь оборонительных полос глубиной до 40 км в полной мере учитывали сложный рельеф местности: болотистую дельту Кубани, Адагума, Протоки и других рек, лесисто-холмистую местность в центре с высотами до

[1] Матишов Г. Г., Афанасенко В. И., Кринко Е. Ф. Миус-фронт в Великой Отечественной войне. 1941/1942 гг. 1943 г. 2-е изд., испр. и доп. Ростов н/Д, 2011.

200 м, гористую местность в районе Новороссийска. В течение семи месяцев здесь шли кровопролитные бои. В лобовых атаках советские войска понесли огромные потери, но не добились успеха.

Во второй половине апреля 1943 г. в небе над Кубанью развернулось крупное воздушное сражение, продолжавшееся до 7 июня. В отдельные дни проводилось до 50 групповых воздушных боев с участием 50–100 самолетов с каждой стороны. В этих боях отличились многие советские летчики-асы, в том числе знаменитый А. И. Покрышкин, на истребителе Р-39 «Аэрокобра», сбивший в апреле-мае 1943 г. 23 самолета люфтваффе в районе «Голубой линии». Войска Северо-Кавказского фронта генерал-полковника И. Е. Петрова 10 сентября пробили казавшуюся неприступной «Голубую линию», а 9 октября полностью освободили Тамань.

Таким образом, в тяжелых боях с августа 1942 г. по октябрь 1943 г. враг был отброшен от границ Дагестана, Чечни, Ингушетии, берегов Каспия, дельты Волги и Астрахани до Крыма и Донбасса, на расстояние более чем в 1 тыс. км. Если внимательно посмотреть на события лета 1942 – осени 1943 гг. на южном фланге советско-германского фронта как части единого процесса противостояния, то становятся заметны масштабы сражений под Сталинградом и на Кавказе и их место в истории крупнейших поражений германского фашизма. Необходимо отметить, что за оборону Кавказа Героями Советского Союза стали 138 чел., а за битву под Сталинградом – 103 чел.

Основные сражения на юге России в 1942–1943 гг. [1]

Сражения	Время	Потери		Кол-во Героев Советского Союза
		РККА	вермахт	
Битва за Кавказ	25. 07. 1942–09. 10. 1943	1 065 910	421 200	138
Битва за Сталинград*	17. 07. 1942–02. 02. 1943	1 129 619	890 522	103
Миус-фронт	11. 10. 1941–30. 08. 1943	833 000	110 000	38
Голубая линия	268 513	128 429	69	69

[1] Мюллер-Гиллебранд Б. Сухопутная армия Германии. 1933–1945. М., 2002. С. 350, 354; Шабаев А. А., Михалев С. Н. Трагедия противостояния. Потери Вооруженных сил СССР и Германии в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг. (Историко-статистическое исследование). М., 2002. С. 78.

Включая потери в большой излучине Дона с 17 июля по 23 августа 1942 г.

В сражениях 1942–1943 гг. произошел коренной перелом в войне, советские войска перешли от стратегической обороны к стратегическому наступлению. Кровопролитные бои, сопровождавшиеся перемалыванием целых армий, шли в рассматриваемый период на всех направлениях советско-германского фронта. Однако поворот в ходе войны произошел именно на юге, где у советских войск появился опыт крупных победоносных сражений. В этих сражениях развивалось и совершенствовалось советское оперативно-тактическое искусство. После настоящего разгрома, который пережила кадровая РККА в первый год войны, руководству страны и всему советскому народу пришлось предпринять колоссальные усилия, чтобы воссоздать ее боевую мощь. Одержанные победы свидетельствовали о возросшем умении командования в сжатые сроки концентрировать различные рода войск на прорыв вражеской обороны в узкой полосе, организовывать взаимодействие ударных групп, групп прикрытия и резервов, пехоты, бронетанковых войск, кавалерии и авиации. Советские офицеры и генералы стали принимать ответственные решения, прогнозировать их последствия, разумно рисковать. Именно в боях на юге России сформировалась целая плеяда выдающихся полководцев. Существенное значение имело успешное применение советскими войсками ленд-лизовской и трофейной техники.

Анализ событий лета 1942 г. – осени 1943 г.: прорыва немецких войск на юг, кровопролитных битв на Дону, Маныче, Волге, Северном Кавказе, в Приазовье и на Тамани доказывает, что они сыграли определяющее значение в коренном переломе в ходе Великой Отечественной войны. Победа в жестоких боях на юге была достигнута максимальным напряжением всех сил, массовым героизмом представителей всех народов СССР.

Н. И. Медвенский

ИСТОРИКО-МЕМОРИАЛЬНЫЕ ПАМЯТНИКИ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ 1941-1945 ГГ. В РЕСПУБЛИКЕ АБХАЗИЯ: ПРОБЛЕМЫ УЧЕТА, СОХРАНЕНИЯ И ПРАВОВОГО СТАТУСА

Память о Великой Отечественной войне 1941–1945 гг. является одним из основополагающих элементов гражданской идентичности и духовного наследия большинства народов бывшего СССР, что обусловлено непреходящей значимостью данного события в мировой истории. С одной стороны, Великая Победа определила поступательное развитие СССР на многие десятилетия вперед, а воинские подвиги, совершенные солдатами и офицерами Красной Армии, наряду с трудовыми подвигами работников тыла, стали предметом заслуженной гордости и примером для подрастающего поколения. С другой стороны, высочайшие людские потери, понесенные СССР, и насчитывающие, по последним подсчетам, до 27 млн. чел., оставили неизгладимый трагический след практически в каждой советской семье.

Стремление общества сохранить память о Великой Отечественной войне 1941–1945 гг. нашло воплощение в различных формах: в литературе, кинематографе, музыкальных произведениях, изобразительном искусстве, музейных и тематических экспозициях и др. Имена героев войны присваивались населенным пунктам, улицам и площадям, учреждениям, предприятиям, организациям, учебным заведениям, воинским частям. Однако особое значение представляют историко-мемориальные памятники, которые являют-

ся основной формой материального воплощения памяти о Великой Отечественной войне 1941–1945 гг. К ним относятся скульптурные, архитектурные и другие мемориальные сооружения и объекты, напоминающие ныне живущим о событиях, участниках, ветеранах и жертвах войны. Вопросы обеспечения сохранности и реставрации этих памятников, поддержания их в состоянии, соответствующем достойному и уважительному отношению к памяти о Великой Победе, являются одним из важнейших элементов патриотического воспитания и требуют постоянного внимания со стороны государства.

Еще во второй половине 1940-х гг. в городах, поселках городского типа и селах Абхазской АССР начались работы по возведению историко-мемориальных сооружений в память о павших на фронтах войны. Многие из них строились на средства, полученные в результате добровольных пожертвований от жителей Абхазии и других республик, краев и областей СССР. Поскольку места упокоения подавляющего большинства погибших в 1941–1945 гг. уроженцев Абхазии находились за ее пределами, либо вовсе оставались неизвестными, у родственников павших наконец-то появилась возможность прийти к объектам, увековечивающим память защитников Отечества, возложить цветы, поклониться своим близким и всем, кто сложил голову в борьбе с фашизмом. В Абхазской АССР, как и во всей стране, также открывались так называемые временные памятники, осуществлялась постановка на учет и под государственную охрану индивидуальных захоронений, братских могил и воинских кладбищ, расположенных на территории автономной республики, а также увековечивались места, связанные с жизнью жителей Абхазии – Героев Советского Союза.

С середины 1960-х гг. началось развитие всесоюзного туристического движения на перевалах Главного Кавказского хребта, в том числе и на его абхазском участке, ставшем ареной ожесточенных боевых действий в ходе оборонительного этапа битвы за Кавказ 1942–1943 гг. В походах по местам былых сражений принимали добровольное участие школьники и учителя, студенты и преподаватели вузов, рабочие и интеллигенция, комсомольцы и беспартийные, бывшие участники войны и родственники погибших, стремившиеся разыскать и похоронить останки своих близких и однополчан, а также посильным трудом увековечить память павших защитников Отечества. Только в 1969–1985 гг. через перевалы Главного Кавказского хребта прошло до 1,5 млн. чел. На участке от перевала Бечо до перевала Белореченский туристами из Москвы, Ленинграда, Тулы, Волгограда, Новосибирска, Киева, Одессы, Баку, Еревана, Тбилиси, Сухуми и других советских городов на братских захоронениях павших защитников Кавказа и в местах совершения ими воинских подвигов было установлено свыше 500 обелисков и до 1 000 мемориальных досок, табличек и плит, посвященных Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.

Одним из первых историко-мемориальных памятников, прославляющих героев битвы за Кавказ 1942–1943 гг., является монумент Славы и Памяти, открытый 18 августа 1963 г. на перевале Марух Главного Кавказского хребта. Практически одновременно с этим группой энтузиастов во главе с Героем Советского Союза, преподавателем средней школы № 10 г. Сухуми Никифором Усовым и заслуженным учителем Абхазской АССР Григорием Чукбар на перевале Клухор был установлен обелиск Славы, посвященный 20-летию окончания битвы за Кавказ. Два года спустя на перевале Наур члены турклуба «Романтик» Одесского политехнического института установили мемориальную доску, изготовленную в мастерской ОПИ по собственным эскизам. А в 1967 г. участники историко-патриотической экспедиции по местам боевой славы в составе учащихся и директора средней школы № 19 г. Сухуми Ремзи Агрба, а также комсомольцев Сухумского физико-технического института собрали не похороненные останки советских воинов на перевале Санчаро и захоронили их в братской могиле, над которой установили изготовленную в мастерской СФТИ мемориальную плиту, посвященную павшим защитникам Кавказа. Эти и многие другие примеры свидетельствуют о подлинно всенародном стремлении увековечить память защитников Отечества посредством возведения историко-

мемориальных сооружений, посвященных Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.

Отдельного упоминания заслуживает деятельность поискового отряда «АСЮТ» (Авдеевская станция юных техников), возглавляемого действительным членом Всесоюзного Географического общества, поэтом, прозаиком, создателем и руководителем детской любительской киностудии «АСЮТ-Фильм» (1965 г.) Юлием Войнаровичем. В июле 1981 г. в реконструированной фронтовой землянке на южных скатах Главного Кавказского хребта «асютовцами» был открыт Музей боевой славы Санчарского перевала, в котором на восьми стендах экспонировались многочисленные документы, фотографии, личные вещи участников обороны Кавказа, карты и схемы, вырезки из фронтовых газет и др. Рядом с музеем был воздвигнут обелиск. На протяжении более десяти лет «асютовцы» сотрудничали с Абхазским государственным музеем (Абхазская АССР), Музеем-памятником обороны перевалов Кавказа (Карачаево-Черкесская АО), Музеем боевой славы с. Псху Сухумского района. Позднее за создание Музея боевой славы Санчарского перевала Маршал Советского Союза Иван Христофорович Баграмян наградил 18 членов поискового отряда «АСЮТ» значками Союзного комитета ветеранов Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. «Памяти павших будьте достойны!».

Распад СССР, грузино-абхазская война 1992–1993 гг. и последующий за ней период нестабильности оказали на состояние историко-мемориальных памятников Великой Отечественной войны 1941–1945 гг., расположенных на территории Абхазии, максимально негативное влияние. В результате боевых действий и сопутствующих им актов вандализма многие из них были разрушены, либо серьезно повреждены. Так, например, в г. Гагре был демонтирован открытый к 30-летию Великой Победы (1975 г.) памятник Герою Советского Союза, генерал-полковнику Константину Леселидзе, командующему 46-й армией Закавказского фронта в ходе битвы за Кавказ 1942–1943 гг. [1] В г. Сухуме был разрушен памятник красноармейцу Владимиру Пачулия, повторившему в 1944 г. подвиг Александра Матросова и закрывшему своим телом амбразуру немецкого дзота. К сожалению, акты вандализма имели место и позднее. Так, расстрелу из автоматического оружия неустановленными лицами подвергся ряд находящихся в ущельях рек Кодор, Ацгара, Марух, а также в с. Псху Сухумского района историко-мемориальных сооружений, посвященных павшим защитникам Кавказа. Окончательная сумма ущерба, причиненного этим и другим объектам, к сожалению, до сих пор не подсчитана, хотя гораздо трагичнее моральный урон, нанесенный обществу в результате подобных преступных действий.

[1] Наследники победы и поражения. Вторая Мировая война в исторической политике стран СНГ и ЕС. М., РИСИ, 2015. С. 265.

Возрождение деятельности по уходу за историко-мемориальными памятниками Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. на территории Республики Абхазия стало возможным после окончания августовской войны 2008 г. Власти республики, которой были предоставлены гарантии безопасности со стороны официальной Москвы, получили возможность сосредоточиться на решении задач мирного времени. Так, большое символическое значение имело осуществленное в 2010 г. восстановление мемориала на братской могиле 429 советских воинов из гг. Москвы, Ленинграда, Краснодарского и Алтайского краев, Ростовской области, Якутии, Украины, Армении, Азербайджана, Грузии и Узбекистана, умерших от ран в госпиталях Гульрипшского района Абхазской АССР в период войны. В сентябре того же года на средства Международного культурно-делового центра «Дом Москвы в Сухуме» на перевале Чхы (Пыф) был восстановлен памятник защитникам Кавказа, павшим в 1942–1943 гг. в боях за Родину.

С 2012 г. инициативными группами молодежи Республики Абхазия был осуществлен ряд экспедиций по местам Боевой Славы в районе перевалов Санчаро, Марух и Клухор. Одной из главных целей данных мероприятий являлась расчистка и проведение частичной реконструкции историко-мемориальных памятников Великой Отечественной войны, воздвигнутых на братских могилах защитников Кавказа или в местах совершения ими воинских под-

вигов, а также привлечение внимания общественности к неудовлетворительному состоянию этих объектов. Так, например, в 2012 г. по инициативе м. н. с. Абхазского института им. Д. И. Гулиа АНА Николая Медвенского и сотрудника маневренно-поискового отдела МЧС РА Станислава Коцба был реализован проект «Стезей Героев», в рамках которого состоялся поиск, определение в системе координат GPS, фото- и видеофиксация, обследование на предмет наличия повреждений и последующее проведение ремонтно-восстановительных работ на ряде историко-мемориальных сооружений, расположенных по маршруту: г. Сухум – перевал Санчаро – с. Псху – пер. Доу – г. Сухум[1]. Аналогичные экспедиции были организованы в 2013 г. по маршруту: с. Ачандара – перевал Гудаутский, в 2014 г. по маршруту: с. Омаришара – перевал Клухор, а также в 2015 г. по маршруту: г. Сухум – перевал Марух[2] . Содействие в проведении данных мероприятий оказали Служба государственной безопасности Республики Абхазия, Министерство по чрезвычайным ситуациям Республики Абхазия и Погранупрвление ФСБ России в Абхазии.

С 2013 г. в горных районах Республики Абхазия осуществляет ежегодные историко-патриотические экспедиции российское молодежное добровольческое объединение «Оборонная тропа», возглавляемое учителем средних школ № 209 и №635 г. Санкт-Петербурга Сергеем Телешовым. Главной целью проведения экспедиций является реновация элементов историко-мемориального комплекса «Оборонная тропа», возведенного в середине 1980-х гг. на территории Абхазской АССР и Карачаево-Черкесской АО по инициативе энтузиастов из г. Одессы, членами туристических организаций СССР. Комплекс представляет собой протянувшуюся на 40 км

[1] В Сухуме прошла презентация проекта «Стезей Героев» // http://www. apsnypress. info/news/v-sukhume-proshla-prezentatsiya-proekta-stezey-geroev-posvyashchennogo-70-letiyu-bitvy-za-kavkaz-/

[2] На Марухском перевале завершилась историко-патриотическая экспедиция памяти защитников Отечества, павших в боях с фашизмом // http://abkhazinform. com/item/1955-na-marukhskom-perevale-zavershilas-istoriko-patrioticheskaya-ekspeditsiya-pamyati-zashchitnikov-otechestva-pavshikh-v-boyakh-s-fashizmom

по обеим сторонам Главного Кавказского хребта сеть обелисков, памятных табличек, досок, плит, реконструированных блиндажей, землянок, огневых точек и др. Кроме того, молодые петербуржцы установили на некоторых перевалах Главного Кавказского хребта и его боковых отрогах памятные мемориальные плиты, удостоверяющие присвоение этим перевалам почетного звания «Перевал Воинской Славы». Это перевалы Клухор, Нахар, Марух, Аданге, Чамашха и др. Экспедиции «Оборонная тропа» проходят при поддержке Совета ветеранов отдельных горнострелковых отрядов России, Губернатора Санкт-Петербурга, Комитета по внешним связям Санкт-Петербурга, Комитета по печати и взаимодействию со средствами массовой информации Санкт-Петербурга, Комитета по молодёжной политике и взаимодействию с общественными организациями Санкт-Петербурга и др.

В канун 70-летнего юбилея Великой Победы в Сухумском и Гульрипшском районах Республики Абхазия был реконструирован ряд историко-мемориальных объектов, посвященных павшим защитникам Отечества. Так, в мае 2015 г. на Михайловском кладбище, расположенном в с. Яштуха Сухумского района, по инициативе коллектива Сухумского физико-технического института и молодежного крыла Ассоциации общественных объединений «Русская община Республики Абхазия» были проведены масштабные восстановительные работы на могилах Героев Советского Союза, полковника Николая Копылова и капитана Анатолия Шаманского, а также командира 129-й стрелковой дивизии, генерал-майора Ивана Панчука. В с. Дранде Гульрипшского района на месте захоронения тринадцати советских солдат, павших в боях за перевал Марух, Посольством Российской Федерации в Республике Абхазия был восстановлен мемориал Славы, воздвигнутый к 30-летию Великой Победы и пришедший в запустение после грузино-абхазской войны 1992–1993 гг. Тогда же в с. Пшап Гульрыпшского района на средства армянской общины Республики Абхазия состоялась реконструкция историко-мемориального комплекса, посвященного погибшим на фронтах войны жителям села.

Следует отметить, что на территории Республики Абхазия производится не только реконструкция воздвигнутых в советский период памятников Великой Отечественной войны 1941–1945 гг., но и установка новых сооружений, увековечивающих подвиг защитников Отечества. Так, 22 июня 2015 г. в горном урочище Бешта состоялась установка первого в новейшей истории Абхазии обелиска, посвященного героям обороны Кавказа. В сентябре того же года в окрестностях перевала Санчаро члены поискового отряда из г. Анапы воздвигли на месте захоронения останков четырех неопознанных солдат 307-го стрелкового полка памятную стелу. А в августе 2016 г. у подножья перевала Марух участниками Международной историко-патриотической экспедиции «Тропой Памяти» была установлена мемориальная плита на братской могиле советских воинов, умерших от ран в операционной землянке 808-го стрелкового полка, которая ранее подверглась акту вандализма со стороны неизвестных лиц.

Вместе с тем, вопросы учета, правового статуса и сохранности историко-мемориальных памятников Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. в Республике Абхазия, к сожалению, нельзя считать окончательно решенными по следующим причинам.

Во-первых, в Республике Абхазия до настоящего времени не составлено единого перечня обелисков, стел, памятных досок, табличек, знаков, скульптурных, архитектурных и иных мемориальных сооружений, увековечивающих память о Великой Отечественной войне 1941-1945 гг. Сверка, произведенная в 2015 г. сотрудниками Посольства Российской Федерации в Республике Абхазия к 70-летию Великой Победы, выявила на территории страны 62 таких объекта: 1 расположен в г. Сухуме, 7 – в селах Сухумского района, 1 – в г. Гагре, 5 – в селах Гагрского района, 1 – в г. Гудауте, 1 – в г. Новый Афон Гудаутского района, 14 – в селах Гудаутского района, 10 – в поселках городского типа и селах Гулрыпшского района, 1 – в г. Ткуарчале, 4 – в селах Ткуарчалского района, 1 – в г. Очамчыре, 15 – в селах Очамчырского района и 1 – в г. Гале. К сожалению, даже эти данные нельзя признать исчерпывающими, поскольку они

включают в себя лишь объекты, находящиеся в прибрежной и предгорной зонах, а также не учитывают памятников, расположенных в высокогорной части Республики Абхазия и в Галском районе.

Во-вторых, в утвержденный Указом Президента РА Рауля Хаджимба № 362 от 29 декабря 2015 г. Государственный список объектов историко-культурного наследия Республики Абхазия, насчитывающий на сегодняшний день 1535 ед., внесены лишь 29 из 62 вышеупомянутых сооружений[1]. Это: памятник Неизвестному солдату в г. Сухуме; обелиски павшим в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг. в гг. Гагра и Гудаута; памятники односельчанам, погибшим на фронтах войны в селах Аацы, Абгархук, Анухва, Арсаул, Ачандара, Бармыш, Джирхуа, Дурипш, Звандрыпш, Куланырхуа, Кутол, Лабра, Лыхны, Мгудзырхуа, Мухур, Окуми, Отхара, Первый Гал, Хашупсе, Царча, Чхортол; мемориалы на братских захоронениях и одиночных могилах советских воинов в н. п. Гульрипш, селах Баслата, Кутол и Псху; бюст Героя Советского Союза Владимира Харазия в с. Джирхуа.

Правовой статус остальных 33 объектов, а также как минимум трех десятков неучтенных памятников, локализуемых на высокогорье и в Галском районе, продолжает оставаться неясным. На них не распространяется действие Закона «Об историко-культурном наследии Республики Абхазия» от 13 февраля 1998 г. [2], определяющего порядок и экономические основы охраны и использования объектов историко-культурного наследия, а также меры административной и иной ответственности за повреждение, разрушение, уничтожение и другой наносящий им ущерб деятельности.

А ведь к числу не вошедших в Государственный список объектов историко-культурного наследия Республики Абхазия принадлежат памятники, мемориалы, стелы, обелиски, захоронения и иные исторически значимые сооружения, у которых зачастую проходят

[1] Указ Президента Республики Абхазия «Об утверждении Государственного списка объектов историко-культурного наследия Республики Абхазия» // http://presidentofabkhazia.org/upload/iblock/46a/Указ%20о%20государственном%20списке%20объектов%20историко-культурного%20наследия. pdf

[2] Закон Республики Абхазия «Об историко-культурном наследии Республики Абхазия» // http://mkra. org/doc/zakony/?ELEMENT_ID=1575.

торжественные мероприятия городского, районного и республиканского уровней. В их числе – обелиски павшим в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг., расположенные в гг. Новый Афон, Очамчыра, Ткуарчал и Гал; памятники односельчанам, погибшим на фронтах войны в селах Адзюбжа, Алахадзы, Атара Абхазская, Баслата, Баслаху, Бзыпта, Гумиста, Гуп, Джгерда, Дранда, Кутол, Мачара, Меркула, Мерхеул, Мехадыр, Моква, Мцара, Набакеви, Нижняя Эшера, Отап, Пакуащ, Приморское, Псахара, Псырцха, Пшап, Река, Тамыш, Тхина, Члоу, Эстонка (Кацыкыт), пос. Цандрыпш; мемориалы на братских захоронениях и одиночных могилах в г. Сухуме, селах Дранда, Нижняя Эшера, Пшап, н. п. Агудзера; бюсты Героев Советского Союза Раждена Барцыц в г. Гагре и Арутюна Чакрян в с. Гумиста. Как представляется, все данные объекты относятся к категории материальной исторической памяти и требуют уважительного отношения к себе со стороны государства.

В-третьих, до 1/3 от общего числа объектов, выявленных сотрудниками Посольства Российской Федерации в Республике Абхазия (20 единиц), признано находящимися в неудовлетворительном состоянии и требующими незамедлительного проведения ремонтно-восстановительных работ. Состояние 2 объектов было признано отличным, 10 – хорошим, 30 – удовлетворительным. Республиканские органы государственной власти и управления, местные органы государственного управления и местного самоуправления Республики Абхазия, призванные в рамках своих полномочий в сфере охраны и использования историко-культурного наследия предпринимать меры по поддержанию, реставрации и защите историко-мемориальных сооружений, посвященных Великой Отечественной войне 1941–1945 гг., ссылаются на недостаток финансовых средств, как в республиканском, так и в районных бюджетах Республики Абхазия. В большинстве своем объекты постепенно разрушаются, а в лучшем случае – подвергаются текущему ремонту, не обеспечивающему их долгосрочную сохранность.

В целях преодоления сложившейся ситуации представлялось бы возможным рассмотреть целесообразность принятия следующих мер.

Во-первых, ходатайствовать перед Управлением охраны историко-культурного наследия Республики Абхазия о проведении переучета всех историко-мемориальных памятников Великой Отечественной войны 1941–1945 гг., находящихся на территории страны и составлении их единого перечня.

Во-вторых, ходатайствовать перед этим Управлением о проведении экспертиз на предмет внесения памятников Великой Отечественной войны 1941–1945 гг., ранее не состоящих на учете, в Государственный список объектов историко-культурного наследия Республики Абхазия. Согласно Закону «Об историко-культурном наследии Республики Абхазия» (ст. 7, 10, 12), вносить такие предложения могут граждане Республики Абхазия, общественные организации и объединения, зарегистрированные в установленном порядке на территории Республики Абхазия, а также местные органы государственного управления и местного самоуправления Республики Абхазия.

В случае внесения объекта в Государственный список, Управлением охраны историко-культурного наследия Республики Абхазия определяется режим его охраны, использования и минимальная страховая стоимость, а на самом объекте устанавливается охранный знак. Объект историко-культурного наследия, не имеющий владельца, поступает в собственность государства, которое является гарантом его сохранения и определяет меры административной, уголовной и иной ответственности за уничтожение и нанесение ему ущерба. В соответствии с законодательством Республики Абхазия, лицо, признанное виновным в разрушении объекта историко-культурного наследия, приговаривается к выплате штрафа в размере до 150 000 руб., а в случае, если разрушенный объект представлял особую ценность – к выплате штрафа в размере до 350 000 руб., либо к 3 годам заключения (условно).

В-третьих, предложить республиканским органам государственной власти и управления Республики Абхазия при составлении государственных республиканских программ в сфере охраны историко-культурного наследия заложить в данные документы

расходы на проведение ремонтно-восстановительных работ ряда наиболее нуждающихся в реконструкции историко-мемориальных памятников Великой Отечественной войны 1941–1945 гг., включенных в Государственный список объектов историко-культурного наследия Республики Абхазия. Местным органам государственного управления и местного самоуправления РА предложить при составлении местных программ по сохранению историко-культурного наследия, программ, планов и проектов развития, а также при разработке и принятии местных бюджетов, учитывать необходимость сохранения и реставрации памятников и других мемориальных сооружений и объектов, увековечивающих память о Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.

Еще более действенным шагом на пути к решению проблемы, как представляется, могла бы стать разработка Управлением охраны объектов историко-культурного наследия и последующее внесение на рассмотрение соответствующих органов государственной власти Республики Абхазия предложений по формированию Государственного плана по ремонту и благоустройству памятников Великой Отечественной войны 1941–1945 гг., расположенных на территории Республики Абхазия. Финансирование мероприятий, предусмотренных Государственным планом, могло бы осуществляться за счет средств Инвестиционной программы содействия социально-экономическому развитию Республики Абхазия на 2018–2020 гг.

В рамках реализации Государственного плана и во избежание воздействия коррупционных факторов, представлялось бы возможным провести силами российских строительных компаний необходимые работы по восстановлению, ремонту и благоустройству разрушенных или поврежденных историко-мемориальных памятников Великой Отечественной войны 1941–1945 гг., расположенных на территории Абхазии, а также создать условия для обеспечения их сохранности. В целях популяризации деятельности по сохранению данных объектов представлялось бы целесообразным осуществить к 75-летию Великой Победы издание альбома, проиллюстрированного фотографиями историко-культурных памятников Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. в Республике Абхазия, в том числе отреставрированных в рамках программных мероприятий. Все это позволит обеспечить достойное увековечение памяти павших в борьбе с фашизмом, окажет благоприятное морально-патриотическое воздействие на широкие слои общественности Абхазии, и прежде всего, на представителей молодого поколения.

В 2020 г. во многих странах мира будет отмечаться 75-летний юбилей Великой Победы. В условиях, когда современная глобализация размывает национальные и культурные традиции целых народов, а в самой России и некоторых бывших советских республиках не без подачи извне предпринимаются попытки фальсификации истории и пересмотра итогов Победы, сохранение памятников Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. как одной из главных материальных форм мемориализации тех трагических и героических событий, приобретает особое значение и является частью государственной политики. Ведь именно на государстве лежит основная ответственность за сохранение и передачу будущим поколениям исторической памяти о войне, ее ключевых эпизодах, героях и жертвах, принесенных во имя Победы.

«Бережное отношение к памяти предков – вот что отличает образованность от дикости», – говорил Александр Сергеевич Пушкин. Совместная победа над фашизмом и категорическое неприятие нацистской идеологии в любых ее проявлениях являются одними из важнейших цивилизационных факторов, сближающих народы Российской Федерации и Республики Абхазия, а также других республик некогда общей советской страны. Хочется верить, что потомки победителей сделают все возможное для сохранения исторической памяти о тех, кто выстоял и победил в самой кровопролитной войне в истории человечества, отстояв право живущих и еще не родившихся поколений на жизнь и достойное развитие.

А. Ю. Скаков

ПУТЕВОДИТЕЛИ ПО АБХАЗИИ НАЧАЛА XXI ВЕКА: ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ, ДОСТОИНСТВА И НЕДОСТАТКИ[1]

За последнее десятилетие, необходимо признать, образ Абхазии в представлениях российского массового сознания кардинально изменился. Это уже не «горячая точка», где не сегодня, так завтра начнется война. Но это еще и не бывшая «всесоюзная здравница». Тем не менее, на сегодняшний день, именно туристско-рекреационная сфера является мотором развития экономики Абхазии, и это несмотря на также вполне обнадеживающие перспективы развития сельского хозяйства республики. В этой связи насущной необходимостью является информирование туриста, как потенциального, так и уже прибывшего в республику, о её истории и культуре, о наиболее привлекательных и доступных для осмотра достопримечательностях, о возможных маршрутах и вариантах перемещения. При этом необходимо ориентироваться на запросы различных групп отдыхающих и экскурсантов, одни из которых отдают предпочтение пляжному отдыху, другие – паломническим турам, третьи – горным маршрутам или посещению древних руин.

Подобного рода целям служит такой жанр специализированной литературы как путеводители. Следует отметить, что существуют давние и плодотворные традиции создания путеводителей по Абхазии, начиная от фундаментального труда Константина Мачавариани «Описательный путеводитель по городу Сухуму и Сухумскому округу с историко-этнографическим очерком Абхазии» (1913 г., переиздан в 2009 г.). Необходимо также упомянуть малоизвестную книгу Иосифа Митрофановича Тези «Сухум: Путеводитель по городу и окрестностям» (Харьков, 1903 г.)[1]. В некоторой степени примыкает к жанру путеводителя книга Симона Басария «Абхазия в географическом, этнографическом и экономическом отношении» (1923 г., переиздана в 2003 г.) с главой «Достопримечательности и памятники старины Абхазии». Ближе к путеводителю в его современном понимании многочисленные книги Вианора Пачулиа: «По историческим местам Абхазии» (1956, 1958, 1960 гг.), «Из Сочи в Сухуми» (1965 г.), «В краю золотого руна» (1964, 1968 гг.), «По древней, но вечно молодой Абхазии» (1969, 1989, 1991 гг.), «Абхазия. Историко-культурный очерк» (1976 г.) и другие. Вианор Пачулиа использовал и еще один любопытный жанр туристской литературы – книги с изложениями легенд и мифов, приуроченных к тому или иному месту Абхазии: «Легенды лазурного берега» (1973 г.) и «Падение Анакопии. Легенды Кавказского Причерноморья» (1986, 2009 гг.). Несколько книг В. Пачулиа относилось к жанру не обзорного, а локального путеводителя, посвященного тому или иному городу или району: Сухуму, Гагре, Новому Афону.

Позитивным оказался опыт создания в Абхазии путеводителей информационного характера, имеющих относительно узкую направленность и примыкающих к жанру научно-популярной (в хорошем смысле этого слова) или научной литературы. Книги Иосифа Адзинба «Архитектурные памятники Абхазии» (1958 г.) и Юрия Воронова «В мире архитектурных памятников Абхазии» (1978 г.), имевшие, как уже видно из названий, относительно узкую направленность, являлись, каждая для своего времени, образцовыми изданиями такого типа.

Наконец, определенным видом путеводителя являются издания, ориентированные на самостоятельного туриста, с описанием

[1] Текст доклада был размещен в интернете: http://www. kavkazoved. info/news/2016/10/11/putevoditeli-po-abhazii-nachala-xxi-veka-obschee-i-osobennoe-dostoinstva-i-nedostatki. html.

[1] Благодарю руководителя Отдела энциклопедии АбИГИ им. Д. И. Гулиа АН Абхазии А. Я. Дбар, обратившего мое внимание на это издание.

маршрутов и предоставлением сопутствующей информации. В некоторой степени такие путеводители восходят к известной книге Е. Г. Вейденбаума «Путеводитель по Кавказу, составленный по поручению командующего войсками округа» (1888 г., переиздан в 2011 г.), но в нем Абхазия занимает крайне незначительное место. Значительно больше внимания уделено Абхазии в «Иллюстрированном практическом путеводителе по Кавказу» Григория Москвича (1893 г.; его 21-е издание увидело свет в 1914 г.; переиздан в 2013 г.). В дальнейшем эта традиция была продолжена в работах незаслуженно забытого Сергея Анисимова (1876-1948 гг.) – общем путеводителе «Кавказский край» (1924, 1927, 1928 гг.), книгах «Военно-Сухумская дорога. Курорт Теберда» и «Абхазские Альпы. Гагры-Сухум-Батум. Батумское побережье» (обе – 1930 г.). В послевоенное время этому жанру частично соответствовали книги Владимира Виленкина «По Центральному Кавказу и Западному Закавказью. Путевые заметки и наблюдения» (1955 г.) и, несколько позже, Тача Гицба «Сухуми-Рица» (1968 г.). Наконец, превосходным образцом путеводителя для самостоятельного туриста-пешехода стала книга Николая Бондарева «В горах Абхазии», изданная в серии «По родным просторам» в 1981 г. Как своего рода продолжение этого издания, подводящее некоторый итог освоению Абхазии самостоятельными туристами, в 2014 г. в интернете появилась многострадальная книга «Горы у моря (путеводитель по Абхазии)», подготовленная в конце 1980-х гг. Авторами-составителями этого путеводителя, по словам Светланы Вороновой (Хочолава)[1], первоначально были Юрий Воронов и Николай Бондарев, в дальнейшем к ним присоединился Эдуард Чернопятов.

Накануне и после признания независимости Абхазии вышла в свет целая серия путеводителей, посвященных республике. При этом наш краткий обзор будет посвящен только туристским путеводителям обзорного характера, дающим самую необходимую информацию о стране и ориентированным на среднестатистического потребителя. К сожалению, пока что не выходили наглядные или ознакомительные путеводители по Абхазии, имеющие иллюстративно-познавательный характер и не приспособленные для багажа путешественника. Упомянем, но не станем рассматривать локальные путеводители, посвященные тому или иному региону или городу. Таких путеводителей нам известно три: это книги С. Николина «Путешествия по сказочному краю. Абхазия – Страна души. Старая Гагра. Иллюстрированный путеводитель по достопримечательностям от Псоу до Гагры» (2008 г.) и «Путешествия по сказочному краю. Абхазские альпы. Иллюстрированный путеводитель для туристов и путешественников по высокогорной Абхазии» (2013 г.), а также книга Алхаса Аргуна «Новый Афон и окрестности. Очерк-путеводитель» (2013 г.).

Характер обзорных туристских путеводителей носят книги «Абхазия. Туристский путеводитель» или «Абхазия. Справочник-путеводитель», составителем которого является Наталья Милованова (2005 г., выдержал несколько изданий), «Абхазия. Страна души. Путеводитель», составитель которого Изида Чания (2008 г., серия «Планета в кармане»), «Абхазия. Новый путеводитель», автор-составитель Давид Дасания (выдержал несколько изданий), «Абхазия. Путеводитель», авторы Анна Романова и Анна Сусид (2014 г., серия «ORANGEВЫЙ ГИД»), «Абхазия», авторы Алексей Калинин и Елена Добровольская (2016 г., серия «Русский гид. ПОЛИГЛОТ»), «Прогулки по Абхазии», автор Татьяна Головина (2016 г., серия «Путеводители для пешеходов»), «Абхазия», автор А. С. Гарбузова (изд. 2-е, 2016 г., серия «KPASNЫЙ ГИД»). К этому ряду примыкает имеющая характер путеводителя книга Тача Гицба «Страна древних абазгов» (2012 г.).

Попытаемся проанализировать некоторые особенности подходов авторов путеводителей к подаче и компоновке материала. При этом, конечно, мы постараемся не акцентировать внимание на отдельных, порою неизбежных ошибках и неточностях.

[1] Благодарю С. В. Воронову за уточнения. В размещенном в интернете варианте путеводителя (http://mountaindreams. ru/download/ch/20(2014)(2). pdf) единственным автором-составителем указан Э. Чернопятов. Ю. Воронов, Н. Бондарев и З. Адзинба значатся как авторы.

1. Вполне логично, что любой туристский путеводитель должен содержать краткий очерк истории страны, которой он посвящен. Такой очерк имеют и рассматриваемые путеводители, но его объем и фундированность заметно различаются. По наиболее логичному пути пошли Н. Милованова, И. Чания, А. Калинин и Е. Добровольская, дав предваряющие путеводители краткие исторические очерки на несколько страниц. Очень краткий исторический очерк помещен в конце путеводителя А. С. Гарбузовой. Также в конце путеводителя поместила не большой, но вполне приемлемый исторический очерк Т. Головина. Отметим также, что она дает несколько версий строительства Келасурской стены (с. 115-116) и локализации древней Трахеи (с. 68-69), говорит о трагедии махаджирства и его волнах (с. 120). Есть, конечно, и замечания: вряд ли можно согласиться с ее утверждением о зарождении дольменной культуры в Великобритании и Западной Франции (с. 117), в конце XVIII в. Келешбей не мог начать переговоры с Александром I (император с 1801 г.) о присоединении к России (с. 120), а мегрельских князей (в частности, Левана II Дадиани) не стоит путать с картлийскими (с. 120).

Более многословные А. Романова и А. Сусид, поместившие исторический очерк в завершающую часть путеводителя, допустили при этом целую серию откровенных ляпов: по одной из версий «предками абхазцев были киммерийские кочевые племена» (с. 220), Понтийское царство Митридата VI Евпатора было «греко-персидским» (с. 221), об абхазцах как о «нации» можно говорить начиная с VIII в. (с. 223), махаджирство было исключительно следствием войн между Россией и Османской империей (с. 226), а о восстаниях абхазов 1866 и 1877 гг. почему-то умалчивается. Отметим, что в более новом путеводителе А. Калинина и Е. Добровольской о восстаниях и их роли в махаджирстве, а также о волнах махаджирства, говорится хоть и кратко, но достаточно четко (с. 24). В этом путеводителе, впрочем, мы с удивлением узнаем (с. 26), что арабы в VIII в. вторглись в Абхазию через Клухорский перевал…

Гораздо хуже обстоит дело с пространным историческим очерком в путеводителе Д. Дасания (изд. 3). Кроме хорошо известных

в науке гипотез о родстве древних абхазов с хаттами и басками (с. 38-41), мы читаем у него пересказ более чем спорной и не принятой мировой наукой «ашуйской» гипотезы Г. Ф. Турчанинова (с. 40), встречаем не только также крайне спорное мнение о родстве абхазов с шумерами (с. 39-40), но и совсем уже далекие от науки фантазии, сближающие абхазов с айнами, и, в том числе, на основании того, что, по словам европейских путешественников, айны «галантны и учтивы» (с. 41). Странно выглядит рассказ о кавказских языках на основании страничной цитаты из работы ингушского историка (а не языковеда!) Нурдина Кодзоева (с. 38). Вряд ли стоило бы и писать (с. 44) о неоднократных нападениях гениохов на Урарту (это перепев старой и очень спорной гипотезы о тождестве страны Игани или Ийани, находившейся на южном побережье озера Чалдыр, и гениохов), об абхазо-адыгском происхождении амазонок, которые к тому же были «фракиянками» (с. 45), о воздействии абхазской мифологии на греческую в связи с мифом о Абрыскиле-Прометее (с. 47). Не будем придираться и попытаемся умолчать о многих неточностях непонятного происхождения, в частности, о появлении на Руси никогда не существовавшего «Печёро-Залесского монастыря» (с. 53), о применении грузинскими войсками в 1992-1993 гг. запрещенных «международными конвенциями» реактивных установок «Град» и «Ураган» (с. 58) (напомню, что существует только лишь Конвенция по кассетным боеприпасам 2008 г., к которой не присоединились такие страны, как США, Россия, Китай, Индия, Израиль и многие другие) и т. д. Странно и то, что из обширного исторического очерка Д. Дасания абсолютно «вылетел» период XVI-XVIII вв., как будто абхазы и Абхазское княжество в это время не существовали.

Думается, что основной причиной, породившей эти и другие недостатки исторического очерка Д. Дасания, стало излишнее доверие к «печатному слову», восприятие высказанной тем или иным ученым гипотезы как истины в последней инстанции. Но это, конечно, только в том случае, если она соответствует исторической концепции самого Д. Дасания, которая, бесспорно, вполне патриотична. И это не единичный случай. У целого ряда специалистов,

считающих себя историками, отсутствует представление о необходимости не только критики источника, но и критического анализа работ предшественников. По сути, древний или средневековый источник и историческое исследование нового или новейшего времени уравниваются в правах, и то и другое получает статус «источника», на который можно ссылаться, как на истину в последней инстанции. Исчезает разница между источниковедением и историографией, а это разные исторические дисциплины. Пример такого подхода к историческому исследованию мы видим в работах филолога Алексея Папаскир[1], на которые, кстати, ссылается Д. Дасания (с. 52).

С аналогичной «методикой» исторического исследования мы сталкиваемся в историческом очерке, сопровождающем книгу Тача Гицба «Страна древних абазгов». В разделе о древнейшей истории Абхазии Т. Гицба ссылается не на археологические данные, позволяющие выдвигать гипотезы, делать какие-либо предварительные выводы, а на мнения и гипотезы других исследователей, и не только Е. И. Крупнова, З. В. Анчабадзе, Ш. Д. Инал-ипа, Л. Н. Соловьева, А. Е. Чикобава, но и, в том числе, работавших в начале-первой половине XX в. А. К. Глейе, И. А. Джавахишвили, К. Кудрявцева, П. Н. Ушакова. То есть писавших тогда, когда мировая наука не обладала даже крохами той информации, которая получена к настоящему времени благодаря столетнему труду сотен археологов, историков и лингвистов. Результаты их работ абсолютно не нужны и не интересны ни Т. Гицба, ни А. Папаскир, на которого тот постоянно ссылается. К примеру, как доказать, что жившие в Рионской низменности колхи были предками абхазов? Очень просто, и не надо ни вести археологические раскопки, ни работать с античными источниками: следует только сослаться на примечание № 5 к непонятно чьей статье в № 2 «Вестника древней истории» за 1947 г. (с. 23) Античные авторы не обладают никаким приоритетом перед их толкователями, а ссылаться на Ксенофонта или Флавия Арриана можно в пересказе Г. А. Меликишвили или А. Папаскир (с. 23 и др.). «Творческая кухня» таких историков вполне отчетливо проявлена в словах Т. Гицба: «согласно сообщениям античных авторов и авторов последующих периодов истории, имена которых уже указаны и еще будут названы ниже» (с. 25), или «из сообщений многих авторов: Помпония Мела, Плиния Секунда, Флавия Арриана…, М. Инадзе и других, видно, что …» (с. 38). И еще один образец такого подхода к исследованию: «ссылаясь на энциклопедию Брокгауза, а также опираясь на сведения античных авторов, Папаскир А. Л. пришел к выводу …» (с. 42). Подобные примеры можно множить.

[1] О них подробнее см. мою статью: Александр Скаков. С искренним недоумением (полный текст) // Научное общество кавказоведов. http://www. kavkazoved. info/news/2016/07/06/s-iskrennim-nedoumeniem. html. 06. 07. 2016. Сокращенная версия была опубликована в газете «Республика Абхазия», № 70, 06. 07. 2016. На ту же тему: Василий Авидзба. Ответ на публикацию: Историк не тот, кто сочиняет истории… // Нужная газета. 24. 20. 2016. https://abh-n. ru/otvet-na-publikaciyu-istorik-ne-tot-kto-sochinyaet-istorii/.

Не будем, опять же, приводить все ошибки и неточности из исторического очерка в книге Т. Гицба: В. Миллер отнесен к «авторам средних веков» (с. 34), дольмены, оказывается, известны не только на Западном Кавказе, но и в Крыму (с. 35), Нартский эпос относится к неолиту (V–IV тыс. до н. э.) (с. 35), Колхидское царство «могло существовать» только «в период расцвета Колхидской культуры на рубеже II-I тыс. до н. э. » (с. 36), застройка Анакопийской цитадели отнесена к III в. н. э. (с. 109), храм X в. в Мюссере (Амбара) датирован VI в. н. э. (с. 124)… Не будем и полемизировать с размещением этим автором (с. 50-51) Трахеи Прокопия Кесарийского на устье Келасура, у начала Великой Абхазской стены (достаточно почитать первоисточник, и убедиться, что речь идет о абсолютно другом месте).

Но вернемся к анализу путеводителей. Отметим, что Н. Милованова (изд. 4, с. 114-115), Д. Дасания (изд. 3, с. 67), А. Романова и А. Сусид (с. 231-233), Т. Головина (с. 89) дают краткие очерки о традиционной абхазской религии. Хотя и здесь не обошлось без досадных неточностей: по мнению А. Романовой и А. Сусид «большинство ученых» признает первенство среди семи святилищ Абхазии за аныхой Инал-Куба (с. 232).

2. Важно проанализировать, какие объекты (города, села, природные достопримечательности, церкви и крепости) предлагаются

туристам, а какие остаются за пределами внимания как авторов путеводителей, так и экскурсоводов. В путеводителях Н. Миловановой, отличающихся минимальным количеством неточностей и большим объемом интересной информации, к числу пунктов, целесообразных для осмотра туристами, отнесены Гячрыпш и Цандрыпш, Гагра, Пицунда, Бзыбта и дорога на Рицу и Ауадхару, озера Рица и Малая Рица, Псху, Отхара, Гудаута, Лыхны, Новый Афон, Сухум (включая Беслетский мост и Великую Абхазскую стену), Каман, Военно-Сухумская дорога (до с. Амткял), озеро Амткял, Дранда, Очамчира и Илор, Бедия, Моква. В новом издании к этому списку был добавлен Ткуарчал с горой Лашкендар.

В также весьма добротном, хотя и более кратком путеводителе И. Чания отсутствуют Цандрыпш, Отхара, озеро Амткел, Ткуарчал, практически ничего не сказано об Очамчыре, но добавлены Мерхеул, Агудзера, пещера Абрскила в с. Отап и Гал. Несколько строк посвящено Мюссере, но об Амбарском храме не упоминается, хотя его фотография в книге приведена.

В путеводителе Д. Дасания к приведенному нами выше списку (по Н. Миловановой) добавлены Хашупсинская крепость, Холодная речка (с. Багрыпста), с. Калдахуара, Мысра (Мюссера), Бамбора, Арсаул (Приморское), пос. Гулрыпш, достаточно подробно рассказано о достопримечательностях окрестностей Нового Афона, говорится о крепости Уаз-Абаа в Верхней Эшере и других памятниках Эшеры, о достопримечательностях Цебельды. Подробнее говорится и о других памятниках района Военно-Сухумской дороги – Азантском дольмене, водопаде Шакуран, Клычском водопаде, Холодном гроте, селении Лата, крепости Чиргс-Абаа (на слиянии Кодора с Чхалтой), долине Чхалты, Ацгарском и Сакянском источниках. Фигурируют также Кодорская крепость (с. Атара), Пскальский комплекс, церковь Мармал-Абаа на устье Кодора, Скурчинский заповедник, а из памятников района Ткуарчала кроме Лашкендарского храма указана крепость Нарджхоу. Более того, кроме Гала туристам предложено посетить крепость Сатанджо, села Гудаа (древний Зиганис) и Таглан. Как видим, путеводитель Д. Дасания, который мы критиковали за

характер исторического очерка, предлагает наиболее обширный и в целом неплохо подобранный список туристских объектов.

Опять же, несмотря на приведенные выше замечания, хороший набор туристских объектов и, что немаловажно, очень хорошие их фотографии предлагает путеводитель А. Романовой и А. Сусид. Опять же, встречаются неточности, когда, к примеру, фрагмент стены турецкой крепости Сухум-кале назван «руинами крепости Диоскурия». Тем не менее, кроме вышеназванных пунктов, рекомендованных к осмотру туристами, в путеводителе приведены Ачандара (включая описание Дыдрыпш-ныха), Абгархук, Келасурский монастырь, подробнее описаны достопримечательности верхней части Кодорского ущелья и, что самое важное, гораздо больше внимания уделено Восточной Абхазии, включая Галский район. Для посещения туристами рекомендуются селения Джгиарда, Царча, Тамыш (с крепостью Сатамашо), Саберио, Лекухона, Чхуартал, Гупский водопад. Больше внимания уделено достопримечательностям Ткуарчала.

Путеводитель А. Калинина и Е. Добровольской, в отличие от большинства других, начинается не с Гагры и Цандрыпша, а со столицы республики Сухума, в чем есть своя логика. В путеводитель кроме упомянутых выше пунктов включены с. Акапа, Дурипш, Хуап, Хабью, Ацетукские озера и Долина семи озер, термальные источники в с. Кындыг. Но, при этом, в путеводителе отсутствуют Ткуарчал с окрестностями и Галский район.

С Сухума начинается и путеводитель А. С. Гарбузовой, важными достоинствами которого являются компактность, лаконичность и большой объем информации. Здесь отсутствуют Военно-Сухумская дорога и Цебельда, Ткуарчалский и Галский районы. Относительно подробно рассказано о достопримечательностях Сухума, Эшеры, Каман, Псху, Нового Афона, Гагры, Пицунды, озера Рица с окрестностями. Более поверхностно или совсем кратко говорится о достопримечательностях Мархяула, Гулрыпша, Агудзеры, Дранды, Цандрипша, Мюссеры, Лыхны, Отхары, Приморского, Гудауты, Абгархука, Ачандары, Бедиа, Илора, Очамчыры, Отапа, Моквы, Кындыга. К сожалению, достаточно многочисленны ошибки и неточности:

поздний храм в с. Пакуаш, оказывается, был построен в IX–X вв. императором Юстинианом (видимо, Юстинианом I, который правил в VI в.) (с. 97), Анакопия в Новом Афоне идентична упоминаемой в связи с событиями 550 г. Трахее, но построена при этом в VII в. (с. 52), о строительстве храма в Дранде, якобы, сообщает Прокопий Кесарийский (с. 42), церковь Симона Кананита в Новом Афоне, оказывается, строилась дважды, в IX и в X вв. (с. 53), стены вокруг храма в Пицунде выстроены в VI в., а сам храм расписан в XII в. (с. 73) (на самом деле, стены относятся к позднему Средневековью, а сохранившиеся в усыпальнице внутри храма росписи датируются XVI в.).

В путеводителе Т. Головиной набор достопримечательностей относительно невелик, в него входят Гагра, дорога на Рицу и её окрестности, Пицунда, Отхара, Мюссера, Новый Афон, Илор, Дранда, Бедиа, Моква, Кындыгские термальные источники, Военно-Сухумская дорога и Цебельда, Сухум. Количество неточностей незначительно, хотя некоторые из них вызывают удивление. Оказывается, турист в Сухуме «точно не обнаружит» книжные магазины (с. 9), а мимо станции Псырцха прекращено движение поездов (с. 78). Тем не менее, путеводитель написан живым, доступным языком, а автор, безусловно, отнеслась к делу достаточно серьезно.

Путеводитель Т. Гицба, к сожалению, абсолютно не уделяет внимания Восточной Абхазии.

В целом, как видим, качество путеводителей явно растет, предлагаемый ими набор туристских объектов и достопримечательностей заметно увеличивается, позитивная динамика не вызывает сомнений. Все больше и больше внимания уделяется памятникам Восточной Абхазии, до сих пор гораздо менее, чем западная часть республики, затронутой туристским потоком. Растет интерес и к горной Абхазии, в первую очередь, к верхней части Кодорского ущелья и району г. Ткуарчал. К сожалению, слишком много вопросов (и нередко недоуменных) вызывают сопутствующие путеводителям исторические очерки. Между тем, большинство туристов и отдыхающих традиционно с большим доверием относится к печатному слову, поэтому все, написанное в путеводителе, становится для них

непреложным фактом. Жаль также, что авторы путеводителей мало внимания уделяют культуре Абхазии, в частности, практически за пределами их текстов остаются живопись и литература. Меньше места, чем хотелось бы, уделяется и обычаям абхазского народа, традиционной культуре, абхазскому языку, хотя во многих путеводителях акцентируется внимание на принятых в стране нормах поведения. Вероятно, туристам стоило бы лучше знать о сравнительно недавних трагичных для Абхазии событиях грузино-абхазского вооруженного конфликта.

Тем не менее, необходимо признать, в «освоении» Абхазии для туристов создан хороший задел, и очевидно, что новые путеводители станут еще лучше, чем уже существующие. Очень надеюсь, что упомянутые мною авторы путеводителей не воспримут мои замечания и советы в качестве личной обиды, а только лишь как благое пожелание.

А. А. Журтова

ВЗГЛЯДЫ СЕВЕРОКАВКАЗСКИХ ПРОСВЕТИТЕЛЕЙ НА ПРОБЛЕМУ РОССИЙСКО-ГОРСКОГО ИСТОРИЧЕСКОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

В отечественной историографии значительное место отведено проблеме исторического взаимодействия России и народов Северного Кавказа. Об этом свидетельствуют многочисленные монографии, статьи, материалы научных конференций, десятки защищенных диссертаций, значительный комплекс очерков в средствах массовой информации, посвященных вхождению северокавказских народов в состав Российского государства. Анализ историографического наследия в изучении процесса формирования современных территориальных границ России позволяет выстроить новую линию российско-кавказских отношений в XXI веке.

В процессе изучения проблемы ученые дают различные оценки взаимоотношений народов Северного Кавказа с Российской империей. Концептуальные различия «завязаны» вокруг следующих понятий: «подданство», «добровольное присоединение», «вхождение», «военно-политический союз», «российскость» и др., при этом у разных авторов одна и та же категория наполнена различным смысловым содержанием. Все это создает сложную палитру мнений и оценок, которые политизируются и создают дискурсивное поле, требующее глубокого научного исследования.

Основы отечественного кавказоведения закладывались в конце XVIII – начале XX вв. Его становление и развитие шло параллельно с завоеванием региона Российским государством. Труды,

созданные в конце XVIII в., носили, как правило, описательный характер, в них рассматривались различные этнографические сюжеты. В это время шло ознакомление с местностями Кавказа, с материальной и духовной культурой населяющих его народов[1]. В первой трети XIX в. общее направление исследований несколько изменилось. Романтизм, господствовавший в Западной Европе и России, оказал большое влияние как на художественную литературу и публицистику, так и на научные исследования о Кавказе. Продолжая систематизировать кавказские материалы, русские и зарубежные авторы увлеклись изучением социальных сюжетов.

В отечественной исторической мысли конца XVIII – начала XX вв. условно можно выделить три направления изучения российско-кавказских взаимоотношений: консервативное, либеральное и демократическое.

Познавательный интерес либеральных исследователей конца XVIII – начала XX вв., к которым правомерно отнести северокавказских просветителей, заключался в стремлении изучить и понять психологию горцев, структуру их мышления и мировоззрения, социально-экономическую, политическую и духовную основу существования северокавказских этнических общностей. Признавая главной экзистенциальной ценностью личность, её права, свободы и интересы, представители либерального направления имперской историографии стремились найти наиболее мирные, «цивилизованные» способы «завоевания» народов Северного Кавказа, которые помогут избежать насильственных и противоправных действий с обеих сторон.

Российские либералы, опираясь на принцип монархизма, поддерживали стремление властей к завоеванию Северного Кавказа, но при этом обосновывали необходимость более гибкой имперской политики в регионе, основанной на ценностях гуманизма и демократии. Как правило, в работах либеральных исследователей

[1] Колесникова М. Е. Изучение Северного Кавказа в России во второй половине XVIII – начале XX в.: дис. … д-ра истор. наук. Ставрополь, 2011 // URL: http://www. dissercat. com/ content/izuchenie-severnogo-kavkaza-v-rossii-vo-vtoroi-polovine-xviii-––nachale-xx-v (дата обращения: 31. 10. 2015).

подчеркивается взаимовыгодный, союзнический характер российско-кавказского исторического взаимодействия, и меньше акцентируется внимание на «цивилизаторской» роли империи в жизни местных народов. Представители либеральной исторической мысли отстаивали тезис о многолетнем российском «подданстве» северокавказских народов, периодическое нарушение которого со стороны горцев приводило к неизбежным столкновениям с частями имперской армии.

Особое место в либеральной историографии занимают работы представителей национальной интеллектуальной элиты Северного Кавказа. Региональная общественно-политическая мысль зародилась в начале XIX века под воздействием русской и европейской культуры, своеобразно преломив их главные ценности через призму задач национального развития[1].

Для горской интеллигенции 60-х – 70-х гг. XIX в., как и для российской, отстаивание европейских идеалов свободы являлось доминирующей чертой мировоззрения, но европеизация в ее понимании должна была привести, по утверждению С. А. Айларовой, не к разрыву в культурно-исторической преемственности Северного Кавказа, а к гармонизации либеральных форм жизни и сознания с сохранением национальной специфики местных культур[2]. Северокавказская интеллигенция отстаивала выдвинутую передовой русской общественностью демократическую концепцию европеизации Кавказа, в ходе которой национальные культуры горских народов могли обрести условия для свободного развития. Продолжая традиции предшествующего поколения просветителей, общественно-политические деятели первых пореформенных десятилетий ставят в своем творчестве проблемы просвещения горских народов, создания письменности, национальной историографии, организации широкой сети светских школ[1].

[1] Айларова С. А. Общественно-политическая мысль народов Северного Кавказа (XIX век): автореф. дис. … докт. истор. наук. Владикавказ, 2003 // URL: http:// cheloveknauka. com/ obschestvenno-politicheskaya-mysl-narodov-severnogo-kavkaza (дата обращения: 21. 11. 2015).

[2] Айларова С. А. Проблема взаимодействия модернизирующих реформ и этнической культуры в творчестве Чаха Ахриева // URL: http://svarkhipov. narod. ru/vip/aila. htm (дата обращения: 12. 12. 2015).

С точки зрения З. Я. Емтыль, генезис северокавказской национальной интеллигенции носил нетрадиционный характер, поскольку первостепенная роль в ее формировании принадлежала не социально-экономическим и культурным процессам, а сложным социально-политическим изменениям, связанным с утверждением российского господства в регионе[2]. В условиях адаптации к новым общественно-политическим реалиям в среде адыгов и других этнических общностей возникла потребность в выделении такой социальной группы, которая была способна выработать новые общественно значимые идеи, направленные на формирование ценностных основ их существования и дальнейшего развития. Как полагает М. А. Кошев, горская интеллигенция выступила своеобразным катализатором процесса национального самоопределения северокавказских народов и стремилась использовать благоприятный политический момент для национально-демократического развития региона[3].

Местная интеллектуальная элита выступала посредником между имперской властью и этническими группами в период масштабных общественных преобразований второй половины XIX века. Модернизационной идеологией, которую исповедовали представители северокавказской интеллигенции, являлось просветительство. В нем виделся главный фактор перестройки местных обществ на новых гражданских началах. Единая письменность и государственность должны были содействовать национальному сплочению северокавказских народов[4].

[1] Айларова С. А. Общественно-политическая мысль… // URL: http://cheloveknauka. com/ obschestvenno-politicheskaya-mysl-narodov-severnogo-kavkaza (дата обращения: 21. 11. 2015).

[2] Емтыль З. Я. Адыгская интеллигенция: история становления и общественная деятельность. Краснодар, 2004. С. 122.

[3] Кошев М. А. Штрихи в северокавказском политическом процессе 1917 года // Кошев М. А. Люди, события, факты истории народов Северного Кавказа в очерках, иллюстрациях и документах (конец XIX – XX век). Майкоп, 1999. С. 96.

[4] Айларова С. А. Общественно-политическая мысль…

Российско-кавказские взаимоотношения рассматривались интеллигенцией XIX века через призму просветительской теории общественного договора. Процесс вхождения Северного Кавказа в состав Российской империи осмысливался, по определению С. А. Айларовой, «как исторически выстраданная форма обретения местными народами безопасности и общественного порядка, гражданственности, европейски-развитых государственных норм»[1].

Проблема присоединения Кабарды к России так или иначе поднималась в работах Измаила Атажукина, Шоры Ногмова, Хан-Гирея, Адиль-Гирея, Владимира Кудашева и других представителей адыгской интеллигенции[2]. Они отмечали важность политической ориентации адыгов на Москву в середине XVI в., ставшей следствием военной опасности со стороны турок и крымских татар, и видели возможность дальнейшего культурного развития адыгского общества в дружбе и сотрудничестве с Российским государством.

«Полезный чиновник»[3] Ш. Б. Ногмов в установлении российско-кабардинских связей особое значение придавал деятельности князя Темрюка Идарова, усилиями которого было достигнуто соглашение 1557 года о союзе Кабарды с Московским государством[4].

По данным Хан-Гирея, по Кючук-Кайнарджийскому договору 1774 г. Кабарда приобрела статус подданной России. Фактическое её завоевание автор связывает с деятельностью А. П. Ермолова, с экспедицией 1821 г., посланной в Кабарду, «для выселения их аулов на равнины и очищения подножья гор от скопища грабителей, производивших набеги на русские границы»[1].

[1] Айларова С. А. Общественно-политическая мысль…

[2] Атажукин Из. Краткое описание жителей горских Черкес; Записка о жителях Кавказа Большой и Малой Кабарды // К. Ф. Дзамихов. Адыги: вехи истории. Нальчик, 1994. С. 72-102; Ногмов Ш. Б. История адыхейского народа, составленная по преданиям кабардинцев. Нальчик, 1994; Хан-Гирей. Записки о Черкесии. Нальчик, 1978; А. -Д. Г. Обзор последних событий на Кавказе // Военный сборник. СПб., 1859, №10. С. 475–518; Его же. Очерк горских народов правого крыла Кавказской линии // Военный сборник. СПб., 1860. Т. XI. С. 273-324; Кудашев В. Н. Исторические сведения о кабардинском народе. Нальчик, 1991 и др.

[3] Центральный государственный архив КБР. Ф. Р-1209. Оп. 1. Д. 13. Л. 5.

[4] Ногмов Ш. Б. История адыхейского народа, составленная по преданиям кабардинцев. Нальчик, 1994. С. 122.

Подполковник Казы-Гирей в своем письме и докладной записке наместнику Кавказа М. С. Воронцову подчеркивал, что только «из пользы России … может истечь благо» для адыгов[2]. Офицер неоднократно заявлял о необходимости поиска мирных способов завоевания региона, благодаря которым у горцев «ослабится ненависть к русским и родится доверие»[3].

Опираясь исключительно на помощь и поддержку Москвы, подчеркивал В. Н. Кудашев, «кабардинцы могут сохранить свою независимость, самостоятельность и самобытность от притязаний крымских ханов и других соседей». Без российского покровительства, считает автор, кабардинцы могли погибнуть, «во всяком случае, народ не достиг бы того изобилия, в каком находится теперь»[4]. Украинский историк Н. П. Василенко писал о В. Н. Кудашеве, что это был человек, «горевший каким-то не сознанным кабардинским патриотизмом, желавший быть полезным своему народу и его культурному развитию», под которым представитель адыгской интеллигенции подразумевал, с одной стороны, «развитие Кабарды на национальной основе, с другой – он так сжился с Россией и с русскими, … что хотел приобщения кабардинцев к русской культуре»[5]. Подобная двойственность сознания была характерна большинству представителей северокавказской интеллигенции XIX – начала XX в.

Региональная интеллектуальная элита обосновывала предпочтительность сотрудничества завоевательной политике имперских властей, призывала к поиску мирных путей в решении российско-горского конфликта. Б. Шарданов подчеркивал, что «нельзя ко всем иметь общую мерку, если азиата устрашает сила репрессий», то с черкесом дело обстоит сложнее. «Загляните к нему глубже в душу,

[1] Хан-Гирей. Записки о Черкесии. Нальчик, 2008. С. 191, 192.

[2] ЦГА КБР. Ф. Р-1209. Оп. 14 доп. Д. 8. Л. 2.

[3] ЦГА КБР. Ф. Р-1209. Оп. 14 доп. Д. 8. Л. 6.

[4] Кудашев В. Н. Указ. соч. С. 46, 62.

[5] ЦГА КБР. Ф. Р-1209. Оп. 12. Д. 12. Л. 7.

дайте ему почувствовать, что вы его любите, и вы с ним сделаете всё»[1], – писал он.

Представители осетинской интеллигенции[2] также выступали против применения военных методов «покорения» региона. А. А. Гассиев подчеркивал, что «от русского общества требовалось дать направление ... богатым нравственным и умственным силам горцев, направить их к деятельности среди мирной человеческой гражданственности..., на нем лежал долг воспитать горские племена»[3].

Совокупность боевых действий в 1801–1864 гг. А. Т. Цаликов[4] определял как Черкесскую войну, которая «изгнала и уничтожила горцев, в корень разрушила их культуру». Демонстрируя смену тактических и стратегических мероприятий России по завоеванию Северного Кавказа, автор писал, что поначалу «русские ограничивались продвижением вперед оборонительной линии, ..., время от времени совершая экспедиции для «наказания» горцев», а в 1830-х гг. «эта система «репрезалий» была остановлена, и уступила место планомерному движению русских войск с проложением дорог, прорубкой просек и одновременным колонизованием закубанского края»[5].

Революционер-демократ К. Л. Хетагуров утверждал, что если Россия «преследует всестороннее приобщение туземцев Северного Кавказа к общегосударственному организму и его культуре, то практикуемые для этого меры ведут к совершенно противоположным результатам». Главную причину долгого «неповиновения» горских народов он видел в их стремлении «сохранить свою духовно-нравственную самобытность, и потому каждое мероприятие русской власти, направленное против таковой, они встречали с большим неудовольствием»[1]. Начало XIX века К. Л. Хетагуров считал периодом окончательного присоединения осетин к России[2], ставшего результатом их военных столкновений с имперской армией.

Исследователь балкарской истории М. К. Абаев датировал вхождение Балкарии в состав России 1827 годом, когда представители горских таубиев прибыли в Ставрополь-Кавказский к командующему российскими войсками генерал-лейтенанту Эммануэлю, и подали прошение о принятии их в русское подданство. Таубии выдвинули ряд условий, выполнение которых позволило бы установить добрососедские отношения с Россией, в числе которых было сохранение «их права по отношению к подвластному им населению и ... на земли, и чтобы религия и обычаи народа не были тронуты». В результате «Государь повелел принять это подданство и считать присоединенными к России эти народы»[3]. Таким образом, согласно М. К. Абаеву, присоединение Балкарии к России произошло мирным, ненасильственным путем.

Ингушский историк Ч. Э. Ахриев полагал, что благодаря установлению российской системы управления в регионе, ингуши оказались в «весьма благоприятных условиях относительно своего нравственно-прогрессивного развития», результатом чего станет их постепенное приобщение к «цивилизации и гражданственности»[4]. Как проявление «дикости» и «невежества» характеризует автор Назрановское восстание 1858 года против осуществляемых правительством общественных преобразований и призывает своих соплеменников выйти «за пределы узкой, патриархальной жизни»[5].

---

[1] Шарданов Б. Забытый народ // Кубань. Екатеринодар, 1906, № 76. С. 10.

[2] Ардасенов А. Г. Избранные труды. Владикавказ, 1997; Цаголов Г. М. Просвещение горцев // Терские ведомости. 1898, 15 июля; Гассиев А. А. Земельно-экономическое положение туземцев и казаков на Северном Кавказе. Владикавказ, 1909; Его же. Избранные произведения. Владикавказ, 1992; Цаликов А. Т. Кавказ и Поволжье. Очерки инородческой политики и культурно-хозяйственного быта. Нальчик, 2014 и др.

[3] Гассиев А. А. По части книжных древностей // Кавказ. 1873, № 36.

[4] Цаликов А. Т. Избранное. Владикавказ, 2002; Его же. Кавказ и Поволжье. Очерки инородческой политики и культурно-хозяйственного быта. Нальчик, 2014 и др.

[5] Цаликов А. Т. Избранное. С. 106, 95, 96.

[1] Хетагуров К. Л. Неурядицы Северного Кавказа // URL: http://hetagurov. ru/tvorchestvo/proza/publicistika/Neuriadicy_Severnogo_Kavkaza. htm (дата обращения: 12. 12. 2015).

[2] Хетагуров К. Л. Собрание сочинений. Дзауджикау, 1951. Т. 3. С. 517.

[3] Абаев М. К. Балкария: Исторический очерк. Нальчик, 1992. С. 22.

[4] Ахриев Ч. Э. Этнографический очерк ингушевского народа с приложением его сказок и преданий // Терские ведомости. 1872, № 35.

[5] Ахриев Ч. Э. О характере ингушей // Терские ведомости. 1871, № 30.

Чеченский автор У. Лаудаев «усиление» России на Северном Кавказе связывал с политикой Петра I, которому горские племена «изъявляли свою покорность». Российские власти «позволили чеченцам занять плоскость» на определенных условиях, к главным из которых относится признание вайнахами своей «покорности русскому царю», «ответственность за хищничество» и др. [1]

В 20-х гг. XX в. карачаевский журналист, соредактор журнала «Революция и горец», И. А. -К. Хубиев, публиковавший свои статьи под псевдонимом Ислам Карачайлы[2], определял XIX век как период «неслыханно упорной и жестокой» борьбы между горцами и «деспотической Россией». «Умиротворению края» в 1864 году, «культуртрегерской», «цивилизаторской» работе русских чиновников на Северном Кавказе способствовали, с его точки зрения, «казачьи войска», которые сыграли «первую скрипку» в деле завоевания региона и стали «силой, решившей судьбу горских народностей»[3].

Проблема освоения Кавказа соответствовала политическим интересам Российской империи, хотя насильственные методы покорения региона вызывали неприятие не только у местных народов, но и у русской интеллигенции. Кроме того, творческая интеллигенция России, придерживавшаяся иных способов приобщения Кавказа к России путем просвещения народов, встала на путь художественного исследования обычаев, нравов, характеров горцев, их взглядов.

Историко-литературное значение имеет и факт развития литературного творчества на русском языке северокавказских народов в связи с отсутствием национальной письменности. Стремясь

[1] Лаудаев У. Чеченское племя // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1872. Вып. VI. С. 7, 8.

[2] Карачайлы И. Горцы и казаки в XVIII веке // Карачаево-балкарские деятели культуры конца XIX – начала XX в. / Сост., предисловие, комментарии Т. Ш. Биттировой. Нальчик, 1996; Его же. Традиция, с которой надо покончить // Революция и горец. 1929, № 7-8; Его же. Через семь десятков лет (К годовщине покорения Кавказа) // Революция и горец. 1929, № 9.

[3] Карачайлы И. Горцы и казаки в XVIII веке... С. 164, 165.

утвердить новые этические нормы и принципы морали, писатели изображали горцев чуждыми войне, приверженными к миру[1].

Таким образом, отечественные либеральные исследователи конца XVIII – начала XX веков, в их числе северокавказские просветители, опираясь в своих работах на идеи гуманизма, выступали против любого нарушения прав и свобод представителей той или иной этнической группы имперскими органами власти, отстаивали возможность плодотворного поиска компромиссных способов «покорения» горских обществ, альтернативных насильственным. Северокавказская интеллигенция XIX – начала XX века выполняла функцию прямого субъекта духовного производства. Без обеспечения сохранности и трансляции, упорядочивания и распространения культурных ресурсов, удержания норм и ценностей, исторической памяти было невозможно ни сохранение горских обществ, ни их адаптация к изменяющимся условиям существования в границах Российской империи. Представители национальной интеллектуальной элиты выступали за единение с Россией, видя в ней будущие перспективы развития своих народов. Их исследовательская деятельность заложила основы регионального кавказоведения.

[1] Меграбян Л. Р. Художественная концепция Кавказа в русской литературе и творчестве адыгских писателей-просветителей: дис. …канд. фил. наук. – Майкоп, 1999 // URL: http://www. dissercat. com/content/khudozhestvennaya-kontseptsiya-kavkaza-v-russkoi-literature-i-tvorchestve-adygskikh-pisatele (дата обращения: 10. 06. 2016).

М. С. Тамазов

РОССИЯ И СЕВЕРНЫЙ КАВКАЗ В 60–70 ГГ. XIX ВЕКА: ТРАДИЦИИ И МОДЕРНИЗАЦИЯ

Периоду чрезвычайно высокого международного авторитета, периоду скрытого, глубокого разложения военно-полицейской системы, созданной Николаем I в ответ на выступление декабристов, приходит на смену (рубеж 50–60гг. XIX в.) эпоха, когда падение роли Российской империи на мировой арене после Крымской войны, неконтролируемое и иррациональное, по мнению правительства, движение крестьян заставило общество и правящую элиту искать новые формы социальных и экономических отношений, устранить феодальные препоны на пути развития России, изменить в целом внутреннюю и внешнюю политику, в том числе и по отношению к Кавказу. В этой решающей метаморфозе, свершившейся в середине 50 – начале 60-х годов XIX в., безусловно, были повинны не только перемены в общественном мнении, но и осознание самими властями причин отставания России от стран Западной Европы Впрочем ,всё это было тесно взаимосвязано казуальными цепями.

Россия к этому времени представляла собой продукт совокупности политических процессов: завоеваний, дележа территорий, добровольных присоединений и т. п. Находясь на стыке христианского мира, мусульманской цивилизации, классического (буддистского) Востока, она была неоднородным сегментарным образованием. Поэтому реализация задач модернизации создавала большие сложности, ибо перепад в уровнях развития, традициях, культуре между регионами был колоссален. Перед Александром II

стояла необходимость ускорения развития всех сегментов государства, укоренение западного уклада, обеспечения единства общества на базе прогрессивных цивилизационных ориентиров[1].

В отличие от Запада траектория цивилизационного развития Российской империи во второй половине XIX в. имела свои особенности: здесь она приобретала социальные и культурные основания в процессе «догоняющей» модернизации, которая стала ответом властвующей элиты на качественные и политические трансформации в странах Европы, потенциально таившие в себе угрозы геостратегического характера[2]. Этот тип модернизации можно рассматривать как процесс, осваивающий в своем собственном движении уже готовые результаты, полученные другими обществами, и осваивающий не полностью, а блоками или фрагментами[3].

Трансформация, охватившая во второй половине XIX в. все уровни и подсистемы социального пространства России, не могла не сказаться на имперской политике по отношению к Кавказу. Локальная замкнутость северокавказских народов в горном и предгорном ареале поддерживала устойчивый этнический плюрализм и солидарность, что на долгое время превратило регион в арену романтизированной воинственности с участием многих сторон. Еще в начале 1840-х годов будущий военный министр Д. А. Милютин в своей записке «О средствах и системе утверждения русского владычества на Кавказе», указывал, что покорение Кавказа невозможно лишь в результате военных действий, а должно сочетаться с определенной политикой, обеспечивающей «моральное влияние» русского правительства на народы Кавказа. Милютин отмечал: «...

---

[1] Тамазов М. С. Модернизация в России во II половине XIX в.: методологические аспекты проблемы // Тезисы докладов Северо-Кавказской региональной научной конференции «Перспектива – 2000». Нальчик, 2000. С. 33.

[2] Бурбанк Дж. Империя и гражданское общество. Имперская конструкция России и Советского Союза – Имперский строй России в региональном измерении (XIX– нач. XX вв.). М., 1997. С. 28-33.

[3] См.: А. Вишевский. Кризис русской соборности и консервативная модернизация в СССР // http://www. nsu. ru/filf/rpha/ – семинар № 5 – дата доступа 27. 05. 2016.

чтобы горцы терпеливо несли иго русского владычества одно необходимое условие то, чтобы они были убеждены в нерикосновенности их религии, обычаев и образа жизни…мы должны всеми силами стараться согласовать наше владычество с интересами самих горцев, как материальными, так и нравственными…Горцы должны быть убеждены, что Россия так могущественна и велика, что не имеет никаких притязаний на их ничтожное достояние…не в таком духе действовали мы до сих пор на Кавказе…Это заставляет их [горцев] смотреть на русских как на грабителей, приходящих к ним для обогащения своего, точно также, как некогда монголы были для России»[1]. В начале 60-х годов прагматика, связанная с интересами самодержавия на Кавказе, стала направляться прежде всего на понимание практических задач управления, органы которого особенно не интересовались общими «путями развития», ограничиваясь поддержанием стабильности и порядка[2].

Северный Кавказ во второй половине XIX в. переживал медленный, постепенный процесс нивелирования различий между традиционной этносоциальной системой и системой общеимперской; очевидно стремление к синхронизации изменений в социальной, административно-судебной сфере у народов Кавказа с преобразованиями, проводящимися в Европейской части России. В ходе либеральной модернизации Российская империя приступила ко второму «мирному» этапу покорения Кавказа. Именно тогда традиционно сложившаяся социально-политическая система северокавказских народов оказалась под мощным трансформирующим воздействием, которую можно рассматривать как попытку устранения межцивилизационной напряженности[3].

Обратим свой взгляд на некоторые аспекты модернизационной «экспансии» России. В ходе аграрной реформы кавказская ад-

[1] Милютин Д. А. Дневник. М.,1947. С. 10-11.

[2] Ерасов Б. Россия в евразийском пространстве // Общественные науки и современность. 1994, №2. С. 62.

[3] Рашковский Е. Ш. Н. Айзенштадт: противоречия конвергирующего мира // Мировая экономика и международные отношения. 1991, №10. С. 67.

министрация сосредоточила свои усилия на таком распределении земли между крестьянами и высшими сословиями, которое, по их мнению, обеспечило бы и тех, и других благоприятными экономическими условиями существования. Однако экономические предпосылки существования в тех условиях зависели не столько от величины надела, сколько от способности поднять уровень производства, встать на путь интенсивного хозяйствования[1]. Данные источников не позволяют сделать вывод о качественном скачке в земледелии и скотоводстве, в частности в Кабарде. Лишь к концу XIX в. посевы проса вытесняются кукурузой и пшеницей. Повышение урожайности достигалось введением в оборот новых земель, агрономические и технические новшества практически не использовались. Кардинальных изменений в уходе за скотом тоже не произошло.

После освобождения зависимых сословий крестьянин получил право самостоятельно определять свою судьбу, активно влиять на социальные процессы в своем локальном мире сельского общества, интенсифицировать ведение своего хозяйства. Развивавшиеся рыночные отношения выдвигали на первый план закон спроса и предложения, что обусловило повышение объема производимого сельскохозяйственного продукта. Однако проведение преобразований в рамках либеральной модернизации, в особенности крестьянская реформа, сами по себе не увеличили благосостояние дворянства и крестьянства. Наоборот, они способствовали экономическому упадку хозяйств[2].

С другой стороны, воздействие администрации на социальную структуру, преобразования дали импульс инверсионному началу, переходу части социальной элиты к поискам альтернативного выхода из сложившейся ситуации. Импульс инверсии был не только результатом дискомфортного состояния, вызванного разрушением социокультурных систем региона, но он являлся прямым следствием влияния турецкой диаспоры. Инверсионная волна накопила

[1] Ацканов М. Х. Экономические отношения и экономические взгляды в Кабарде и Балкарии (1860-1917 гг.). Нальчик, 1967. С. 17.

[2] ЦГА КБР. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1676. Лл. 9-45.

значительный потенциал, и после начала крестьянской реформы, грозила резко обострить межцивилизационные противоречия между кавказскими народами и Российской империей. Мощь накопленной инверсии таила в себе угрозу конфликта распавшихся частей обществ. Социальная элита, находясь во власти новой инверсионной волны, несущей традиционные общества Кавказа к катастрофической дезорганизации, стала сближаться с духовной элитой.

Дворянство, в результате преобразований, понесло непоправимый ущерб. Оно за последующее время потеряло экономическую силу, социальный престиж, оно перестало быть системообразующим конструктом традиционных обществ народов Кавказа. Сами по себе модернизационные реформы не вызвали появление людей, способных активно развивать экономику, хотя создавались более благоприятные предпосылки их постепенного развития.

Рост дезорганизации в традиционных социокультурных системах Кавказа вызывал у народов представления о разрушении основ жизни, переживался как страдание, как состояние раздвоенности, порождал страх и гнев. В целом суть этого состояния заключалась в том, что под влиянием российской модернизации в жизнь людей, проживающих на Кавказе, вторглись явления, которые с возрастающим трудом могли быть истолкованы с точки зрения уже сложившихся ценностей, конструктивной напряженности. Т. о., в результате активной модернизационной «экспансии» России часть населения Кавказа вновь обратила свои взоры на Турцию, считая ее единственным местом, где можно сохранить свою идентичность, традиции и веру отцов. Примером может служить Кабарда, где всплеск переселенческого настроения произошел в конце 1866 – начале 1867 гг.

Кабардинская владельческая элита направила главнокомандующему Кавказской армией, великому князю Михаилу прошение. Суть этого документа состояла в том, что несмотря на заявления правительства о сохранении существующих в народе традиций, обычаев, религии, несмотря на объявление в 1860 году Александром II разрешения переселиться всем желающим мусульманам

Кавказа в Турцию, в 1866 году было объявлено о лишении всех владельцев их владельческих прав по отношению к зависимым сословиям. В конце прошения его авторы предлагали либо сохранить все существовавшие до сих пор права владельцев, либо разрешить им выселиться в Турцию. Но в ответ они получили отказ. Тогда в середине января 1867 года «партия» желающих переселиться собралась на реке Шалушка. Ситуация стала приобретать опасный характер. Начальник Кабардинского Округа А. Нурид и М. Лорис-Меликов сумели переломить ход событий, используя дипломатические приемы и метод демонстрации военной силы[1].

Несмотря на высокую интенсивность модернизационного влияния России на народы Кавказа в 70–90-е годы XIX в. здесь продолжают сохраняться элементы традиционализма. Многие критики, особенно историки советского периода упрекали в этом Александра II, команду реформаторов и кавказскую администрацию, указывая на недостаточную радикальность преобразований[2]. Напротив, для своего времени радикальность реформ была беспрецедентна. Однако данный упрек можно интерпретировать как указание на несоответствие реформ идеалам крестьянства, как Европейской России, так и Северного Кавказа. Крестьяне стремились к «воле», к утопическому обществу, к переходу в их руки всей земли, к отмене всех обязательств, как по отношению к бывшим владельцам, так и по отношению к государству. С другой стороны, преобразования вызывали не только желание усваивать новые ценности, но и активизировали комплекс антимодернистских ценностей.

Во второй половине XIX в. в русле общероссийской модернизации были проведены административно-судебные преобразования, направленные на постепенное сближение деятельности органов управления и суда северокавказских народов с реалиями России того времени. Сохранение многообразных форм традиционного местного самоуправления при достаточно жестко унифици-

[1] ЦГА РСО – Алания. Ф. 53. Оп. 1. Д. 1968. Лл. 14-15.

[2] См.: Ахиезер А. С. Россия: критика исторического опыта. Новосибирск, 1997. Т. 1. С. 263-264.

рованной общероссийской структуре было главным достоинством административного гражданского управления, уничтоженного в 1917 году[1]. Между тем приспособление местных органов к общеимперской системе управления вело к медленному, но неуклонному разрушению традиционных институтов, не вписывающихся в новую картину мира.

Для той модели модернизации, которую Российская империя навязала народам Северного Кавказа, был характерен поздний старт (по сравнению со странами Запада), слабая выраженность стадиальных предпосылок, отсутствие некоторых из них. Эта модель реализовалась более конфликтно, что было связано с социокультурными трудностями адаптации кавказских народов к новым требованиям, не вписывающимся в рамки традиционного общества.

[1] Битова Е. Г. Модернизирующие реформы на Северном Кавказе и местная политическая традиция // Respublica. Альманах социально-политических и правовых исследований. Майкоп, 2000. Вып. 1. С. 177.

Г. Н. Манаенко, С. А. Манаенко

ИНТЕГРИРУЮЩАЯ РОЛЬ РУССКОГО ЯЗЫКА И КУЛЬТУРЫ НА КАВКАЗЕ: УРОКИ ПРОШЛОГО

Сочинениям гимназистов и «специалистов» Ставропольской губернской гимназии (как напечатанным в свое время в «Ставропольских губернских ведомостях», так и неопубликованным из рукописного журнала «Друг просвещения» и сборника «Елка») более полутора веков, однако их прочтение вызывает у наших современников настоящее потрясение, опосредованное и возникающим водоворотом мыслей, и разнообразной гаммой чувств. Они не могут оставить равнодушным никого, кто хоть бы раз задумывался о проблемах нашей истории и судьбах великой русской литературы и культуры, кто любит русское слово и ощущает себя человеком российской ментальности.

Заинтересованный читатель найдет здесь все: и светлое ощущение юности нации, и восхищение кладезем мудрости и духа народа – его живым языком, и подлинное почтение к людям, вписавшим славные страницы в историю России, и любовь к истинным произведениям искусства, и свободную от любых штампов интерпретацию литературных произведений, и безграничную веру в высокое предназначение отечества, и дыхание времени перемен, предстоящих реформ и нерадостных для общества событий, столь созвучное нашим дням. Необычайно ясное, искреннее слово являют нам эти сочинения, ибо в их основе лежат глубина чувств, свобода мысли и чистота помыслов, а истинная любовь, как писал М. М. Пришвин, и есть нравственное творчество.

Прочтение ученических сочинений полуторавековой давности, в том числе и опубликованных в 1850-х годах в губернской газете, невольно влечет размышления над тем, каковы приоритеты современного общества, какие в наше время актуализированы в публичном дискурсе социокультурные концепты, каким образом проявляется русский язык в текстах массовой коммуникации, художественной литературы и науки.

Мы живем во времена перемен, когда многие люди утратили жизненные ориентиры, пережили крушение прежних идеалов и не смогли определиться с новыми. В какой-то степени жизнь сама показала иллюзорность многих идей и социальных ценностей, однако людям, безоговорочно их принявшим, от этого не легче, хотя в этом и состоит, наверное, самый главный урок истории: нельзя созидать на полном отрицании — новый мир на разрушении старого не построишь. Отторжение всего советского, вычеркивание из истории России целого этапа в развитии общества ничуть не лучше провозглашенного в 1917 году огульного размежевания с тысячелетним путем эволюции нашего государства.

Мучительные поиски национальной идеи, способной консолидировать различные социальные слои, ни к чему не приводят, поскольку в своих исходных посылах они опираются на крайне радикальные позиции. Однако ничего искать и не надо, достаточно проявить просто внимание и уважение к собственной истории, культуре, литературе и языку. «Ничто не может быть более похвальным, — писал Д. Юм, — чем сознание собственного достоинства в тех случаях, когда мы обладаем ценными качествами». Однако, как показывают события последних лет, связанных с проведением реформ в отечественной системе образования, в министерстве образования и науки РФ, так не считают и, по сути, последовательно разрушают духовные основы нашего общества, в результате чего ситуация в гуманитарном секторе образования школ и вузов, как отмечено в заявлении Ученого совета филологического факультета МГУ от 22 ноября 2012 года, равнозначна национальной катастрофе, чревата сломом механизмов исторической преемственности и прерыванием самой национальной культурной традиции.

Между тем более 150 лет назад представители власти отчетливо представляли значимость изучения русского языка, литературы и истории для благополучия государства, тем более в многонациональных регионах. Свидетельством этому являются как «Положение о Кавказском учебном округе» от 18 декабря 1848 г. [1], согласно которому в пансионе гимназии были выделены места для детей горцев, а программа обучения включала, наряду с изучением русского языка и словесности, изучение черкесского и «татарского» языков, так и деятельность на должности директора Ставропольской губернской гимназии в 1850 – 1861 годах блистательного педагога Януария Михайловича Неверова, при котором гимназия стала подлинным центром просвещения и культуры на Кавказе и одной из лучших в России. Преподаватели и выпускники гимназии оказали огромное влияние на развитие культуры и образования горских народов: это Омар Берсей, Адиль-Гирей Кешев, И. П. Крымшамхалов, Коста Хетагуров, И. М. Байрамуков, Султан-бек Абаев, Иналуко Тхостов, Саид Халилов и многие другие. Именно по инициативе Я. М. Неверова в гимназии стали проводиться ежегодные конкурсы сочинений, лучшие из которых печатались в «Ставропольских губернских ведомостях». Среди лауреатов конкурсов были Егор Кананов, Александр и Петр Трачевские, Владимир Демьяновский, Керопэ Патканов, Адиль-Гирей Кешев, Иналуко Тхостов, Хаком Блаев.

То, что ценные качества характеризуют российский социум в его многострадальной истории, не вызывало у наших юных предшественников никаких сомнений: «Тебе, Россия, отчизна великого народа, тебе, могучая представительница всего славянского мира, земля ожиданий, прекрасных и утешительных, богатая славой прошедшего и надеждами на еще блистательную славу в будущем, тебе, Россия, надобно с уважением и искренней любовью на-

[1] Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. СПб., 1864. Собр. 2-е. Т. 2. Отд. 2. С. 975.

поминать о сынах твоих, бывших виновниками славы твоей!»[1]. Так начинается сочинение «Димитрий Донской» ученика VII класса Хакома Блаева. К сожалению, вряд ли кто из нынешних ровесников гимназиста найдет подобные слова для обращения к своему отечеству.

Как непреложная истина воспринималось учащимися Ставропольской гимназии то, что величие Родины определяется величием поступков ее представителей и могуществом духа всего народа, отсюда и пристальное внимание их к родному языку. Вот как писал в этой связи Александр Трачевский в сочинении, напечатанном в октябре 1853 года в «Ставропольских губернских ведомостях»: «В языке народа заключается и его история, и его характеристика; так, слово германца проникается стремлением к жизни духовной, нравственной; француза — приноровлено к обстоятельствам жизни. Что же вещает нам слово Русское? Моя мысль останавливается при этом вопросе; она, при всем желании, не может высказаться определенно; но чудится мне при этом и русская природа, и русская жизнь, и русская песня – все безмерное и необъятное, как безбрежный океан, как мир; и верится мне, что к великому и славному призван народ, наделенный столь необъятными силами физическими и духовными; все проявления духа человеческого, которые мы замечаем у других наций, суждено ему соединить в одно целое и образовать из себя исполина с духом великим, с каким не являлся ни один народ в мире!»[2].

[1] Блаев Х. Дмитрий Донской // Глагол будущего: Философские, педагогические, литературно-критические сочинения Я. М. Неверова и речевое поведение воспитанников Ставропольской губернской гимназии середины XIX века / Под ред. д-ра филол. наук, проф. К. Э. Штайн. Изд. 2-е, исправленное и дополненное. Ставрополь: Издательство СГУ, 2006. С. 305.

[2] Трачевский А. О значении синонимов в связи с вопросом об изучении синонимов воспитание, учение, просвещение, образование // Глагол будущего: Философские, педагогические, литературно-критические сочинения Я. М. Неверова и речевое поведение воспитанников Ставропольской губернской гимназии середины XIX века / Под ред. д-ра филол. наук, проф. К. Э. Штайн. Изд. 2-е, исправленное и дополненное. Ставрополь: Издательство СГУ, 2006. С. 243.

Дух народа, выраженный в его языке, не абстракция для пишущего, так как его проявления А. Трачевский, как и другие гимназисты, видит в созидающей деятельности великих россиян, что прекрасно показано в сочинении его брата Петра: «Но эпоха, но пробудившиеся способности народа, готового все воспринять своим умом, — все эти обстоятельства требовали появления великого человека, великого гения. Мощный, всеобъемлющий гений Петра Великого необходимо должен был воспитать, образовать такую личность, которая вполне бы выразила собой обильный плод преобразований великого монарха, которая бы совершенно поняла его цели, благие для России, его стремление возвысить свой народ до степени полного, всестороннего развития морального. Эта личность естественно должна быть гением, соединяющим в себе все элементы русского преобразованного духа, все отличительные черты своей эпохи. Словом, она должна отражать в себе все движения ума народа, все ощущения его сердца, быть типом своего времени, своего народа. Такой великий гений действительно представляется нам в лице знаменитого литературного корифея Ломоносова, праотца русской литературы»[1] (Весьма показательно, что великий ученый-энциклопедист прежде всего представляется как родоначальник современной русской литературы и языка).

Безусловно и то, что, в отличие от многих современных соотечественников-псевдопатриотов, гимназисты определяли принадлежность к великому российскому суперэтносу не по антропологическим характеристикам и цвету кожи или по географическому критерию и социальному происхождению, а на основе духовного, или, как сейчас говорят, ментального состояния, действительно цементирующего общество, для которого разветвленная и разноо-

[1] Трачевский А. Значение Ломоносова в русской литературе // Глагол будущего: Философские, педагогические, литературно-критические сочинения Я. М. Неверова и речевое поведение воспитанников Ставропольской губернской гимназии середины XIX века / Под ред. д-ра филол. наук, проф. К. Э. Штайн. Изд. 2-е, исправленное и дополненное. Ставрополь: Издательство СГУ, 2006. С. 262.

бразная по своей природе корневая система – достоинство и залог будущего благосостояния родной страны.

Тем и велики наши предки и их вожди, как показывается Хакомом Блаевым, что создали не только огромное государство, но и подобно разнородным ручейкам, сливающимся в одну могучую полноводную реку, сформировали богатейший по своему потенциалу суперэтнос на основе языка, веры и патриотизма, прежде начав с политического и духовного объединения всех русских людей: «… политика московских князей начала сливать все русские княжества, разрозненные политически, против желаний их властителей, в одно государственное тело – сливала медленно, тихо, но непреклонно! Вера и язык, в свою очередь, также соединяли ум и сердце, мысли и чувства всех русских. Это-то единение языка и веры, мысли и чувства и заставляло москвича видеть брата в свободном новгородце и тверитянине, в жителе Киева и в вольном псковитянине»[1].

Удивительны по своей силе и чистоте чувства причастности к истории родной страны и гордости за ее блистательных представителей, которыми проникнуты строки сочинений гимназистов: «… Ломоносов оставил бессмертными свой дух, свои творения, оставил прочное, крепкое основание, положил твердое, несокрушимое начало почти всем частям познания природы, всем отраслям человеческого ведения: на них мы построили с течением времени здание совершенное, здание в полноте развитых наук и искусств, здание нашей литературы; на них-то, может быть, мы укрепили свои нравственные силы и вполне развили свой национальный дух. Мы осознаем все огромное влияние Ломоносова на себя. Вот единственная награда его гению, единственная искренняя признательность потомков к памяти великого отца нашей литературы»[2].

Умение слушать слово, видеть за ним духовный опыт предков и с благодарностью принимать его отличают все сочинения учащихся Ставропольской губернской гимназии. Показательна в этом отношении и работа Е. Кананова «О русской народной поэзии»: «Уяснив

[1] Блаев Х. Указ. соч. С. 305.

[2] Трачевский П. Значение Ломоносова в русской литературе… С. 264.

себе таким образом характер и направление русских народных песен, мы можем сказать, что если народная поэзия вообще есть зеркало души народной, то, может быть, ни у какого народа оно с такой верностью и полнотой не отразило этой души, как у народа русского. Его песни, разоблачая перед взором потомства сокровенные тайники его нравственной природы, раскрывают всю полноту, все богатство сил его духа, в то же время передают и жизнь его, его домашний быт, семейное счастье…»[1].

Затруднительно ответить на вопрос, смогут ли сейчас молодые люди так вольно, красиво и при этом убедительно писать о своих воззрениях, поскольку подлинная свобода и легкость в изложении собственных мыслей определяется прежде всего уважением к родному языку, пониманием его величия и богатства, русский же язык в массовом сознании, особенно молодежи, теряет свой престиж по сравнению с английским, все чаще представляется излишне сложным и запутанным, а то и просто немодным. Формирование подобной оценки русского языка у наших современников вызывает чувство тревоги, тем более, что даже наши образованные предки, свободно владевшие несколькими языками, отчетливо осознавали прямую взаимозависимость развития общества и состояния его речевой культуры: «Таким образом, отчетливое и сознательное изучение отечественного языка, – как писал А. Трачевский, – раскрывает перед нами всю полноту и богатство идей, заключающихся в неисчерпаемой сокровищнице нашего родного слова. И если мы убеждаемся в этом через изучение нашего языка, еще столь юного и свежего, то по справедливости можем заключать, к каким бесконечно-разнообразным результатам духовного развития он призывает нас в будущем; ибо нет сомнения, что бесконечно-разнообразное развитие суждено самой природой тому, кто заключает такую

[1] Кананов Е. О русской народной поэзии // Глагол будущего: Философские, педагогические, литературно-критические сочинения Я. М. Неверова и речевое поведение воспитанников Ставропольской губернской гимназии середины XIX века / Под ред. д-ра филол. наук, проф. К. Э. Штайн. Изд. 2-е, исправленное и дополненное. Ставрополь: Издательство СГУ, 2006. С. 236.

полноту и силу жизни еще в семени. Будем же любить наш богатый и славный язык, в котором заключается и поучительное выражение настоящего, и многообещающий глагол нашего будущего!»[1].

Нет сомнений в том, что все авторы рассматриваемых сочинений разделяли данное отношение к русскому слову, и потому их работы не оставляют безучастными читателей благодаря безукоризненно чуткому словоупотреблению и последовательности в изложении и организации содержания, повышенной эмоциональности при сохранении научности и доказательности в подаче материала, достигаемой за счет широкого и умелого использования тропов, инверсий и разнообразных повторов, а также точного следования канонам риторики.

Каких бы вопросов они ни касались, их освещение отличается индивидуальностью стилевой манеры, необычайной живостью, сопричастностью пишущих к раскрываемым положениям, вследствие чего последние эстетизируются, превращаясь в страстное и одухотворенное, но при этом объективное представление событий и фактов истории и современной жизни российского общества и их анализ, что и побуждает современного читателя не только по-иному рассмотреть и осмыслить происходившее и происходящее, но и испытать те же чувства, те же эмоции, ту же сопричастность к великой культуре, ту же гордость, то же эстетическое отношение к родному языку и ту же благодарность настоящим учителям.

Суть происходившего в те годы, роль русской культуры, литературы и русского языка в жизни народов Кавказа, а также значение деятельности людей, приобщавших горцев к русской культуре и русскому языку, отражены в строках великого осетинского поэта и просветителя К. Хетагурова, посвященных Я. М. Неверову:

Я знал его. Я помню эти годы,
Когда он жил для родины моей,
Когда и труд, и силы, и заботы, –
Всего себя он отдавал лишь ей.

[1] Трачевский А. О значении синонимов… С. 245.

Я не забыл, как светочем познанья
Он управлял могучею рукой,
Когда с пути вражды и испытанья
Он нас повел дорогою иной.

Мы шли за ним доверчиво и смело,
Забыв вражду исконную и месть, –
Он нас учил ценить иное дело
И понимать иначе долг и честь.

Он нас любил, и к родине суровой
Он завещал иную нам любовь, –
Отважный пыл к борьбе направил новой
И изменил девиз наш – «кровь за кровь».

Он нам внушил для истинной свободы
Не дорожить привольем дикарей…
Я знал его: я помню эти годы,
Когда он жил для родины моей[1].

[1] Хетагуров К. Памяти Неверова // Глагол будущего: Педагогический дискурс Я. М. Неверова и речевое поведение воспитанников Ставропольской губернской гимназии середины XIX века: Сборник трудов научно-методического семинара «Textus». Вып. 8: В 2 ч. Часть 1: Труды Я. М. Неверова. Конкурсные сочинения гимназистов / Под ред. д-ра филол. наук, проф. К. Э. Штайн. Ставрополь: Изд-во СГУ, 2002. С. 10.

А. В. Баранов

ФОРМИРОВАНИЕ РОССИЙСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ – АКТУАЛЬНОЕ НАПРАВЛЕНИЕ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ЭТНОПОЛИТИКИ (НА ПРИМЕРЕ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА)[1]

В полиэтничном и поликонфессиональном обществе, каким является Россия, огромную роль имеет формирование гражданской (национальной) идентичности как направления государственной этнополитики.

Цель статьи – аргументировать авторское понимание смысла и направлений формирования российской национальной идентичности в системе направлений этнополитики России на Северном Кавказе в начале XXI века.

Как указывает И. С. Семененко, в условиях демократии «политика идентичности выстраивается вокруг разделяемых активным большинством граждан ориентиров развития, норм правового государства и правил социального общежития как основы поддержания «общественного договора»[2]. Политика идентичности применяется для нациестроительства, т. е. закрепления в общественном сознании, политических институтах и практиках, законодательстве единого сообщества – гражданской нации на надэтничной, надрелигиозной основе.

[1] Исследование выполнено в рамках проекта № 28. 4500. 2017/5. 3 «Мониторинг этноконфессиональной ситуации в полиэтничных регионах Российской Федерации на основе модели Распределенного научного центра межнациональных и религиозных проблем, анализ гуманитарного предметно-дисциплинарного цикла в школах и вузах в аспекте формирования российской идентичности, воспитания гражданской ответственности и солидарности в регионах Южного федерального округа (Краснодарский край, Республика Адыгея и Волгоградская область)».

[2] Семененко И. С. Политика идентичности // Политическая идентичность и политика идентичности: в 2 т. М., 2012. Т. 1. С. 166.

Российская идентичность формируется в качестве системы «представлений, ценностей, установок, предпочтений, порождаемых самоотождествлением индивидов или их сообществ с Россией и россиянами» (по К. Г. Холодковскому)[1]. Представление о российской нации является не менее важным аспектом обеспечения согласия в обществе и залогом прочности государства, чем Конституция, армия и процветающая экономика. Такая идентичность включает в себя принципы: единую систему образования (прежде всего, гуманитарного), признание позитивного прошлого, символики и праздников, чувство любви к Родине и верность государству, защиту национальных интересов. Гражданская идентичность имеет две важных характеристики – определённость (степень четкости, ясности) и валентность (меру позитивности – негативности).

Следует опровергнуть стереотипное суждение сторонников этнической и религиозной изоляции о том, что российская идентичность несёт «русификацию» и направлена против народов. Как подчёркивает одна из ведущих этносоциологов Л. М. Дробижева, этническая идентичность в основном базируется на языке, культуре, этничности родителей, историческом прошлом, территории. Российская же идентичность – на месте страны в мире, геополитическом пространстве, цивилизационном развитии, на представлениях о ресурсах страны, достижениях в культуре, исторической общности. Содержание обеих идентичностей не противопоставляет их, а дополняет друг друга. Это даёт основание говорить о совместимости идентичностей[2], о важности формирования позитивной установки в государственной политике идентичности. Соглашаясь

[1] Холодковский К. Г. Российская идентичность // Политическая идентичность и политика идентичности: в 2 т. М., 2012. Т. 1. С. 110.

[2] Социальное неравенство этнических групп: представления и реальность / авт. проекта и отв. ред. Л. М. Дробижева. М., 2002. С. 460.

с Л. М. Дробижевой, политологи считают важным дополнить проект гражданской идентичности позитивными представлениями о правах и обязанностях гражданина Российской Федерации[1].

Формируя российскую идентичность, следует особо заботиться о закреплении в общественном сознании позитивного образа России. Он необходим для позитивного социального самочувствия граждан, доверия, для обеспечения законопослушности и интегрированности общества, для благоприятных внешних контактов, для привлечения в страну инвестиций и туристов. По мнению В. А. Тишкова, гражданская идентичность утверждается, прежде всего, с помощью обеспечения гражданского равноправия, системы воспитания и образования, государственного языка, символов и календаря, культурного и информационного производства[2]. Каждый из выделенных элементов имеет информационную составляющую.

Но политика идентичности в фрагментированных обществах, испытывающих угрозы сепаратизма и региональной обособленности является особенно сложной. Она решает в России одновременно и задачи модернизации, и задачи этнополитического, интеграционного свойства. Укрепление российской гражданской идентичности само по себе не приводит к ослаблению территориальных, религиозных, этнических и других групповых идентичностей. Между различными идентичностями может и должен быть найден баланс положительной сочетаемости.

В настоящий момент необходимость гражданской (надэтничной, надконфессиональной) идентичности уже не обсуждается, эта стадия пройдена в начале 2000-х гг. Цель её формирования закреплена в Посланиях Президента Российской Федерации Федеральному Собранию РФ, в утвержденной 19 декабря 2012 г. Стратегии

[1] Савва Е. В. Формирование гражданской идентичности в условиях этнополитической нестабильности // Социальное самочувствие населения в современной России. Ростов н/Д, 2010. С. 182-185.

[2] Тишков В. А. Российский народ и национальная идентичность // Этническая ситуация и конфликты в странах СНГ и Балтии. Ежегодный доклад Сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов, 2006. М., 2007. С. 10.

государственной национальной политики на период до 2025 г. Задача в другом – выработать эффективные направления, методы, технологии конструирования российской идентичности. Они должны учитывать реальный общественно-политический и социокультурный контекст, в т. ч. – Северо-Кавказского макрорегиона.

Обеспечение национальной безопасности в социокультурном пространстве России – это деятельность институтов государства, общества и граждан, направленная на формирование и защиту российской идентичности в условиях конфликтов и конкуренции идентичностей. Политика безопасности, направленная на защиту и распространение российской идентичности, – это система целенаправленных действий, формирующих позитивную гражданскую идентичность россиян как активного и самоопределяющегося политического сообщества. Российская идентичность может успешно формироваться только на основе позитивной картины мира. Для этого необходим воспринимаемый большинством общества и обращенный в будущее политический проект России, контуры которого элита лишь начала формировать[1]. Такой проект должен, прежде всего, определить место России в глобализирующемся мире и сформировать ориентиры будущих поколений. Новая российская идентичность должна отражать политические реалии современного мира и прогнозировать место России в политическом устройстве мира; иметь чёткие цивилизационные ориентиры; быть обращенной в будущее, а не прошлое и, как следствие, иметь светский характер[2].

Структура политики идентичности включает в себя символическую политику, языковую политику, культурную политику и политику памяти (с недавнего времени называемую также исторической

[1] Попов М. Е. Конфликты идентичностей в контексте региональной и национальной безопасности России // Взаимодействие народов и культур на Юге России: история и современность. Ростов н/Д, 2008. С. 61-64.

[2] Авксентьев В. А., Попов М. Е. Макросоциальные идентичности в России XXI века: конфликтность и векторы развития // Обозреватель–Observer. 2006, №8. С. 17-25.

политикой)[1]. Их посредством субъекты политики идентичности создают общее социокультурное пространство общества, формируют общее самосознание гражданской нации.

В силу российской политической традиции данная политика формируется и реализуется в основном усилиями органов государственной власти. Именно они вырабатывают политическую «матрицу идентичности», артикулируют властные интересы, выражают их на языке нормативных актов и идеологических лозунгов. К соподчинённым субъектам формирования гражданской идентичности можно отнести политические партии, общественные объединения, влиятельные группы интересов. Агентами (проводниками) политики идентичности следует признать СМИ, систему государственного и муниципального образования, массовые слои интеллигенции.

В. А. Тишков предложил использовать категорию «многонародная нация»[2] вместо привычного по преамбуле Конституции РФ термина «многонациональный народ», отражавшего сложный политический компромисс и состояние государствоведения в 1993 г. Это принципиально важно: нация – одна (россияне всех вероисповеданий, языков, этничности), но она интегрирует в себе, не растворяя, свыше 193 народов. Полиэтничность России является важным аргументом в пользу мнения В. А. Тишкова. У. Альтерматт отмечает, что чем более поликультурно общество, тем быстрее концепция нации – государства превращается в категорический императив[3].

Данная концепция признана в предвыборных статьях В. В. Путина (январь 2012 г.). В статье «Россия: национальный вопрос» предложено: «Нам необходима стратегия национальной политики, основанная на гражданском патриотизме. Любой человек, живущий в нашей стране, не должен забывать о своей вере и этнической принадлежности. Но он должен, прежде всего, быть гражданином России и гордиться этим. Никто не имеет права ставить национальные и религиозные особенности выше законов государства»[1]. В той же статье аргументируется надэтнический уровень создаваемой идентичности: «Такая цивилизационная идентичность основана на сохранении русской культурной доминанты, носителем которой выступают не только этнические русские, но и все носители такой идентичности независимо от национальности…»[2]. Российскую нацию объединяет не религия, не этничность, а общие ценности.

Важнейшим новшеством Стратегии государственной национальной политики на период до 2025 года, утвержденной Указом Президента России 19 декабря 2012 г., стала легитимация категории «российская нация», которую упорно отвергали участники обсуждения предыдущих проектов 2002 и 2007 гг. Стратегия государственной национальной политики РФ в п. 8 указывает более привычный по Конституции России термин «многонациональный народ Российской Федерации» и российскую нацию синонимами. Российская нация признана состоящей из всех народов (этнических общностей) страны[3]. П. 9 Стратегии подчеркивает, что национальности – учётные категории граждан при переписях выделяются на основе самоопределения граждан. Признано (п. 11), что «современное Российское государство объединяет основанный на сохранении и развитии русской культуры и языка, историко-культурного наследия всех народов России единый культурный (цивилизационный) код, который характеризуется особым стремлением к правде и справедливости, уважением самобытных традиций, населяющих Россию народов и способностью интегрировать их лучшие достижения в единую российскую культуру».

В системе целей государственной национальной политики первой целью Стратегия (п. 17 а) определяет упрочение общероссийского гражданского самосознания и духовной общности многонационального народа Российской Федерации (российской нации).

---

[1] Фадеева Л. А. Политика идентичности: акторы, стратегии, дискурсы // Политическая идентичность и политика идентичности: в 2 т. М., 2012. Т. 2. С. 72-73.

[2] Тишков В. А. Этнология и политика. М., 2001. С. 142.

[3] Альтерматт У. Этнонационализм в Европе. М., 2000. С. 120.

[1] Путин В. В. Россия: национальный вопрос // Независимая газета. 2012, 23 янв.

[2] Там же.

[3] О Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года. Указ Президента РФ от 19 декабря 2012 г. №1666. URL:

Среди приоритетных направлений государственной национальной политики РФ названо укрепление единства и духовной общности российской нации. В сфере государственного управления признана необходимой (п. 21) разработка государственной программы укрепления единства многонационального народа России (российской нации), обеспечение гражданского и межнационального согласия, этнокультурного развития народов России.

Стратегия определила предпосылки формирования общероссийского гражданского самосознания: на основе общей судьбы народов России, восстановления исторической связи времен, укрепления национального согласия и духовной общности её народов.

Стратегия поставила задачи государственной национальной политики РФ в сфере образования, патриотического и гражданского воспитания молодёжи: формирование у детей и молодежи общероссийского гражданского самосознания, чувства патриотизма, гражданской ответственности, гордости за историю страны; воспитание культуры межнационального общения, основанной на толерантности, уважении, чести и национального достоинства граждан, духовных и нравственных ценностей народов России.

Технологиями достижения этих задач признаны:

- разработка учебных программ по изучению многовекового опыта взаимодействия народов России путём ознакомления с историческими документами о знаковых событиях, раскрывающих истоки общероссийского единства и солидарности;
- совершенствование системы обучения в общеобразовательных учреждениях для сохранения и развития культур и языков народов России наряду с воспитанием уважения к общероссийской истории и культуре, мировым культурным ценностям;
- введение в программы общеобразовательных учреждений образовательных курсов, включающих сведения о культурных ценностях и традициях народов России;
- использование в системе образования двуязычия и многоязычия как эффективного пути сохранения и развития этнокультурного и языкового многообразия российского общества;

- создание в образовательных учреждениях высшего и среднего профессионального образования структур студенческого самоуправления (клубов, советов и других) на интернациональной основе, а также условий координации их деятельности;
- поддержка общественных инициатив, направленных на патриотическое воспитание граждан Российской Федерации;
- совершенствование учебной литературы и программ обучения в целях более эффективного формирования общероссийского гражданского самосознания молодёжи, воспитания культуры межнационального общения;
- подготовка, переподготовка и повышение квалификации педагогических кадров;
- содействие образовательной (учебной) миграции российских граждан, в т. ч. в целях получения образования и повышения квалификации по профессиям, востребованным на рынке труда.

Упрочение российской гражданской идентичности невозможно без сохранения этнокультурного и религиозного своеобразия этнических групп (принцип «единство в многообразии»), без диалектического согласования тенденций их развития в тренде интеграции и модернизации, без концептуального пересмотра образовательной, информационной, символической политики. Особое значение это приобретает для Северного Кавказа. Задачу формирования устойчивой самооценки населения как российских граждан следует считать основной для становления гражданской нации. Решение задачи подразумевает как формирование у всех этнических групп устойчивой российской идентификации (не уступающей по влиянию этнической, либо конфессиональной), так и признание «российскости» этих народов со стороны остальных. Согласование интересов согражданства и деполитизированной этничности в системе интегрированной гражданской идентичности, налаживание диалога этнических и конфессиональных культур в рамках общероссийской секулярной политии – важнейшие задачи идентификационной безопасности России на Северном Кавказе.

Интеграция северокавказского поликультурного сообщества в российскую гражданскую нацию во многом связана с демографическими и миграционными процессами. Сейчас в макрорегионе преобладают экономические и образовательные причины миграции, качественно сократился приток беженцев и вынужденных переселенцев, жертв этнической и конфессиональной дискриминации. Но миграция сохраняется как существенный фактор политических отношений. Актуализируются задачи адаптации и интеграции мигрантов в принимающих сообществах. Целесообразны такие меры политики в отношении мигрантов, как соблюдение миграционной ёмкости территорий, неукоснительная проверка законопослушности, обеспечение российских и региональных социальных компетенций, культурно-языковая адаптация, пресечение дискриминации обеих сторон миграционного взаимодействия.

Обеспечение политической и идентификационной реинтеграции макрорегиона в РФ возможно только при усилении федеральной политической стратегии. Российская гражданская идентичность должна быть артикулирована в понятных и привлекательных для общества категориях. Этот курс нацелен не только на реинтеграцию Северного Кавказа в целостное российское общество, но и на максимальное преодоление внутрирегиональных противоречий и конфликтов.

В политических практиках проявляются ресурсы упрочения российской надэтничной идентичности на Северном Кавказе[1]. Главным ресурсом выступают сложившееся историко-политическое единство и культурный синкретизм народов. История принесла современности в наследие богатый опыт совместных побед и созидания, толерантности межэтнических и межконфессиональных отношений, которые передаются от поколения к поколению.

Политика формирования российской гражданской идентичности делает первоочередной задачу обеспечения этнокультурной лояльности. Этнокультурная лояльность как политический ресурс

[1] Аствацатурова М. А. Региональное моделирование национальной стратегии и гражданской идентичности в Северо-Кавказском регионе // Северный Кавказ в национальной стратегии России. М., 2008.

функционирует во взаимодействиях граждан, этнических групп и государства в системе идентичности. Этнокультурная лояльность охватывает многие причины, реалии и следствия жизни этнических сообществ и граждан. Высокая этнокультурная лояльность детерминируется благополучными экономическим, социальным и политическим статусами, но не гарантируется ими. Прочной основой лояльности становится благополучное самочувствие и компромиссные установки реализации этнических, конфессиональных, социально-статусных интересов групп[1].

Этнокультурная лояльность базируется на этнической самоидентификации и самоопределении и содержит ряд компонентов.

Уровень этнокультурной лояльности связан с ассимиляцией либо взаимной адаптацией, изменениями этнической дистанции. Уровень этнокультурной лояльности важен для оценки противоречий и конфликтов, профилактики конфликтов политической идентичности. Параметрами этнокультурной лояльности выступают: степень влияния патриотизма, способность к критическому и самостоятельному восприятию информации вопреки националистическому внушению; бытование позитивных этнических стереотипов; готовность к миротворчеству; стремление к принятию культуры межэтнического общения; практики толерантности; готовность к противодействию ксенофобии и экстремизму.

Этнокультурная лояльность является основой позитивного межэтнического общения. Этнокультурная лояльность реализуется в русле взаимовыгодного компромисса, обмена ресурсами влияния между этническими сообществами и индивидами. Политика формирования российской идентичности предполагает деполитизацию этничности[2].

Этнокультурная лояльность позволяет развивать институты гражданского общества, которые могут противостоять политиче-

[1] Аствацатурова М. А. Этнокультурный фактор в комплексе общественных отношений полиэтничных субъектов ЮФО // Актуальные проблемы социогуманитарного знания. М., 2007. Вып. XVI. Ч. 2. С. 24-27.

[2] Зорин В. Ю. Этничность и власть // Свободная мысль. 2003, № 6. С. 4-15.

ским рискам. Необходима работа миротворческих программ, институтов миротворчества, системы миротворческого образования, просвещения, школ толерантности. Для упрочения идентичности этнокультурная лояльность выступает, таким образом, как существенный антиконфликтогенный ресурс.

На уровне субъектов федерации необходимы системные меры. Прежде всего, это принятие целевых программ реализации государственной национальной политики. Такие программы приняты во всех субъектах, но они требуют обновления в связи с меняющейся этнополитической и этноконфессиональной ситуацией. Эти программы должны включать формы и методы, соответствующие современным реалиям модернизации. Также в некоторых регионах приняты программы муниципальных образований – городов, районов, в которых отражена идентификационная специфика местных сообществ.

О. В. Устьянцева

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ РОССИИ И АБХАЗИИ В ЭКОЛОГИЧЕСКОЙ СФЕРЕ

В современных условиях в обеспечении безопасности государства, развития общества и благополучия граждан возрастает значение экологического фактора, действующего не только в границах Российской Федерации, но и в соседних государствах. Россия и Республика Абхазия развивают добрососедские отношения, и, как подчеркивается в Договоре о союзничестве и стратегическом партнерстве, «дальнейшее укрепление дружественных отношений, развитие многопланового взаимодействия, союзничества и стратегического партнерства между Российской Федерацией и Республикой Абхазия отвечают национальным интересам народов обеих стран, служат делу мира, безопасности и стабильности в Кавказском регионе»[1]. Экологические проблемы не имеют государственных границ, подходы к их решению следует вырабатывать исходя из представлений о природе как о всеобщем благе человечества, и в обязательном порядке включать в программы развития наряду с вопросами политического, экономического, социального характера. Продолжающееся негативное воздействие на природную среду и здоровье человека, угроза истощения природно-ресурсного и человеческого потенциала диктуют необходимость разработки новейших стратегий государства с включением экологических и социальных направлений.

[1] Договор между Российской Федерацией и Республикой Абхазия о союзничестве и стратегическом партнерстве (Подписан в г. Сочи 24. 11. 2014 г.) // СЗ РФ. 2015, №15. Ст. 2201.

Конституция Российской Федерации предусматривает ряд положений, обеспечивающих безопасность в экологической сфере. Российская Федерация (ч. 1, ст. 7) – это социальное государство, политика которого направлена на создание условий, обеспечивающих достойную жизнь и свободное развитие человека. Достойная жизнь человека в содержательном плане не может ограничиваться исключительно материальными показателями качества жизни, здесь имеют значение экологические потребности и интересы личности, их реализация. Земля и другие природные ресурсы используются и охраняются в Российской Федерации как основа жизни и деятельности народов, проживающих на соответствующей территории (ч. 1, ст. 9). Конституционный суд Российской Федерации в Постановлении от 23 апреля 2004 г., № 8-П подчеркивает, что «конституционная характеристика земли как основы жизни и деятельности народов, проживающих на соответствующей территории, т. е. всего многонационального народа Российской Федерации, предопределяет конституционное требование рационального и эффективного использования, а также охраны земли как важнейшей части природы, естественной среды обитания человека, природного ресурса, используемого в качестве средства производства в сельском и лесном хозяйстве, основы осуществления хозяйственной и иной деятельности»[1]. Данное требование, отвечающее жизненным потребностям общества, согласуется с конституционным ограничением правомочий собственника земли и других природных ресурсов в случае нанесения ущерба окружающей среде и нарушения прав и законных интересов иных лиц (ч. 2, ст. 36). В соответствии со ст. 42 Конституции РФ каждый имеет право на благоприятную окружающую среду, достоверную информацию о ее состоянии и на возмещение ущерба, причиненного его здоровью или имуществу экологическим правонарушением. Конституционное право каждого на

[1] Постановление Конституционного Суда РФ от 23 апреля 2004 г., №8-П «По делу о проверке конституционности Земельного кодекса Российской Федерации в связи с запросом Мурманской областной Думы» // Вестник Конституционного Суда РФ. 2004, № 4.

благоприятную окружающую среду, являющееся фундаментальным правом человека и гражданина, исходным для иных экологических прав, предполагает соответствие условий среды обитания, труда, отдыха и рекреации, экологическим, гигиеническим, санитарно-эпидемиологическим императивам, установленным законодательством. Данному праву корреспондирует обязанность каждого сохранять природу и окружающую среду, бережно относиться к природным богатствам (ст. 58). Указанные конституционные основы находят свое выражение в нормативных правовых актах государства, являющихся обязательными для исполнения всеми субъектами права.

Конституция Республики Абхазия в ст. 32 устанавливает важнейшее положение – обязанность каждого уважать и защищать окружающую среду. Данное конституционное положение является основой для развития законодательства и государственной политики в экологической сфере, развивается в Стратегии социально-экономического развития Республики Абхазия до 2025 г. [1] В Стратегии подчеркиваются происходящие социальные процессы трансформации общества, продолжающаяся смена культурных матриц, динамика ценностных ориентаций в республике. «На этой небольшой территории ведется внешне малозаметная, но внутренне напряженная борьба между различными культурно-цивилизационными образованиями, придерживающимися разных моделей социального жизнеустройства и ценностной ориентации. Речь в этой борьбе идет о завоевании культурного (духовного, ценностного) мира человека»[2]. Сложность переходного периода связана с вторжением в привычные существующие установки новых сценариев, ценностей, что может вызвать одновременно настороженность и интерес. Вместе с тем, существуют нерушимые базовые установки, состав-

[1] Стратегия социально-экономического развития Республики Абхазия до 2025 г. (утв. Президентом Республики Абхазия 02 марта 2015 г.) [Электронный ресурс]//http://presidentofabkhazia. org/about/info/news/?ELEMENT_ID=3661&sphrase_id=176525 (дата обращения 15 июля 2016 г.)

[2] Там же. С. 24.

ляющие основу безопасности и развития, среди таковых выделим Природу как основу всего живого на Земле, естественные условия жизнедеятельности человека и общества. Ценностное отношение к Природе неразрывно связано с социально-экономическим положением в обществе, определяется человеком исходя из представлений о значении Природы и ее возможностей в обеспечении интересов и потребностей.

Социально-инновационное развитие является целевым ориентиром развития Абхазии, предусматривает удовлетворение потребностей человека и общества в целом в формировании и совершенствовании физических, культурных, духовных, интеллектуальных качеств, создании надлежащих материально-бытовых условий жизнедеятельности. Социально-инновационный комплекс составляют следующие приоритеты: институт государственности, национальная безопасность, культура, образование, наука, здравоохранение и демография. Реализация инновационной модели развития предполагает охрану и восстановление окружающей среды и обеспечение экологической безопасности, повышение качества среды обитания, производство здоровой сельскохозяйственной продукции.

Российская Федерация развивает и укрепляет сотрудничество с Республикой Абхазия, содействует обеспечению безопасности и социально-экономическому восстановлению[1]. Важным направлением является укрепление санитарно-эпидемиологического благополучия (санитарная охрана территорий, предупреждение трансграничного распространения инфекционных и паразитарных болезней). Действующий Меморандум о взаимопонимании между Федеральной службой по надзору в сфере защиты прав потреби-

[1] Концепция внешней политики Российской Федерации (утв. Президентом РФ 12. 02. 2013 г.) [Электронный ресурс] // http://kremlin. ru (дата обращения 15 июля 2016 г.); Концепция государственной политики Российской Федерации в сфере содействия международному развитию (утв. Президентом РФ 20. 04. 2014 г.; в ред. от 24. 05. 2016 г.) // СЗ РФ. 2014, № 17. Ст. 2036; 2016, № 22. Ст. 3198; Стратегия национальной безопасности Российской Федерации (утв. Президентом РФ 31. 12. 2015 г.). // СЗ РФ. 2016, № 1 (ч. II). Ст. 212.

телей и благополучия человека (Российская Федерация) и Министерством здравоохранения Республики Абхазия о сотрудничестве в области санитарной охраны территорий предусматривает сотрудничество в сфере санитарного надзора, осуществления эпидемиолого-эпизоотологического мониторинга, обмена информацией и подготовки специалистов[1].

Другим важным направлением является охрана и восстановление природных ресурсов. Исследуя инвестиционную привлекательность Республики Абхазия, А. Н. Лушба выделяет среди основных факторов и условий природные ресурсы, при этом «к наиболее значимым характеристикам их привлекательности следует отнести: уровень разнообразия, качество и объемы ресурсов, возможности многоцелевого использования их отдельных видов (например, земли: водные и лесные – в качестве элементов природных заповедников, рекреационно-туристические зоны, спортивных баз и др.)»[2]. Среди основных проблем природно-ресурсного потенциала Абхазии можно выделить: ограниченность земельных ресурсов, использование лесных ресурсов и охрана природно-рекреационных ресурсов, рациональный подход к использованию минерально-сырьевых ресурсов, восстановление водных ресурсов, размещение и утилизация отходов. Взаимодействие двух государств по обеспечению основных направлений в экологической сфере является необходимым для сохранения уникальной природы Республики Абхазия.

[1] Меморандум о взаимопонимании между Федеральной службой по надзору в сфере защиты прав потребителей и благополучия человека (Российская Федерация) и Министерством здравоохранения Республики Абхазия о сотрудничестве в области санитарной охраны территорий (Подписан в г. Москве 06. 10. 2011 г.) [Электронный ресурс] // http://docs. cntd. ru/document/902307041 (дата обращения 15 июля 2016 г.).

[2] Лушба А. Н. Инвестиционная привлекательность Республики Абхазия: состояние, перспективы: автореф. дис. …канд. экон. наук. Москва, 2009. С. 11.

А. С. Халилова

К ВОПРОСУ ОБ ИЗУЧЕНИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ОПЫТА СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ АБХАЗИИ, АДЫГЕИ, ДАГЕСТАНА И ЧЕЧНИ В ПОСТСОВЕТСКИЙ ПЕРИОД

Проблемы изучения развития регионов бывшего СССР, как в рамках государственного пространства Российской Федерации, так и стран ближнего зарубежья являются одним из актуальных направлений современной исторической науки. При этом необходимо учитывать показатели адаптации разных народов к новым сложившимся условиям с учетом позиций религиозных, этнических, культурных, языковых и прочих сообществ, что особенно важно на Кавказе. Президентом РФ В. В. Путиным ведутся активные действия по скорейшей интеграции субъектов Северного Кавказа в общую политическую, экономическую и социальную жизнь России. Для этого был создан Северокавказский федеральный округ (2010 г.), а затем Министерство по развитию Северного Кавказа (2014 г.). Президент пояснил, в частности, «что министерство создается для того, чтобы сосредоточить внимание на развитии Северного Кавказа, до уровня других ключевых территорий»[1]. Немаловажно позитивное

* Исследование выполнено при поддержке РГНФ по проекту №15-21-12001 «Общее и особенное в социально-политическом развитии Абхазии, Адыгеи, Дагестана и Чечни постсоветского периода: сравнительно-исторический и документально-правовой анализ».

[1] Ковтун Д., Резчиков А., Приймак А. Наместник «из местных» [электронный ресурс]// Взгляд. Деловая газета. URL: http://www. vz. ru/politics/2014/5/12/686366. html (дата обращения 8. 04. 2015).

отношение к вопросу взаимного сотрудничества и со стороны абхазских властей. Как было подчеркнуто в выступлении главы МИД Абхазии: «У нас уже налаживаются прочные партнерские и союзнические отношения с Российской Федерацией, мы развиваем и укрепляем эти связи…»[1].

Однако, несмотря на столь большое внимание со стороны руководства России и активные действия по внедрению различных Федеральных целевых программ, большинство их положений, все же принимались без учета специфики внутри региональных отношений, что впоследствии приводило к неудовлетворительным итогам в выполнении их установок. Подобное положение дел показывает насколько важно тщательно проанализировать исторический опыт развития Абхазии, Адыгеи, Дагестана и Чечни в исследуемый период с целью выявления как общих черт и характеристик, помогающих в налаживании взаимопонимания, так и особенностей, которые необходимо учитывать при составлении планов и проектов по сотрудничеству.

Кроме того, важно изучение положительного и отрицательного опыта взаимодействия между народами, населяющими Кавказский регион. Это позволит выявить исторически сложившиеся способы и методы преодоления негативных явлений в общественно-политической жизни региона, определить отрасли экономики и культуры, нуждающиеся во взаимообмене и сотрудничестве.

Необходимо отметить, что на сегодняшний день общественная мысль и наука на Кавказе в качестве основного направления, потребляющего огромные ресурсы, избрало исследования, посвященные доказательствам древности и уникальности каждого из кавказских народов. Конечно, это нужно. Однако подобные исследования не приводят к подлинному анализу и освещению региональных исторических процессов, не отражают областей взаимодействия и путей взаимообогащения соседствующих народов, не показывают процесс создания общероссийского и международно-

[1] Чирикба В. А. Пресс-конференция министра иностранных дел Республики Абхазия В. А. Чирикба для Федерации журналистов Турции [электронный ресурс]// Офиц. сайт МИД Абхазии. URL: http://mfaapsny. org/news/?ID=2287 (дата обращения 6. 04. 2015.).

го партнерского пространства на Кавказе в указанный (1989-2010 годы) период. Еще более актуализирует исследования такого типа то, что в 90-е годы XX века в исторической и смежной литературе сложилась гипотеза о разрушении в период перестройки межрегиональных связей между народами бывшего СССР, о центробежной направленности в развитии всех национальных окраин, о полном отсутствии интегративного начала на протяжении всего постсоветского периода[1]. В то время данная гипотеза не соответствует действительности. Таким образом, восстановление исторической правды о роли и значении России на Кавказе во внутренних и международных сферах деятельности является одной из самых злободневных научных проблем настоящего времени.

Подобные исследования предполагают комплексное решение ряда проблем с использованием методов и наработок смежных дисциплин: истории, политологии, социологии, этнологии, религиоведения, культурологии. Изучение вопросов схожести и различности в развитии указанных регионов на основе архивных материалов, мемуаристики, сравнения законодательных баз, анализа данных периодической печати и сети интернет, проведение параллелей в оценке и интерпретации событий 1989-2010 годов в каждом из изучаемых регионов поможет не только полноценно осветить исторические процессы этого периода на Кавказе. Станет возможным дать характеристику и более детально рассмотреть перспективы зародившегося российско-абхазского партнерства. Соответственно, итоги данной работы будут весьма важны как для фундаментальной науки, так и для практических работников министерств и ведомств всех четырех рассматриваемых регионов.

Говоря об историографии и источниковедческой базе, следует подчеркнуть, что в настоящее время, по сути, нет публикаций, посвященных комплексному изучению, анализу состояния и тенденций поступательного, непрерывного общественно-политического и социального развития регионов Кавказа с учетом свойственных

[1] Бгажба О. Х., Лакоба С. З. История Абхазии с древнейших времен до наших дней. М., 2007; История Дагестана с древнейших времен до наших дней в 2-х томах. Т. 2. Махачкала, 2006.

заявленным субъектам в той или иной мере полиэтничности, мультикультурности и многоконфессиональности, в процессе взаимной интеграции в условиях трансформации и модернизации государственного устройства, происходившего в 1989-2010 годах. Также нет введенных в научный оборот архивных и других (в том числе и полевых этнографических, социологических) материалов, отражающих реальное положение дел. В то же время источники по данной проблеме к настоящему времени уже отложились в фондах центральных, местных и текущих ведомственных (министерств по делам национальностей, культуры, экономики республик РФ и Абхазии) архивов. Кроме того имеется ранее не изучавшаяся широкая база периодической печати.

Современное состояние исследований по вопросу взаимодействия регионов еще более плачевное. Нет работ даже частично описывающих процесс интеграции России и стран ближнего зарубежья в указанный период времени. Последней попыткой ученых создать труд такого плана был проект издания 4-х томной «Истории народов Северного Кавказа с древнейших времен до настоящего времени», который полностью не был реализован и завершился освещением исторических событий до 1917 года[1].

Реалии сегодняшнего дня таковы, что большинство работ, изучающих историю региона, посвящены исключительно отдельным субъектам бывшего СССР. Большая часть кавказоведческих работ в основном освещает историю суверенизации, межнациональных и иных конфликтов между государственными образованиями в этот период[2]. В связи с чем, для рассмотрения вопросов, связан-

[1] История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в. М., 1986; История народов Северного Кавказа (конец XVIII в. -1917 г.). М., 1988.

[2] Гроденский Н. Н. Кавказская война XXI. Минск, 2009; Истоки конфликтов на Северном Кавказе: экономическая политика между кризисом и модернизацией. М., 2013; Крутиков Е. Ф. Десять лет в горячих точках. М., 2003; Лебедев В. С. Исламизм, как фактор конфликтности на Северном Кавказе, на примере республики Дагестан// Материалы Всероссийской научной конференции «Системный кризис на Северном Кавказе и государственная стратегия развития макрорегиона». Ростов-н/Д., 2011; Халилова А. С. Трансформация идей суверенитета в Республике Дагестан 1990-2000 годах// Национально-государственное строительство и ад-

ных с таким проявлением интеграции народов как миграция, отечественным ученым приходится брать на вооружение концепции зарубежных ученых – Д. Масейя[1], М. Бойда[2] и др., отмечавших, что «изучение социальных сетей, особенно имеющих отношение к семье и домохозяйствам, позволит понять миграцию как социальный продукт – т. е. не только как индивидуальное решение, принятое индивидом-актором, и не только как результат его личной деятельности». Такое восприятие миграционных потоков позволяет нам рассмотреть в них не причины и предпосылки складывания конфликтных ситуаций. А длительный и, зачастую неизбежный процесс взаимопроникновения и взаимодействия культур контактирующих народов, приводящий к складыванию синергической общности людей в данном месте проживания.

Не лучше исследованы и другие аспекты интеграции между народами республик России и сопредельных регионов, а имеющиеся в наличии исследования достаточно часто носят однобокий и узконациональный характер[3]. В этом случае авторы стараются всеми силами доказать невиновность своего народа в этнических и территориальных спорах, либо его право на преобладание в той или иной области над другими этносами и т. д. Соответственно, исследования, направленные на разносторонний анализ состояния и развития социально-политической жизни сложнейших субъектов на Кавказе (Республики Абхазия, Адыгея, Дагестан и Чечня) в 1989-2010 годы; в частности, изучение их общественно-политического

министративно-территориальные преобразования на Юге России: опыт, проблемы, решения (к 90-летию образования СССР). Материалы всероссийской научной конференции. Ростов-н/Д., 2012.

[1] Massey D. S. at all. Theories of international migration: a review and appraisal// Population and development review. 1993. – Vol. 19. No. 3.

[2] Boyd M: Family and Personal Networks in International Migration: Recent Developments and New Agendas// International Migration Review. 1989: -Vol. 23. No. 3.

[3] Боров А. Х., Думанов Х. М., Кожаров В. Х. Современная государственность Кабардино-Балкарии: истоки, пути становления, проблемы. Нальчик, 1999; Дзидзоев В. Д. Национальная политика: уроки опыта. Владикавказ, 2002; Иорданов М. Тайное общество «Ичкерия». Махачкала, 2001; Мекулов Д. Х. Адыгея от автономии к суверенитету (1922 – 1992 гг.). Майкоп, 1992.

положения, миграционных контактов, социального развития с последующим определением общих черт и особенностей каждого из регионов, а также прослеживание возможных путей интеграции, внутренних и внешних причин диссонанса в процессе взаимодействия на Кавказе – становятся чрезвычайно нужными и важными.

Основных задач в изучении в сравнительно-историческом и документально-правовом контекстах опыта социально-политического развития четырех регионов (Абхазия, Адыгея, Дагестан и Чечня) несколько:

1. Прослеживание политического развития каждого из указанных регионов в отмеченный промежуток времени и формирование полноценной картины жизни социума в нем;

2. Выявление общих черт в развитии, способствующих взаимной интеграции, точек активного соприкосновения народов всех исследуемых регионов между собой, традиционно сложившихся областей совместной деятельности, и, в частности, комплексное освещение вопросов российско-абхазского сотрудничества;

3. Определение особенностей в государственном устройстве, законодательстве и общественной жизни, которые необходимо учитывать при подготовке планов по сотрудничеству между регионами и сфер, не затронутых интеграционными процессами.

Для решения этих задач необходимо осмыслить целый ряд проблем: формирование и деятельность политических акторов – политических партий, элит, харизматических лидеров, народных движений и общественных организаций; условия, способствующие возникновению контактов и развитию двухсторонних связей в изменяющихся реалиях конца XX – начала XXI веков; глубину миграционных связей и причины сохранения этнической идентичности местных народов, степень влияния на нее процессов глобализации и многое другое.

При изучении исторического опыта социально-политического развития указанных регионов на первый план, безусловно, выйдут отличия в процессах трансформации политического устройства, представленные всеми возможными его разновидностями. Так,

если в Республике Адыгея и Республике Дагестан в начале постсоветского периода мы наблюдаем лояльно-демократический, постепенный и планомерный переход от советской автономии к советской, а затем и суверенной республике, то Абхазия и Чечня дают картины иного государственного строительства, в частности установление суверенитета путем вооруженного конфликта и длительного периода дипломатической изоляции и изначально демократического перехода к суверенизации, переросшего в государственный переворот и затяжные военные действия. Однако надо признать, что несмотря на изначально различное течение трансформации государственного устройства, в дальнейшем каждый из регионов пришел к фактически идентичному способу демократического управления республиками с президентской властью во главе. Соответственно, становится понятно, что причины и предпосылки той или иной трансформации политического устройства лежат гораздо глубже – в социальном пространстве каждого из исследуемых субъектов.

Особняком в вопросе политического развития регионов лежит процесс развития их законодательных баз. Вполне вероятно, историко-правовое исследование законодательства этого периода позволит более четко проследить этапы модернизации государственного устройства Абхазии, Адыгеи, Дагестана и Чечни в постсоветский период. В частности, особенностью в формировании руководящих органов власти, присущей Республике Дагестан, можно назвать систему негласного соблюдения принципа этнического паритета. Ее основы регламентируют такой порядок распределения должностей в высших эшелонах власти, когда занимаемая должность во многом зависит от национальной принадлежности кандидата и «определяется процентным соотношением представителей отцовского этноса в общем числе населения Дагестана»[1]. В то время как наличие или отсутствие подобной паритетности в других изучаемых регионах еще предстоит исследовать.

[1] Халилова А. С. Реальные субъекты политического процесса в Республике Дагестан: сферы влияния и проблема ответственности// Научная мысль Кавказа. 2011, № 12. С. 106.

Не менее важной в вопросах государственного и общественного устройства этого периода является деятельность различных партий и народных движений. На сегодняшний день можно с уверенностью говорить только о том, что результаты их работы оказывали весьма неоднозначное влияние на общество и государственную власть. Примерами этому могут быть как действия национальных (народных) лидеров, направленные на стабилизацию ситуации, так и их подрывная деятельность, приводившая к мятежам и гражданским столкновениям. В то же время, если в Дагестане и Абхазии вопрос о влиянии партий и народных движений на формирование новой политической элиты регионов в той или иной мере разрешен, то Чечня и Адыгея, где эта проблематика малоизучена, могут дать нам совершенно иные показатели.

Отметим и то, что для изучения и сравнения исторического опыты социально-политического развития исследуемых регионов не менее важное значение имеет анализ разновременных выступлений лидеров политический партий, движений, общественных организаций, ранее не вводившихся в научный оборот, но являющихся своеобразной лакмусовой бумажкой социальных настроений в том или ином обществе. Тем более что с большинством из них на сегодняшний день можно провести мониторинговые экспертные опросы, показывающие изменения настроений не только в социуме, но и во властных структурах.

В целом, всестороннее освещение процессов социально-политического развития таких сложных, многокомпонентных субъектов как, Республики – Абхазия, Адыгея, Дагестан и Чечня, а также их взаимной интеграции в условиях трансформации государственной системы в 1989-2010 годах и построения совершенно иной парадигмы развития страны, позволит выработать практические рекомендации по оздоровлению общественного, социально-политического состояния республик, снижению уровня политизации воззрений местного населения, что, соответственно, благотворно скажется в целом на ситуации на Кавказе.

И. П. Добаев

«ДАИШ»: ИДЕОЛОГИЯ, СТРУКТУРА, ПОЛИТИЧЕСКАЯ ПРАКТИКА, КАНАЛЫ ФИНАНСИРОВАНИЯ

Уже несколько десятилетий внимание ученых фокусируется на изучении неправительственных религиозно-политических организаций (НРПО) исламистской направленности, продуцирующих религиозно-политический экстремизм и терроризм, прикрывающийся исламом. Исследователей современного терроризма и связанных с ним проблем, прежде всего, интересует динамика изменений, обусловленных формированием идеологических доктрин радикальных исламистов, их организационных структур, форм и методов осуществления ими специфической политической практики, а также вопросы финансовой подпитки терроризма[1]. В этой связи проведем анализ указанных четырех сфер, поддерживающих современный терроризм в мире, применительно к «ДАИШ» («ИГИЛ»), что в переводе с арабского на русский язык звучит как «Исламское государство Ирака и Леванта». Сегодня эта группировка известна как «Исламское государство» (ИГ).

ИГ возникло в 2006 г. в период оккупации Ирака войсками США и их союзников. В то время эта суннитская исламистская группировка называлась «Исламское государство Ирака и Леванта» (ИГИЛ) и ставило своей целью борьбу с оккупационными силами (Левант является латинским переводом арабского географического названия аш-Шам, обозначающего современные Сирию, Ливан,

[1] Добаев И. П. Радикализация ислама в современной России. М. -Ростов-на-Дону: Изд-во «Социально-гуманитарные знания». 2014. С. 133.

Палестину и часть Иордании). После начала гражданского конфликта в Сирии в 2011 г. часть формирований ИГИЛ вошла на сирийскую территорию и присоединилась к действиям вооруженной сирийской оппозиции против правительственной армии. Боевики ИГИЛ захватили на территории Сирии часть отдаленной провинции Ракка, где объявили о введении законов шариата. Характерно, что действия ИГИЛ, как и других оппозиционных сил, в то время поддерживались странами НАТО и монархиями Персидского Залива, выступавшими за свержение президента Сирии – Б. Асада[1].

В августе 2014 г. боевики ИГИЛ, используя недовольство части суннитских племен на севере Ирака преобладанием шиитов в руководстве страны и ущемлением прав суннитов, вмешались в конфликт между суннитской общиной и правительством Нури аль-Малики, предприняли успешное наступление вглубь Ирака и захватили ряд городов, в том числе второй по величине иракский город Мосул. В захваченных районах ИГИЛ начало практиковать репрессии и террор по отношению к этническим и конфессиональным меньшинствам (курдам, мусульманам-шиитам, езидам, христианам). Боевики ИГИЛ даже пытались распространить свое наступление на Ливан, угрожали Иордании. Через некоторое время эта террористическая группировка провозгласила на захваченных территориях Ирака и Сирии «Исламское государство» (ИГ), руководителем которого был объявлен лидер ИГИЛ – Абу Бакр аль-Багдади[2].

Стремясь к развитию военного успеха, боевики ИГ предприняли наступление в направлении Киркука в районе нефтяных месторождений Иракского Курдистана, но были остановлены курдскими вооруженными формированиями «пешмерга». Ведущие страны НАТО во главе с США заявили о своей поддержке курдов в их противостоянии с ИГ и приступили к поставкам военного снаряже-

[1] Добаев И. П. Черноморско-Каспийский регион в фокусе стратегических интересов мировых держав // Ориентир. 2015, № 12. С. 10-14.

[2] Добаев И. П., Добаев А. И., Немчина В. И. Геополитика и терроризм эпохи постмодерна. Ростов-на-Дону: Изд-во Южного федерального университета, 2015. С. 86.

ния в Иракский Курдистан, который после краха режима Саддама Хусейна получил широкую автономию и де-факто (но не де-юре) является самостоятельным государственным образованием. В тот период времени США, Евросоюз и Израиль фактически подталкивали курдов к независимости, планируя превратить будущее независимое курдское государство во влиятельную прозападную силу в регионе. Военно-политическая поддержка Западом курдов в их противостоянии с ИГ была обусловлена также тем, что наступление ИГ угрожало нефтеносному району Киркука и городу Эрбиль, столице Курдистана, где находятся представительства многих западных компаний.

Как следствие, Вашингтон и Лондон заявили о начале бомбардировок территорий, контролируемых ИГ, а также о создании коалиции из 40 государств (участие в коалиции Ирана и Сирии инициаторами ее образования исключалась) для борьбы с этой группировкой. Одновременно США до сих пор подвергают бомбардировке позиции ИГ не только на территории Ирака, но и Сирии, причем без ведома официальных властей этих стран. Таким образом, совершенно очевидно, что все действия США в плоскости борьбы с «Исламским государством» подтверждают неизменность целей американской политики в регионе: свержение режима Башара Асада в Сирии, приведение к власти в Ираке сил, враждебных Тегерану и Дамаску, максимальное ослабление Ирана и шиитского движения «Хезбалла» в Ливане, а в перспективе продвижение «джихада» к границам России.

В свое время автор настоящей статьи предложил классификацию исламистских НРПО по этапам их эволюции, которые, как представляется, четко маркируют организации разных поколений по степени радикализации их идеологических доктрин и эскалации политической практики насилия, нацеленных на достижение исламистами власти в масштабах анклава, отдельной страны, а также на региональном или даже глобальном уровне. На основании предлагаемого эволюционного подхода нами были выделены четыре поколения (волны, этапа) в развитии неправительственных

религиозно-политических организаций, в результате чего была предложена следующая их типология[1]:

- *НРПО первого поколения:* египетская «Братья-мусульмане» (БМ), образованная на их базе филиальная сеть в других мусульманских странах, а также организации, отпочковавшиеся от БМ, но придерживающиеся идейных установок «Братьев»;
- *организации второго поколения*, возникшие в ходе борьбы арабов с израильской экспансией на Ближнем Востоке под влиянием идей «исламской революции» в Иране (например, палестинская «Джихад ислами», ливанская «Хезбалла»);
- *НРПО третьего поколения*, развившиеся в ходе событий в Афганистане, начиная с апреля 1978 г. по настоящее время (наиболее ярким примером выступает религиозно-политическое движение «Талибан»);
- *структуры* последнего, *четвертого поколения*, представляющие собой международные радикальные исламские группировки, стремящиеся консолидировать, контролировать и управлять практически всеми экстремистскими НРПО «мусульманского мира» (к таким организациям можно отнести «Аль-Каида» и «Мировой фронт джихада», основанные Усамой бен Ладеном).

Безусловно, все современные исламистские НРПО «вышли из шинели» египетских «Братьев-мусульман». Не стала исключением из этого правила и «ДАИШ». Ее идеологическая доктрина заимствована у такфиритов-джихадистов «Аль-Каиды», поскольку основообразующими категориями этой НРПО выступают два особым образом интерпретируемые понятия – такфир (обвинение в «куфре», т. е. неверии) и джихад (священная война за веру)[2]. В этой связи радикальных исламистов нередко называют такфиритами-джихадистами.

Понятие «такфир» базируется на выделении т. н. «врагов ислама», куда по мысли современных теоретиков-исламистов, входят,

[1] Добаев И. П. Политические институты исламского мира: идеология и практика. Ростов-на-Дону: Изд-во СКНЦ ВШ, 2001. С. 17-18.

[2] См. подробнее об этом: Игнатенко А. А. Эндогенный радикализм в исламе // Центральная Азия и Кавказ. 2000, №2 (8).

во-первых, все немусульмане («кафиры» – неверные), а, во-вторых, мусульмане, не разделяющие идеологических взглядов исламистов («муртаддун» – отступники от ислама, а также «мунафикун» – лицемеры – т. е. те, кто верит неправильно или неискренне). Что касается концепции джихада, то она, в противовес мусульманской ортодоксии, стала квалифицироваться исключительно как война с «врагами ислама», причем радикальные исламисты допускают наступательный, инициативный характер этой борьбы.

Так, в июне 2011 г., после уничтожения Усамы бен-Ладена, ставший лидером «Аль-Каиды» Айман аз-Завахири в своей книге «Аль-Валайя ва-ль-бараа» в связи с агрессией США и их союзников в отношении талибского Афганистана обнародовал своеобразную доктрину, в которой говорится о том, что мусульманину запрещено сближаться с кафирами, следует хранить в тайне любые секреты мусульман. Запрещено вести какие-либо дела с кафирами. Запрещено воспринимать какие-либо теории и идеи безбожников. Запрещено помогать кафирам в их войне с мусульманами и как-то оправдывать «крестоносцев». Мусульманам предписано вести джихад с безбожными агрессорами, отступниками и лицемерами (под двумя последними подразумеваются арабские режимы, предоставившие свою территорию для антитеррористической кампании, а также купленные властями улемы, издающие лживые фетвы)[1].

В свою очередь, уничтоженный в июне 2006 г. в Ираке лидер местной ячейки «Аль-Каиды» (впоследствии на основе этой организации и возникла «ДАИШ» – **И. Д**.), иорданский террорист Абу Мусаба аз-Заркави в своей лекции «Вы больше знаете или Аллах?», размещенной на многих сайтах[2], заявил, что «джихад есть обязательная война против неверных». Термин «гражданское население», утверждал аз-Заркави, является «ложным», поскольку ислам не делит людей на гражданских и военных: он знает лишь разделение людей на мусульман и неверных. И если «кровь мусульманина

[1] Добаев И. П. Радикализация ислама в современной России. М. -Ростов н/Дону, 2014. С. 149-150.

[2] См., например: http://www. short-link. de/2054.

запретна, чтобы он ни делал и где бы ни находился», то «кровь неверного дозволена, чтобы он ни делал и где бы ни находился, если с ним не заключен договор или он не был пощажен».

Аз-Заркави делил людей на три разряда: 1. мусульмане; 2. неверные, мирно относящиеся к исламу, т. е. вошедшие под покровительство («зимма») мусульман, заключившие с ними перемирие («худна») или пользующиеся предоставленной им пощадой («аман»); 3. все прочие люди. Последних аз-Заркави объявил «воюющей стороной»: шариат, напоминал он, лишает их защиты и дает мусульманам право убивать их, делая исключение лишь для отдельных категорий (в первую очередь, детей и женщин). На этом основании, считал аз-Заркави, «неверие в Аллаха – достаточное основание для убийства неверного, чтобы он ни делал и где бы ни находился».

Таким образом, усилиями зарубежных, прежде всего египетских исламистских теоретиков, в XX – начале XXI вв. сложилась стройная идеологическая доктрина такфиритов-джихадистов, являющаяся идеологическим обоснованием современного терроризма, прикрывающегося исламским вероучением, а также оправданием жестокой политической практики радикальных исламистов и террористов. Практически все современные радикальные исламистские группировки, включая «ДАИШ», напрямую используют положения именно этой доктрины, а потому говорить об идеологической самостоятельности этой структуры не приходится.

Что касается организационного строения современных НРПО, то история последнего столетия со всей очевидностью свидетельствует, что деятельность организаций религиозно-экстремистского толка нередко зависит от отношения к ним правящих режимов. В условиях разнопланового прессинга и силового давления они, как правило, уходят в подполье, организуясь в децентрализованные сетевые структуры[1]. При благожелательном отношении к ним властей,

[1] См., например: Анисимова Н. А., Добаев И. П. Сетевые структуры террористов на Северном Кавказе / Под ред. Добаева И. П. М. -Ростов-на-Дону: Изд-во «Социально-гуманитарные знания», 2016.

привлечении их к парламентской и экономической деятельности, они, наоборот, нередко достаточно уверенно интегрируются в политические системы своих стран. Это можно полностью отнести, например, к первой организации такой направленности – египетским «Братьям-мусульманам», основанной шейхом Хасаном аль-Банной в декабре 1928 года, которая временами действовала легально, а порой находилась в подполье, как, например, в настоящее время.

Следует подчеркнуть, что большинство образовавшихся на идеологической и организационной основе египетских «Братьев-мусульман» многочисленных религиозно-политических экстремистских группировок далеки от интеграции в политические системы своих стран, и ведут неустанную борьбу с режимами «тагутов» («узурпаторов»), используя в этих целях все средства, в том числе и террористического характера. Естественно, по таким группировкам власти наносят жестокие удары, вследствие чего они нередко переходят в подполье.

Вместе с тем, в 90-х гг. прошлого века мир стал свидетельством объединительных процессов в радикальном исламистском движении. Экстремисты в тот период времени контролировали Афганистан, Судан и отчасти Чечню, рассчитывали расширить плацдарм своего могущества, все чаще говорили о воссоздании халифата, исламизации мирового пространства и т. д. В 1998 г. им даже удалось создать т. н. «Мировой фронт джихада», под сенью которого произошло объединение наиболее одиозных экстремистских группировок «исламского мира». Уверенно создавалась иерархическая сетевая структура глобального масштаба, с претензиями на мировое господство, во главе с лидером «Аль-Каиды» того времени – Усамой бен-Ладеном.

Однако после событий 11 сентября 2001 г. и в результате начавшейся антитеррористической кампании под эгидой США повсюду стала фиксироваться децентрализация структур радикальных исламистов. Их отличительной особенностью стала высокая степень адаптации к реалиям современного мира. Хотя и остались

действующие строго иерархически группировки, большинство все же получили «размытые» управленческие механизмы, появились структуры, организованные по типу «паучьей сети», а также и полностью независимые.

Сетевой принцип организации дает террористическим группировкам следующие важные возможности:

- *совместимость* транснациональных террористических групп, нелегальных торговцев оружием, транснациональных преступных синдикатов, наркомафии, фундаменталистов, этнонациональных движений, экстремистской идеологии, информационных пиратов, контрабандистов[1];
- высокую *скорость* поступления и передачи *информации*[2];
- *единую информационную инфраструктуру*[3];
- *скорость командования* (сокращение скорости принятия решений)[4];
- *«самосинхронизацию»* (возможность действия в автономном режиме);
- *«распределения силы»* (ведение точечных операций; занятие обширного пространства; возможность сосредоточения большого объема силы; усиление взаимодействия);
- *децентрализацию*;
- *конспиративность*, надежную систему безопасности[5];
- *глубокую интеграцию* (вовлеченность) элементов системы;
- *подвижность* (трудно уязвимая цель);
- эффективность использования *современных возможностей*;

---

[1] Бедрицкий А. В. Эволюция американской концепции информационной войны / Аналитические записки РИСИ. М., 2003, №3. С. 13.

[2] Бедрицкий А. В. Реализация концепции сетевой войны в ведущих странах Запада. М., 2005, №3. С. 67.

[3] Alberts D., Garstka J., Stein P. Network Centric Warfare. Developing and Leveraging Information Superiority // CCRP, 2000. P. 91.

[4] Дугин А. Г. Геополитика постмодерна. Времена новых империй. Очерки геополитики XXI века. СПб.: Амфора, 2007. С. 322.

[5] Libicki M. What Information Architecture for Defense // New Challenges, New Tools for Decision making, 2003. P. 78.

• возможность осуществления эффективной деятельности под командованием *экстерриториального центра*.

Кроме того, как свидетельствует мировой опыт, децентрализующиеся радикальные исламистские структуры обладают повышенными способностями к регенерации, а, кроме того, в их состав постоянно осуществляется приток свежей крови.

В результате, на сегодняшний день, например, «Аль-Каида» представляет собой сеть из плохо связанных друг с другом региональных организаций с ослабленным центральным руководством. Руководство стимулирует отдельные организации на осуществление терактов, порой помогает им деньгами и советами, а также обучает их боевиков таким навыкам, как производство взрывных устройств или бой в городских условиях. Тем не менее, о современном террористическом движении сегодня уместнее говорить как о разветвленной децентрализованной сетевой структуре, или даже такого же рода движении.

Аналогичное можно сказать и о «ДАИШ»: на контролируемых группировкой территориях наблюдается иерархическое строение ее отрядов. В других случаях, например на Северном Кавказе, где ряд банд бывшего «Имарата Кавказ» присягнули на верность «ИГ», фиксируются исламистские сети[1]. В случае окончательного военного поражения «ДАИШ» в Ираке и Сирии, нет никакого сомнения в том, что как и «Аль-Каида», эта группировка окончательно станет сетевой, перенеся свою деятельность в глубокое подполье. Отсюда следует, что и в области организационного строительства лидеры «ДАИШ» используют уже наработанные их предшественниками схемы, не привнеся в эту область каких-либо существенных новаций.

Относительно форм и методов осуществления боевиками «ДАИШ» своей практической деятельности, то, как и у других радикальных исламистских группировок, спектр их деятельности достаточно широк: от осуществления т. н. «исламского призыва» (идеолого-пропагандистская и информационная деятельность) – до самых изощренных способов осуществления диверсионно-террористической активности, включая акции самоподрывов (т. н. «шахидизм»). Однако в любом случае можно утверждать, что и в области форм и методов осуществления своей специфической практики активисты и боевики «ДАИШ» не изобрели ничего нового, оригинального по сравнению с практикой их «коллег» в государствах арабского, а шире – мусульманского Востока, но являются потребителями изобретений «первооткрывателей», начиная от «Братьев-мусульман» и вплоть до «Аль-Каиды».

Финансирование любой террористической группировки представляется крайне существенным вопросом по той причине, что невозможно осуществлять какую-либо деятельность без наличия денежных средств. Для «ДАИШ» сформированная финансовая система выступает важнейшим системным элементом, в значительной степени определяющим возможности реализации далеко идущих планов по воссозданию т. н. «халифата». В настоящее время финансирование ИГ, его отдельных региональных кластеров, в том числе и северокавказского, является многоканальным. При этом масштабы финансирования, структура его источников и их соотношение пребывают в постоянной динамике. Однако в каждый момент времени структура финансирования «ДАИШ» и его сторонников может существенно различаться по отдельным контролируемым этой организацией территориям, как и ее зарубежными сетевыми структурами. При этом, по мере перехода от централизованных структур, что представляется практически неизбежным в случае военных успехов сирийской армии при поддержке ВКС РФ, к полицентрической (сетевой) организации подполья, источники финансирования будут и далее дифференцироваться, дробиться, как и число возможных адресатов данного финансирования.

На сегодняшний день источники финансирования «ДАИШ» могут быть разбиты на две основные группы: внешние и внутренние. К внешним источникам можно отнести поддержку от государств-спонсоров; религиозных учреждений; коммерческих и некоммер-

[1] См. об этом: Добаев И. П., Умаров Д. В. Терроризм на Северном Кавказе: влияние внешних факторов / Под ред. Добаева И. П. М. -Ростов-на-Дону: Изд-во «Социально-гуманитарные знания», 2016.

ческих организаций; индивидов, населения и диаспор; а также разнообразных террористических ячеек. К источникам внутреннего финансирования «ДАИШ» следует отнести доходы, получаемые от добычи и продажи нефти, присвоения денежных средств при захвате банков и других финансовых учреждений, легального и нелегального бизнеса (работорговля, торговля оружием, наркотиками и т. п.), а также прочие доходы, к которым можно причислить помощь богатых террористов, которые могут являться членами террористической организации, а также и рэкет.

Итак, в настоящее время реальная структура финансирования «ДАИШ» и его последователей в других странах представляет собой разветвленную сеть, непрерывно меняющую свою географию и структуру, общий объем циркулирующих средств, долевые соотношения различных источников. Однако все эти источники финансово-экономической подпитки радикалов «ИГ» вряд ли следует считать некими новациями, изобретенные активистами «ДАИШ», они были известны и прежде в практике других современных радикальных исламистских групп.

Тем не менее, «ДАИШ» существенно отличается от других структур, заявляющих те же цели и базирующихся на тех же идеологических принципах. Среди таких главных отличий, как представляется, следует выделить следующие:

- Скорость развития группировки (в 2003 г. – «Аль-Каида в Ираке», в 2013 г. – «ДАИШ» («ИГИЛ»), в 2014 г. – «ИГ», захват части территории Ирака и Сирии).
- Масштабность действий («ИГ» была близка к захвату Багдада и Дамаска, объявлению воссоздания «Халифата», распространению своего влияния на территории, некогда входившие в состав Аббасидского халифата).
- Создание на контролируемых территориях квазигосударства (признаки: законы, территория, налоговая и денежная система и т. д.).
- Наличие подконтрольных сетевых группировок в Алжире, Афганистане, Египте, Ливане, Ливии, Нигерии, Пакистане, на Северном Кавказе).

- Использование новейших технологий и механизмов идеологической и информационной работы в русле оказания влияния, прежде всего, на молодежь.

Подытоживая вышеизложенное, следует подчеркнуть, что в течение XX – начале XXI вв. в мире появились сотни радикальных исламистских группировок. По нашему мнению, наиболее масштабными из них являются три: «Братья-мусульмане», располагающие своими структурами во многих странах, «Аль-Каида», создавшая в различных регионах мира сетевые кластеры, и, конечно, «ДАИШ», достигшая своеобразных «успехов» в деле строительства «Халифата». Однако не без внешних инспираций, возбуждение «мусульманского мира» продолжает набирать обороты. Отсюда следует, что говорить об упадке и стагнации радикального исламистского движения преждевременно.

Э. Дж. Эшба

ЧЕРКЕССКАЯ ДИАСПОРА И «ЧЕРКЕССКИЙ ВОПРОС» НА ЗАПАДЕ

В последнее время наблюдается тенденция к постепенному росту внимания к черкесской проблематике. Повышенный интерес к этой теме стали проявлять ряд западных национальных и международных организаций, которые в различных формах и дискурсах актуализируют исторические и современные аспекты «черкесского вопроса». Значительную роль в привлечении внимания западного общественного мнения к проблеме сыграла черкесская диаспора и ее институции в странах Европы и в США. По приблизительным данным, в настоящее время численность черкесской диаспоры в Европе (Германия, Голландия, Бельгия, Австрия, Франция) составляет примерно 80-100 тысяч человек. В основном это выходцы из Турции, Сирии и Иордании.

Крупнейшей черкесской организацией в Европе является **Федерация черкесских культурных Хасэ Европы (*Федерация черкесов Европы* – ЕвроХасэ)**, которая была основана в 1991 г. в Германии. Она включает в себя черкесские культурные ассоциации Антверпена (Бельгия), Алмело (Голландия), Гамбурга, Ганновера, Кельна, Мюнхена, Бремена, Остина, Вупперталя, Мюнстера (Германия). [1] Федерация является независимой и не состоит в каких-либо политических движениях, соответственно финансируется исключительно взносами своих членов.

[1] Федерация черкесских культурных Хасэ Европы [Электронный ресурс]// Сайт Международной Черкесской Ассоциации МЧА// URL: http://intercircass.org/?p=1620 (дата посещения: 05. 07. 2014).

13 февраля 2010 г. в г. Мюнстер (Германия) состоялся выборный съезд ЕвроХасэ. В нем приняли участие филиалы – Хасэ Берлина, Бремена, Остина, Гамбурга, Ганновера, Мюнстера, Мюнхена, Вупперталя. [1] Делегаты заслушали отчетный доклад руководства организации, затем прошли выборы главы Федерации, его заместителей, членов совета. Новым президентом организации стал Умар Темзок. Кроме того, на съезде были избраны два члена исполкома Международной Черкесской Ассоциации. Федерация, безусловно, заинтересована в сотрудничестве с исторической родиной. В этой связи, необходимо отметить, что как член Международной Черкесской Ассоциации ЕвроХасэ принимает участие во всех мероприятиях, проводимых Ассоциацией.

Значимым событием съезда стал прием в федерацию новой организации – «Черкесская Сеть»[2]. Её глава Билал Идис вошел в состав совета Федерации. Важно отметить, что Федерация черкесских культурных Хасэ Европы большое внимание уделяет работе с молодежью и активно привлекает подрастающее поколение европейских черкесов к своей деятельности.

Одной из наиболее успешных инициатив Федерации черкесов Европы является проведение Черкесских дней в Европарламенте. Впервые эта акция прошла в 2006 г. и носила заявочный характер. Целью мероприятия было ознакомление широкого круга европейцев с культурой, историей, традициями и современными проблемами черкесов. В дальнейшем эти мероприятия стали ежегодными.

Интересно, что в 2013 г. в рамках «Черкесских дней» в Европарламенте состоялась конференция «Абхазия и Европа – пути к взаимопониманию и сближению»[3]. Как оказалось, руководство

[1] Там же.

[2] Англ. «Circassian Network». Первая презентация организации и разработанного ею сайта состоялась 29 сентября 2009 года в г. Кельн.

[3] 28 июня в Брюсселе в здании Европарламента прошла конференция «Абхазия и Европа – пути к взаимопониманию и сближению»[Электронный ресурс]// Официальный сайт Посольства Республики Абхазия в Российской Федерации// URL:http://embabhazia.ru/novosti/28_iyunya_v_bryussele_v_zdanii_evroparlamenta_proshla_konferenciya_abhaziya_i_evropa_puti_k_vzaimoponimaniyu_i_sblizheniyu/ (дата посещения: 18. 07. 2014).

ЕвроХасэ решило предоставлять Черкесские дни всем народам Северного Кавказа по очереди. Как объяснили лидеры ЕвроХасэ, такое решение связано с тем, что они черкесами считают все народы Северного Кавказа, а, значит, каждый из этих народов имеет право презентовать свою культуру и свои традиции, а также обсудить свои проблемы с парламентариями Европы. Несмотря на то, что это решение вызвало протест отдельных черкесских организаций, и в противовес наблюдаемому в Турции процессу дробления диаспоры по этническому признаку, ЕвроХасэ демонстрирует желание консолидировать черкесскую (общекавказскую) диаспору под своей эгидой.

Кроме того, руководство Федерации черкесов Европы предпринимает энергичные шаги по сохранению культурной самобытности своего народа, национальных традиций среди членов диаспоры. В данном контексте, показательно, что подрастающее поколение черкесов в Европе в целом знакомо с традициями и обычаями своих предков, многие стараются придерживаться традиционного уклада жизни, изучают родной язык.

Так, Федерация черкесских культурных Хасэ Европы приняла деятельное участие и в организации выставки «Черкесы, рассеянные по всему миру с Кавказа. Открыть заново легендарный народ», которая с 24 ноября 2013 г. по 25 мая 2014 г. проходила в Музее этнографии в г. Гамбурге и была приурочена к проведению Олимпиады в Сочи. Как отметил директор Музея, «там, где сейчас построены лыжные сооружения, это было местом последней битвы черкесов против царской армии. Конечно, – это место траура и печали… Это все очень печально и ужасно. Но хочу подчеркнуть, что эта выставка не направлена против кого-то. Скажем прямо, она не направлена против России»[1].

Важно отметить, что внутри самой черкесской диаспоры в Европе не было единого мнения относительно проведения Олимпийский игр в Сочи (где в 1864 г. парадом царских войск было отмечено окончание Кавказской войны). Вместе с тем, Федерация черкесов Европы не выступала открыто за бойкот Олимпиады и, как представляется, черкесские активисты в Европе восприняли Олимпийские игры в Сочи как хороший информационный фон для актуализации черкесской проблематики и вопросов, связанных с репатриацией. Об этом можно судить и по риторике лидеров ЕвроХасэ. В частности, черкесский активист и сопредседатель федеральной немецкой партии «Союз 90/Зеленые» Джем Оздемир отмечал, что «Олимпиада дает шанс черкесской проблематике обрести международное звучание…Мы обязаны использовать этот повод, чтобы указать на существующие проблемы»[1].

Исходя из вышеизложенного, можно сделать вывод, что ЕвроХасэ ведет активную деятельность по популяризации знаний о черкесах, как среди собственно членов черкесской диаспоры, так и в целом в европейском обществе. Проекты федерации, в основном, направлены на поддержание и сохранение национальной идентичности европейских черкесов. С этой же целью поддерживаются контакты с исторической родиной и черкесскими организациями как в РФ, так и в других странах компактного проживания черкесов.

«Черкесский вопрос» приобрел определенное звучание и в США. Прежде всего, стоит отметить, что черкесская диаспора в США сосредоточена в двух штатах — Нью-Джерси и Калифорнии. Диаспора в Нью-Джерси является наиболее крупной и насчитывает около 8 тыс. человек. Члены диаспоры расселены весьма компактно, преимущественно в небольших городках Вейн, Халедон, Хоторн и Проспект Парк.

Черкесская община в Нью-Джерси сформировалась сравнительно недавно. В большинстве своем черкесы Нью-Джерси это иммигранты из Сирии и Иордании и их потомки (наибольший им-

[1] В Гамбурге в преддверии Олимпиады в Сочи открылась, посвященная черкесам, выставка// Информационное агентство Кавказский узел [Электронный ресурс] // URL: http://www. kavkaz-uzel. ru/articles/234162/ (Дата посещения: 22. 12. 2013).

[1] Matthias Meisner. Grünen-Chef Özdemir setzt sich für die Tscherkessen ein [Electronic resource]// Der TagesSpiegel// URL: http://www. tagesspiegel. de/politik/vor-olympia-in-sotschi-gruenen-chef-oezdemir-setzt-sich-fuer-die-tscherkessen-ein/9337792. html (last visit : 22. 12. 2013).

миграционный поток наблюдался в период с 1967 г. (шестидневная война на Ближнем Востоке) до начала 1980-х гг. Интересно, что ближневосточные черкесы приехали в Соединенные Штаты по приглашению американского правительства, при этом, важную роль в ходе переселения и адаптации мигрантов оказывал Фонд Толстого[1].

Черкесская Благотворительная Ассоциация, располагающаяся в Вейне, штат Нью-Джерси, является крупнейшим представительным органом диаспоры США. Эта организация, основанная в 1952 году, несомненно, играет важную роль в жизни сообщества черкесов, в сохранении их традиций, языка и национальной идентичности. Численность действительных членов организации в настоящее время составляет около 1 тыс. человек.

Важно отметить интересный факт из истории этой организации. Черкесская Благотворительная Ассоциация получила официальную поддержку губернатора штата Б. Бирна, когда он символично объявил май 1976 г. Месяцем независимости народов Северного Кавказа (North Caucasians Independence Month) в Нью-Джерси. [2]

К настоящему времени, здание Черкесской Благотворительной Ассоциации, построенное в Вэйне, превратилось в духовный центр всего черкесского сообщества в США. Управление осуществляется членами исполнительного органа, постоянного совета и ревизионной комиссии. Деятельность организации на частные пожертвования, а весь штат работает бесплатно, на добровольных началах.

Некоторые из главных целей Ассоциации, обозначены в Статье II ее Конституции:

[1] Фонд Толстого (Tolstoy Foundation) — благотворительный фонд в г. Вэлли Коттедж, штат Нью-Йорк, США (Valley Cottage, New York). Основан в 1939г. младшей дочерью писателя Льва Толстого Александрой Толстой с целью помощи русским эмигрантам. Оказывал помощь беженцам, перемещённым лицам, сиротам, финансировал образовательные программы. Существует по сей день.

[2] State of New Jersey Executive Department: Proclamation [Electronic resource]// EUROCLIO programme «Historiana» // URL: http://historiana. eu/case-study/the-russian-expulsion-circassian-peoples-19th-century/circassians-usa# (last visit 31. 01. 2014).

1. Развивать и способствовать всем начинаниям, направленным на улучшение благосостояния черкесов в Америке в религиозных, социальных, культурных, творческих, спортивных областях, а также в благотворительности. Укреплять связи между черкесами везде, где бы они не находились, с целью сохранения черкесского языка и культуры.

2. Оказывать помощь и поддержку черкесам, проживающим в Соединенных Штатах и в других местах.

3. Оказывать добровольную помощь членам диаспоры и их семьям в болезни или бедствии. [1]

На современном этапе основная деятельность Ассоциации, как представляется, направлена на сохранение культурного и религиозного наследия, поддержание единства в диаспоре, усиление влияния диаспоры в регионе, а также лоббирование интересов диаспоры в целом и поддержка ее отдельных представителей.

Интересно отметить и некоторые подробности, касающиеся жизнедеятельности Черкесской Благотворительной Ассоциации. В здании Ассоциации есть мечеть, вмещающая 700 верующих. Кроме того, на территории организации расположен центр с кафетерием, парикмахерской и залом для молодежи и пожилых людей.

Своего рода дочерней организацией Ассоциации является ***Черкесский образовательный фонд*** (Circassian Educational Foundation), который был основан в 2005 г. Одним из основных источников финансирования Фонда выступает Черкесская благотворительная Ассоциация. Кроме того, деятельность Фонда осуществляется и на средства от добровольных пожертвований.

Основной задачей фонда является мотивирование черкесской молодежи к получению высшего образования, последующему трудоустройству и карьерному росту[2].

[1] См.: Розанова М. С. Диаспоры как акторы мирового политического процесса (на примере Черкесской диаспоры США) // Журнал социологии и социальной антропологии . 2013. 04 . Т. 16. № 2 .

[2] CEF Brochure [Electronic resource]// Circassian Education Foundation official site//URL: http://www. circassianfoundation. org/Brochure_small_050619. pdf (last visit 31. 01. 2014).

На конкурсной основе ежегодно лучшим выпускникам школ предоставляются стипендии для получения высшего образования в американских университетах, а также небольшие пособия для желающих продолжить обучение. Такое внимание к сфере просвещения, прежде всего, обусловлено стремлением к повышению социального статуса членов диаспоры и укреплению экономических позиций черкесской диаспоры в США.

Другой значительной институцией черкесской диаспоры в США является **Черкесская Ассоциация**, образованная в г. Анахайм, штат Калифорния. Среди основных направлений её работы, как и Черкесской Благотворительной Ассоциации в Нью-Джерси, можно выделить осуществление благотворительной и культурно-просветительной деятельности среди черкесского населения страны. Конкретные цели этой корпорации включают в себя:

«Ознакомление и участие в решении всех вопросов, касающихся благосостояния черкесов в Америке в культурных, социальных, творческих, спортивных, религиозных и благотворительных областях, а также укрепление кооперации между черкесами где бы они ни находились с целью сохранения черкесского наследия .

Обеспечения безвозмездной помощи черкесам, оказавшимся в бедственном положении, а также оказание помощи в правильном и достойном осуществлении обряда погребения в случае смерти представителей диаспоры.

Поддержание и укрепление приверженности членов диаспоры принципам Конституции Соединенных Штатов, а также поощрение натурализации и приобретения гражданства Соединенных Штатов»[1].

Что же касается политической деятельности, то главной черкесской организацией внешнеполитической направленности в США является ***Черкесский культурный институт*** (Circassian Cultural Institute). Он основан в 2007 г. и расположен в г. Тотове (Totowa),

[1] By-Laws for the Circassian Association of California [Electronic resource]// Circassian Association of California official site// URL: http://cakhasa. com/By_Laws/By_Laws_idx. html (last visit: 31. 01. 2014)

штат Нью-Джерси. В состав института входят волонтеры — преимущественно молодежь из числа иммигрантов второго и третьего поколения.

Важно подчеркнуть, что институт поддерживает тесные связи с Джеймстаунским фондом[1] и входил в органы управления движения «No Sochi 2014»[2]. Он принимает активное участие в конференциях, семинарах, организует информационно-просветительские кампании, демонстрации. Он также инициировал приуроченные к годовщине окончания Кавказской войны ежегодные майские акции в США, Германии, Турции, Иордании, Израиле, с целью пропаганды идеи геноцида черкесов со стороны царской России и воссоздания «Великой Черкесии». При этом активисты организации активно призывали к бойкоту Олимпийских игр в Сочи.

Вместе с тем, интересно, что на официальном сайте Ассоциации подчеркивается тот факт, что организация «зарегистрирована для выполнения культурной и религиозной миссии. Устав не позволяет поддерживать любые политические взгляды в соответствии с законодательством США»[3].

Так как политически разнородные взгляды могут привести к расколу диаспоры и ее последующей фрагментации, члены диаспоры, вероятно, не должны одобрять политическую пропаганду любого рода и потакать политической ангажированности. В этом контексте стоит отметить, что отношение к праворадикальному крылу диаспоры, представленному Черкесским культурным институтом, нельзя назвать однозначным. Задействованных в институте вос-

[1] Джеймстаунский фонд (The Jamestown Foundation) – американская неправительственная исследовательская организация, основанная в 1984 году. Своей миссией фонд называет «информирование разработчиков политики и более широкое политическое сообщество о событиях и тенденциях в тех обществах, которые стратегически или тактически важны для США, и которые зачастую ограничивают доступ к такой информации».

[2] Подробнее о движении «No Sochi 2014» см.: [Electronic resource].

URL: http://www. nosochi2014. com/campaign (last visit 21. 12. 2013)

[3] Circassian Benevolent association official site [Electronic resource]//URL: http://www. cbaamerica. org/history/ (last visit: 18. 12. 13).

принимают как молодых радикалов, чья активная деятельность может негативно отразиться и на всей диаспоре, но они всегда могут рассчитывать на помощь и поддержку диаспоры, так как являются представителями единого черкесского народа. [1]

В целом, лидеры Ассоциации сосредоточены на позитивном взаимодействии диаспоры с местными властями, укреплении ее позиций на региональном и муниципальном уровне; принимают участие в муниципальных выборах и в продвижении своих кандидатов.

Подводя итог, стоит отметить, что черкесская диаспора в США сумела сохранить целостность и этнокультурную идентичность. Во многом это произошло благодаря традиции заключать браки преимущественно внутри своей группы и поддержания так называемой коллективной памяти и представлениями об «идеальной исторической родине». В диаспоре, и это характерно не только для черкесской общины в США, от поколения к поколению передается и поддерживается «ностальгическая вера в родину предков как настоящий дом и место, куда представители диаспоры должны рано или поздно возвратиться»[2].

Вероятно, на практике далекое прошлое является именно тем объединяющим элементом, который и формирует повседневное мышление членов диаспоры. Они повседневно обращаются к своему прошлому, чтобы руководствоваться этим опытом в настоящем и будущем. Диаспора создала свой этнический образ, который является не столько стереотипом, сколько идеалом[3].

В данном контексте нужно отметить, что моделируя свое будущее, основываясь лишь на событиях прошлого, многие активисты зарубежных черкесских организаций в должной мере не учитывают современные реалии социально-политического устройства на Северном Кавказе, специфику нынешних отношений федерального центра с регионами и мнение самих жителей кавказских республик. Кроме того, вероятно, должного внимания не получают и вопросы, связанные с возможными последствиями радикальных политических решений для российских черкесов.

[1] См.: Розанова М. С. Указ. соч. С. 189-204.

[2] Тишков В. А. Исторический феномен диаспоры // Национальные диаспоры в России и за рубежом в XIX-XX вв. Сб. ст. под ред. Ю. А. Полякова и Г. Я. Тарле. М., 2001. С. 20-21.

[3] См.: Ачкасов В. А. Политика идентичности мультиэтничных государств в контексте решения проблемы безопасности. СПб.: Изд-во С. -Петерб. ун-та, 2012. С. 62.

Возвращаясь к вопросам участия международных структур в дискурсе относительно черкесской проблематики, стоит отметить, что начиная с 2006 г., по инициативе Федерации черкесов Европы и Федерации кавказских обществ Турции и при содействии Европейского парламента в Брюсселе стали проводить Черкесские дни (конференции) в Европарламенте.

На первых порах основное внимание делегатов этих конференций уделялось вопросам сохранения этнической культуры, языка и т. д. Однако со временем наметился новый тренд, характеризующийся постепенной политизацией этого форума. Так, в рамках Пятого черкесского дня в Европарламенте (2010 г.) прошла конференция «Черкесы между интеграцией и ассимиляцией: процесс демократизации в Турции и виды на будущее европейских черкесов». Помимо заявленной темы, которая носила политический характер, обращает на себя внимание и совместное заявление, сделанное по итогам конференции несколькими черкесскими организациями[1]. В нем, в частности, отмечалось: «Федерация европейских черкесов изменила формат Черкесских дней в Европарламенте, что вылилось в банальное лоббирование интересов иных государств. Само мероприятие касалось проблем Абхазии и перспектив вступления Турции в Европарламент... По существу мероприятие превращается в рекламную акцию Турции с целью формирования позитивного образа этой страны в Европе...»[2].

[1] Краснодарская краевая общественная организация «Адыгэ Хасэ», Адыгейская региональная общественная организация возрождения национальных традиций черкесского народа «Адыгэ Хасэ», Общественное движение «Адыгэ Хасэ» Республики Адыгея, «Адыгэ Хасэ» Республики Абхазия, Кабардино-Балкарское общественное движение «Хасэ», Общественная краевая организация «Адыгэ Хасэ»(общественный парламент причерноморских шапсугов).

[2] Черкесские организации России выражают глубокое сожаление форматом «Черкесских дней в Европарламенте» [Электронный ресурс]// Информационно-

В следующем 2011 г. в рамках Шестого черкесского дня в Европарламенте представителями черкесской диаспоры был зачитан и подписан политический документ под названием «Декларация самоопределения и государственности коренного черкесского народа: нации в изгнании». Особый интерес представляет Статья 27 Декларации, в которой в частности зафиксировано: «…требуем, чтобы в соответствии с Декларацией о правах коренных народов Организации Объединенных Наций, Государство устанавливало и осуществляло совместно с коренным черкесским народом справедливый, независимый, беспристрастный, открытый и прозрачный процесс признания и юридического подтверждения прав в отношении наших земель, территорий и ресурсов, включая те, которыми мы традиционно владели или которые мы иным образом занимали или использовали. Коренной черкесский народ должен иметь право участвовать в этом процессе»[1].

Показательно, что главной темой обсуждения на этом форуме в 2012 г. (Седьмой черкесский день) стал «Протест черкесов против проведения XXII Олимпийских зимних игр в Сочи в контексте геноцида черкесов, совершенного царской Россией в XIX в. ». Необходимо отметить, что на этот раз в качестве соорганизаторов форума выступил Черкесский институт Нью-Джерси (США), а среди делегатов были представители Международного олимпийского комитета, черкесских диаспор Иордании, Турции, США, европейских государств, черкесы из России, а также ученые и эксперты из Дании, Германии и США.

Таким образом, четко прослеживается изменение характера этого форума. На повестку дня стали выноситься вопросы политического характера, к обсуждению которых, ко всему прочему, подключается все более широкий круг зарубежных и международных организаций и структур.

аналитическое агентство NatPress// URL: http://www. natpress. net/engine/print. php?newsid=5607 (дата посещения 07. 06. 13).

[1] Декларация самоопределения и государственности коренного черкесского народа: нации в изгнании[Электронный ресурс]// Кавказский узел// URL: http://www. kavkaz-uzel. ru/articles/196173/ (дата посещения 07. 06. 13).

Черкесский вопрос стал предметом рассмотрения и Организации непредставленных наций и народов. Так, участниками 10-й сессии Генеральной Ассамблеи ОННН, проходившей в мае 2010 г. в Риме, была принята «Резолюция по Черкесии», в которой содержался призыв к руководству РФ «официально признать всех черкесов, вне зависимости от того, проживают они на исторической Родине или за рубежом, коренными жителями их Родины – Черкесии, представив им все права и принимая все обязанности по отношению к ним…исправить действующие законы по репатриации для того, чтобы признать черкесов народом, относящимся к «особому случаю», гарантируя им абсолютное и безоговорочное право возвращения на их Родину Черкесию, право на двойное гражданство, устранение любых условий, препятствующих получению ими права на постоянное место жительства и гражданство, в том числе и на их исторической Родине – Черкесии»[1]. Эта декларация не получила широкой огласки в СМИ и какой-либо реакции экспертов, однако симптоматичным, как представляется, является уже сам факт ее принятия.

К черкесской проблематике стал проявлять интерес и Фонд Джеймстаун, США (Jamestown Foundation). 21 мая 2007 г. – В день траура черкесского народа[2] Фонд Джеймстаун и Черкесский культурный фонд (США) провели конференцию «Черкесы: прошлое, настоящее и будущее», в работе которой приняли участие ученые из разных стран, историки, политологи и представители общественных черкесских организаций, в том числе и из республик Северного Кавказа. Заявленной целью конференции было обсуждение

[1] Резолюция X Сессии Генеральной Ассамблеи Организации наций и народов, не имеющих представительства. 27-30 мая 2010 г. Рим. Италия[Электронный ресурс]//Circassian Site Elot. ru// URL: http://www. elot. ru/index. php?option=com_content&task=view&id=1801&Itemid=5 (дата посещения 14. 04. 13).

[2] 21 мая отмечается Черкесский день траура. В этот день в 1864 года в урочище Кбаада (Красная Поляна) был проведен военный парад, ознаменовавший окончание Кавказской войны и победу Российской империи. Эта дата официально объявлена траурным и нерабочим днем в трёх черкесских республиках (Адыгея, Карачаево-Черкесия и Кабардино-Балкария).

современных проблем черкесов в регионах их компактного проживания[1].

Любопытно, что именно в последние несколько лет, один старейших университетов США – Государственный университет Нью-Джерси-Ратджерс принялся за энергичную работу по изучению истории взаимоотношений России с черкесами. С этой целью при университете был создан Центр изучения фактов геноцида и разрешения конфликтных ситуаций. Кроме того, в марте 2013 г. в США, в издательстве университета в Нью-Джерси вышла книга под названием «Геноцид черкесов»[2].

В целом последние годы наблюдается активизация деятельности ряда международных и зарубежных структур (прежде всего европейских и американских) в т. н. черкесском вопросе. Регулярное проведение Черкесских дней в Европарламенте и постепенная политизация этого форума, принятие ОННН «Резолюции по Черкесии», активизация американских институтов в деле изучения истории и современных проблем черкесов свидетельствует о том, что черкесский вопрос приобрел весьма актуальный характер на международном уровне.

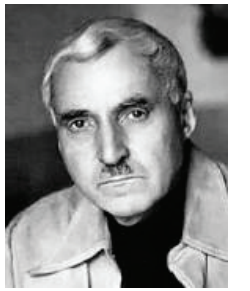
[1] Черкесы: прошлое, настоящее и будущее [Электронный ресурс] // Медиакратия// URL: http://mediacratia. ru/owa/mc/mc_publications. html?a_id=18170(дата посещения 18. 05. 13).

[2] Richmond W. The Circassian Genocide (Genocide, Political Violence, Human Rights). Rutgers University Press. New Jersey, 2013.

Раздел IV.

ЛИТЕРАТУРА И ФОЛЬКЛОР НАРОДОВ КАВКАЗА: ЖАНРОВОЕ МНОГООБРАЗИЕ И КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ВЗАИМОСВЯЗИ

В. А. Когониа



КОНСТАНТИН СИМОНОВ И АБХАЗИЯ

(К 100-летию со дня рождения К. М. Симонова)

Я люблю этот край, люблю вблизи и люблю издали

К. Симонов

Наряду с политическими и социально-экономическими взаимосвязями между Абхазией и Россией уже давно установились и духовно-культурные контакты. Русские учёные, писатели и художники всегда проявляли живой интерес к Абхазии, считая её землёй обетованной. Среди них было немало таких, которые искренне увлеклись Абхазией, глубоко полюбили абхазский народ, его историю и заботливо оберегаемые ими древние обычаи и нравы. К ним от-

носятся: П. Каменский, Д. Мордовцев, Г. Гагарин, В. Верещагин, И. Репин, А. Чехов, М. Горький, Н. Марр, В. Стражев, К. Паустовский, Н. Асеев, Н. Тихонов, Р. Казакова, Б. Ахмадулина, Е. Евтушенко и мн. др. Ими созданы превосходные произведения литературы и живописи об этом крае и населяющем его народе[1]. Неподдельной любовью к абхазам был преисполнен отдавший много сил и энергии абхазской литературе и культуре выдающийся русский советский писатель и общественный деятель, ветеран Великой Отечественной войны (1941–1945 гг.) Константин Михайлович Симонов.

К. Симонов впервые ступил на абхазскую землю в 1948 году. С этого времени и до конца своих дней (1979 г.) он часто приезжал сюда. В Гулрыпше, на самом берегу моря, он построил и собственную дачу для отдыха, где написал многие главы из своих романов: «Товарищи по оружию», «Живые и мёртвые», «Солдатами не рождаются» и немало публицистических статей[2]. Здесь К. Симонов принимал своих близких великих друзей: Пабло Неруда[3], Александра Твардовского, Константина Федина, Георгия Гулиа, Нодара Думбадзе и многих других всемирно известных крупных деятелей литературы и культуры[4]. Писатель всегда желал, удаляясь от нескончаемых склок цивилизации и изнурительной работы, подышать свежим морским воздухом, полюбоваться величественной грядой горных вершин, его привлекала жизнь замечательных, неподвластных времени, людей, он любил с ними посидеть, пообщаться.

[1] Абхазия в русской литературе / Составитель И. И. Квициния. Сухуми, 1982.

[2] Пачулиа В. П. Русские писатели в Абхазии. Сухуми, 1980. С. 76.

[3] П. Неруда, вспоминая о своём пребывании в Абхазии, о том, как он гостил у К. Симонова, писал: «Я встретился с величественными Кавказскими горами, где много сосен и диких зверей. Чёрное море надело к нашему приезду синее платье. Отовсюду доносился сочный запах цветущих апельсиновых деревьев. Мы в Сухуми, главном городе Абхазии, маленькой советской республике. <…> Несколько дней я живу в доме писателя Симонова; с ним мы купаемся в тёплых водах Чёрного моря. Симонов показывает мне свой сад с прекрасными деревьями» (Неруда Пабло. Признаюсь: я жил. Воспоминания. М., 1978. С. 147).

[4] Бигуаа В. А. Симонов Константин Михайлович // Абхазский биографический словарь / Гл. редактор, автор предисловия В. Ш. Авидзба, зам. гл. ред. В. К. Зантария. Москва–Сухум: АбИГИ, 2015. С. 609–610.

Ҳамҭак уқәымлар Аԥсныҟа,
Хәыцҭас уеиԥхыӡуан амшын.
Гәы-ҳалалла иаргьы узыҟан,
Ԥак иеиԥш ҳашьхаҟәа узыԥшын...

Если не удавалось тебе долго побывать в Абхазии,
Как к ребёнку, к тебе во сне являлось море.
И оно к тебе относилось с доброй душой,
Как своего сына, тебя ждали наши горы...[1] –

так писал в посвящённом К. Симонову стихотворении «Ты не захотел, чтобы твои кости превратились в землю» его абхазский друг и коллега по перу, народный поэт Абхазии Баграт Шинкуба.

К. Симонов вместе с писателями, учёными (Г. Гулиа, И. Тарба, Б. Шинкуба, Д. Ахуба, Ш. Инал-ипа, В. Пачулиа и др.) и государственными и общественными деятелями Абхазии (В. Кобахиа, М. Хварцкиа, И. Амичба и др.) посещал абхазские сёла Ачандара, Лыхны, Эшера, Арасадзыхь, Атара, Мыку, Члоу, Отап, Кутол и другие как участник различных культурных мероприятий и просто как обыкновенный наблюдатель, следуя мудрой пословице «Что увидено глазами, стоит головы». Много и сегодня представителей абхазской интеллигенции и простых сельчан, которые хорошо помнят эти незабываемые встречи, мудрые его слова, изречённые на многочисленных выступлениях и в приватной обстановке.

В этом отношении особо должны быть отмечены как бесценный документальный материал опубликованные на страницах журнала «Алашара» в 2006–2007 годах дневники Б. Шинкуба[2]. Для нас очень важно, как с самого начала знакомства и как стали скла-

[1] Шинкуба Б. Собрание сочинений. Том первый. Сухуми, 1987. С. 415 (на абх. языке); Здесь и далее подстрочные переводы осуществлены автором статьи.

[2] Шинкуба Баграт. Дневники (1967–1978) // Алашара. 2006, №6. С. 76-87 (на абх. языке); его же. Дневники (1967-1978) // Алашара. 2007, №1. С. 148–167 (на абх. языке); Его же. Дневники (1967-1978) // Алашара. 2007, №2. С. 12–33 (на абх. языке); Его же. Дневники (1967-1978) // Алашара. 2007, №3. С. 115–137 (на абх. языке); его же. Дневники (1967-1978) // Алашара. 2007, №4. С. 141–155 (на абх. языке).

дываться взаимоотношения между абхазским поэтом и его гостем, который вскоре стал близким другом, и какую оценку абхазский классик даёт этим отношениям. В записи от 1 декабря 1967 года Б. Шинкуба отмечает: «Вчера Константин Симонов позвонил мне, 6 числа он приезжает в Сухум. Я очень хочу увидеть, поговорить с ним. Он человек много перенесший, много видавший. Он хорошо знает состояние абхазской интеллигенции. Если мы окажемся достойными, он человек, который окажет помощь Абхазии. В последние годы он и я стали сближаться».

В дальнейших записях своего дневника Б. Шинкуба ещё глубже открывается и делает важное заключение: «Всё больше и больше сближаемся К. Симонов и я. Всё больше и больше он мне нравится, прежде всего, привлекает его человечность, его имя нужно писать с большой буквы, он человек, труженик. Совершенно очевидно, что этот человек прошёл сквозь огонь и воду. Он по-своему любит Абхазию и немало ей помогал, и впредь, я твёрдо верю в то, что он сделает всё, что сможет для Абхазии»[1].

Завязавшаяся таким образом дружба двух творческих деятелей далее ещё больше укрепилась корнями. Они стали всё чаще бывать вместе, чаще встречаться, общаться. Об этом свидетельствуют строки из последующих записей Б. Шинкуба: «Сегодня мы встречаемся с К. Симоновым. Я его поведу на Кодор, в сторону Наа. Немного отдохнём, перекусим, подымем по стаканчику. Счастливого пути!»[2]. В другом месте читаем: «Сегодня Ал. Твардовский, К. Симонов, Г. Гулиа и я с жёнами были в селе Арасадзыхь [Ореховый родник]. Когда приехали в село, немного походили пешком. Попили и родниковую воду у подножья ореха. Оттуда поднялись на Куламыр[3]. Нас пригласили в дом некоего Ломиа. Стол был очень богато накрыт. Как я не хотел, но пришлось мне стать тамадой. Счастье моё, что выпивка

[1] Шинкуба Баграт. Дневники (1967-1978) // Алашара. 2007, № 1. С. 153 (на абх. языке).

[2] Шинкуба Баграт. Дневники (1967-1978) // Алашара. 2007, № 2. С. 18 (на абх. языке).

[3] Название речки и околотка в селе Арасадзыхь (Кварчиа В. Е. Топонимика Абхазии. Сухум, 2002. С. 374).

была чисто абхазское вино. Веселились, пели, танцевали»[1].

Такие совместные поездки, безусловно, как никогда в другое время, в другой обстановке, открывали сердца двух творцов, обнаруживали их мечты и заботы. При этом, нельзя обойти вниманием тонкое замечание, которое сделал Б. Шинкуба в своём дневнике в связи с посещением ими села Ачандара: «В тот вечер, когда мы были вместе в селе Ачандаре, К. Симонов сказал незабываемое мудрое слово: «Каждую национальную жизнь может по-настоящему описать только национальный писатель»[2]. Видимо, поэтому К. Симонов не взялся за создание художественного произведения об Абхазии и абхазах. К таким попыткам он предъявлял высокую творческую ответственность.

Дружба К. Симонова с Абхазией и абхазским народом началась с Дмитрия Гулиа. «С первых дней знакомства, а потом и душевной близости, – писал он, – этот край был связан для меня с именем и личностью Дмитрия Гулиа. Его дом стал для меня дверью в эту страну. В этом доме, построенном так, что, пожалуй, он был больше удобен для гостей, чем для хозяев...»[3]. О том, что эти строки сказаны искренне, и К. Симонов близок был к семье Гулиа и его детям, красноречиво свидетельствуют многочисленные письма, стихотворения и телеграммы, которые присылал он народному поэту Абхазии. К ним относится и отрывок приводимого здесь шуточного стихотворения-экспромта, посвящённого дню рождения дочери Дмитрия Гулиа – Татьяне[4]:

[1] Шинкуба Баграт. Дневники (1967-1978) // Алашара. 2007, №2. С. 22 (на абх. языке).

[2] Шинкуба Баграт. Дневники (1967-1978) // Алашара. 2007, №1. С. 163 (на абх. языке).

[3] Константин Симонов в Абхазии / Составление и примечания Д. Чачхалиа. Сухуми, 1981. С 80.

[4] О том, что К. Симонов был мастером создания экспромтных стихов, утверждают следующие строки, встречающиеся в упомянутом выше дневнике Б. Шинкуба: «На следующий день мы пришли в гости в дом Д. Гулиа. Естественно, как хозяйка нас обслуживала Татьяна. <…> Наша встреча и там прошла удачно, еды, питья, конечно, было вдоволь. Мы с Константином Симоновым стали состязаться в сочинении экспромтов. Написали по три стихотворения каждый. Он – на

Характеры семейства Гулия
Срифмую с пчёлами из улия,
С вином из рога, с верной пулею,
И как клинком по камню ж-ж-жикая,
Срифмую Гулия с аджикою!
Срифмую с чачей и с апацхою,
С горячей дружбою абхазскою.
Стихами не торгую я,
Но в день рожденья Танин,
Собравшись в доме Гулия,
Мы рифм что ль не достанем?
Достаточно достанем,
До ста – точно
Дотянем![1]

К. Симонов многое повидал на своём веку, пересёк весь мир вдоль и поперёк, прошёл через невероятные испытания в Великой Отечественной войне. Как писатель необычайно широкого масштаба, был наделён любовью и уважением со стороны народа и правительства; являлся депутатом Верховного Совета СССР двух созывов, Героем Социалистического труда, шесть раз присуждалась ему Государственная премия имени Сталина, был также лауреатом Ленинской премии.

В годы войны военный корреспондент К. Симонов побывал почти на всех фронтах, прошёл пешком Румынию, Болгарию, Югославию, Польшу, Германию и многие другие страны. Увидел воочию последние схватки за взятие Берлина. Все его произведения, за редким исключением, посвящены горестным событиям, лично перенесённым им, или свидетелем которых он был в те неимоверно тяжёлые годы. Поэтому его называют «писателем войны». И действительно он один из первых писателей, кто взялся за воссоздание образа русского солдата-фронтовика (пьеса «Русские люди», повесть «Дни и ночи»).

В Советском Союзе как поэта 26-летнего К. Симонова прославило написанное им в первые месяцы после начала войны гениальное стихотворение «Жди меня». Оно посвящено любимой женщине, прославленной актрисе Валентине Серовой, впоследствии ставшей его супругой. Для миллионов солдат-фронтовиков произведение стало подлинной молитвой. Сначала оно стало широко распространяться в рукописях, а затем впервые было опубликовано на страницах газеты «Правда» (декабрь 1941 г.)[1].

К. Симонов успешно творил в разных жанрах литературы, писал стихи, поэмы, романы, пьесы, очерки, сценарии. Из них немало и таких, как мы уже отмечали, которые он создал в Абхазии. Широко распространились среди читателей его романы: «Товарищи по оружию», «Живые и мёртвые», «Солдатами не рождаются». По его сценариям сняты известные кинофильмы: «Парень из нашего города», «Дни и ночи», «Бессмертный гарнизон», «Живые и мёртвые», «Двадцать дней без войны». Из-под его пера вышло немало публицистических книг, сборников военных очерков и дневниковых записей.

К. Симонов проявлял исключительный интерес к истории и современному состоянию Абхазии, помимо музеев и исторических памятников, часто посещал очаровательные места природы, охотно беседовал со знатными старожилами. Он всегда готов был стать рядом с абхазами как с маленькой нацией. Заботился об абхазских писателях, всегда содействуя их творческому росту, отзывался о них положительно. Писатель пропустил через свои руки сборник стихов И. Тарба «С первых дней», вышедший в Москве в 1953 году, снабдил послесловием, изданный на русском языке роман Д. Гулиа

своём языке, я – тоже на своём. И подали их на хранение Т. Гулиа». См.: Шинкуба Баграт. Дневники (1967-1978) // Алашара. 2007, №1. С. 153 (на абх. языке).

[1] Константин Симонов в Абхазии / Составление и примечания Д. Чачхалиа. Сухуми, 1981. С. 67.

[1] После этого публиковалось в газете «Комсомольская правда» (9 апреля 1942), журнале «Новый мир» (1941, №11–12) и мн. др. См. также: Симонов Константин. Собрание сочинений в десяти томах. Том первый. Стихотворения. Поэмы. Вольные переводы. Москва, 1979. С. 998).

«Камачич», написал предисловие к книге Г. Дзидзария «Декабристы в Абхазии». Как искренне и восторженно он отозвался о вышедшей в 1962 году в Москве книге «Приключения Нарта Сасрыквы и его 99 братьев»! Как восхитительны, проникнуты любовью его выступления в печати по поводу созданного в школе села Лыхны историко-этнографического музея! Оно было опубликовано в журнале «Декоративное искусство» (1977, №9). С каким удивлением и восторгом он пишет в печати о творчестве Д. Гулиа, Б. Шинкуба, И. Тарба! Также очень тепло он отзывался о рано ушедших из жизни абхазских поэтах Л. Квициниа и А. Ласуриа, выпускниках Литературного института им. М. Горького при Союзе писателей СССР. Кстати, с первым он был однокурсником[1].

Особо должно быть отмечено ещё одно благое дело – труд, приложенный им к переводу на русский язык ставшего всемирно известным романа Б. Шинкуба «Последний из ушедших» (совместно с Я. Козловским). По этому поводу в газете «Правда» (8 мая 1968 г.) писатель писал: «Я редко занимаюсь переводами, но роман Баграта Васильевича заинтересовал меня. Это очень интересная книга. Хотя роман исторический, проблемы, поднятые в нём, должны волновать современников. Они привлекают внимание не только с точки зрения трагической истории убыхов – народа, который издавна жил в горах Западного Кавказа, пока жестокая судьба не забросила его в Турцию, а вслед за этим не раскидала по многим странам Ближнего Востока. Проблемы романа – это проблема Родины и человека, трагедия потери не только своей земли, но и своего языка, культуры, будущего.

Для меня, так же, как и для Якова Козловского, работа привлекательна и тем, что мы имеем возможность вращаться в кругу наших абхазских друзей, встречаться с автором, советоваться с ним»[2].

[1] Нельзя обойти молчанием и другой немаловажный факт. В 1974 году, когда в Москве широко отмечалось 100-летие со дня рождения Д. И. Гулиа, юбилейные мероприятия возглавлял К. Симонов, благодаря чему они прошли на самом высоком уровне.

[2] Константин Симонов в Абхазии / Составление и примечания Д. Чачхалиа. Сухуми, 1981. С. 33.

И действительно, о большом интересе К. Симонова к роману «Последний из ушедших» свидетельствуют и записи Б. Шинкуба в его дневнике: «Сегодня я окончательно завершил первую часть «Последнего из ушедших». Отпечатал его на машинке. Сделал своей рукой подстрочный перевод этой части на русский язык. Через три дня я передал её К. Симонову. Вчера вечером позвонил мне, и сообщил, что хотел бы встретиться со мной, при этом добавил:

– Это сильная вещь!

– Как Вы успели прочитать за эти дни?

– Не оторвёшься! Давай встретимся, нам надо поговорить! – сказал он.

Вечером мы встретились на его даче»[1].

К. Симонов являл собой писателя с широкой натурой и с благородной душой. Он был готов поддержать человека, попавшего в беду. Никто из тех, кто к нему обращался за помощью, особенно ветераны войны, никогда не возвращался обратно, не решив своей проблемы или не обратившись с просьбой к начальству. Никак невозможно забыть, какую заботу проявил К. Симонов, когда грузинские националисты подняли ажиотаж вокруг романа Георгия Гулиа «Чёрные гости» (1950 г.), предав анафеме его автора. Он фактически спас – талантливого писателя, сына великого Дмитрия Г. Гулиа от неминуемой гибели – забрал его в Москву и устроил на работу в редакцию «Литературной газеты», которой он сам руководил. Открыто выступить против такого высокого авторитета, как К. Симонов, не так-то было просто. С того времени жизнь абхазского писателя нормализовалась, и творчество пошло по пути роста.

И абхазские коллеги не остались в долгу перед памятью великого и человечного писателя. Б. Шинкуба, И. Тарба, Г. Гублиа, Н. Квициниа, М. Ласуриа, П. Бебиа и другие наши поэты перевели на абхазский язык созданные выдающимся поэтом на традициях русской классической поэзии стихи на военную тематику: «Жди меня», «Ты помнишь, Алёша, дороги Смоленщины...», «Товарищ», «Дом в

[1] Шинкуба Баграт. Дневники (1967-1978) // Алашара. 2007, № 4 С. 148 (на абх. языке).

Вязьме», «Майор привез мальчишку на лафете…» и др. Что же касается стихотворения «Жди меня», то оно имеет три варианта перевода. На абхазском языке эти стихи К. Симонова в 1977 году были изданы отдельной книгой под названием «Избранная лирика». После этого, в 1981 году вышел сборник, составленный Д. Чачхалиа, «Константин Симонов в Абхазии». В сборник вошло немало материалов, повествующих о тесной связи русского писателя с Абхазией: статьи, выступления, письма, стихи и т. д. [1]

Ушёл из жизни К. Симонов 28 августа 1979 года в Москве. Согласно завещанию, прах его был развеян над Буйничским полем под Могилёвом. Через полтора года после смерти писателя над этим полем развеяли и прах последней супруги Симонова — Ларисы Жадовой. Она пожелала быть рядом с мужем.

Весть о кончине К. Симонова воспринял как глубокое горе народ Абхазии – и близко знавшие его представители интеллигенции, и рядовые граждане. Известный абхазский поэт И. Тарба посвятил памяти друга целый ряд стихотворений: «Не суждено тебе больше приезжать в Абхазию», «Сосед», «Собрались мы, твои друзья», «Песня абхазской девушки», «Так рано», «Дом», «У камина» и др. В этих лирико-публицистических стихах, исполненных искренностью и риторическими приёмами (вопросами и восклицаниями), разносторонне раскрывается образ К. Симонова, человека широкой души, патриота Родины, и в то же время великого интернационалиста. Читая их, убеждаешься в том, что люди, близко знавшие русского писателя, испытывали к нему подлинную любовь, что он был высокочтимым человеком. Насколько смерть К. Симонова большая потеря для Абхазии, глубоким горем отозвалась в сердцах народа, отражено в следующих отрывках стихотворения И. Тарба «Не суждено тебе больше приезжать в Абхазию»:

[1] Образ К. Симонова как писателя и общественного деятеля воссоздаёт и статья Дж. Ахуба. «Человек и корабль (О Константине Симонове)». См.: Ахуба Джума. Собрание сочинений. Том четвёртый. Повести, рассказы, стихи, драмы, воспоминания. Сухум, 2011 (на абх. языке).

Не приезжать тебе больше в Абхазию,
Долго мы ждали, надеялись.
Неужели узнало, что ты больше не жив –
Я вижу море, будто одетым в траур.

Печалится природа Абхазии,
Печален двор абхаза,
Неужели потерял он твой светлый взгляд?
Неужели потеряли мы тебя навсегда?

Неужели ты больше не приедешь в Гулрыпш,
Не видать тебе больше берега моря?
Неужели больше не раздастся твой голос среди нас?
Скажи мне, не укрывая, всю правду, друг мой!. . [1]

За день до смерти К. Симонова в больнице его навестил Б. Шинкуба. Этому факту абхазский поэт посвятил глубоко взволнованное стихотворение «В последний раз». Вскоре после этого Б. Шинкуба написал и другое стихотворение, навеянное печальным событием – смертью близкого друга – «Как жил ты на семи ветрах…»[2]. Это произведение можно воспринимать как эпитафию от имени всего абхазского народа на смерть поэта. Вот его отрывок:

Иуҭахымхеит убаѡ нышәхар,
Иузыҭшәахеит адамра…
Аԥша иарҭеит убаѡ ццышәха,
Аԥша ныгәнысуеит хара…
Ԥсшьареи усуреи еинраало,
Гәылрыԥшь акәын умца ахьԥхоз.
Уҟәырҷахак аԥша иалоу

[1] Тарба Иван. Собрание сочинений. Том первый. Сухуми, 1991. С. 106-107 (на абх. языке).

[2] Шинкуба Баграт. Собрание сочинений. Том первый. Сухуми, 1987. С. 411-412, 415 (на абх. языке).

Умҽа шьҭнахып узлаалоз.
Аԥша шааиуа, иаамҽахыҵны,
Шьхак, зынҵәамҭа ҳаракӡоу,
Инадшәылап ҵаа-еимхәыцны,
Сы ҟәымшәышәны имӡыҵо.
Нас уи ашьха аԥҭа ахьыԛәчыз,
Ҳпоет иҟаӡаз хьыӡла,
Убзиабара иаҳзынужьыз,
Шәаԥшьҵас иарҟаԥшьлап шьыжьла!

Не захотел ты, чтоб твои кости превратились в землю,
Могила стала тебе тесновата…
По ветру развеяли, испепелив твои кости,
Ветер разносит их далеко.

Сочетая отдых с трудом,
В Гулрыпше твой огонёк.
Частичка твоя, заключённая в ветре,
Может, последует по твоему пути сюда.

И ветер этот, остановившись,
На вершине отвесной скалы,
Пристанет к ней ледяными бусами,
Нежным снегом, не растаящим.

И эту вершину, окутанную туманом,
Наш прославленный поэт,
Непреходящая любовь твоя к нам
Будет освещать, как заря, по утрам!

Л. Н. Тугова

ЭВОЛЮЦИЯ И ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ ТВОРЧЕСТВА БЕМУРЗЫ ТХАЙЦУХОВА

Формы и конкретные пути зарождения национальной литературы давно стали предметом исследования крупнейших ученых и критиков. Объективные закономерности зарождения литературы выводились ими из состояния духовной культуры народа, специфических особенностей его развития, уровня исторического и духовного самосознания, эстетического самовыражения.

Эволюция самовыражения с неизбежностью приводит на определенном этапе социально-исторического и культурно-художественного развития к раскрытию личностного начала, индивидуальных качеств человека, способного осмыслить и выразить закономерности объективной действительности.

Умение осмыслить глубинные основы бытия народа, раскрывать его нравственные, психологические и общественные проблемы, освоение профессионального стиля пришло в абазинскую литературу в 60 – 80-е годы XX столетия. Именно на этот этап развития абазинской литературы приходится творческая зрелость Бемурзы Тхайцухова.

Имя Бемурзы Хангериевича Тхайцухова является одним из широко известных и значимых в абазинской литературе и искусстве слова Северного Кавказа. Поэзия и проза этого талантливейшего мастера художественного слова обозначили новую веху в развитии национальной литературы. Он является автором более 20 книг. Роман Б. Х. Тхайцухова на абазинском языке «Горсть земли» пере-

издавался три раза. Книга была переведена и издана на русском языке. За многочисленные успехи в творческой деятельности Бемурзе Хангериевичу Тхайцухову были присвоены звания «Народного писателя Карачаево-Черкесской Республики» и «Заслуженного деятеля культуры Российской Федерации».

Литературные процессы 1960 – 80-х годов были непосредственно связаны с общественно-политической жизнью, с творческим освоением опыта зрелых литератур, осознанием глубинной сути национальных художественных традиций и адаптацией их к литературным жанрам. В эти годы к писателям пришло осознание того, что все народы – малые и большие – часть человечества, у них одни и те же заботы, надежды, мечты, но у каждого народа свое лицо: свои традиции, обычаи и представления, своя история. Каждый народ самобытен и неповторим. Именно самобытность и уникальность народа, его мироощущения, самосознание создают многоцветие мира. Это неизбежно возвращало зачинателей северокавказских литератур к первоначалам национальной жизни, к нравственным и духовным ценностям народного бытия. Стало понятно: человек и народ не могут быть разобщены, художник слова связан с истоками, корнями, давшими ему жизнь. По этому поводу Б. Тхайцухов писал:

Лист от ветки оторвался
И – зачах.
Прошептал он,
Корчась в солнечных лучах:
«Ствол родимый,
Без тебя и без корней
Даже солнышко –
И то врага страшней...»
(Перевод В. Шефермана)

С Родиной для Б. Тхайцухова связано все, в том числе и героические народные традиции, и обычаи, несущие в себе общечеловеческое содержание. В одном из своих стихотворений он писал о «серебряной шапке» Эльбруса:

Злые ветры налетали,
Не могли ее сорвать.
Видно, шапка та из стали,
Что и вихрям не поднять!
(Перевод А. Ялмарова)

В другом – воплощён гимн труду и природе, единению человека с Вселенной. Основополагающие образы – Родина, Земля родная, Вселенная... И дальше – закономерно, главные герои – Мать и Сын:

Руки матери – бархат нежный,
И сама, словно луч, тонка.
А у сына – мужская внешность
И уверенная рука.
Он пожал мне ладонь, как другу,
И присел у костра в кругу,
На ладони
Горящий уголь
Он протягивал старику.
И старик прикурил не сразу,
Словно был убежден старик –
Парень угля не бросит наземь,
Хоть ладонь его прогорит.
Не дивятся такому горы.
Парень уголь швырнул в костер.
И во мне засветилась гордость
За обычаи наших гор.
Материнское сердце нежно,
Словно бархат, ее ладонь.
Сыновья – матерей надежда,
Смело держат в руках огонь.

Мать не хвалится сыновьями,
Не зовет их богатырями,
Треплет за волосы шутя...
Сын – герой?
Он пройдет сквозь пламя...
Но для матери он – дитя.
(Перевод Л. Дубаева)

Существует образное представление, что в сердце любого истинного поэта вмещается весь мир. Действительно, такой мастер слова не ограничивается одной-двумя темами. Поэт – словно симфонический оркестр: в нем вся партитура, все инструменты. Тхайцухов – истинный поэт. Он пишет обо всем: о земле, о человеке, о горе и радости, о жизни... Сердце у него болит и о былинке, и обо всей Вселенной. Но путь один: от родины малой – к Родине большой, от Родины большой – к миру, от матери – к человечеству. Это нагляднее всего сказалось в его поэмах.

Поэма «Вей, ветер!» состоит из отдельных фрагментов, объединенных темой и общей авторской идеей, личностными представлениями поэта: «Вступительное слово», «Введение», «Моцарт и Сальери», «Аппасионата». Объект исследования поэта – добро и зло, их вечное противостояние и вечная борьба.

В своеобразном вступлении к истории Моцарта и Сальери поэт воскрешает образ музыки великого композитора. При этом он использует широкие метафорические обобщения, «опосредование» образов:

Слышал ли ты
Над землей голоса зари,
Видел ли ты,
Как заря горит?
Смотри!...
(Перевод Л. Дубаева)

«Облик» музыки Моцарта воскрешен опосредованным описанием особого впечатления, производимого искусством. Такое описание стало возможным в результате творческого усвоения опыта зрелых литератур, и, прежде всего, русской литературы и искусства.

Поэма «Вей, ветер!» явилась новаторской в национальной поэзии и во многом подняла уровень поэтического мышления до современных философских, нравственных исканий, воплотив в содержании и форме изысканные поэтические средства.

По своей архитектонике поэма «Вей, ветер!» близка поэма «Камни»: оба произведения состоят из отдельных фрагментов, которые имеют законченный, самостоятельный характер, но объединены общей идеей и творческим замыслом поэта. Тема «Камней» – истоки патриотизма наших современников. Основной поэтический прием – выявление глубоких ассоциативных связей между объектом изображения и авторским их осмыслением. При этом поэт исходит из того, что патриотизм складывается из героических и эстетических традиций многих наций, народностей, племен, составляющих это общество.

В свое время К. Кулиев ввел в литературный обиход метафору «раненый камень». Он «оживил» камень в поэзии. Точно также поступает и Б. Тхайцухов: он одушевляет камни истории, заставив их заговорить.

Следует отметить, что Б. Тхайцухов впервые на практике осуществил в абазинской литературе синтез прозы и поэзии. Этот синтез отчетливо прослеживается в его поэмах «Три дерева», «Камни», «Женщины». Такое сопряжение поэзии и прозы широко распространено во многих литературах. В абазинской, как и во многих других новописьменных и «старых» литературах оно имеет и национальную генеалогию: так строятся эпос «Нарты», историко-героические и многие лирические песни.

Таким образом, Б. Тхайцухов, не порывая со своими национальными традициями, развивает и обогащает их, используя собственный художественный и литературно-философский опыт.

В поэме «Камни» перекличка времен обретает современное нравственно-философское звучание. Исходная позиция автора:

Мои горы – мягкие подушки
Для друзей моей родины.
Мои горы – неприступный гранит
Для врагов моей родины.
(Перевод подстрочный)

Поэма «Камни» подтверждает известное наблюдение Л. Н. Толстого: «… Цемент, который связывает всякое художественное произведение в одно целое и оттого производит иллюзию отражения жизни, есть не единство лиц и положений, а единство самобытного нравственного отношения автора к предмету»[1]. Продолжая мысль гениального писателя и мыслителя, можно процитировать М. Числова: «Единство самобытного нравственного отношения…к предмету определяется мировоззрением художника, глубоким проникновением в гущу жизни, осмыслением действительности как единство человека и мира»[2].

Можно отметить, что Б. Тхайцухов осмысливает действительность как единство Мира и Человека.

Поэма «Слово о Земле» глобальна по проблематике, в ней удачно используются средства условности и достоверного отражения реальной действительности. «Слово о Земле» – это поэма-размышление о Земле, о судьбах человечества, о трагичности борьбы света и тьмы. Композиция ее свободна: поэт легко и непринужденно переходит от одного события к другому.

«Слово о Земле» – публицистическая поэма, страстный призыв к сохранению мира. Поэтому, совершенно естественно автор получает неограниченные права самовыражения, использования глобальных образов-символов, условно-метафорических фигур,

[1] Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. М., 1951. Т. 30. С. 19.

[2] Числов М. Время зрелости – пора поэмы: состояние и проблемы жанра поэмы, тенденции современной поэзии. М., 1986. С. 12.

широких ассоциаций. Главный организующий стержень поэмы – движение мысли поэта.

Поэма «Слово о земле» наглядно показывает, что средства условности таят в себе огромные возможности обновления поэтики эпического произведения.

В образных средствах поэмы: емкость, динамичность, условность, метафоричность, ассоциативное сближение далеких понятий – результат творческого усвоения и адаптации в национальной образной системе опыта русской и мировой литературы.

В своих поэмах Б. Тхайцухов был ориентирован на глобальную тематику, на крупные образы-символы, на ассоциативное мышление. Его эпические произведения – на уровне лучших достижений многонациональной российской поэзии.

Творчество Бемурзы Хангериевича Тхайцухова близко к фольклору абазинского народа.

Устное народное творчество абхазо-адыгов, как и других народов отличается историзмом. Об этом говорил известный писатель-просветитель второй половины XIX века А. -Г. Кешев: «Если бы от племени адыгов не осталось для потомства никаких других следов, кроме его песни, то по ней одной можно было бы составить определенное понятие о жизни и деятельности этого племени»[1].

Особо следует отметить исторические песни о Кавказской войне, войне, которая по своей жестокости не имела, пожалуй, аналогов в предшествующей мировой истории. Эта война стала национальной трагедией для народов Северного Кавказа, а особенно для представителей абхазо-адыгского этноса. Их селения были разорены и сожжены, а народ оказался на грани исчезновения, так как большая его часть была истреблена, а оставшаяся – изгнана с родной земли. Всё это нашло отражение и в фольклоре этих народов. Махаджирский фольклор отобразил всю гамму нравственных страданий и душевных переживаний народа, оказавшегося вдали от своей Родины («Уходим в Стам-

[1] Адиль-Гирей Кешев. Характер адыгских песен // Избранные произведения адыгских просветителей. Нальчик,1980. С. 123.

бул», «Абадзехская песня», «Хаджаретская песня о переселении в Турцию» и другие).

Тема махаджирства отражена и в творчестве Бемурзы Тхайцухова. Одно из наиболее популярных произведений Тхайцухова – роман «Горсть земли» представляет огромный интерес и ценность для ученых. Тхайцухов достаточно долгое время создавал свое, пожалуй, главное произведение. Роман «Горсть земли» – это роман о человеке и родине. В нём поиск ответа на извечный вопрос, как и почему в человеке зарождается привязанность к родной земле. В книге повествуется о трагических событиях Кавказской войны и горцах-переселенцах, вынужденных отвоевывать свое право на жизнь в Турции. Главная героиня романа – молодая абазинка Асият, от лица которой ведется повествование. Как и тысячи ее соплеменников Асият оказалась на чужбине, вдали от родных мест. Бемурза Тхайцухов сумел воссоздать реальную драматическую картину жизни горцев, широко осветив в романе душевные переживания героев, а также тяготы и лишения, выпавшие на долю родного народа.

Роман «Горсть земли» был издан в 1973 году в московском издательстве «Современник» тиражом 100 тысяч экземпляров. По тем временам это был важный факт, серьезный прорыв в национальной литературе.

Многие произведения талантливого писателя и поэта Бемурзы Тхайцухова включены в школьные программы, его творчество стало предметом исследования в литературоведческих и диссертационных работах, а имя прочно вошло в историю советской многонациональной литературы.

Бемурза Тхайцухов – крупный поэт, прозаик, эссеист, драматург, литературный критик, внес значительный вклад в развитие жанров абазинской литературы, в обогащении ее поэтики, в философское осмысление человека и окружающего мира в национальных художественных образах и определениях.

А. А. Ярлыкапов

НОГАЙСКИЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ПЕСНИ XIX ВЕКА ИЗ СБОРНИКА М. ОСМАНОВА

В 1883 году преподаватель Восточного факультета императорского Санкт-Петербургского университета Магомед-Эфенди Османов издал хрестоматию «Ногайские и кумыкские тексты» (СПб, 1883). Тексты были даны на языке оригинала в арабской графике, русский перевод отсутствует. Книга была издана малым тиражом – она предназначалась в первую очередь для студентов, тем не менее она довольно быстро проникла в ногайскую среду (и это при том, что Сборник Османова сразу же превратился в библиографическую редкость; даже Российская Государственная Библиотека располагает лишь микрофильмом довольно посредственного качества!). Известный тюрколог П. А. Фалев в своем докладе о произведениях народного творчества ногайцев отмечал, что «последнему нанесен жестокий удар проникновением к ногайцам известного сборника ногайско-кумыкских текстов Мухаммеда Османова. Этот сборник пользуется среди них популярностью. Напечатанные там сказания и песни выучиваются наизусть, и закрепленный таким образом текст народного произведения не развивается дальше»[1].

Книга состоит из 174 страниц, 105 из которых занимает ногайская часть, которая называется «*Нагайское наречие. Dialecte de*

[1] Фалев П. А. Записи произведений народной словесности у ногайцев Ставропольской губ. в связи с ранее опубликованным материалом [Реферат доклада на заседании 26 февраля 1915 г.] // Записки Восточного отделения Русского археологического общества. Т. XXIII. Вып. 3-4. Пг., 1916. С. V.

Nahai». Она включает следующие разделы: I. Поговорки. II. Песни. III. Песни нагайских казаков. IV. Предание о Нариге и Чуре Батыре. V. Предание о Тохтамыш-хане. VI. Предание о мирзе Мамае. VII. Предание о Адыль Султане Крымском. VIII. Песни ногайских казаков. IX. Предание об Эрю Амед сын Айсула. X. Предание о Эсен-Булате.

Текст набран в татарской письменной традиции, без огласовок, в отличие от северокавказской традиции, в которой обычно огласовки присутствуют. Между тем отсутствие огласовок затрудняет чтение, зачастую допустимо двоякое толкование написанного слова. Еще один большой недостаток — это почти полное отсутствие знаков препинания. Много в текстах устаревших, ныне не употребляемых слов, что также затрудняет чтение. Слова, смысл которых не могут установить даже старики, приходится отыскивать в разных тюркских словарях. Тексты весьма своеобразны в лингвистическом отношении, что требует отдельного кропотливого исследования. Опыт такого исследования предпринимался ногайским филологом Ю. Каракаевым[1]. Другая ногайская исследовательница — А. Курмансеитова опубликовала в современной транслитерации текст «Предания о Тохтамыш-хане», правда, без перевода на русский язык и подробных комментариев[2].

Данная публикация ставит целью ознакомить читателя с образцами ногайского фольклора XIX века, зафиксированными М. Османовым, а именно с религиозными песнями, которые опубликованы во втором разделе его сборника. Для этого совершена транслитерация на кириллицу ногайского текста второго раздела, перевод его на русский язык с необходимыми комментариями. Предлагаемая публикация во многом рассчитана на то, чтобы привлечь к сборнику внимание специалистов и стимулировать серьезную научную разработку этого ценного источника по истории ногайского фольклора, языкознанию, палеографии и этнографии.

Обратимся теперь непосредственно ко второму разделу сборника. Он называется «Песни» и занимает всего две страницы. Однако значение его не соразмерно занимаемому объему. Здесь собраны образцы народного творчества ногайцев, которые смело можно назвать предшественниками несправедливо забытого в советские годы жанра ногайской литературы — *назму*. Назму — это поучительные религиозные стихи, которые обычно исполняются на крупных праздниках, особенно на празднике дня рождения Пророка — Мавлид. Как и всякие религиозные тексты, назму исполняются нараспев. Видимо, поэтому М. Османов отнес публикуемые в сборнике духовные стихи к «песням». Всего их девять, но все они связаны сюжетно воедино и, по сути дела, представляют собой один целостный текст.

Публикация духовных стихов из собрания М. Османова важна еще и потому, что они развенчивают установившееся в научных кругах, а также живущее среди некоторых соседей ногайцев мнение о том, что ногайцы якобы «плохие мусульмане». Представляемые ниже тексты свидетельствуют о том, что ногайцы были отлично знакомы с кораническими текстами, знали персонажей исламской истории и мифологии. Очень жаль, что до сих пор не изучены бытующие сегодня среди ногайцев образцы назму. Анализ этих текстов позволил бы окончательно развеять миф о ногайцах как о «поверхностных», «формальных», «индифферентных» и «плохих» мусульманах.

II. Песни

1. Адам-ата бугдай асаб женнетден шыкган, Иблис-лаьин сежде кылмай динин йыкган.	1. Праотец Адам, съев пшеницу, покинул рай, Проклятый Иблис, не поклонившись, опрокинул свою религию.

[1] См., например: Каракаев Ю. И. Устаревшая лексика ногайского языка (По материалам фольклора) // Проблемы истории карачаево-балкарского и ногайского языков. Черкесск, 1989. С. 27-35; его же. Языковые особенности ногайского героического эпоса «Предание о Тохтамыш-хане» («Эдиге») (на материале М. Османова) // Языки, духовная культура и история тюрков: традиции и современность / Труды международной конференции в 3-х томах. Июнь 9-13, 1992, Казань. Т. 2. М.: Инсан, 1997. С. 167-169.

[2] Токтамыс кандынъ хийкаяты // Курмансеитова А. Байтеректинъ байлыгы. Черкесск, 1996. Б. 120-141.

2. Маккади бинаъ кылган Ибраим-халил,	2. Мекку построил Ибрагим — друг Аллаха,
Коькди-жерди яратган Солтан-жалил,	Небо и землю сотворил (Аллах) — Великий Государь,
Бу соьзимде хаьте йок Куръан далил.	В этих словах моих нет ошибки, доказательство тому — Коран.
3. Каьпирлерди динге тартган Солтаным Али,	3. Неверных в веру обратил Государь мой Али,
Сексен доьрт мынъ адам бакган Ибраимдинъ малы,	Восемьдесят четыре тысячи человек пасло скот Ибрагима,
Рабби мынан мынъ калима-соьз соьйлеген Мусадынъ тили.	С Господом тысячей слов говорил язык Мусы.
4. Араб бийкеге ялшы болган Мухаммад набий,	4. Арабской госпоже служил Пророк Мухаммед,
Шалынмак биюрылган Исмаил саьбий,	Стать жертвой было велено младенцу Исмаилу,
Раббидинъ аьмирине мутий болган анынъ аьбий.	Был покорен воле Господа его отец.
5. Идрис тирилей женнетде калган	5. Идрис живым остался в раю,
Якуб набийдинъ он улы ялганшы болган,	Десять сыновей пророка Якуба оказались лжецами,
Юсуп набий элли доьрт йыл Мисрде падшалык кылган.	Пророк Юсуф пятьдесят четыре года царствовал в Египте.
6. Айюб-набий кырк сегиз йыл жапа шеккен,	6. Пророк Айюб сорок восемь лет терпел страдания,
Шаддад-каьпир «Алла ман» деп, женнет тиккен,	Неверный Шаддад, сказав: «Я — Аллах», сшил (себе) рай,
Мухаммад-набий кырк эки яшында Пурак минуьб Аьршга шыкган.	Пророк Мухаммед в сорок два года на Бураке достиг Престола Аллаха.
7. Отуз ясында Юнус-набийды Худ балык ютган.	7. В тридцать лет пророка Юнуса проглотила рыба Худ.
Кырк ясында Суьлеймен бир юзик минен бадшалык эткен.	В сорок лет Сулейман царствовал с помощью одного перстня.
Етмис йыл заьр кылуб Якуб-набий мырадына еткен.	Семьдесят лет живя одной надеждой, пророк Якуб достиг своей цели.

8. Еди ясында Мухаммад-набий Абу Жахл мынан дусман болган.	8. В семь лет Пророк Мухаммед стал врагом Абу Джахля,
Докуз ясында хаьтеленуьб Алиди уьстине салган,	В девять лет, покалечившись (?), поставил во главе (?) Али,
«Раббана, залламна!» — деб, гайыб болган.	Сказав: «Раббана, залламна!», он скрылся.
9. Мынъ уьш йыл Лукман-хаьким табиб болган,	9. Тысячу три года мудрец Лукман был врачом,
Галаб-каьпирлер Ибраимди отга салган,	Неверные Галаба жгли на костре Ибрагима,
Иса-набий он сегиз ясында коькке шыгуб	В восемнадцать лет, вознесшись на небо,
Каьпирлердинъ шарындан аьмин болган,	Спасся от козней неверных пророк Иса,
Зекерья-набийди каьпирлер кырк ясында бышгы мынан эки боьлген	Пророка Закарью неверные в сорок лет распилили пилой надвое,
Мухаммад-набий кылыш мынан каьпирлерге галиб болган.	Пророк Мухаммед саблей добыл победу над неверными.

Комментарии

1. Здесь речь идет о первом мусульманском пророке — праотце Адаме. Согласно Корану и исламской традиции, Иблис, названный здесь «лаьин» — проклятый, с помощью поставленного у дверей рая змея совратил Адама и заставил его съесть пшеницу. Нарушив божественный запрет, Адам сделал невозможным свое пребывание в раю и по чисто физиологической причине, — отныне он должен был справлять нужду.

Вторая строка говорит о событиях, которые предшествовали тем, что описаны выше. Бог, создав человека, заставил поклониться своему творению всех ангелов. Иблис, бывший одним из ангелов, отказался поклониться человеку, мотивировав это тем, что он создан из огня, а человек — из глины. Тем самым Иблис оказался в чис-

ле «потерявших» религию, отверженных и обреченных на вечные мучения (ср.: Коран, **7**:19-21).

2. Здесь говорится об одном из величайших пророков ислама, Ибрагиме, за которым закрепилось прозвище «Халил Улла», что означает «друг Аллаха». Именно ему приписывается восстановление построенной когда-то Адамом Каабы и Мекки (арабское слово «бинаъ», употребленное в ногайском тексте, означает «строительство»). В Мекке рядом с Каабой стоит камень «макам Ибрахим» с отпечатком ноги пророка. Считается, что камень сам поднимался в воздух по мере возведения стен. Под Великим Государем (Солтан-жалил) имеется в виду, конечно же, Аллах, создавший небеса и землю. Все эти события отражены в Коране, на что и указывает автор (Ср.: Коран, **7**:10-12).

3. Самым активным и самым смелым борцом за веру был Али — племянник и зять Пророка, впоследствии ставший четвертым праведным халифом. Исламская традиция называет его «львом Аллаха».

Пророк Ибрагим был кочевником, а главное богатство кочевника — его скот. Здесь говорится о громадном количестве скота пророка, которое приходилось пасти столь многим людям.

Муса — пророк, выведший из Египта к земле обетованной своих соплеменников — евреев. Как следует из Корана, Аллах все время направлял Мусу в его пророческой миссии, лично беседуя с ним, в том числе и на Синайской горе, где Аллах вручил ему «скрижали Закона».

4. Пророк Мухаммед, как известно, был до начала пророческой миссии торговым агентом богатой курейшитки Хадиджи, на которой впоследствии и женился.

Исмаил — сын Ибрагима, легендарный предок арабов. В следующих двух строчках говорится о событиях, в память о которых празднуется один из двух важнейших мусульманских праздников — Курман байрам. Однажды во сне Ибрагим увидел, что приносит в жертву своего сына. Подчинившись воле Аллаха, переданной ему во сне, он приготовился принести в жертву Исмаила, но в последний момент Аллах объявил, что Ибрагим выдержал испытание

и ниспослал с небес барана, предназначенного для принесения в жертву вместо Исмаила (Коран, **37**: 101-107).

5. Коран называет двух пророков, которые вознесены живыми на небо и продолжают там пребывать. Один из них — Иса, спасенный Аллахом от распятия на кресте. Другой — Идрис. Ему Аллах показал весь мир, ад и рай, в раю он и пожелал остаться.

Следующие строки посвящены одной из самых трогательных историй, описанных в Коране. Согласно преданию, сыновья пророка Якуба завидовали младшему Юсуфу и с помощью лжи и обмана избавились от него. Юсуф же, оказавшись в Египте, пройдя через унижение и забвение возвысился и стал влиятельным человеком (Коран, **12**).

6. Пророк Айюб прошел через ряд бед и страданий, которые наслал на него Шайтан. Айюб был терпелив и в конце концов получил по воле Аллаха избавление от бед.

Шаддад — персонаж мусульманской мифологии, легендарный правитель Южной Аравии. Он вознамерился создать рукотворный рай на земле и основал прекрасные сады и дворцы Ирема, разрушенные по воле Аллаха. В третьей строке говорится об известном вознесении Мухаммеда на небесном коне к Аршу — Престолу Аллаха.

7. Согласно кораническому преданию, пророк Юнус, спасаясь от неверных, сел на корабль. Но в море его выбросили за борт, где он был проглочен китом («рыбой Худ»). В чреве кита он взмолился о спасении к Аллаху, по приказанию которого кит выбросил пророка на пустынный берег.

Пророк Сулейман — великий мудрец, праведный маг и волшебник. Он был царем не только людей, но и птиц, зверей, джиннов. Считается, что вся его сила заключалась в волшебном кольце, принадлежавшем пророку.

Пророк Якуб, о котором уже шла речь (см. №5), после потери своего младшего сына Юсуфа потерял зрение, но в глубине души не терял надежды на то, что сын все же жив. Терпеливое ожидание старца было вознаграждено Аллахом, — спустя много лет Юсуф нашелся, и Якуб прозрел, накинув на голову рубашку своего сына.

8. Наряду с реальной биографией выдающихся людей зачастую существуют и мифические биографии. Здесь представлен яркий пример такой мифологизации жизни Пророка. Мухаммеду в очень молодом возрасте приписываются, во-первых, события, которые происходили с ним в более зрелом возрасте, уже после начала пророческой миссии, т. е. после 40 лет (вражда с родственником Абу Джахлем, более известным по Корану как Абу Лахаб, которому за его враждебные действия обещан огонь ада, где носильщицей дров будет его жена); во-вторых, совершенно непонятные и мифические события, явно возвышающие четвертого халифа Али. Вполне возможно, что в эти строки закралась ошибка при переписке или наборе. К примеру, слова: «Раббана, залламна!» никак не могут принадлежать Мухаммеду. По кораническому преданию, с этими словами, означающими «Господи наш, мы погубили», обратился к Аллаху после долгих скитаний по земле изгнанный из рая Адам (Полностью его и Праматери Евы молитва звучит так: «Господи наш! Мы погубили души наши; если Ты не простишь нам и не помилуешь нас, то мы будем несчастны». — Коран, **7**: 22).

9. Лукман — один из мудрецов, упомянутых в Коране. Здесь говорится о том, что он был лекарем. Лукман происходил из народа адитов, погубленного Аллахом за свои прегрешения. Он один был оставлен по воле Аллаха из числа адитов. Как-то, будучи в Мекке, Лукман вымолил у Аллаха долгую жизнь, равную жизни семи орлов, каждый из которых рождался после смерти предыдущего (см.: Пиотровский М. Б. Коранические сказания. М.,1991, с. 150).

Пророк Ибрагим как-то спорил с важным лицом, названным в этой песне «Галаб». Пророк заявил ему: «Вот Аллах выводит солнце с востока, выведи же его с запада». Эта история вдохновила Пушкина написать свое известное стихотворение. За дерзость народ Галаба требовал сжечь Ибрагима в огненной печи. Однако Аллах спас пророка, превратив огонь в прохладу (Коран, **21**: 69).

Вопреки христианским представлениям, Коран говорит о том, что Иисус-Иса вовсе не умер на кресте, а был вознесен живым на небеса. На кресте же умер другой, а всем просто представилось, что

это был Иса (Коран, **4**: 156). Считается, что в кораническом представлении о телесном вознесении Христа нашло отражение влияние взглядов христианской секты докетов.

Согласно мусульманской традиции, пророк Зекарья, отец Яхьи (Иоанна Крестителя), спасаясь от неверных, спрятался в дупле дерева. Неверные распилили дерево пополам; вместе с деревом был распилен и сам пророк.

Песня заканчивается строками, которые утверждают преимущество Пророка Мухаммеда перед остальными: он силой оружия установил истинную веру и стал победителем неверных.

* * *

Таким образом, опубликованные здесь образцы ногайского фольклора из собрания М. Османова дают богатейший материал для исследования устного народного творчества, живого языка позапрошлого века, ногайской письменности на основе арабской графики и т. д. Хочется надеяться, что этот материал будет полезен не только фольклористам, но и филологам, историкам, этнографам, религиоведам.

Е. Б. Бесолова

О СИМВОЛИЗАЦИИ ЯЗЫКА МИФОПОЭТИЧЕСКОГО ТЕКСТА

Специфические черты духовной и материальной культуры каждого этноса восходят, как известно, к древнейшим истокам и традициям, к эпохе мифотворчества, когда символизация связей человека с природными и социальными реалиями, от которых зависела жизнь, мотивировалась образно присутствовавшими в его мировоззрении элементами культуры, а их осознание являлось наиболее ранней формой упорядочения мира.

Это было Время древней формы общественного сознания и особого вида мироощущения, давшего метафоричность мифологическому мышлению. Первобытное мировосприятие ещё не знало отвлеченных понятий, ему была свойственна очень условная система пониманий объективной действительности, хотя уже тогда и в то же время человек отождествлял вещь и процесс, вещь и её свойство[1].

Известно, что в сказаниях «эпическое» время очень отдалено от сакрально-мифического, от особой эпохи первотворения, первопорядков и перводействий: «Всё происходившее в мифическом времени приобретает значение парадигмы <...>, рассматривается как прецедент, служащий образцом для воспроизведения уже в силу того, что данный прецедент имел место в «первоначальные времена»[2].

[1] Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1979. С. 19-21.

[2] Мифы народов мира. Энциклопедия. М.: Советская энциклопедия, 1991. Т. I. С. 13.

Особенность мифа состоит в том, что человек, «растворяя» себя в природе, сливается с нею и овладевает её силами лишь в воображении, испытывая постоянный страх перед лицом того или иного действия, исходящего от него самого или же влияющего на него извне. Это своеобразие становилось источником описательного выражения предметов, действий или качеств, табуированных по определённым причинам, и персонификации тех предметов и явлений, которые были недоступны его сознанию. Человеческое мышление на наиболее ранних этапах его существования, отождествляет всё живое и неживое, придаёт значение аналогии и оперирует магическими образами и символами[1].

Что касается осетинской мифологии, то даже тот немногочисленный материал, которым сейчас располагают, даёт возможность реконструкции и понимания комплекса мифологических представлений как системы.

Для выявления первичных структур сознания в соответствии с той формой мировосприятия, которая по ряду параметров оказалась близкой к поэтическому мировосприятию, наблюдавшемуся в народном творчестве, мы проанализировали миф о создании *фандыра* – двенадцатиструнной арфы осетин[2]. Основанием для подобного рассмотрения послужило наличие большого количества неосознанных, эмоционально-волевых элементов, типичных для мифопоэтического восприятия.

Основы нартовского эпоса осетин – мифологическая и космологическая – восходят, как минимум, к скифо-сарматской эпохе, что даёт возможность обратиться к нему как к источнику древнейших мифологических представлений и концепций относительно места живого и умершего человека в реальном и мифологическом мире, о способах и путях достижения загробного мира.

Долгому и трудному путешествию солнечного героя-шамана Сослана в Царство теней посвящено немало работ. Выдающийся В.

[1] Там же.

[2] Бесолова Е. Б. О форме мировосприятия нартов (на материале сказания «Гибель семьи Сырдона») // Сибирский филологический журнал. 2014, № 1.

И. Абаев считает, что этот «интереснейший эпизод Сослановского цикла» – один «из *древнейших эпических сюжетов*, какие вообще засвидетельствованы в памятниках мировой литературы»[1].

Но при более внимательном ознакомлении с эпосом выяснилось, что, до появления *поздних шаманских* представлений о потустороннем мире, запечатлённых в сказании о путешествии Сослана в Страну мёртвых, в «Нартиаде» осетин оказалась зашифрованной *более ранняя, архаическая мифологема «пути достижения» загробного мира*[2].

Согласно сюжету, *первым путешествие в загробный мир совершил отец Батраза, Хамыц,* который принял участие в ритуале, связанном с мифом творения. Поясним. Фабула отрывка из текста сказания такова.

Сырдон в голодный год похитил и зарезал упитанную корову Хамыца. Вывел Сырдон корову Хамыца и погнал её, но не в тот свой дом, который все знали, а в другой, ***потайной,*** *о котором никто не знал.* ***Под мостом находился потайной дом, подземное жилище Сырдона****, и вся семья его жила в нём… Привёл он корову Хамыца в свой потайной дом, зарезал её…*

Хамыц стал думать над тем, как ему найти жилище Сырдона. Пошёл к къуылыбадæг ус (ведунье, вещей женщине) узнать о подземном жилище Сырдона. Та посоветовала подстеречь и поймать собаку-самку Сырдона, которая бродила по улицам нартовского села.

Хамыц, увидев её, позвал и приласкал, потом заманил к себе домой. Взял ***клубок сучёной пряжи (вариант: туго скрученную шерстяную нитку),*** *конец привязал к ноге самки.*

Огрел собаку по спине, та бросилась бежать, а ***пряжа за ней тянется, с клубка разматывается.*** *Сам же пошёл за нею следом. Собака видит его, мечется то туда, то сюда, не хочет выдавать своего хозяина. Стал Хамыц избивать её, избил до полусмерти, и*

[1] Абаев В. И. Нартовский эпос осетин // Его же. Избр. труды: Религия, фольклор, литература. Владикавказ: Ир, 1999. С. 177.

[2] Нарты: Осетинский героический эпос. М.: Главная редакция восточной литературы, 1989. С. 205 и др.; Нарты: Эпос осетинского народа. М., 1957.

тогда дальше побежала собака. И скрылась она ***под мостом в потайном доме*** *Сырдона.*

Шедший по следу пряжи Хамыц тоже очутился в жилище Сырдона. Огляделся: в доме на огне – котёл. Заглянул в него, а там варится мясо его коровы…[1].

По мнению С. М. Толстой, в принципе любой признак предмета, любое его свойство, атрибут, предикат и т. п. могут стать основой его символизации. В анализируемом отрывке из текста сказания речь идёт о предметах, служащих орудием или объектом определённых действий, что даёт основание принципом символизации считать «наделение предмета символическим значением по совершаемому им (или с его помощью) *действию,* которое начинает соотноситься с другими исполнителями, объектами или обстоятельствами»[2].

Итак, **…Под мостом находился потайной дом, подземное жилище Сырдона**…

Подземный мир в нартовском эпосе осетин состоит из трёх уровней. Первый – *подводный,* с владыкой Донбеттыром и его многочисленным родом; второй – *подземный,* населяемый карликовыми существами рода Быцента, необыкновенно ловкими и сильными, обладающими несметными богатствами, с которыми рад породниться любой из нартов; третий – собственно *загробный* мир с душами усопших во главе с Барастыром, стражем царства мёртвых – Аминоном. В эпосе наблюдаются перемещения героев из одного мира в другой при условии некоторой трансформации; к примеру, Сырдон в подземном потустороннем мире принимает облик то старухи, то шапки или какой-нибудь вещи, или клубка ниток.

Сырдон мог превращаться в бога-рыбу, что не проявляется в текстах сказаний, но подспудно скрывается в его поступках: в его свойстве появляться и исчезать когда и где угодно, в его связи с подземным миром. О его связи с потусторонним миром, средствах

[1] Нарты: Осетинский героический эпос. М.: Главная редакция восточной литературы, 1989. С. 205-207.

[2] Толстая С. М. Семантические категории языка культуры: Очерки по славянской этнолингвистике. Изд. 2-ое. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. С. 71.

передвижения при перемещениях и о даре перевоплощения достаточно интересно рассказывается в работах Ж. Дюмезиля[1].

Сырдон, знавший ритуал смерти-возрождения, обладал особым могуществом. В архаической форме герой имел две ипостаси в Нартовском эпосе – оборотня и колдуна.

Жилище Сырдона – ***подземный дом-лабиринт*** – ритуально нечисто; оно входит в парадигму преисподней. В нём, как в хтоническом мире, царит мрак, и вошедший в него с востока, где был вход, попадал в царство запада, смерти.

Лабиринт семантически связывается с подземным миром и небом. Выход из него сложен и требует осмысления. Спиралевидные дорожки выступают как средство очищения, пройдя через которые герой приобретает возможность выхода из лабиринта, обретая после катарсиса силы для дальнейших испытаний.

Но лабиринт есть также путешествие от смерти к рождению. Ритуальное его значение – место посвящения (инициации: мы наблюдаем процесс перехода Сырдона из подземного состояния в земное). Главная функция, по М. Элиаде, – охрана центра. Лабиринт охраняется Сырдоном-жрецом, живущим в самом его центре; наш герой-демиург – владыка и судьба лабиринта-храма, связующего звена между возвышенным (Небо) и низменным (Земля).

У древних индоевропейцев *центр, середина* считались символом сверхъестественной силы, бессмертия, да и понятие бога соотносилось с этим понятием. Образ спирали (изображение путешествия души по лабиринтам загробного мира) также связан с символикой лабиринта. Символы середины, центра, первого человека, бессмертия, выхода из лабиринта связываются именно с понятием андрогинизма.

Путь в лабиринт обозначен «маркерами». Каждый из маркеров обладает собственной символикой: отправной маркер – материальной символикой (*ныхас*), а конечный – *лабиринт* – понимается как приобщение к сакральным ценностям[2].

[1] Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М.: Наука, 1977. С. 129.

[2] Королев К. Энциклопедия символов, знаков, эмблем. М.; СПб., 2003. С. 418.

Мост, под которым находилось жилище Сырдона, в мифопоэтическом мышлении символизирует связь, соединение двух точек сакрального пространства; он связывает между собой мир живых и загробный мир, переход из одного состояния в другое, более высокое[1].

Ведунья посоветовала Хамыцу привязать к ноге самки *шерстяную нить* (в варианте: *сучёную пряжу*), чтобы найти подземное жилище Сырдона.

Нить (пряжа), как и волос, – один из самых древних символов и символизирует, опять-таки, связь верхнего и нижнего миров.

Узел на ноге собаки понимается как символ *зародыша, который распускается из своего божественного первоначала,* т. е. музыки жизни через восстановление духовной конституции бога.

Клубок шерстяных ниток – сакральный и могущественный сказочный герой; он означает множество возможностей, в мифопоэтическом мышлении исполняет роль *проводника в нижний мир:* его обязательно нужно взять с собою, отправляясь путешествовать в таинственное и опасное место.

В цикле сказаний эпоса о Сырдоне, как видим, появляется ***мотив «Нити Ариадны».*** На наш взгляд, *он более древний, чем в греческой мифологии.* В подтверждение приведём мнение В. И. Абаева, который писал, что образ Сырдона «связан с ***древнейшей частью эпоса***, ...однако, с течением времени, мифологические черты в его образе оказались совершенно заслоненными массой бытовых мотивов»[2].

Он *древен* ещё и потому, что по разматыванию клубка нити ищется *не выход, а вход в подземный дом, в лабиринт.*

У Сырдона – собака-сука, такая же хитрая, неуловимая, как и её хозяин...

В подземном жилище Сырдона обитала и собака-самка. «Целому селению нартов стало невмоготу от суки Сырдона: нет такого дома в селении нартов, откуда бы она не утащила фахсин (*задняя часть барана, закопчённая целиком*), у кого бы она не съела хандыг

[1] Там же. С. 321.

[2] Абаев В. И. Нартовский эпос // Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института. Т. X. Вып. I. Дзауджикау, 1945. С. 72.

(*рассольный сыр*) или яйцо из-под наседки, кому бы она не причинила ущерба»[1].

Собака ассоциируется в мифопоэтическом сознании с землёй, водой, луной; являясь символом смерти и загробного мира, выполняет функцию *проводника* души в загробный мир, функцию, по Апулею, «посланника, снующего туда-сюда между высшими и подземными силами»[2]. Отношение собаки к воде свидетельствует также о её связи с ритуалом смерти-возрождения. Заметим, что для нас важным является то обстоятельство, что собака-сука является символом *жреческого ремесла:* ведь появление угловой двенадцатиструнной *фандыра*-арфы нартов, имеющей форму треугольника (т. е. космической фигуры, возникшей из Хаоса и являвшейся символом «жизни – смерти – новой жизни»), народ связал с образом Сырдона – божества-андрогина, знавшего ритуал смерти-возрождения и обладавшего особым могуществом. Получается, что Сырдон – *первый создатель осетинской музыки*, символизирующей порядок и гармонию творения, первопричиной которого был Звук. Проявлением звука является голос. Извлеченная из десницы сына песня-плач Сырдона связана с клокотанием варящейся плоти в котле. Символически – это и есть ритуал рождения музыки жизни, голоса жизни через смерть.

Арфа (как струнный инструмент) производила музыку жизни, вызывавшую наращение плоти, натяжение жил и суставов, восстановление всей духовной конституции бога (за счет жил). Сырдон достиг определенной степени осознания своей принадлежности к нартовской общности, которой ещё не был принят, но уже уяснил для себя смысл этой интеграции, её движущие силы. *Первотворение* Звука оказалось для него спасительным актом: «Плач Сырдона и его игра на арфе потрясли даже суровых нартов. Они простили ему все его прошлые деяния и приняли в свою среду как равноправного»[3].

[1] Нарты: Эпос осетинского народа. М., 1957. С. 208.
[2] Королев К. Указ. соч. С. 171.
[3] Абаев В. И. Нартовский эпос ... С. 72.

Таким образом, мы рассмотрели сказание *о появлении фандыра-арфы,* в котором налицо мотив *первотворения музыкального искусства,* подтверждающий тезис: каждое ремесло, как и положено, должно иметь своего *первооткрывателя*.

Через высокую степень символизации языка мифопоэтического текста происходит приобщение к сакральным ценностям; этнокультурные концепты «мост», «лабиринт», «клубок ниток», «собака-самка» и мн. др. участвуют в ритуале, связанном с мифом творения, и образуют единую систему, которой они и подчинены.

С. Х. Анчек

КЛЮЧЕВЫЕ КОНЦЕПТЫ ФОЛЬКЛОРНЫХ ТЕКСТОВ О БЗИЮКСКОЙ БИТВЕ

Исследование языковой материи фольклорных текстов с разных аспектов, которым занимается лингвофольклористика, является актуальным. Одним из малоисследованных аспектов лингвофольклористики является выявление и анализ вербализованных концептов, отражающих ментальное представление носителей языка об «объекте» действительности, выведение гипотезы об их природе и характере взаимосвязей. Лучший доступ к описанию и определению природы концептов обеспечивает язык.

Когда исследуется событие многолетней давности, которое мало или совсем не обеспечено другими источниками, правомерно обращение к фольклору как источнику исторической информации. Фольклор адыгов отразил самые трагические моменты их истории. Это и Русско-Кавказская война, и мухаджирство; нашла отражение в фольклоре и память о Бзиюкской битве.

Как известно, Бзиюкская битва – крупнейшее сражение в истории адыгов. В основу конфликта легли противоречия многих законов адыгэ хабзэ друг с другом и жизнью, которые привели к противостоянию двух адыгских субэтносов – шапсугов и бжедугов.

В битве противостояли, как пишет Р. Савв, «две крупные силы: с одной стороны, княжеско-дворянское бжедугское войско (использовало последние достижения военной тактики и вооружения российской армии), с другой – шапсугское крестьянство и отряды крестьян других адыгейских племен. К бою готовились долго, но

продолжалась она всего лишь один день – 10 июля 1796 г. Потери с обеих сторон были велики»[1].

С момента проведения последнего научного форума[2], посвященного 200-летию Бзиюкской битвы, прошло 20 лет. Именно 20 лет назад рядом со станицей Новодмитриевской перед мостом через реку Бзиюк на поляне Негид (Нэджыд) членами инициативной группы (Беретар Гисс, Емиж Руслан, Квашев Асланби) был установлен памятник, на котором вырезан барельеф матери и павшие головы воинов в папахах. Данный памятник является олицетворением жестокости, которая отличала прохождения Бзиюкской битвы.

Бзиюкская битва ярко отражена в устном народном творчестве адыгов. Ведь народная песня – это хранитель памяти обо всем, что издревле происходило с народом. В архиве Адыгейского республиканского института гуманитарных исследований им. Т. М. Керашева хранятся около 30 повествований о Бзиюкской битве, в том числе песни-плачи, как с шапсугской стороны, так и с бжедугской стороны. Исследователь песенной культуры адыгов Р. Б. Унарокова отметила, что в отличие от других героико-исторических песен, «Песня о Бзиюкской битве» не популярна[3]. По нашему мнению, это вызвано тем, что мы не умеем проводить «работу над ошибками». Мы не только не поем эти песни, мы даже редко, если не сказать, совсем не говорим, предпочитаем умалчивать об этом историческом событии. Между тем Бзиюкская битва постоянно привлекала и продолжает привлекать внимание историков, которые обычно игнорируют фольклорный материал, усматривая в причинах Бзиюкской битвы только классовое противоречие.

Рассмотрев базовые концепты языка текстов фольклорных произведений о Бзиюкской битве, мы определили ключевые концепты: «противостояние» и «жестокость».

---

[1] Савв Р. Битва на Неджиде. // Проблемы Бзиюкской битвы: история и современность. Майкоп: Меоты, 1997. С. 45-46.

[2] Джимов Б. Проблемы Бзиюкской битвы: история и современность. // Проблемы Бзиюкской битвы: история и современность. Майкоп: Меоты, 1997. С. 8.

[3] Унарокова Р. Б. Песенная культура адыгов (эстетико-информационный аспект). М.: ИМЛИРАН, 2004. С. 40.

Концепт «противостояние» выбран нами, так как в песнях описывается конфликт двух сторон, который перерос в жестокую войну. Данный концепт репрезентируется синтаксическими конструкциями, выраженными заявлениями Бжигако Борока и Хаджемуко Батчерия. «Бжыгако Бороко на Хасэ бжедугских дворян заявил: «Шеретлуковы – гости, несущие несчастье, и мне больно, что бжедуги и шапсуги сразятся из-за нестоящего того дела». На что возразил Хаджемуко Батчерий: «Что же мы за народ, если способны нарушить святой закон гостеприимства!».

Песни о Бзиюкской битве выделяются высокой номинативной плотностью слов, обозначающих и выражающих чувства и эмоции. Концепты «жестокость» и «противостояние» номинируются и выражаются самыми различными языковыми средствами. По мнению Н. А. Карасавского, для выявления сущности любого концепта «целесообразно обратиться к лексико-семантическим полям как системно-структурному образованию, фиксирующему тематически и – в целом – семантически родственные явления»[1]. Например, народное предание доносит до нас скорбные слова шапсугской матери, потерявшей в этой роковой битве шестерых (в некоторых источниках – девятерых) своих сыновей. Когда же ей сообщили о гибели Батыр-Гирея Хаджемуко, бжедугского князя, она печально произнесла: «Плачь земля адыгов, ибо таких храбрых воинов, как мои сыновья, шапсуги еще родят, а такого отважного воина и мудрого предводителя, как Хаджемуко, бжедуги не родят и за 1000 лет…».

В этом высказывании воплощаются оба концепта. Во-первых, речь идет о гибели людей, есть жертвы, значит, битва была жестокой. Во-вторых, воплотился и концепт «противостояние»: противопоставляются сила и мужество шестерых шапсугов и одного князя Батыр-Гирея Хаджемуко. В подтверждение этому еще одно высказывание из песни, где Хаджемуко противопоставляется всей Бжедугии: *Хьаджэмыкъор шъуукIыгъэмэ зэрэбжъэдыгъоу шъуукIыгъэба.* . «Если убили Хаджемуко, значит, убили всю Бжедугию…». Отсюда можно сделать вывод, что Хаджемуко был очень мужественным, сильным, авторитетным предводителем, который, несмотря на численное превосходство шапсугов, смог сохранить свой народ с малыми потерями.

[1] Красавский Н. А. Эмоциональный концепт «жестокость» в романе Роберта Музиля «Душевные смуты воспитанника Тёрлеса» [Текст] // Филология и лингвистика в современном обществе: материалы III междунар. науч. конф. (г. Москва, ноябрь 2014 г.). М.: Буки-Веди, 2014. С. 73-77.

Теперь охарактеризуем эмоциональный концепт «жестокость» на материале произведений о Бзиюкской битве. Даже спустя время после битвы наблюдалась жестокость шапсугов по отношению к предводителю бжедугов. По одному из преданий о Хаджемуко, могила Батчерия находится в Тахтамукае. Один шапсугский всадник, увидев могилу Хаджемуко, сказал: «Пусть еще одна пуля пронзит твое тело». Всадник выстрелил в могилу, преступив тем самым норму адыгэ хабзэ, по которой нельзя нарушать покой мертвеца или издеваться над покойником.

Выбор песен о Бзиюкской битве для интерпретации жестокости продиктован психологической напряженностью их сюжета, выражающейся, в том числе, и в высоком индексе частотности применения лексем, обозначающих и эксплицирующих названный выше концепт. Например: *Къодэмыхьэр къегъалIэ, / Шапсыгъэ лъэсхэр зэрефэ, / Бэрзэдж Едыдж* «Кодемиха-коня мучит, / Шапсугов пехоту преследует, / Берзедж Едидж».

Через формулы-характеристики героев передается субъективная жестокость: *Гъочэгыер блэнашъхь, / Шапсыгъашъхьэм рэджэгу, / Хьаджэмыкъо Алкъэс* «У его чалого лани голова, / Шапсугов головами играет, / Хаджемуко Алкас».

То, что каждая из сторон билась, не на жизнь, а на смерть, отстаивая свои интересы, видны из следующих строк: *Псэ гущэр ихьафышъ мэзаот* «Жизнь дана ему в долг, поэтому бьется». *ЫIкопкъыишъхьэ гущэми щэ хэлъ, / Шы сэкум хэлъэуи язао* «С пронзённым пулей бедром, / Облокотившись в гриву коня, сражается».

Жестокость сражения, устрашающие потери шапсугов интерпретируют следующие строки: *Языку гущэри хьадибгъут, / Якуибгъу гущэри хьадишъэт, / Шапсыгъэшхо гущэри, уикIожьыкIает* «В одной

подводе – девять трупов, / В девяти подводах – сто трупов, / Большая Шапсугия, гуща, твое возвращение – беда».

В песнях о Бзиюкской битве концепт «жестокость» обладает ассоциативными связями с явлениями, номинированными а) **субстантивно:** *хьадэ* «мертвец», *чатэ* «меч», *зао* «битва», *шкоч* «ружье», *щэ* «пуля», *лъы* «кровь», *дзэ* «войско»; б) **адъективно:** *страшный* «гуих», *лыгъэ мэшIуай* «страшный пожар»; в) **абстрактно:** *шъыгъо* «траур»; г) **глаголами:** *релIыхы* «умертвляет», *мэзао* «сражается», *хэкIуадэ* «погибает», *зэрефэ* «гоняет»; **д) синтаксическими конструкциями:** *Хьадэмэ ялъэзэ мэзао* «Сражается, перепрыгивая через трупы»; *Языку гущэри хьадибгъут, / Якуибгъу гущэри хьадишъэт* «В одной подводе – девять трупов, / В девяти подводах – сто трупов»; *Хьагъурмэ яцукъофитIур хьэдэ щэжьыным егъалIэ* «Хагуровых два светлых вола трупов вывозить измучились», *ЛIэу хэкум исыр зы мэфэ заом хэкIуад* «Мужчины (Шапсугии) в однодневной битве погибли»; **е) фразеологическими единицами:** *Хьарэр щэкIэ къябгъэди* Хуару (порода лошади – прим. **А. С**.) пулями прошить позволил», *Нэджыдэ хьадэкIэ къябгъэджи* «Негид (название поля – прим. **А. С**.) трупами усеял».

Итак, в ходе исследования языка текстов фольклорных повествований о Бзиюкской битве определились ключевые концепты, как «противостояние» и «жестокость». Установлено, что в языке рассматриваемых произведений концепты «противостояние» и «жестокость» репрезентируются двумя способами: обозначение и выражение. Обозначение находит выражение в противопоставлении субъективных мнений, законов адыгэ хабзэ, социальных классов. Доминируют выражения в виде синтаксических конструкций. Концепт «жестокость» вербализуется посредством субстантивной, адъективной, абстрактной, глагольной лексики, фразеологических единиц, синтаксических конструкций.

С. М. Нехай

ЦЕЛИТЕЛЬНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ МУЗЫКОТЕРАПИИ В ДРЕВНЕАДЫГСКОМ ОБРЯДЕ «ЧАПЩ»

Почти во всех мировых культурах можно найти подтверждение тому, что воздействие музыки на человека практически апробировано и закреплено в традициях и обычаях, которые дошли до нашего времени. У адыгов также накоплен своеобразный опыт целительного воздействия на человека с помощью музыки. Несмотря на то, что адыгский народ постоянно подвергался влиянию чуждых культур, он смог сохранить до наших дней свои традиции и обычаи, литературные и музыкальные произведения, которые свидетельствуют о том, что адыги с древних времен для лечения больных наряду с услугами лекарей «азэ» применяли пение и музыку, шутки и танцы, объединенные в обряд «чапщ» («кlапщ»).

Само название обряда говорит о его магической природе: слово «кlапщ» происходит от глагола «епщен» (дуть на кого-либо или что-либо) и отражает реальную для народа форму бытовой магии – больного заговаривали, нашептывая и дуя, чтобы изгнать злых духов из тела. Многие тонкости проведения обряда указывают на его магическую сущность. М. М. Паштова пишет: « …Перед началом «чапща» стены дома, где находился больной, обмазывались навозом или сажей, магическая («лечебная» и апотропеическая) функция которых имеет репрезентации в мифо-эпической традиции …и низшей мифологии. Подготовка помещения входила в обязанности девушки-смотрительницы у постели больного. Кяхские черкесы называют ее кIэпщэ дае («чапшевая покровительница, охранитель-

ница»), по одному из поэтических текстов (инф. – Пщыбэкъо Е.) – тхьэряпхъу (возможно, от миф. тхьащырыпхъу – феи, богини удачи, сопровождающие эпического героя и оберегающие его в пути). Функции кIэпщэ дае обычно исполняет доверенное лицо семьи, самого больного. Девушка неотлучно сидит рядом с пользуемым, помогает лекарю, охраняет подопечного от назойливых посетителей, от дурного глаза»[1].

К элементам обряда, указывающим на его трансцендентальную первооснову, можно отнести и следующие. Помещение, где лежит больной и устраивается «чапщ», очерчивали символическим кругом, ограждающим его от проникновения нечистых сил; подвешивали железный лемех, по которому каждый приходящий три раза ударяет молотком со словами: «Желаю тебе счастливого выздоровления и многих лет счастливой жизни» (культ покровителя железа и ремесел Тлепша); у постели больного в тарелку с водой клали куриное яйцо, которое, по поверью, может треснуть при приближении недоброго человека. Проведение обряда ночью, безусловно, свидетельствует о магических установках и верованиях адыгов: противодействие силам тьмы организуется именно тогда, когда они активизируются.

«Чапщ» проходил не одну ночь. Наряду с песнями для лечения оспы и ран исполнялись героические песни о подвигах и терпении, подбадривающие выздоравливающего примерами из прошлого, молодежь исполняла шуточные песни-перебранки, устраивались танцы. Участники обряда делились на две группы: мужчины и женщины. Зимой они усаживались в кунацкой, а летом – во дворе, но обязательно напротив друг друга. Нарушение установленного порядка ведения обряда влекло за собой назначение шуточного судебного разбирательства, ареста, или приговора. Например, поплясать с бревном на плечах или с сундуком на голове. За порядком

[1] Паштова, М. М. Текст обряда чапш: мифология, прагматика, этнокультурные диалекты // Кросс-культурное пространство литературной и массовой коммуникации: генезис и развитие. Материалы международной научной конференции. Майкоп, 2012. С. 219-223.

следили выборные Царь (Пащтыхь), Помощник (Бейгуэл) и Конь для него (Бейгуэлыш), назначавшиеся с помощью бараньего астрагала (альчик, бабка – кIэн). Каждая группа участников «чапща» избирала своего ведущего, о чем докладывала Царю. Они должны были быть остроумными, находчивыми и изобретательными, соперничать между собой и группами, стараясь превзойти друг друга в изобретении новых средств для развлечения больного. Наказанием провинившихся занимался только Царь, который мог советоваться с помощником и ведущими, но мог и неожиданно для всех принять оригинальное решение.

Все это напоминает современный театр – шуточные комедии, но в то же самое время насыщено древними религиозно-магическими рациональными и иррациональными ритуалами, которые являются своеобразным лечебным «средством». Завершался обряд лишь тогда, когда спадала температура и уходили признаки болезни. Смех и шутки во время ритуала помогали больному расслабиться психически, чтобы не мешать процессу самоисцеления.

Вплоть до начала XX века сохранился цикл обрядовых песен-заговоров,-исполнявшихся во время «обряда врачевания». Это так называемые «чапщевые» песни, предназначенные для лечения раненого или больного оспой. Большой цикл составляли многочисленные **песни лечения оспы:** «Шъорэкl орэд» – «Си дахэ дахи» (Моя красавица), «Си кIакIор кIэкIошIу орэд» (Моя бурка – бурка добротная), «Тэпырагъошъы пкIорэкI орэд» (Быстроногий конь белый), «Къаншъэумэ я пшъашъэхэ» (Каншаовых девушки), «Уо истэ, истауэ!» (О Иста, Истауа», «Естаоуи-стаупща!» (Стау-владыка!), «ЫIпщъэрэ кIушъхьэмэ укъыщэгъуагъо» (В верховьях над горами гремишь), «Бэджанэр сэкуба…» (Баджана гривастый), «Тхъаркъуахъомэ бгъэныбгъом къыраха…» (Тхаркаховы из гнезда орлиного берут. .), «Хъагъурымэ я бжъэкъокIаса» (Хагуровых воспитанник любимый), «О джыджэзэрыхъэ…» (О джиджезарихе…), «Созэрэщым и бгъэрдыщес!» (У Созареша грудь золотая).

Другой чапшевый цикл представлен **песнями лечения раны:** «ЩIэпщэкIуэ уэрэд» – «Хъэтыкъуейхэр жылэ мащIэт, жылэфIти…»

(Хатукай – аул малый, аул хороший), «Уатэ, уатэжъыеу…» (Молот, молоточек), «Лъэпшъэуи, уатэр зиуатэмэ, уатэр егъэпсвкIэй» (Тлепш, владелец молота, быстро молотом стучит), «ПкIэгъолашъхъом къулы – мылэр иIуса…» (Конь серый снегом-льдом питается), «ШтаукIэу шъхьалымэ зегъаз» (Кремневый жернов вращается) и другие.

Специальные песни «Шэхэх уэрэд» исполнялись при извлечении пули из тела. Среди песен были героические и пшыналъэ (эпические поэмы о нартских богатырях Сосруко, Бадыноко, Батразе, о народных героях Айдемиркане, Шолохе, Сунчалее и др.), сопровождаемые инструментальной музыкой.

Приведем пример «чапщевой» песни:

Конь змееподобный, я уорайда,
Снегом-льдом питается,
Всадник, что на нем, я уорайда,
Подобно ястребу парит.
Всадник, что на нем, я уорайда,
Подобно ястребу парит.
А топь лесная, я уорайда,
Его коню по брюхо…

Удивительно, что всадник, восславляемый в этой песне – это покровитель оспы! Именно его хотят умилостивить лестью. Анализ почти всех песен лечения оспы показывает, что они состоят из двух частей, в первой восхваляют покровителя оспы бога Созареша, его часто титульно называют «Зиусхан», а во второй величается сама оспа, символом которой являются «три бусины», упоминающиеся во всех вариантах подобных песен. Данные факты свидетельствуют о всепоглащающем страхе перед неодолимыми явлениями и своеобразном внутреннем способе его побороть: олицетворить образ покровителя оспы и саму оспу и ублажить их, представляя для себя и других как «божественное благо». В песнях не называют саму болезнь и имя ее покровителя – это тоже отголоски магических верований, поскольку считалось, что прямое именование привлекает к себе враждебные силы.

Традиционные элементы культуры адыгов так же, как и убеждения древних арабов, греков, китайцев, индусов, философов древности и современности, мировые религии, содержат накопленный опыт практического применения гармонизирующей силы звука, музыки и песен, юмора и смеха для приведения психики человека в уравновешенное состояние. Врачевальные песни адыгов в рамках обряда «чапщ» не только излечивали больного, но и способствовали стабилизации и сохранению национальной идентичности адыгского народа, повышая его жизнеспособность. Практика использования музыки для лечения человека задолго до возникновения музыкальной терапии, психоакустики, гелотологии, звукотерапии и других современных научных направлений подтверждает истинность их основополагающего утверждения: звук и музыку можно применять для воздействия на психику и физиологию человека сознательно.

М. М. Хашба

ХОРОВОД В МУЗЫКАЛЬНОМ ФОЛЬКЛОРЕ АБХАЗОВ

Когда слышу, как говорит о добродетели или мудрости человек, который сам вполне соответствует тому, что он говорит, я чрезвычайно радуюсь, и такой человек кажется мне поистине музыкальным. Потому, что он извлек прекраснейшую гармонию не из лиры или еще какого-нибудь орудия игры, а из самой жизни, согласив в себе слова с делами по образу единой истинно эллинской гармонии.

Платон

Древняя Греция – колыбель литературы, скульптуры, архитектуры и музыки. В Древней Греции в эпоху античности возникли основные понятия о музыке: гармония и мелодии, ритм и метр, хор и оркестр, рапсодия и симфония. Само слово «музыка» с греческого происхождения и означает – «искусство муз». У греков были музы лирики и муза танцев, музы комедии и трагедии, муза истории и даже астрономии. Но не было музы, которая отвечала бы за музыку. И это характерно, так как все они, во главе со своим предводителем Аполлоном, занимались музыкой.

Музыка в классической Греции проникала всюду, объединяя все искусства и все науки, риторику и политику, богов и людей, небо и землю, травы и воды в единое гармоническое целое — космос. «Музыка вместе с танцами, ритмом и пением приближает нас к богам», – говорили греки.

В основе античного представления о музыке лежит уверенность в том, что мир ритмичен и гармоничен, то есть музыкален.

Музыка воспроизводит эти свойства мира и наполняет ими душу человека. Так устанавливается единство между миром и человеком – созвучие (симфония). Древние греки верили, что если по этим законам живет весь мир, то не только люди, но и камни и звери должны быть им послушны. Легендарный Амфион укрощает зверей своим пением, а игрой на лире заставляет камни складываться в городские стены. Орфей своим искусством покоряет даже силы Ада, заставляя отпустить к нему Эвридику.

Нагляднее всего это гармоническое сцепление всех природных и социальных, божественных и человеческих, физических и духовных сил воплощалось в грандиозных хороводах, без которых невозможно представить античную культуру. Хороводы, по убеждению греков, ведут звезды и планеты, исторические эпохи и человеческие поколения. Хороводами музы веселят и радуют богов и людей. Не случайно Гомер на знаменитом щите Ахиллеса, ставшем воплощением античной картины мира, изобразил сразу три хоровода. Даже похороны у греков могли сопровождаться печальными танцевальными песнями, исполняемыми хороводом.

«Тот, кто не упражнялся в хороводах, – учил Платон, — человек невоспитанный, а кто достаточно в них упражнялся, тот воспитан». Слова эти, сказанные со всей философской серьезностью, можно понять, лишь осознав, что хороводы охватывают всего человека, приобщая его к бесконечному круговороту Вселенной.

Для каждого возраста предназначались свои хороводы. Детский хоровод Платон называл хороводом муз. Молодежь (до 30 лет) должна была водить хороводы в честь Аполлона. Хороводы могли посвящаться и другим богам, кроме Диониса. В отличие от эллинских богов Дионис долгое время не включался в официальный олимпийский пантеон, оставаясь божеством «пахарей и виноделов». Связанная с именем Диониса музыка казалась горожанам слишком буйной, неуравновешенной, неорганизованной. Полнота природных необузданных сил и страстей, находившая в ней свое выражение, представлялись несовместимой ни с какой мерой и потому достойной осуждения. Не случайно в античной мифологии

дионисийская музыка всегда терпит поражение в соревновании с музыкой Аполлона. Но настало время, когда жизнь заставила признать, осмыслить и оправдать музыку Диониса. И это соединение противоположностей — грубоватой народной музыки Диониса и аристократической «ученой» музыки Аполлона породило греческую драму и греческий театр. Ведь «трагедия» в переводе на русский язык означает печальную «песнь козлов», приносимых в жертву богу Дионису, а комедия — это песня «коммоса», то есть песня той веселой компании, которая сопровождает ликующего бога полей и виноградников. Народные песни дали начало основным жанрам драмы и театра, а народный сельский инструмент авлос зазвучал в театре и на празднествах. Мудрый Платон нашел для Диониса место и в афинских хороводах.

Хороводные песни. Одним из обязательных ритуалов в комплексе обрядовых действий является хоровод, возникновение которого связано с поклонением светилам, в частности Солнцу. Солнце в ранних религиозных представлениях является богиней жизни, плодородия, размножения, урожайности, изобилия. Исходя из этого, естественно, что исполнению хороводов во время религиозных празднеств придавалось большое значение.

Хороводный танец у абхазов в прошлом исполнялся при погребении убитого молнией человека или скотины. По религиозным представлениям абхазов, гибель человека, вызванная ударом молнии, считалась проявлением божественной силы, и поэтому оплакивать покойного не полагалось. Похороны убитого молнией сопровождались особым обрядом, причем этот же церемониал устраивался и при погребении убитого молнией животного. На его проведение хозяин собирал всю деревню. Присутствующие поднимали животное и укладывали его на специальный четырехстолбный помост «ашвмкьат». При этом исполнялся хороводной танец, сопровождаемый двумя хорами, звучащими антифонно.

К сожалению, описание танца и музыкальный текст песни пока нам не удалось зафиксировать. По располагаемым нами данным (описание обряда, антифонное звучание хора), мы можем с полным основанием утверждать, что описанный выше церемониал погребения сопровождался обрядовой пляской, аналогичной адыго-кабардино-черкесской хороводной пляске «Шибле-удж» и осетинской «Цоппай».

«Род убитого запевал песню «Цоппай», и все присутствующие выстраивались: четыре или шесть человек в ряд, по две или три пары из мужчин и женщин в каждом ряду; четверки или шестерки становились ряд за рядом с спущенными руками и начинали двигаться; обходя могилу по кругу по направлению движения солнца. Движения были медленными, плавными, на полной ступне, по диагонали то вправо, то влево, тройным шагом, то с правой, то с левой ноги, в анапестическом ритме»[1].

Основу национальной хореографии составляет «Круговой танец» или «Танец плеч». Это зафиксировали уже ранние наблюдатели абхазского быта. Так, Н. М. Альбов отмечал, что «самый распространенный из всех танцев, так называемый «Круговой танец» или «Танец плеч», по-абхазски – «напеибарк акушара», по-самурзакански – «худжит схапуа»[2].

Разновидностью кругового танца являются – «Шаратын», «Айбаркра» и хороводный танец «Аурашьа».

О происхождении танца «Шаратын» в народе говорят следующее: «Абхазы жили за горами в ацангуара. Жили они большой группой. Внезапно на них напали зихи и садзы, разорили село и угнали в неволю всех, кого увидели. Среди угнанных была красавица по имени Шаратын. Братья погнались за похитителями. Долго они искали сестру в селах врага, но никак не могли напасть на ее след. Наконец нашли ее, но не так легко было вызволить девушку из плена. На просьбу братьев вернуть им сестру, зихи ответили: «Приведите нам другую, тогда мы вернем вам сестру». Что было делать? И братья вернулись обратно в село. Долго они искали девушку, кото-

[1] Галаев Б. Осетинские народные песни // Осетинская народная музыка. М., 1964. С. 14, 15.

[2] Альбов Н. М. Этнографические наблюдения в Абхазии // Живая старина. СПб. 1893. Вып 3. С. 312.

рая красотой не уступала бы Шаратын, но никак не могли найти, уж очень была хороша их сестра. Наконец, они нашли девушку, купили ее и отдали зихам.

Выкупив свою сестру, братья направились в родное село. Приблизившись к дому, они послали вперед вестника. Вестник пришел к родным и объявил о том, что братья везут Шаратын домой.

В те времена взятого в плен вернуть было невозможно, поэтому возвращение похищенного и воскрешение умершего считалось равнозначным. Когда братья привезли Шаратын, родные устроили большое пиршество. Как только братья с сестрой вошли во двор, находившиеся там люди окружили ее и, взявшись за руки, стали танцевать и петь «Ахааира, Шаратын!» и танец «Айбаркра», и песня, которая сопровождает танец произошли от имени Шаратын[1].

По свидетельству сказителей, мелодия Шаратын была песней-рупором. В прошлом, когда случалось горестное событие, абхазы посылали в соседнее село горевестников, которые не говорили о случившемся, а пели; по воспоминаниям отдельных сказителей, в древности у абхазов существовала даже специальная мелодия для оповещения о горестных событиях. Если иметь в виду это обстоятельство, то вполне вероятно, что и хорошие вести также передавались песней. В традиционных культурах мира известны факты передачи информации средствами музыки и звуков – значительный материал подобного рода можно почерпнуть в обычаях многих африканских народов, да и в ряде других регионах ойкумены, например, на Руси о горестях и ликованиях народу сообщали звонари[2].

Хороводный танец «Шаратын» исполняется большой группой девушек и юношей. Танцоры становятся в два круга и, взявшись за руки, на полусогнутых пальцах подпрыгивают то вправо, то влево. Пляска сопровождается хоровым пением и ударами в ладоши. Словесный текст этой задорной пляски носит ярко выраженный юмористический характер:

[1] Хашба М. Жанры абхазской народной песни. Сухуми, 1983. С. 86, 87.

[2] Щедрин Р. К. Доклад на VI Всесоюзном съезде композиторов СССР. Личный архив автора.

Хороводная песня под названием «Шырытым», происхождение которой связано с именем девушки Шырытым, имеется в музыкальном фольклоре адыгов.

Хореографическое описание танца «Шаратын», музыкальное сопровождение с характерами рефреном Ахайра, Хайра (Рарира Рахаира)[1] дают нам основание утверждать, что происхождение этой пляски связано с культом солнца.

Аурааша. С культом солнца связан и хороводный танец «Аурааша». По воспоминаниям сказителей, «Аурааша» исполнялся на празднике, посвященном окончанию сбора урожая[2]. Хороводный танец «Аурааша» широко распространен в музыкальном быту турецких абхазов[3].

Айбаркра. Самобытностью хореографического языка с четкой координацией жестов, ярким мелодическим и ритмическим рисунком отличается хороводный танец «Айбаркра».

Это героический танец, исполняемый мужчинами и женщинами на полусогнутых пальцах ног. Нарастающая быстрота темпа пляски, подгоняемой ударами в ладоши, нередко сводится до предельного подъема.

Юноши, золотые, чтоб вас добро встречало,
Девушки, дорогие, чтоб вас счастье ожидало,
И выбросила соперницу в Чхалту-реку,
Вынесла ее река в старый поселок [4].

Для танцев составляется большой круг из юношей и девушек. Диаметр этого круга бывает 60, а иногда и 100 аршин. Около каждого юноши стоит девушка или молодая замужняя женщина. По знаку запевалы в один миг все берутся за руки и начинается бег на месте, потом справа налево и слева направо. Круговое движение

[1] Акаба Л. Х. Из мифологии абхазов. Сухуми, 1976. С. 22.

[2] Хашба М. М. Указ. соч. С. 87.

[3] Хашба М. М. Указ. соч. С. 88.

[4] Абхазская народная поэзия / Сост. Б. В. Шинкуба. Сухуми, 1959. С. 227.

происходит под такт песенников, поют все без исключения, но и пение это подчинено дисциплине. Сначала поет часть, которая входит в состав первой четверти круга, потом второй и т. д., или же начинает первая половина, а затем повторяет вторая, не мешая друг другу и не заставляя танцующих прерывать танцы[1].

Песни, сопровождающие древние пляски «Яйрумаа», «Атларчопа», «Айбаркра», «Шаратын», представляют значительный интерес с музыкальной стороны. Эти напевы сохранили форму песен дохристианского периода, имевшей уже двухголосную хоровую полифонию, антифонное звучание хора. Они не примитивны по своей форме, а представляют известную стадию развития песни, что свидетельствует о древности абхазской хоровой культуры.

[1] Мачавариани К. Д. Некоторые черты из жизни абхазов. Положение женщины. // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1884. Вып. IV. С. 55.

Раздел V.

СОСТОЯНИЕ И ПРОБЛЕМЫ КАВКАЗСКОГО ЯЗЫКОЗНАНИЯ

М. И. Магомедов

ЯЗЫКОВОЕ МНОГООБРАЗИЕ – ДУХОВНОЕ БОГАТСТВО НАРОДОВ КАВКАЗА

На Северном Кавказе на относительно небольшой территории издревле обитает несколько десятков языков. Античные и средневековые исследователи отмечали, что на Кавказе насчитывается от семидесяти до трехсот языков. Однако самое образное определение многоязычия Кавказа дал арабский путешественник Масуди (X в.): «Один Аллах сочтет различные народы, живущие в горах Кавказа. Гора Кавказ – гора языков».

В силу многоязычия языковая жизнь Северо-Кавказского региона не одномерна, пестра. Поэтому нет и не может быть единственного и универсального решения языковых проблем. Свой вклад в этноязыковой процесс вносили и продолжают вносить функционирующие в пределах региона языки различных лингвистических систем, языки народов коренных и некоренных, письменных и бесписьменных, образующих здесь многочисленные наречия, говоры, диалекты. Северный Кавказ в этом отношении представляет собой уникальную лабораторию для социолингвистических исследований.

Проблемы северокавказских республик в сфере языковой политики во многом идентичны и закономерны. Здесь объективно немыслима сама возможность применения функционирующих

языков во всех сферах материальной и духовной культуры, науки, техники. Ни один из языков народов Северного Кавказа не может взять на себя в регионе функции языка такого масштаба. Такие функции осуществляются через русский язык как единственно возможный в данных условиях язык межнационального общения. Именно русскому языку было суждено стать первым в истории Северного Кавказа общепризнанным языком межнационального общения[1].

По информационным материалам Всероссийской переписи населения 2010 года в республиках Северного Кавказа функционируют следующие языки:

Адыгея – русский, адыгейский.

Дагестан – 14 письменных языков (аварский, агульский, азербайджанский, даргинский, кумыкский, лакский, лезгинский, ногайский, русский, рутульский, табасаранский, татский, цахурский, чеченский и 18 бесписьменных языков (андийский, арчинский, ахвахский, багвалинский, бежтинский, ботлихский, будухский, гинухский, годоберинский, гунзибский, каратинский, крызский, тиндинский, удинский, хваршинский, хиналугский, цезский, чамалинский).

Ингушетия – русский, ингушский.

Чечня – русский, чеченский.

Кабардино-Балкария – русский, кабардино-черкесский, карачаево-балкарский.

Карачаево-Черкесия – русский, карачаево-балкарский, кабардино-черкесский, абазинский, ногайский.

Северная Осетия – Алания – русский, осетинский[2].

Такое необычайное языковое многообразие, естественно, наложило отпечаток и на традиционную культуру народов Северного Кавказа, прежде всего – на фольклор, который отличается большим языковым разнообразием.

---

[1] Магомедов М. И. Русский язык в многоязычном Дагестане. Функциональная характеристика. М.: Наука, 2010. С. 5.

[2] Магомедов М. И. Гуманитарный Дагестан: язык, культура, образование. Махачкала, 2013.

Национальный язык не просто средство общения людей, а духовное богатство народа, своего рода вместилище национального опыта и народного мышления, важнейший стержень национального самосознания и самочувствования.

В последние десятилетия наряду с позитивными тенденциями в развитии системы образования в республиках Северного Кавказа имели место отход от прогрессивных традиций в воспитании и обучении молодежи, определенный отрыв деятельности образовательных учреждений от насущных задач и долговременных перспектив социально-экономического развития. Особую тревогу и боль вызывает принижение роли родных языков как средства интеллектуального и духовного развития личности ученика. Забвение родных языков может привести нас к самым тяжелым и непоправимым последствиям.

Возрождение духовных и культурных традиций народов, использование их в процессе образования оказывают существенное влияние на формирование личности, позволяют глубже осознать общее и особенное в национальной культуре, выработать единую этнокультурную политику согласия.

Приоритетными в развитии национальных школ республик Северного Кавказа могут быть названы следующие направления:

1) развитие родного языка как языка воспитания и обучения в системе дошкольного и общего образования, способствующего возрождению и развитию национальной культуры, становлению творческой личности через познание истории народа и его самобытности, привитие ей любви и уважения к родному народу;

2) расширение сферы использования родного языка, развитие билингвизма, многоязычия;

3) создание благоприятных условий для функционирования государственных языков;

3) реализация образовательных программ, основанных на принципе включения обучающихся в родную этнокультурную среду и национальные традиции;

4) разработка национально-регионального компонента и его введение в образовательный процесс, гармоничное сочетание в

содержании образования федерального и национально-регионального компонентов с общечеловеческими ценностями;

5) приобщение подрастающего поколения к национальной культуре, обычаям и традициям родного народа, к его духовным и нравственным ценностям;

6) создание воспитательной системы, основанной на особенностях характера и психологии народа, истории и культуры народов;

7) интеграция национальной образовательной системы в мировое образовательное пространство;

8) обеспечение открытости содержания образования на основе сохранения самобытной культуры народа и развития межкультурного взаимодействия разных этносов;

9) создание нового поколения учебников, учебных пособий, детской литературы в соответствии с этнопсихологическими особенностями восприятия и стилем мышления учащихся;

10) совершенствование учебно-методического комплекта по родным языкам и литературам, истории и культуре родного края;

11) улучшение качества подготовки педагогических кадров по родному языку и литературе.

Национальные школы призваны обеспечить передачу из поколения в поколение многовекового опыта северокавказских народов, их нравственных устоев, создать условия для приобщения учащихся к материальным и духовным ценностям и традициям, принять на себя важнейшие функции формирования у них этнического самосознания и достоинства.

В Дагестане, например, вызывает серьезную тревогу, такое положение, когда многие начальные школы в сельских районах отказываются от программы для национальных школ, где обучение должно вестись на родных языках, и переходят на городскую программу обучения. Таких школ в Дагестане в 2015 году стало уже более пятисот. Не лучше обстоит дело с обучением родным языкам и родным литературам в городских и поселковых школах со смешанным национальным контингентом учащихся. Разумеется, здесь существенно сказывается роль урбанизационных и миграционных процессов.

Мы выступаем не за вытеснение одного языка другим, а за качественное овладение обоими языками. Именно в этом состоит смысл оптимизации двуязычия.

В духовном развитии народов Северного Кавказа можно выделить две особенности. Во-первых, неминуемо усиливается размывание национальной идентичности, самобытности, обычаев, традиций, языков, возникает и реальная опасность полного исчезновения некоторых из них. Во-вторых, в связи с этим нарастают тенденции активного конструктивного противодействия глобализации, растет понимание значения самосохранения национальных культур и языков, культурного наследия как важнейшего достояния каждого народа.

Перспектива быть одинаковыми, потерять свое лицо, раствориться в общей абстрактной массе не может быть привлекательна ни для какого народа, ни для какой страны. Этот процесс не приемлем и для всего человечества. Ведь гомогенность, то есть однородность, культуры означала бы не усиление ее, а тотальное и опасное обеднение. Вершины культуры вовсе не безлики, они воздвигаются национальными гениями. У народов Кавказа богатейшее духовное и художественное наследие. Нам действительно есть, что терять и есть, что беречь.

Угроза исчезновения как субъекта мировой истории, цивилизации и культуры стимулирует национальное самосознание народов, мобилизует их защитные механизмы выживания, повышает ценность исторической идентификации, определенности, самобытности и своего языка. Как утверждал в свое время У. Черчилль, нации либо соблюдают свои традиции, либо вымирают. Глобализация до предела обострила такую общую дилемму, и каждый народ по-своему откликается на принципиальные вызовы времени.

В «Красную книгу языков народов России» занесено 18 дагестанских бесписьменных языков: агульский, андийский, арчинский, ахвахский, багвалинский, бежтинский, ботлихский, гинухский, годоберинский, гунзибский, кайтагский, каратинский, кубачинский, рутульский, гиндинский, хваршинский, цахурский, цезский.

Городские жители северокавказских республик (кроме Чечни и Ингушетии), особенно младшее поколение, оторваны от стихии родного языка, родной этнокультурной почвы. К сожалению, молодое поколение плохо знает культуру, быт, традиции, обычаи своих предков. Оно почти не знакомо с национальной литературой, фольклором, своими обрядами и обычаями. По данным наших ученых, до 92 % школьников в Махачкале не владеют родными языками. Это серьезный и тревожный сигнал. Не владеет родным языком и значительная часть нашей интеллигенции. И этот процесс продолжается.

Почти во всех республиках Северного Кавказа наблюдается постоянный процесс миграции населения в города. Это касается и крупных и малочисленных народов. В этой ситуации языки подвержены большему риску, так как вне своей исторической родины они не смогут выжить.

В Дагестане; многонациональность, многоязычие мы рассматриваем как большое богатство республики. Однако права наших языков оказываются ущемленными. Например, ни на одном из дагестанских языков нет новостных программ на телевидении. Передачи на национальных языках с продолжительностью в один час ведутся всего лишь раз в неделю. К сожалению, с каждым годом сужаются функции дагестанских литературных языков, а о бесписьменных языках говорить и не приходится. Статус дагестанских языков как государственных будет формальным до тех пор, пока они не займут надлежащего места в сферах культуры, образования и науки. Дагестан, к сожалению, остается единственным регионом в России, где до сих пор не принят «Закон о языках» Дагестана.

Ученые, выступающие за сохранение языков народов Северного Кавказа, никогда не ставили своей целью монолингвизм, и не отвергали русский язык как таковой. Напротив, они всячески пропагандировали и пропагандируют двуязычие, поскольку именно благодаря ему национальная культура может держаться на уровне современного развития. Наше основное требование состоит в том, чтобы языки народов Северного Кавказа не рассматривались как «языки второго сорта» и были полностью уравнены в правах как

государственные языки. В этом, как мы считаем, заключается для наших языков их единственный шанс на выживание.

Наши наблюдения показывают, что гармоничное сочетание родного и русского языков в школьном обучении позволяет детям добиваться лучших результатов в учебе, развивает их интерес к познанию и способности к обучению. С самого раннего возраста дети должны получать поддержку при использовании родного языка в школе.

Послевоенная урбанизация и усиление миграционных процессов в республиках Северного Кавказа привели к отчуждению всей воспитательной и образовательной системы республик от народа, его культурных корней и традиций. Исчезновение национального из школы, детского сада способствовало исчезновению национальной экологии из семьи. В результате родной язык потерял свои позиции, а в некоторых случаях исчез из семейно-бытовой сферы общения. А это привело к ослаблению позиций родного языка в духовной сфере. Так произошло нарушение естественных механизмов, этапов передачи родного языка из поколения в поколение.

В последние годы в ряде государственных документов отражена необходимость изучения языка в культурологических аспектах. Нельзя рассматривать язык народа и его историю отдельно друг от друга. Важно показать, что язык – не только средство общения, что изучение языка предполагает и анализ народной психологии, традиций, обрядов.

Только культура, обретенная в первую очередь через родной язык, может остановить нравственное падение человека, огрубение его души. Язык как форма культуры – необходимое средство человеческого мышления, познания и общения – должен усваиваться вместе с ней. Вот почему любой урок родного языка, в определенном смысле превращается в изучение культуры данного народа. Знакомство с культурой осуществляется на нескольких уровнях. Объектом изучения становятся слова, фразы с национально неповторимой семантикой: пословицы, поговорки, загадки, фразеологизмы, крылатые слова и изречения. Именно их осмысление формирует национально-культурный фон, необходимый для восприя-

тия культуры, поскольку ярче всего образ жизни народа отражается в произведениях устного народного творчества.

Язык не просто отражает мир человека и его культуру. Важнейшая функция языка заключается в том, что он является главным хранителем устного народного творчества и передает ее из поколения в поколение. Именно поэтому язык играет столь важную роль в формировании личности, в формировании особенностей национального характера, этнической общности народа.

Каждый этнос обладает определенным культурным и языковым своеобразием. Неповторимость отдельного народа сопряжена со спецификой ментальных ориентиров и установок, своеобразием национальной картины мира, этническим самосознанием. Национальная картина мира, отраженная в фольклорных текстах, крайне сложна и многослойна, и ее нужно рассматривать не только с филологических, но и с философских, психологических, культурологических и других позиций.

В настоящее время в Институте языка, литературы и искусства Г. Цадасы Дагестанского НЦ РАН ведется масштабная работа по подготовке к изданию «Свода памятников фольклора народов Дагестана» в 20 томах в объеме до 30 печатных листов каждый. Первые пять томов уже изданы в Москве в издательстве «Наука»[1]. Представляется особенно ценным то, что тексты этих изданий готовятся к изданию на языке оригинала и в переводе на русский.

Научное издание «Свода памятников фольклора народов Дагестана» в 20 томах приобрело особую значимость в последние годы в связи с возросшим интересом народов к своим историко-культурным истокам, к этническим традициям и с теми этнополитическими, этнокультурными процессами современности, которые, как известно, наиболее интенсивно и неоднозначно проявляются на Кавказе. Фольклорные памятники народов Дагестана ярко иллюстрируют не только «единство в многообразии» внутри этого края, но и теснейшие взаимосвязи и взаимовлияния с устно-поэтическим творчеством других этносов Кавказа: абхазов, адыгов (адыгейцев, кабардинцев, черкесов), азербайджанцев, армян, вайнахов (чеченцев и ингушей), грузин, балкарцев и карачаевцев, осетин, русских[1].

Сходство художественно-эстетического мышления народов Северного Кавказа, формировавшееся в процессе активного обмена духовными ценностями, обусловило и многие общие фольклорные параллели. Разноязычие на Кавказе не было помехой для обмена духовными ценностями, памятниками культуры, которые обычно не оставались в границах одного региона, особенно в том случае, когда произведение достигало идейно-художественного совершенства.

Таким образом, язык не только отражает культуру своего народа, его социальное устройство, менталитет, мировоззрение и многое другое, но и хранит накопленный им социокультурный пласт, который служит важнейшим и эффективнейшим способом формирования следующих поколений, то есть инструментом духовной культуры. Язык как зеркало народной культуры, народной психологии, философии, во многих случаях как единственный источник истории народа и его духовного наследия рассматривается в исследованиях культурологов, фольклористов, этнологов, историков.

Язык – живой, непрерывно функционирующий и непрерывно изменяющийся организм. Метафора «живые и мертвые языки» отнюдь не случайна. Все языки когда-то родились, и одни из них умерли давно, некоторые недавно, а некоторые умирают сейчас. Языки умирают, когда исчезает народ, говорящий на этих языках.

[1] Свод памятников фольклора народов Дагестана: в 20 т. / под ред. акад. Г. Г. Гамзатова. Т. 1: Сказки о животных. М.: Наука, 2009; Свод памятников фольклора народов Дагестана: в 20 т. / под ред. акад. Г. Г. Гамзатова. Т. 2: Волшебные сказки. М.: Наука, 2011; Свод памятников фольклора народов Дагестана: в 20 т. / под ред. акад. Г. Г. Гамзатова. Т. 3: Бытовые сказки. М.: Наука, 2013; Свод памятников фольклора народов Дагестана: в 20 т. / под ред. акад. Г. Г. Гамзатова. Т. 4: Мифологическая проза. М.: Наука, 2012; Свод памятников фольклора народов Дагестана: в 20 т. / под ред. проф. М. И. Магомедова. Т. 5: Героический и героико-исторический эпос. М.: Наука, 2015.

[1] Свод памятников фольклора народов Дагестана: в 20 т. / под ред. акад. Г. Г. Гамзатова. Т. 1: Сказки о животных. М.: Наука, 2009. С. 7.

Как писал известный политолог Абдурахман Авторханов, «бессмертие нации держится на бессмертии ее языка».

Родной язык – это неоценимое духовное богатство, в котором народ живет, передает из поколения в поколение свою мудрость и славу, культуру и традиции. Слово родного языка – могущественное средство передачи исторического, культурного, морального, эстетичного, бытового опыта народа. Веками наши народы творили это богатство, откладывая в сокровища родного языка самые ценные жемчужины мысли, чувства, фантазии. В языке олицетворяется весь народ и вся его Родина. В нем воплощается небо Отчизны, ее воздух, климат, поля, горы и долины, леса и реки, бури и грозы. В глубинах языка отображается и вся история духовной жизни народа.

Вот почему любые позитивные шаги по поддержке каждого из бытующих в регионе языков призваны способствовать оздоровлению духовно-нравственного климата, укреплению согласия и единства в обществе, благополучному, безболезненному, бесконфликтному развитию общественной жизни.

З. М. Габуниа

О НЕКОТОРЫХ ИЗНАЧАЛЬНЫХ РАЗНОГЛАСИЯХ СРЕДИ ГРУЗИНСКИХ УЧЕНЫХ О РОДСТВЕ КАВКАЗСКИХ ЯЗЫКОВ

Как показывает анализ существующей литературы, в том числе и новейшей, в генеалогической, типологической и ареальной классификации кавказских языков до сего времени появляются поправки – то глобального, то локального порядка. Выдвигается положение об особом статусе северокавказских языков, определяемое таксономически как «семья», появляются различные гипотезы по ареальным взаимоотношениям языков Кавказа, не получившие полного научного обоснования.

При обобщении достижений в области кавказской компаративистики обнаруживается, что в вопросах генеалогической классификации данных языков единая точка зрения не выработана. Несовпадение точек зрения отмечается как по вопросам внешних связей, так и по вопросам внутренних взаимоотношений. Все это требует освещения новейшего состояния генеалогической классификации кавказских языков, осмысления путей развития кавказской лингвистики.

Осуществляющиеся в последние годы в кавказоведении исследования по генеалогической классификации кавказских языков не только не прояснили общую ареальную картину, а несколько осложнили и даже запутали ее.

Существующая генеалогическая классификация носит скорее характер более или менее обоснованных гипотез, чем доказательных положений. Известная точка зрения Тбилисской школы кавказоведе-

ния (А. С. Чикобава и его последователи) об иберийско-кавказском родстве поставлена под весьма серьезное обоснованное сомнение, так как за это время научному миру не было представлено капитальных исследований в области фонетики, морфологии, синтаксиса, подтверждающих и связывающих картвельско-кавказское генеалогическое единство. В то же время все чаще и чаще выдвигается положение о типологических параллелях и схождениях, которые ярко проявляются в свойствах их основных лингвистических единиц.

Следует отметить также, что одна из причин, порождающих такое положение в науке, кроме фонологических расхождений картвельско-кавказских языков, та, что нет следов материального и духовного родства, которое затемняется наличием большого количества ареальных заимствований из контактирующих с картвелами других языков Кавказа.

Хотя в последние 30 лет в научный арсенал кавказоведения вошел целый ряд исследований различного уровня, это не прибавило большого оптимизма в деле доказательства генетического родства южнокавказских и северокавказских языков.

Известно, что многие картвелисты противопоставляют картвельские языки северокавказским. Обратимся к их высказываниям.

По мнению академика Т. В. Гамкрелидзе, «...если бы между картвельскими и северокавказскими языками прослеживалась общность закономерного характера (не являющаяся результатом случайных совпадений или заимствования) в субстанции значимых элементов, то она бы с необходимостью проявилась в наличии регулярных звуковых (фонемных) соответствий между картвельскими и северокавказскими языками. Поскольку такого рода фонемные соответствия между отдельными группами кавказских языков не выявлены (между картвельскими, с одной стороны, и абхазско-адыгскими и нахско-дагестанскими – с другой), утверждения о существовании между ними «материальной общности морфем» носят, во всяком случае, преждевременный характер»[1].

[1] Гамкрелидзе Т. В. Современная диахронная лингвистика и картвельские языки // Вопросы языкознания. 1971, № 3. С. 43.

Подобный подход замечается и у Г. В. Церетели: «Пока эти регулярные соотношения не будут установлены, вопрос о генетических связях между картвельскими языками и горскими языками Кавказа остается, скорее, предметом веры, чем знания, и, как бы велика ни была эта вера, положению о родстве она доказательной силы не придает»[1].

В этом направлении свои идеи развивает известный картвелист А. А. Ониани, который опровергает существующую гипотезу, что при отсутствии закономерных фонемных соответствий реконструкция категории класса в картвельских языках становится одним из основных аргументов в пользу их родства с горскими кавказскими языками и классификации всех этих языков как одной языковой семьи. По его данным, зафиксированный материал в письменных памятниках древнегрузинского языка не дает оснований для такого заключения. В них не отмечены классные показатели. Соответственно, автор приходит к выводу, что реконструкция показателей класса в картвельских языках основывается на фактах горских кавказских языков, а не картвельских. Генетическое родство этих языков таким путем нельзя считать доказуемым[2]. Это значит, что наблюдаемые в них черты сходства (а что-то сходное можно найти в любых языках мира, независимо от ареала) не являются продолжением былого единства, а имеют какую-то другую причину.

В наличии ряда структурных и материальных общностей в языках народов Кавказа никто не сомневается. Об этом красноречиво говорит существующая литература. Это перекликается с известными положениями зарубежных кавказоведов о наличии на Кавказе двух семей – южнокавказской и северокавказской. Они высказывают свои сомнения в отношении родства северокавказских языков с южнокавказскими.

Известный немецкий кавказовед Г. Деетерс, отмечая малочисленность общекавказских лексических параллелей и недостовер-

[1] Церетели Г. В. О теории сонантов и аблаута в картвельских языках // Типология общекартвельской структуры. Тбилиси, 1965. С. 48-49.

[2] Ониани А. Л. О грамматической категории класса в картвельских языках // Вопросы языкознания. 1985, № 3. С. 67-76.

ность целого ряда установленных соответствий на фонетическом уровне, предупреждает, что при обсуждении взаимоотношений кавказских языков целесообразно не выходить за рамки типологических проблем[1]. Наличие целого ряда общих структурных черт у кавказских языков следует рассматривать, по его мнению, как следствие того, что они составляют языковой союз. Рассматривая место картвельских языков в системе кавказских, Г. Деетерс не отходит от типологических позиций.

В этом же направлении свои идеи развивал известный норвежский кавказовед Г. Фогт. Еще в 1971 году он писал следующее: «Представляется, однако, упорный поиск общего происхождения; увлечения «протоязыками» создают опасность заслонить от нас другие направления исследования, видимо, более плодотворные. Мы рискуем запутаться в массе гипотез, которые нельзя проверить... Необходимо спросить себя, не пришло ли время самым последовательным образом воспользоваться методами ареальной лингвистики»[2].

Говоря о том, что «доказательство генетического родства всех групп кавказских языков до сих пор не приведено и, вероятно, его вряд ли удастся когда-либо привести», К. Шмидт приходит к заключению, что типологические и сравнительно-исторические методы дают различные выводы: типологический подтверждает более тесную связь между западнокавказскими и южнокавказскими, а сравнительно-исторический делает вероятным генетическое родство между западнокавказскими и восточнокавказскими языками[3].

Данное положение хорошо прослеживается у Н. С. Трубецкого, более последовательно поддерживавшего тезис о генетическом родстве северокавказских языковых групп между собой, которое на сегодня можно признать доказанным.

---

[1] Deeters, G. Die Stellung der khartwelsprachen unter den Kaukasischen Sprachen // Leiden-Koln. 1955. 11.

[2] Vogt, H. Grammaire de la Langue Georgienne. Oslo. 1971. 503.

[3] Шмидт К. Х. Проблемы генетической и типологической реконструкции кавказских языков // Вопросы языкознания, № 4. С. 6-25.

На обширном лингвистическом материале Н. С. Трубецкой показал родство северокавказских языков, установив основные фонетические соответствия внутри каждой подгруппы, а также между группами, осуществив реконструкцию фонем праязыкового состояния. Формулируя основные контуры звуковых соответствий западнокавказских и восточнокавказских языков, ученый показывает общий принцип соответствия латеральных: исторически восточным латеральным соответствуют западнокавказские латеральные, а велярным – велярные. Последующие исследования звуковых и словарных соответствий северокавказских языков показали цельность и достоверность исследований Н. С. Трубецкого, уточнили многое в его реконструкции (см. Б. Х. Балкаров, А. И. Абдоков, С. А. Старостин, М. Е. Алексеев и др.).

Однако, к сожалению, представители Тбилисской школы кавказоведения до сих пор не смогли предоставить своим коллегам-картвелистам лингвистический материал, подтверждающий генетическое единство северокавказских и южнокавказских языков. Это в определенной степени дискредитировало генетическую направленность общекавказской гипотезы.

Общекавказская теория постепенно теряет свое генетическое содержание и приобретает черты типологичности, т. е. общекавказские элементы стали рассматриваться как порождение конвергентных явлений, результатом аллогенетического родства. Однако наличие существенных структурных общностей и целого ряда материальных соответствий не может быть игнорировано сегодняшними исследователями. Вопрос в том, действие какого фактора – генетического, типологического или ареального (географического союза) – является определяющим при установлении общности, основываясь на общей теории конвергенции и дивергенции языков.

Один из компетентных отечественных кавказоведов Г. А. Климов все же склоняется к мнению о большой перспективности исследований, направленных на установление типологических взаимоотношений западнокавказских групп с южнокавказскими, хотя, как известно, в последние годы жизни он несколько раз менял свое

мнение. К сказанному, как нам представляется, нужно добавить, что многие основополагающие вопросы в кавказских языках до сих пор остаются открытыми: 1) кавказские языки – это понятие генеалогической классификации или же понятие ареальное, или же ареально-типологическое; 2) каковы взаимоотношения этих языков с другими древними языками Передней Азии; 3) каковы ареальные взаимоотношения языков Кавказа; 4) какие процессы дивергенции и конвергенции превалируют в тех или иных языках; 5) отсутствие единой терминологии («кавказские языки», «палеокавказские языки» или «иберийско-кавказские языки») затрудняет единое понимание многих лингвистических вопросов в кавказоведении и т. д.

По-видимому, потребуется еще много усилий специалистов, пройдет много дискуссий и споров, прежде чем будет выработана общеприемлемая доказательная классификация. Как нам представляется, в этом случае результаты ареальной лингвистики будут иметь важное значение.

Ареальная лингвистика как сложный лингвистический объект в кавказском языкознании принимает особую важность в связи с общей теорией языковых и культурно-исторических отношений. Необходимо также отметить, что на протяжении всей истории Кавказа непрерывно наблюдался внутримиграционный процесс, приведший к закономерному взаимовлиянию его этнических представителей; заметим, что подобные изменения привели к кардинально новому взгляду на природу ареальной типологии кавказских языков. Миграции и перемещения различного населения создавали сложную и пеструю картину языковых контактов. Происходящие в настоящее время бурные миграционные процессы подтверждают вышесказанное.

Исходя из положения В. И. Абаева, согласно которому в формировании осетинской языковой культуры кавказский элемент участвовал не только как фактор внешний, чужеродный, но также как фактор внутренний, органический, как подпочвенный слой, на который сверху наложился слой иранский[1], можно отметить, что

[1] Абаев В. И. Предисловие к книге Б. Х. Балкарова «Адыгские элементы в осетинском языке». Нальчик, 1965. С. 3.

подобные факты приводят к закономерному взаимовлиянию его этнических представителей, в которых наблюдаются, с одной стороны, осетино-кавказские, тюркско-кавказские, картвельско-кавказские, армяно-кавказские языковые связи и способствуют постепенному возникновению общекавказского ареального языкового фонда.

Это подтверждается на материале древнейших терминов материальной культуры, например, осетинские формы абхазско-адыгских лексем: ср. осет. *дзыллæ*, каб. -черк. *джьылэ, жэлэ*, адыг. *чыла*, абх. *ажвла, ажэлар* – «общество, население, народ, мир, род, семья»; осет. *нæзы*, абх. *амза, амзара*, каб. -черк. *мэз*, адыг. *мэзы* – «сосна, сосновый бор, лес»; осет. *зæтхæ*, каб. -черк. *зантх*, адыг. *зэнтхь*, а также авар. *нихо, нехо*, лакск. *нежъа*, арч. *нихIа*, дарг. *нехъя* – «овес»; осет. *шос/хуасас*, каб. -черк. *хушхъуэ*, адыг. *фышхъхо*, абх. -абаз. *ахушв, ахъусхъуа* – «лекарство», а также и как «трава» встречается в абхазском, и мн. др. Подобный общий лексический фонд наблюдается и в карачаево-балкарском языке. Анализ показывает, что для современной ареальной лингвистики кавказских языков характерна глоттогоническая конвергенция, причем оба вида конвергенции могут совмещаться, т. е. древние взаимодействия кавказских и некавказских (осетинского, карачаево-балкарского, армянского…) языков носят как субстратно-адстратный, так и адстратно-инстратный характер.

Рамки ареальных отношений охватывают как слабые взаимодействия, влекущие за собой те или иные лексические заимствования, так и сильные взаимодействия, ведущие к заимствованиям не только лексики языка, но и мифологии, культуры, этнографии, что характерно для кавказского ареала.

Одновременно в связи с этим возникает необходимость комплексного изучения языков Кавказа, сочетающего историко-генетические, ареально-исторические, сравнительно-типологические, лингвокультурологические, этнопсихологические аспекты исследования, открывая новые возможности лингвистики третьего тысячелетия. Например, базисная (первичная) терминология материальной и духовной культуры должна быть подкреплена данными

смежных дисциплин, для того чтобы определить принадлежность к данному языку. Возможно, термин может присутствовать во всех языках группы или семьи, иногда или как родственный, или как заимствованный. Всем хорошо известен факт наличия металлургического производства в нартском эпосе, характеризующийся присутствием богатой технологической терминологии – технологии обработки металлов и изготовления предметов из металлов и т. д.; к сожалению, до сих пор в лингвистике данные термины не получили сравнительно-генетического и типологического описания, чтобы восполнить существующий скудный материал. Они сняли бы многие нерешенные вопросы происхождения этносов. Сам факт овладения такой высокой технологией обработки металла указывает на природу человеческого разума и культурный уровень сообщества, их деятельность в свете языка во времени и пространстве.

Известно, что в гуманитарной науке при определении уровня цивилизации два фактора – технология и миропонимание являются основополагающими. С другой стороны, очевидным представляется, что изучение языков одного географического ареала в такой взаимосвязи нужно и потому, что такие исследования стимулируют более углубленное изучение отдельных языков, выявляют, какие именно стороны и особенности отдельных языков следует изучать в первую очередь, чтобы получить данные, необходимые для сравнения и сопоставления языков.

В настоящее время многие основные положения лингвистики XX века вновь приобретают актуальность в связи с появлением направлений, по-новому осмысливающих данные проблемы. Это относится, например, к идеям языкового союза, к проблеме дивергенции общекавказской языковой общности, этнической культуры и этносознания, логико-семантическим аспектам предложения в языках эргативного строя, вопросам верификации новых теорий родства кавказских языков, которые могут быть решены в лингвистике XXI века с учетом научных достижений всей гуманитарной науки.

Раскрывая некоторые аспекты проблемы ареальных взаимоотношений языков Кавказа, мы выделяем основные вопросы, на наш

взгляд, требующие разноплановых комплексных исследований на основе современных научных методов:

1. Генетические, подкрепляющие происхождение тех или иных языков из одного языка-источника.
2. Типологические, предполагающие отнесение к определенным языковым типам, а также происхождение изменений в структуре языка, тяготеющие к другому типу.
3. Языковые явления, ведущие к возникновению отношений сродства и квазиродства, т. е. языкового союза.
4. Материальная и духовная общность определенного ряда элементов языка (древнейшая терминология материальной и духовной культуры).
5. Сходства и различия тенденций грамматического строя языка: эргативного, номинативного и активного.
6. Структурные и материальные общности дивергенционного и конвергенционного характера на всех языковых уровнях.
7. Культурные концепты и языковая картина мира.
8. Социолингвистический статус языков Кавказа как необходимое условие при выработке модели выживания малочисленных языков.

И тогда ареальное взаимоотношение языков Кавказа приобретает новое содержание.

Таковы некоторые видимые нами контуры кавказоведения XXI века.

В. А. Чирикба

ВКЛАД В. Г. АРДЗИНБА В ИЗУЧЕНИЕ ХАТТСКОГО ЯЗЫКА

Владислав Григорьевич Ардзинба был ученым широкого профиля: историком, филологом, специалистом в области древневосточных и кавказских цивилизаций и культур, мифов, ритуалов и религий. Занимался он и вопросами правовой и политической системы хеттского общества, а также вопросами взаимоотношения Хеттского царства с соседними государствами, хеттской дипломатией. К началу 1980-х годов Владислав Григорьевич фактически возглавил школу советской хеттологии, став ее выдающимся представителем.

Однако при всей увлеченности хеттской проблематикой во многих ее аспектах, все же особое место среди научных интересов Ардзинба занимали культура и язык хаттов, этого загадочного народа древней Малой Азии, сыгравшего значительную роль в процессе формирования хеттского государства, его идеологии и культовой практики. Хатты считаются предшественниками индоевропейцев-хеттов в Малой Азии. Именно хатты создали ту идеологическую основу, на которую затем наложилась культура, язык и общественные институты, как полагают, пришлого индоевропейского народа. По мнению крупного востоковеда Г. А. Меликишвили[1], на которое ссылается Ардзинба, «Хеттское государство возникло в условиях политической гегемонии не хеттов-неситов, а именно хаттов». Да и само имя хеттов первоначально относилось к хаттам.

[1] Меликишвили Г. А. Возникновение Хеттского царства и проблема древнейшего населения Закавказья и Малой Азии // Вестник древней истории. 1965, № 1. С. 3.

Защищенная в 1971 году в Москве кандидатская диссертация В. Ардзинба «Хаттские истоки социальной организации древнехеттского общества (Функции должностных лиц с титулами хаттского происхождения)», была полностью посвящена изучению хаттского наследия в хеттской цивилизации в религиозном и социально-политическом аспектах.

Следует вспомнить, что решение Владислава Григорьевича заняться хеттской проблематикой на заре своей научной карьеры главным образом и мотивировалось его изначальным интересом к раскрытию проблемы происхождения хаттов, и их возможных древних этнокультурных и языковых связей с народами Западного Кавказа – абхазами, абазинами, адыгами и убыхами. А стимулом к развитию этого интереса, как ученый сам рассказывал, был совет его учителя, крупнейшего абхазского этнолога профессора Шалвы Денисовича Инал-ипа. В аспирантуре эстафету учителя от профессора Инал-ипа принял новый научный руководитель Ардзинбы, крупнейший русский филолог, лингвист и культуролог, специалист, в частности, и по хеттскому языку и культуре, Вячеслав Всеволодович Иванов. Более звездного сочетания учителей, как кажется, трудно было пожелать.

Мне уже приходилось делать общий обзор о вкладе Владислава Ардзинба в хеттологию и кавказоведение[1]. Еще предстоит более детальная работа по осмыслению его вклада и в другие аспекты востоковедной науки. Данная работа посвящена более конкретной проблематике – вкладу Ардзинба в лингвистические аспекты хаттологии.

Хаттский язык

К началу II тыс. до н. э. хатты являли собой одну из основных этнических групп в составе населения Малой Азии, наряду с хеттами, лувийцами и палайцами, говорившими на близкородственных

[1] Чирикба В. А. Научное наследие Владислава Ардзинба // В. Г. Ардзинба. Собрание трудов в трех томах. Том III. Кавказские мифы, языки, этносы. Москва: Институт востоковедения РАН; Сухум: АбИГИ АНА, 2015.

(анатолийских) индоевропейских языках, а также с не индоевропейскими народами касками и хурритами.

Религиозно-культовая практика играла существенную роль в жизни хеттского общества. При этом многие культы и ритуалы были заимствованы хеттами от хаттов. Восприняв эти культурные традиции, хетты записывали и воспроизводили хаттские ритуалы на хаттском же языке, благодаря чему определенное число культовых текстов и мифов на этом языке, а также многочисленные хаттские топонимы, личные имена (включая имена богов) и культовые термины дошли до нас в хеттской клинописи на глиняных табличках. Часть текстов представляли хаттско-хеттские билингвы, благодаря чему и стала возможной дешифровка хаттского языка.

Большинство хаттского лингвистического материала происходит из царского архива клинописных табличек, обнаруженного на месте прежней столицы Хаттского царства – Хаттусас (ныне городок Богазкале в провинции Чорум на востоке центральной Турции). Недавно археологи обнаружили еще один большой архив на месте хеттского города Сапинува/Шапинува (хет. *Šapinuwa*, ныне Ортакёй, также в провинции Чорум) к северу от Хаттусы, содержащий как копии уже известных текстов, так и неизвестные прежде хаттско-хеттские билингвы. Общий корпус документов на хаттском языке, включая глоссы в хеттских текстах, насчитывает на сегодняшний день около 550 фрагментов, а выявленный хаттский словарный фонд с понятными или предполагаемыми значениями составляет около 300 единиц[1].

Считается, что к тому времени, когда хетты стали записывать хаттские ритуальные тексты и мифы, язык был, по-видимому, уже на грани исчезновения, а к 1500 г. до н. э., как полагают, хаттский язык был уже мертв, по крайней мере, в центральной части Хеттского царства, хотя он еще долго сохранялся в качестве одного из культовых языков хеттских жрецов. И все же написание текстов на хаттском языке в древнехеттский период предполагает достаточно

[1] Soysal, O. Hattischer Wortschatz in hethitischer Textüberlieferung // Handbook of Oriental Studies, vol. 74. Brill: Leiden, Boston, 2004. P. 12, 27.

хорошее знание писцами этого языка. Это может свидетельствовать, на том этапе, и о возможном хаттско-хеттском двуязычии, и о том, что для части писцов хаттский язык мог быть родным. В более поздние времена эти тексты механически переписывались писцами, уже не знавшими хаттского языка, на что указывают содержащиеся в текстах ошибки.

Уже первый исследователь хаттского языка, Эмиль Форрер, установил его неиндоевропейский характер, отметил преимущественное использование префиксации в именной и особенно в глагольной системе, и усмотрел некоторые структурные и материальные параллели с кавказскими языками (с абхазским и грузинским) в области употребления префиксов[1]. В другой статье Э. Форрер указал на северовосточнокавказские языки как на имеющие, по его мнению, столь же развитую систему префиксации как в хаттском и предположил их древнее родство с этим вымершим языком[2]. Форрер считал хаттов древнейшим коренным населением Малой Азии, а также Сирии[3].

Чешский востоковед Бедржих Грозный, которому принадлежит честь расшифровки индоевропейского хеттского языка, также, почти одновременно с Форрером, отметил необычно развитую префиксацию в хаттском, резко отличающую его и от хеттского, и от хурритского. Грозному также было ясно, что хаттский не являлся индоевропейским языком[4].

Схожие идеи касательно кавказских связей хаттского языка были высказаны почти в то же время австрийским этнологом и

[1] Forrer, E. Die acht Sprachen der Boghazköy-Inschriften // Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil. -hist. Klasse, Nr. LIII, 1919. P. 1032, 1033, 1038.

[2] Forrer, E. Ausgebeute aus den Boghazköy-Inschriften // Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin. 1921. No. 61, Dezember. P. 25.

[3] Forrer, E. Die acht Sprachen der Boghazköy-Inschriften. P. 1040; Forrer, E. Ausgebeute aus den Boghazköy-Inschriften. P. 23.

[4] Hrozný, B. 1920. Über die Völker und Sprachen des alten Chatti-Landes // Boghazköi-Studien, H. 5/3. Leipzig, 1920. P. 25, 26, 29-30, 31.

лингвистом Робертом Бляйхштайнером[1]. Этот ученый, который, в отличие от Форрера, был хорошо знаком с кавказскими языками, скорректировал неточный акцент Форрера на восточнокавказские языки в качестве структурной параллели хаттскому (в отличие от хаттского, эти языки, в целом, характеризуются преобладанием не префиксации, а суффиксации), и указал на северозападнокавказские (абхазо-адыгские) языки как представляющие более близкую типологическую параллель хаттскому. Дополняя сближения Форрера, Бляйхштайнер указал и на другие материальные сближения между хаттскими префиксами и абхазо-адыгскими личными притяжательными префиксами. Он писал: «Следует ожидать, что при более глубоком изучении хаттского можно будет установить реальную связь упомянутых хаттских префиксов с абхазо-адыгскими префиксами»[2]. Помимо материальных схождений в префиксах (см. ниже), Бляйхштайнер первым отметил также возможную связь хат. *wašḫaw* «боги» с адыг. *wašxʷa* «божество».

Основной мотивацией для обращения к данным кавказских языков для решения проблемы происхождения хаттского языка были его явно не индоевропейский характер, а также резкое структурное отличие от большинства языковых семейств Европы и Ближнего Востока. Как подчеркивал Э. Форрер, «Протохаттский с его почти бесконечным разнообразием префиксальных форм во всех частях речи тем самым принципиально отличается от индогерманских, семитских, тюркских и финно-угорских языков»[3]. Именно абхазо-адыгские языки Кавказа, географически близкие к Малой Азии, привлекали внимание своим разительным сходством со структурой хаттского языка.

Эти структурные параллели были позднее рассмотрены советским востоковедом Ириной Михайловной Дунаевской[4], которая выявила инвентарь хаттских префиксов, их семантику, а также фиксированные префиксальные позиции. В работе 1960 года исследовательница поставила вопрос об изоморфизме хаттской и западнокавказской модели глагольной словоформы. Другой крупный востоковед, Игорь Михайлович Дьяконов[1], также выявил некоторые интересные структурные схождения между хаттским и абхазо-адыгскими языками и предложил ряд соответствий между абхазо-адыгскими и хаттскими аффиксами.

Вяч. Вс. Иванов, научный руководитель Ардзинбы, в целом ряде своих работ провел масштабное сопоставление корневых и аффиксальных морфем хаттского и западнокавказских языков[2]. Хотя убедительная сила этих сравнений не всегда одинакова, главным образом из-за плохой сохранности хаттского, в целом, по мнению ряда специалистов, и в первую очередь Ардзинбы, Иванов эффективно продемонстрировал высокую степень вероятности существования такого родства.

Среди специфических трудностей, связанных с этимологическим анализом хаттского языка, следует отметить, что зачастую приходится иметь дело с омонимическими формами или морфемами, при отсутствии достаточного материала для того, чтобы проследить их семантические и функциональные различия. Это еще более осложняется тем фактом, что зачастую приходится иметь дело скорее с клинописными омографами, нежели с подлинными омонимами, наличие которых объясняется неспособностью хеттской клинописной графической системы выразить все фонемные контрасты, существовавшие в хаттском. За одной хеттской графемой могут скрываться различные хаттские фонемы. Значительную проблему

[1] Bleichsteiner, R. Zum Protohattischen // Berichte des Forschungs-Institutes für Osten und Orient, Band III, 1923.

[2] Bleichsteiner, R. Zum Protohattischen. P. 103

[3] Forrer, E. Ausgebeute aus den Boghazköy-Inschriften. P. 25.

[4] Дунаевская И. М. Порядок размещения префиксов хаттского глагола // Вестник древней истории. 1959. №1; Дунаевская И. М. О структурном сходстве хаттского языка с языками Северо-Западного Кавказа // Исследования по истории культуры народов Востока. Сборник в честь академика Н. А. Орбели. М. -Л., 1960; Дунаевская И. М. Значение префиксов хаттского глагола // Краткие сообщения Института народов Азии (АН СССР). Вып. 40. Языкознание. М., 1961.

[1] Дьяконов И. М. Языки древней Передней Азии. М.: Наука, 1967.

[2] Иванов Вяч. Вс. История славянских и балканских названий металлов. М.: Наука, 1983; Иванов Вяч. Вс. 1985. Об отношении хаттского языка к северозападнокавказским // Древняя Анатолия. М.: Наука, 1985.

представляет также фрагментарность дошедшего да нас хаттского материала. Коме того, не все хаттские тексты снабжены хеттскими переводами, что многократно усложняет анализ хаттского языкового материала.

Работы В. Ардзинба по хаттскому языку

Несмотря на все объективные сложности, Владиславу Ардзинбе удалось внести свой важный вклад в изучение хаттского языка. Преимуществом Ардзинбы-ученого было его отличное знание хеттских и хаттских первоисточников, которые он читал в клинописи, широкая эрудированность, знакомство со всей релевантной научной литературой по исследуемому вопросу на различных европейских языках, а также хорошее знание соседнего материала – аккадского, хурритского и шумерского. Ему были доступны многие из тех хеттских и хаттских текстов в автографиях, которые еще не были транскрибированы или переведены на европейские языки.

Следует отметить и то обстоятельство, что Ардзинба был первым ученым, который являлся как специалистом-хеттологом, так и весьма компетентным кавказоведом, что было немаловажным фактором, способствующим его успешной работе над выявлением хаттско-кавказских языковых и культурных параллелей.

Уже в первой своей публикации, вышедшей в 1969 году в виде тезисов, В. Ардзинба касается хеттского термина *Табарна*[1]. Этот термин в форме *Labarna* был впервые зафиксирован в качестве личного имени первого правителя Хеттской державы (ок. XVII в. до н. э.). Впоследствии, наподобие имени Цезаря, это имя стало титулом хеттских царей. Обсуждая этот термин, Ардзинба выдвинул гипотезу, согласно которой имя *Tabarna*, предположительно означавшее «правитель», было не личным именем, а получено первым царем

[1] Ардзинба В. Г. О происхождении некоторых элементов хеттской социальной структуры // Конференция аспирантов и молодых научных сотрудников Института востоковедения АН СССР. М., 1969.

Хеттского царства в качестве признания его заслуг в создании государства. В дальнейшем, как видно, в частности, из текста закона Телепину, это имя прочно закрепилось за первым правителем, настоящего имени которого мы не знаем, а затем стало титулом, обозначавшим и всех последующих хеттских царей[1].

В своей публикации «К вопросу о хеттском царе и “царице-матери”» Ардзинба продолжает рассматривать различные аспекты, связанные с термином *Табарна*, а также с титулом царицы – *Тавананна*. Анализируя этимологию термина *Tabarna*, который, по мнению немецкого исследователя И. Фридриха[2], может быть производным от хеттского глагола *tapar* «править», «управлять», Ардзинба отмечает наличие глагольного корня *tapar-* и в хаттском языке, что, по его мнению, может указывать на его хаттское происхождение.

Интересно, что в хеттском языке термин *Табарна* известен и в своем втором фонетическом варианте – *Лабарна*, хотя в хаттском языковом материале он встречается исключительно с начальным «Т». Исходя из перебоя *т/л* (*Табарна/Лабарна*), некоторые ученые высказали мнение, что это является попыткой передачи специфического латерального согласного в хаттском, подобного тем, что встречаются в северокавказских языках, типа адыг. *лъ*, *лI*, аварского *тл*, *тлI* и т. д., которые могли передаваться в иносистемных языках в виде либо дентального смычного *т*, либо латерального сонанта *л*. Хотя убедительного объяснения перебою в написании данного термина в хеттском до сих пор нет, не вызывает сомнений, что именно особое качество согласного, передаваемого в хаттском через Т, может объяснить вариативность начального т-/л- в хеттских транскрипциях данного имени и титула.

Для обоснования хаттской этимологии этого термина важен тот факт, что хатты использовали его в своей государственно-куль-

[1] Ардзинба В. Г. К вопросу о хеттском царе и «царице-матери» // Сборник статей преподавателей и аспирантов Сухумского государственного педагогического института им А. М Горького. Сухуми: Алашара, 1970. С. 87.

[2] Friedrich, J. Hethitisches Wörterbuch. Heidelberg, 1952-1954. P. 211.

товой практике, которая во многом была источником для соответствующих хеттских ритуалов. В этой связи Ардзинба ссылается на хаттское словосочетание *Tabarna katte* «Табарна-царь»[1].

Термин *Табарна*, помимо хеттского, имелся также в палайском языке, испытавшем наибольшее хаттское влияние. Ардзинба выдвигает гипотезу, что хаттское *tapar-* было переосмыслено хеттами с добавлением индоевропейского суффикса *-*no*, встречавшегося и в других социальных терминах, обозначавших правителей, напр., *доминус*, что, в таком случае, предполагало бы обратное заимствование термина хаттами от хеттов[2]. Возвращается к своей гипотезе об исходной функции термина *Табарна* В. Ардзинба и в своей более поздней работе, опубликованной в качестве послесловия к известной книге Дж. Маккуина[3].

Происхождение термина *Табарна* до сих пор привлекает внимание специалистов, и по этому поводу уже существует значительная литература, причем привлекаются доводы как в пользу его хаттского, так и индоевропейского происхождения. И все же большинство ученых отстаивают мнение о его хаттском происхождении.

Вторым разбираемым в статье Ардзинбы термином является *Tawananna*, которым обозначалась мать, либо жена царя. Ряд специалистов, как, например, А. Камменхубер[4], относят происхождение данного термина также к хаттскому языку, хотя, по мнению Дж. Маккуина, термин этот представляет собой в основе индоевропейский корень *tawan* + детское слово *anna,* обозначавшее «мать». Некоторые исследователи этимологически связывают первую часть терминов *Табарна* и *Тавананна*[5]. Как немецкий хеттолог Х-С. Шу-

[1] Ардзинба В. Г. К вопросу о хеттском царе и «царице-матери». С. 90.

[2] Там же. С. 92.

[3] Ардзинба В. Г. О некоторых новых результатах в исследовании истории, языков и культуры древней Анатолии // Дж. Г. Маккуин. Хетты и их современники в Малой Азии. М.: Наука, 1983.

[4] Kammenhuber, A. Protohattisch-Hethitisches // Münchner Studien zur Sprachwissenschaft, 1959, H. 14.

[5] Soysal, O. On the Origin of the Royal Title Tabarna/Labarna // Anatolica XXXI. 2005. P. 189-209.

стер[1], так и его турецкий коллега Огуз Сойсал[2] обосновывают хаттское происхождение этих терминов, хотя и вне связи с глаголом *tapar*.

Следует подчеркнуть, что независимо от проблемы происхождения царского титула Табарна, наличие его как во всех анатолийских языках (в хеттском, лувийском, палайском), так и в хаттском языке являет собой отличную демонстрацию значительной степени симбиоза местной малоазийской хаттской и пришлой индоевропейской культур, сложный сплав которых и вызвал к жизни одну из древнейших мировых цивилизаций и великих держав прошлого – Хеттское царство. Как отмечал В. Ардзинба в своей знаменитой монографии «Ритуалы и мифы Древней Анатолии», имеются «ритуалы, заимствованные у хаттов, а также ритуалы, в которых господствующие элементы хаттского происхождения тесно переплетаются с собственно хеттскими элементами <...>. Сочетание хаттских и хеттских элементов в рамках одного и того же ритуала <...> показывает, что такие праздники оформились в результате более ранних контактов хаттов с хеттами и до письменной фиксации в древнехеттский период они были достоянием устной традиции»[3]. Об этом же говорит и следующий пассаж из послесловия Ардзинба к книге О. Гёрни «Хетты»: «Если учесть то обстоятельство, что в различных сферах хеттской и палайской культур обнаруживается сильное влияние культуры хатти <...>, то <...> речь должна идти о том, что взаимодействие этноса хатти, с одной стороны, и хеттов и палайцев – с другой, продолжалось в течение длительного периода: в ходу были как хаттский, так и хеттский и палайский [языки]»[4].

Статья В. Ардзинба «К вопросу о хеттском царе и “царице-матери”», конечно, была работой еще начинающего хеттолога. Позднее, в разговоре со мной, Владислав Григорьевич как-то отозвался о ней: «моя детская статья». Несмотря на такую скромную оценку

[1] Schuster, H. -S. Die Hattisch-Hethitischen Bilinguen. II. Textbearbeitungen. Teil 2 und 3. Leiden-Boston-Köln: Brill, 2002. P. 244-247.

[2] Soysal, O. On the Origin of the Royal Title *Tabarna/Labarna*.

[3] Ардзинба В. Г. Ритуалы и мифы древней Анатолии. М.: Наука, 1982. С. 5.

[4] Ардзинба В. Г. Послесловие // О. Р. Гёрни. Хетты. М.: Наука, 1987. С. 203.

автора, эта интересная работа уже содержит в себе все те аспекты, которые и в дальнейшем оставались предметом интереса ученого. Это вопросы, связанные с хаттским вкладом в хеттское общество, с ранним симбиозом и взаимопроникновением хаттской и хеттской – и шире – хаттско-анатолийско-индоевропейской этнокультурных систем, интерес к синкретическому хаттско-хеттскому культу, к социальной организации хеттского общества, к его правовым канонам, а также к хаттскому языку, древнейшему из известных нам аборигенных языков Малой Азии.

Следующим значительным исследованием В. Ардзинба, напрямую посвященным сопоставлению хаттского и западнокавказских языков, явилась его известная статья «Некоторые сходные структурные признаки хаттского и абхазо-адыгских языков». Работа эта прошла серьезную научную апробацию. Так, ее подробно рецензировала И. М. Дунаевская, первый советский исследователь хаттского языка, которая немало сделала для изучения структурных параллелей между хаттским и западнокавказскими языками. Как отмечалось выше, именно Дунаевская впервые раскрыла как ранжированную схему построения хаттской глагольной словоформы, так и ее разительный изоморфизм аналогичной структуре адыгейского глагола. Рукопись статьи Ардзинба, посланная им до публикации на отзыв Дунаевской, пестрит ее замечаниями, зачастую критического характера.

Результаты своего важного исследования были доложены Ардзинбой на Международной конференции востоковедов, состоявшейся в апреле 1974 года в Будапеште (опубликованы тезисы доклада на английском языке)[1]. В более расширенном виде статья вышла в свет в 1979 году в 3-м томе «Переднеазиатского сборника»[2].

[1] Ardzinba, V. Some Notes on the Typological Affinity between Hattian and North-West Caucasian (Abkhazo-Adygian) Languages // International Tagung der Keilschriftforscher der sozialistischen Länder, (Zusammenfassung der Vortäge). Budapest, 23-25. April 1974. Zusammenfassung der Vorträge (Assyriologica 1). Budapest, 1974.

[2] Ардзинба В. Г. Некоторые сходные структурные признаки хаттского и абхазо-адыгских языков // Переднеазиатский сборник. III. История и филология стран Древнего Востока. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1979.

Для написания этой работы, судя по обилию ссылок, автор перелопатил значительный объем лингвистической литературы по западнокавказским языкам. Помимо этого, он пользовался устными консультациями крупнейших специалистов в области западнокавказского языкознания, профессоров М. А. Кумахова и А. К. Шагирова.

В данной статье Ардзинба аккумулировал имевшиеся на то время данные о хаттском языке. Начинает работу он с описания структурных параллелей между хаттским и западнокавказскими языками, опираясь на отмеченные предыдущими авторами, прежде всего И. М. Дунаевской, наблюдения. Возражая мнению И. М. Дьяконова и И. М. Дунаевской, которые, при обсуждении хаттско-адыгейских параллелей в области построения глагольной словоформы отмечали, что данные абхазского языка отличаются от соответствующих фактов адыгейского языка, Ардзинба убедительно показал, что и данные абхазского языка не в меньшей мере обнаруживают многочисленные параллели с хаттским языком.

Главной структурной чертой, типологически объединяющей хаттский и западнокавказские языки, является их преимущественно префиксальный характер, на фоне преимущественно суффиксальных либо суффиксально-префиксальных языков региона. Другой общей чертой является и то, что как в хаттском, так и в западнокавказских языках глагольные префиксы образуют длинные цепочки, причем каждый префикс располагается в жестко фиксированном порядке. И в западнокавказских языках, и в хаттском выделяется не менее 10 аффиксальных позиций. Ср., например, приводимую В. Ардзинба адыгейскую фразу *с-е-у-мы-гъэ-лъэгъу* и абхазскую *с-и-у-мы-р-ба-н*[1] «меня ему ты не показывай». Ардзинба указал на структурный изоморфизм в построении адыгской, абхазской и хаттской глагольной словоформ, общими организационными принципами которых являются иерархический и строго фиксированный порядок расположения префиксальных морфем.

Следует подчеркнуть исключительную важность наблюдающихся структурных параллелей между западнокавказскими язы-

[1] Там же. С. 28.

ками и хаттским. Эта специальная близость еще более очевидна на фоне других современных и древних языков региона Кавказа, Малой и Передней Азии. Структурно-типологически языки этого обширного региона были либо языками с умеренно развитой префиксацией и суффиксацией – к числу их относятся картвельские, аккадский, древнеперсидский языки, либо языками с преимущественной суффиксацией – это хуррито-урартские, восточнокавказские, хеттский и эламский языки. На этом фоне отчетливо выделяется третий языковой тип, представленный языками с преимущественной префиксацией – это западнокавказские языки и хаттский. Для этого типа характерно наличие в глагольной форме цепочки префиксов, выражающих субъектно-объектные отношения, аспектные значения, отрицание, пространственно-ориентационные параметры, каждый из которых занимает строго определенную позицию (слот) по отношению к глагольному корню.

Следует добавить, что к данному языковому типу тяготеет и шумерский язык, чья глагольная форма также содержит цепочку разнофункциональных префиксов, занимающих определенную позицию перед глагольным корнем.

Если преимущественно суффиксальных и префиксально-суффиксальных языков большинство, то преимущественно префиксальные языки в явном меньшинстве. Это некоторые языки Северной Америки (например, атапаскские языки), некоторые языки Мезоамерики (цутуил, чинантек) и Южной Америки (гуарани), ряд языков Африки (напр., языки банту) и островов Индийского океана (темиар, ниас). На территории же Евразии языков структуры типа западнокавказских и хаттского просто нет.

Известно, что языки, встречающиеся в удаленных друг от друга регионах мира, порой могут демонстрировать удивительные типологические сходства, не являясь родственными. И тем не менее, в случае географически близких языков, какими являются хаттский и абхазо-адыгские, такое разительное структурно-типологическое сходство может быть и не случайным, указывая либо на родство,

либо на высокую степень ареального взаимодействия, включая и возможное двуязычие.

И все же, как совершенно справедливо подчеркивал сам Владислав Григорьевич, «типологическое сходство, каким бы близким оно ни было, не доказывает родства [языков]»[1]. В этой связи важно отметить, что рассматриваемая статья ученого, помимо анализируемых структурных черт, сближающих эти языки, содержит также ряд весьма интересных материальных параллелей.

Помимо приведенных автором абхазских фактов, подтверждающих общие выводы И. Дунаевской о значительном изоморфизме хаттской и западнокавказской глагольной словоформы, интересным представляется сделанное им предположение о параллелизме между хаттским и абхазо-адыгскими языками в области аблаутных чередований. Ардзинба предложил анализировать хаттскую глагольную пару *taḫa* «помещать вовнутрь» (напр. *a-an-taḫa-n* «то он поместил вовнутрь») и *tuḫ* «брать» (напр. *a-an-tuḫ* «он взял») как содержащие локальные префиксы *ta-* «внутрь» и *tu-* «изнутри», а также корень в виде *ḫa* или *ḫ*.

Таким образом, постулируется наличие вокалических чередований *a* ~ *u*, *a* ~ *ø* (ноль звука), использовавшихся для передачи направления «туда» (*a*) и «оттуда» (*u/ø*). Прямую параллель этому Ардзинба[2] усматривает в абхазском: ср. пару *a-tə-c'-ra* «выходить из-под» (преверб *tə-* «наружу», корень *c'(ə)* «выходить»), *a-ta-c'a-ra* «класть внутрь» (локальный преверб *ta-* «внутрь/внутри», корень *c'a* «класть»), демонстрирующие аблаутное чередование *a/ə* в локальном превербе, и *a/ø* в корне, которое имеет очевидно выраженное противопоставление центростремительного (с огласовкой *a*) и центробежного (с огласовкой *ə/ø*) значений.

Кстати, здесь можно отметить, что прямой материальной аналогией анализируемой Ардзинбой хаттской глагольной паре *taḫa*

[1] Ардзинба В. Г. О некоторых новых результатах в исследовании истории, языков и культуры древней Анатолии. С. 164.

[2] Ардзинба В. Г. Некоторые сходные структурные признаки хаттского и абхазо-адыгских языков. С. 31.

и *tuḫ* может являться абхазская пара *ta-xa-* «оставаться внутри» (локальный преверб *ta-* «внутрь/внутри» + корень *xa* «оставаться») и *tə-x-* «вытаскивать, вынимать наружу» (преверб *tə-* «наружу» + корень *x(ə)* «вытаскивать, снимать»)[1].

Владислав Григорьевич эксплицитно не говорит о возможности материальной связи между хаттской префиксальной парой *ta-* «внутри/внутрь» и *tu-* «наружу» (различие в огласовке которых он объясняет различием центростремительной и центробежной форм) и абхазской префиксальной парой *ṭa-* «внутрь» и *ṭы-* «наружу» (сюда же автор привлекает кабардинский – в моздокском говоре – локальный префикс *ṭ-* «внутри, внутрь»), хотя имплицитно он подводит к этому. На мой взгляд, выявленный им в этих хаттских и западнокавказских префиксах функциональный и формальный параллелизм является одним из наиболее удачных и убедительных материальных схождений между этими языками.

Ардзинба отмечает, что аблаутные чередования, сходные с приведенным им примером из абхазского, имеются и в других западнокавказских языках и являются архаичной чертой абхазо-адыгских языков. Они представляют собой реликт, унаследованный от общего древнего языка-предка, что делает типологическое и материальное сопоставление вокалических чередований в хаттском и в западнокавказских языках весьма вероятным.

Наличие аблаута в хаттском обычно не постулируется. Как отметил В. Ардзинба[2], И. Дунаевская считала указанные хаттские примеры двумя различными корнями, тогда как французский хеттолог Э. Ларош вопрос о наличии в этой паре вокалического чередования внутри одного корня оставлял открытым. Помимо данного случая возможного аблаутного чередования, в специальной литературе имеется указание и на неясное с функциональной точки

[1] Chirikba, V. A. Common West Caucasian. The Reconstruction of its Phonological System and Parts of its Lexicon and Morphology. Leiden: CNWS Publications, 1996. P. 419-420.

[2] Ардзинба В. Г. Некоторые сходные структурные признаки хаттского и абхазо-адыгских языков. С. 30.

зрения чередование *a* ~ *e* в проклитике отрицания *taš-/teš-*[1]. Было бы, конечно, интересно проследить наличие сходных чередований и на другом хаттском материале.

Если факт аблаутных чередований, хотя и в ограниченном масштабе, в хаттском подтвердится, то этот язык можно будет добавить к выделяемому Н. С. Трубецким[2] «союзу средиземноморских языковых семейств», имеющих аблаутные противопоставления, а именно, северокавказские (т. е. западно- и восточнокавказские), индоевропейские и семитские языки.

Помимо морфонологических параллелей, в статье Ардзинбы рассматривается также западнокавказский и хаттский параллелизм в функциях редупликации. Обсуждаются в ней и некоторые синтаксические параллели между хаттским и западнокавказским языками – сходство в структуре простого предложения, относительная позиция прилагательного по отношению к существительному и т. д.

Заключая статью, автор отмечает, что, хотя приведенные в ней структурные схождения хаттского и абхазо-адыгских языков нуждаются в дальнейшей проверке и изучении, тем не менее, некоторые из них могут свидетельствовать в пользу предполагаемого родства этих языков[3].

Возвращается к теме абхазо-адыгско-хаттских параллелей В. Г. Ардзинба и в своем обширном послесловии к вышедшему под его редакцией русскому переводу книги Дж. Маккуина о хеттах. В нем автор делает обзор последних для того времени достижений в области северокавказского сравнительно-исторического языкознания, связанного с именами А. Абдокова, С. Николаева и С. Старостина, касается вопроса лексических взаимоотношений между се-

[1] Касьян А. С. Клинописные языки Анатолии (хаттский, хуррито-урартские, анатолийские): проблемы этимологии и грамматики / Диссертация на соискание ученой степени доктора филологических наук / Институт языкознания РАН. М., 2015. С. 32.

[2] Трубецкой Н. С. Вавилонская башня и смешение языков // Н. С. Трубецкой. История. Культура. Язык. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. С. 333.

[3] Ардзинба В. Г. Некоторые сходные структурные признаки хаттского и абхазо-адыгских языков. С. 37.

верокавказскими и индоевропейскими языками, отмечает свидетельства в пользу генетического родства хурритского и урартского языка с восточнокавказскими языками в работах И. Дьяконова и С. Старостина, а также указывает на многочисленные словарные сближения хаттского и западнокавказских языков, предложенные Вяч. Вс. Ивановым.

Завершая свой обзор, Ардзинба дополняет внушительный список западнокавказско-хаттских сравнений, предложенных Вяч. Вс. Ивановым, своими собственными интересными наблюдениями, которые включают в себя сопоставление хат. *šaḫi-š* «название ценной породы дерева и древесины» с празападнокавказским (ПЗК) **šʲxə* «каштан» (абх. *а-хьа*, убых. *шьх'ы*), хат. *tewa-(š)šine* «вид древесины» с ПЗК **txʷə* «бук» (адыг. *тфа-йы*, каб. *тх'уе-й*, абх. *а-сə* «бук») и хат. *ḫamuruwa* «балка» с праабхазским **xʷə(m)bələ* «центральная балка-ма́тица в доме»[1], [2].

Относительно хат. *ḫamuruwa* «балка» можно отметить, что, учитывая наличие схожего слова в армянском (*kamurǰ* «мост»), греческом (*γέφυρα* «мост»),[3] тюркских (турецк. *köprü* «мост»), монгольском (*кёгюрге* «мост», где *г* из **n*), тунгусо-манчжурских (нанайск. *хурфу*, чжурджен. *hufuru* «мост»)[4] и некоторых других языках (в значение «балка» или «мост»), последний термин может иметь более широкий евразийский культурно-языковой контекст[5]. И все

[1] Ардзинба В. Г. О некоторых новых результатах в исследовании истории, языков и культуры древней Анатолии. С. 169-170.

[2] Абх. (бзыпский д-т) *а-х'эблары*, *а-х'эбылры*, абаз. (тапантский д-т). *хъаымблы*, ащхарск. *хъаыблы*.

[3] Согласно голландскому индоевропеисту Роберту Беекесу, греческая и армянская формы обязаны в качестве источника хатт. hamuru(wa). См.: Beekes, R. Historical phonology of Classical Armenian // Kortlandt, Frederik. Armeniaca. Comparative Notes with an appendix on the historical phonology of Classical Armenian by Robert S. P. Beekes. Ann Arbor: Caravan Books, 2003. P. 153.

[4] Алтайские данные приводятся по изданию: S. A. Starostin, A. V. Dybo, O. A. Mudrak. An Etymological Dictionary of the Altaic Languages. Leiden-Boston: Brill, 2004.

[5] Неясно, относятся ли к данному бродячему культурному термину также такие дагестанские формы, как аварск., гинухск. кlамури, андийск., цезск., багва-

же, как и в случае с евразийскими названиями «леопарда» (откуда в конечном счете и русск. *барс*), восходящими, согласно Вяч. Вс. Иванову, к хаттскому *ḫaprass-* «леопард», евразийскими названиями «железа» (откуда и русск. *железо*), восходящими, опять же, по Иванову, к хатт. *ḫap/walki*, так и в данном случае не исключено, что приведенные термины в разных языках Евразии, имеющие ярко выраженную культурную окраску, а значит, будучи легко подвержены заимствованиям, также могут иметь своим источником хаттский язык.

Еще одной интересной гипотезой, предложенной Ардзинбой, является этимологическое сближение праабхазо-адыгского названия бога-кузнеца **Лъапшьəы* (на основе адыг. *Лъэпшъы*, абх. *Шьасəы* «бог кузни») с названием хаттского бога-кузнеца *ᵈḪaša(m)mil*, заимствованного в хеттский и палайский языки в форме *Ḫašamili*. Исходя из вариантов написания данного термина, Ардзинба выводит его исходную форму в виде *Ḫašmil*. В последнем им выделяется хаттский именной словообразовательный суффикс *-il*. Хаттская основа *Ḫašm-* увязывается им с праабхазо-адыгским **Лъапшьəы*, а также, на правах заимствования из хаттского или хеттского, с именем хромоногого древнегреческого бога огня и кузнечного дела малоазийского происхождения Гефеста (греч. *Ἥφαιστος*), не имеющего индоевропейской этимологии. Здесь, по мнению автора, праабхазо-адыгский лабиализованно-палатализованный спирант **шьə* соответствует хатт. *šm* и др-греч. *στ*.

линск., тиндинск., чамалинск., ботлихск., хвршинск., бежтинск. кlамур, гунзибск. кlамбур, годобери кlьамур, карата кlамур(и), ахвахск. кlаму(ри), кlамуру, арчи кlуммур «арка», которые Н. Николаев и С. Старостин рассматривают как исконно родственные слова (Nikolayev, S. L., Starostin, S. A. A North Caucasian Etymological Dictionary. Moscow: Asterisk Publishers, 1994. С. 722), тогда как Г. Климов и М. Халилов считают их заимствованными из грузин. k'amara (> мегрел. k'amara, сванск. k'amaraj) «арка», связываемого ими с греческ. καμάρα «арка» (Климов Г. А., Халилов М. Ш. Словарь кавказских языков. Сопоставление основной лексики. М.: Восточная литература, 2003. С. 105). Для допущения грузинского источника дагестанских форм требует объяснения наличие во всех этих формах огласовки у во втором слоге.

Владислав Григорьевич мне рассказывал, что он планировал написать работу, специально посвященную замеченным им материальным параллелям между хаттским и абхазо-адыгскими языками, собирая материалы для нее в отдельную папку. К сожалению, ввиду очевидных обстоятельств, связанных с переездом в Абхазию и последующими драматическими событиями начала девяностых годов, работу эту он не смог ни продолжить, ни оформить в виде статьи или книги. Планировал Владислав Григорьевич и работу по изучению хаттско-западнокавказских языковых связей совместно с другим крупным востоковедом и кавказоведом, нашим общим другом Сергеем Анатолиевичем Старостиным, однако и этим планам, к великому сожалению, не суждено было осуществиться. Летом 1979 г. Сережа Старостин гостил у меня в Гагре, ожидая приезда из Москвы Владислава Григорьевича, для того чтобы вплотную заняться с ним хаттским и выяснением его возможных кавказских связей. К сожалению, что-то задержало Ардзинбу в Москве, и он приехал в Гагру уже после отъезда Старостина. Больше такого случая совместной работы им не представилось, и можно только предполагать, какие интересные научные плоды дало бы сотрудничество этих двух выдающихся ученых.

Прогресс в области хаттологии всегда живо интересовал Владислава Григорьевича. Уже будучи тяжело больным, он с жадным, ностальгическим интересом знакомился с новыми вышедшими монографиями по хаттскому языку, которые я привозил в Абхазию. Было очевидно, что вся эта проблематика трогает его за живое, что она рождает в нем, как я полагаю, воспоминания о прошлой жизни в качестве успешного ученого-востоковеда, и мысли о том, какой прихотливой и непредсказуемой оказалась его собственная судьба.

Статьи Владислава Ардзинба, их аргументация и выводы, внесли свой важный вклад как в анализ структуры хаттского языка, так и в проблему выявления его возможных кавказских связей. Благодаря этим трудам, а также работам И. Дунаевской, Вяч. Вс. Иванова, польских лингвистов Яна Брауна[1] и Петра Тарахи[2] мы сейчас можем с большей долей уверенности утверждать о возможности генетической связи между хаттским и западнокавказскими языками. См. также главу о хаттско-западнокавказских структурных и материальных параллелях в моей докторской диссертации «Общезападнокавказский язык», опубликованной в Лейдене в 1996 году, где подводится итог сделанным ранее сближениям и предлагается ряд новых[3].

Западнокавказская аффилиация хаттского языка признается ныне как наиболее вероятная[4], хотя, конечно же, по данному вопросу имеются и иные мнения[5]. И одним из пионеров данного направления науки по праву считается выдающийся абхазский ученый-востоковед и политический деятель, Владислав Григорьевич Ардзинба.

---

[1] Браун Я. Хаттский и абхазо-адыгский языки (Hattian and Abasgo-Kerketian) // Rocznik Orientalistyczny. 1994. T. 49/1. C. 15-23; Браун Я. Хаттский и абхазо-адыгский языки (Экскурс по табл.) // Нартский эпос и кавказское языкознание. The nart epic and caucasology. Майкоп, 1994. С. 352-359.

[2] Taracha, P. Zum Stand der hattischen Studien: Möglisches und Unmöglisches in der Erforschung des Hattischen // Atti del II Congresso Internaziomale di Hittitologia a curo di Onofrio Carruba – Mauro Giorgieri – Clelia Mora. Studia mediterranea. 9. Gianni Iuculano Editore. Pavia, 1995; Taracha, P. More on the Hattic Sentence-Building: Does the Category of Tense Exist in Hattic? // Yoël L. Arbeitman (ed.). The Asia Minor Connexion: Studies on the Pre-Greek Languages in Memory of Charles Carter. Leuven: Peeters, 2000.

[3] Chirikba, V. A. Common West Caucasian. The Reconstruction of its Phonological System and Parts of its Lexicon and Morphology. Leiden: CNWS Publications, 1996. P. 406-432.

[4] См. напр.: Charles Burney. Historical Dictionary of the Hittites. Lanham, Md.: Scarecrow Press, 2004. P. 106.

[5] См.: Soysal, O. Hattischer Wortschatz in hethitischer Textüberlieferung. P. 30-33; Kassian, A. Hattic as a Sino-Caucasian language // Ugarit-Forschungen. Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien-Palästinas. Band 41. Münster: Ugarit-Verlag, 2009-2010. P. 309-447.

В. Е. Кварчия

К ИСТОРИИ ОРОНИМА «КАВКАЗ»

Происхождение названия «Кавказ», именующего один из величайших горных массивов мира, расположенного между Черным и Каспийским морями, давно привлекает внимание исследователей. В разных вариантах ороним «Кавказ» фиксируется у древнегреческих авторов. Впервые его упоминает как *Каукасос* или *Кайкасос* древнегреческий драматург Эсхил (Vв. до н. э.) в трагедии «Прикованный Прометей». По легенде, записанной Плутархом (II в.), Хронос, спасаясь от гнева Зевса, скрывался на вершинах Кавказских гор. Там он убил пастуха по имени Кавказ, и в честь убитого Зевс дал это имя горе[1]. Скифы Кавказ именовали *Круказ* «снежные», а турки *Скаф-даг*, т. е. «Скифские горы». В арабских источниках Кавказ значится как *Джебал-алкетах* «Горы кетахцев», татары же называли ее *Ялбуз-дачлара* «Звездные горы»[2]. В языках кавказцев, как отмечал еще П. К. Услар, отсутствует термин «Кавказ». Каждый кавказский народ называл Кавказские горы по-своему, например абхазы и абазины просто *А-шьха, Шьха* «гора», *Ашьхаҟәа* «горы», *Аԥсашьхаҟәа* «Абхазские горы», адыги – *Кушха* (*Къушъхьэ*) «Гора» или *Куача* «Верховье долины» и т. д. [3]

[1] Дешериев Ю. Д. Сравнительно-историческая грамматика нахских языков и проблемы происхождения и исторического развития горских кавказских языков. Грозный, 1963. С. 20.

[2] Ворошилов В. И. Топонимы Российского Черноморья. Сочи-Майкоп, 2005. С. 118.

[3] Кварчия В. Е. Историческая и современная топонимия Абхазии. Сухум, 2006. С. 180.

Вместе с тем П. К. Услар допускал, что местные приморские жители могли образовать слово «Кавказ» из двух корней: *Гауг* (гора) и *аз* – этноним (в старину Азия простиралась до Кубани и кубанских жителей назвали «азами»), т. е. «гора азов». В связи с этим следует подчеркнуть, что по утверждению ряда авторов (Г. Новицкий, Дж. Белл, Н. Раевский, А. Берже и др.), приморские черкесы в прошлом *азами*[1] (*азра, азега*)[2] называли своих соседей абхазов. По мнению же В. И. Ворошилова, с этнонимной основой *аз* может быть связано и название Азовского моря. В частности, он пишет: «Возможно, что этнический термин *аз* явился основой названия Азов и Азовское море. Еще Птолемей говорит о городе Азара за устьем Танаиса (Дона)»[3].

Этимология оронима «Кавказ» интересовала и Клапрота. Он производил название Кавказ от санскритского *Кох-каспа* «Каспийская гора», в то же время он допускал, что греч. *Кауказ* может быть из *Кофкаф*, т. е. «гора Каф», где «Коф» гора, (а *Каф* – «гора, окаймляющая море и землю», по преданию[4].

Другой же известный исследователь Гумбольдт, как и Клапрот, опираясь на данные санскрита, название Кавказ делил на две основы – *каз* «блестеть» и *гразан* «гора», т. е. «блестящая (от снега) гора». В связи с основой *каз* «блестеть» представляет значительный интерес абхазо-абазинское *Каз-каз* «блестящий», «сверкающий», с чем еще в начале XIX в. Д. И. Гулиа сближал название горы Кавказ[5]. Такую же этимологию предлагает специалист по абазинской топонимии С. Х. Ионова[6] и абхазский исследователь Р. К. Гублиа[7]. Мы также склонны поддержать мнение этих авторов. В этой же

[1] Меретуков К. Х. Адыгейский топонимический словарь. Майкоп, 1981. С. 11.

[2] Услар П. К. Этнография Кавказа. Языкознание. Абхазский язык. Тифлис, 1887. С. 77.

[3] Ворошилов В. И. Указ. соч. С. 49.

[4] Дешериев Ю. Д. . Указ. соч. С. 20.

[5] Гулиа Д. И. История Абхазии. Тифлис, 1925. Т. I. С. 62.

[6] Ионова С. Х. Абазинское название Кавказских гор (г. Эльбрус) // Дагестанский лингвистический сборник. М. 2003. Выпуск 11. С. 49-50.

[7] Гублиа Р. К. Абхазо-адыгские этимологии. Сухум,2004. С. 27-29.

связи представляет интерес мнение академика О. Н. Трубачева о возможной связи оронима «Кавказ» с древнеиндийским Граукасум Graucasum «Блестящие горы»[1]. Однако и это объяснение находится на уровне вышеназванных и других гипотез, и, как справедливо замечает Ю. Дешериев, похоже, что вопрос о происхождении названия «Кавказ» остается еще до конца не решенным.

На наш взгляд, с оронимом «Кавказ» может быть связано название страны и народа *Хабхи*, встречающееся в ассирийских источниках XII в. до н. э., в частности в анналах Тиглатпаласара I[2]. Согласно ассирийскому источнику *Хабхи* являлась самой северной из стран Наири и располагалась у Черного моря, что, по мнению ученых, территориально соответствует царству *Кулха*.

Отождествляя страну *Хабхи* с урартским *Кулха,* акад. Г. А. Меликишвили высказывает вместе с тем сомнение в правильности прочтения названия страны как «*Хабхи*» и полагает, что для *Хабхи* могут быть исходными формы *Килхи* или *Кулха*. По этому поводу проф. Ш. Д. Инал-ипа пишет: «…прочтение названия "*Хабхи*" Г. А. Меликишвили считает неправильным и предлагает свое толкование наименования этого этнополитического образования как Килхи на том, в частности, основании, что "*Килхи*" близко стоит к известному из урартских источников VIII в. до н. э. царству *Кулха*, хотя в порядке рабочей гипотезы «*Хабхи*» («Хапхи») можно было бы сопоставить и с корнем названия «*Абхазия*», или самоназванием убыхов – *пёх*, учитывая наличие значительного абхазо-адыгского слоя в топонимике этих мест»[3].

Действительно, вряд ли можно считать основанием для сомнения в правильности ассирийской формы названия страны *Хабхи* лишь факт несовпадения его с более поздним *Килхи* (?) или *Кулха*, трудно также представить этимологическую и фонетическую близость форм Хабхи и Кулха, хотя они являются названием одной и той же территории и этнополитического образования. Единственное, что роднит эти названия – это их окончание *–х-* (Хаб-*х*-и, Кул-х-а), присутствующее также в именах многих древних кавказских племен: *тао-х, пё-х, мос-х, заба-х* (джавах), *абас-х, зи-х* и т. д. Поэтому с уверенностью можно говорить только о том, что в названиях *Хабх // Хабхи* и *Кулх // Кулха* этнонимными основами являются *хаб* и *кул*.

Вместе с тем, на наш взгляд, заслуживает серьезного внимания указание Ш. Д. Инал-ипа на возможность сближения названия *Хабхи* с корнем наименования страны «*Абхазия*». Если быть точнее, последнее образовано от этнонима *абхаз* (абхазы), корнем которого в действительности может быть *абха*, сопоставляемое Ш. Д. Инал-ипа с *Хабхи*. Исходной формой для *Хабхи* вполне допустимо *абха*, где препозиционное *а* вероятно произносилось с приступом и могло дать формы *Хаб-ха // Ҳабх-а // Кабх-а // Ҟабх-а* (срав. древнее название лодки, абхаз. *амар* в гречес. передаче *камар)*. Однако не исключено обратное, т. е. каждая из последних форм в результате ассимиляции препозиционного согласного могла преобразиться в *абха*. Так или иначе, довольно похоже на то, что от этнонима *абха (*Хабхи, Хабха, Кабха), с помощью садзского суффикса множественного числа *з (дз),* образована усложненная форма имени *абха – абхаз → абхаз* (Хабхаз, Кабхаз), по-видимому первоначально обозначавшая одно из абхазо-абазинских сообществ. Впоследствии садзское *абхаз* было усвоено картвельскими племенами и соседними с ними народами как название всего абхазского этноса – срав. груз. *апхази, апхазни*, *апхас*; мегр. *апхаза*; армян. *апхаз, апхазк*; араб. *аугаз, авгаз, абхаз*; персид. *афхаз*; др. -греч. – *авогаз;* итал. *абкас, абкац*. От груз. *апхази* образовано грузинское название страны абхазов «*Апхазети*», а от формы *абхаз(ы)* – «Абхазия».

Вместе с тем обращает на себя внимание древнефиникийское название Кавказских гор «*Каф*», которое вполне может быть одной из фонетических вариаций корня ассирийского *Хабхи – Хаб*, срав. *аб, каб, кап, каф, кав, кау.* Если исходить из возможных фонетических форм ассирийского *Хабх* (Хабхи, Хабха) – *Хабк, Кабк,* соответствую-

[1] Трубачев О. Н. «Indoarika» // Этимология. 1981. М., 1983. С. 106.

[2] Кварчия В. Е. Из этнической истории абхазского (апсуа //абаза) народа или о языке и истории абхазов и абазин. Сухум, 2015. С. 130.

[3] Инал-ипа Ш. Д. Вопросы этнокультурной истории абхазов. Сухуми, 1976. С. 111.

щих формам *абх, абк* то, с определённой уверенностью можно увязать с ними упоминаемое Мосуди арабское название Кавказских гор *Кабк*[1]. Современное же название этих гор «Кавказ», засвидетельствованное ещё Эсхилом (V в. до н. э.) как «*Каукас*» (Каукасос), представляется производным от форм Кабказ, Капказ (Кавказ) для которых, как уже отмечено, исходным может быть этноним *абхаз // апхаз // абкас*. Последний, согласно сообщению арабского автора Иакута, был известен не только как название народа, но и горной страны, в частности, по словам Иакута: «Абхаз… название одного из краёв на горе Кабки (Кавказ – **В. К.)**[2].

В целом же, на наш взгляд, вышеизложенные языковые факты могут быть основой для озвученной нами новой версии этимологии оронима «*Кавказ*», которая, наряду с другими, может иметь право на существование.

[1] Гамахария Д., Гогия Б. Абхазия – историческая область Грузии. Тбилиси, 1997. С. 194.

[2] Гамахария Д., Гогия Б. Указ. соч. С. 125.

А. П. Тихонова

ХАТТСКАЯ И АБХАЗО-АДЫГСКАЯ ЛИНГВОКУЛЬТУРА В СРАВНИТЕЛЬНО-СОПОСТАВИТЕЛЬНОМ АСПЕКТЕ

В задачу настоящего исследования входит реконструкция фрагментов материальной и духовной культуры хаттов через формально-семантический анализ хаттской лексики. Реконструируется не столько сам язык, сколько внеязыковой мир, отражаемый в концептуальной структуре языка.

Так как генетическое родство хаттского и абхазо-адыгских языков уже подтверждено данными исследований западных и российских ученых[1], мы с полным основанием можем сравнивать компоненты хаттских слов с абхазо-адыгскими корнями с идентичным смысловым содержанием.

За редкими исключениями (Я. Браун) западные ученые ограничиваются сопоставлением хаттских и хеттских словоформ. Однако, несмотря на неоспоримую значимость хаттско-хеттской билингвы, хеттские заимствования из хаттского языка представляют собой транслитерации, логико-понятийная структура которых остается нераскрытой, поэтому обращение к абхазо-адыгским языкам для установления когнитивной структуры хаттского слова представляется, на наш взгляд, оправданным.

[1] Браун Ян. Хаттский и абхазо-адыгский языки // Нартский эпос и кавказское языкознание. Материалы VI Международного майкопского коллоквиума Европейского Общества кавказологов. Майкоп, 1992. С. 352- 357; Дунаевская И. М., Дьяконов И. М. Хаттский (протохеттский) язык // Языки Азии и Африки. М., 1979. Т. 3. С. 79-83. Иванов Вяч. Вс. Об отношении хаттского языка к северозападнокавказским // Древняя Анатолия. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1985. С. 26-59.

Основным методом исследования послужило сравнение абхазо-адыгских и хатттских слов или их компонентов. Сравнение производилось, если имелись соответствия графического написания и значения, конкретных лексем хаттско-хеттской билингвы и лексики абхазо-адыгских языков и их диалектов. При идентичности написания и отсутствии перевода значение хаттского слова или его компонентов восстанавливалось на материалах адыгских языков. Материалом исследования хаттской речи послужили лексические единицы из текстов, приводимых Э. Форером, А. Камменхубер и Г. Шустером[1]. Абхазо-адыгский материал анализировался на основе лексики, зафиксированной в соответствующих словарях.

Наш исследовательский подход основан на закономерных звуковых соответствиях согласных и гласных в хаттском и абхазо-адыгских языках. В основе этого метода лежат результаты сравнительного исторического изучения фонетики абхазо-адыгской языковой группы такими учеными, как Г. В. Рогава, К. В. Ломтатидзе, З. И. Керашева, З. Ю. Кумахова. Он успешно апробирован А. К. Шагировым в «Этимологическом словаре адыгских (черкесских) языков (М.: Наука, 1977). Изучение хаттских текстов показало, что в хаттском языке существуют те же звуковые соответствия, что и в современных абхазо-адыгских языках и их диалектах, а именно, противопоставление взрывных согласных по признаку звонкости – глухости k-g, p-b, t-d фонематического (смыслоразличительного) значения не имеет. Ср. хатт. *hanuašui**t*** – *hanuašui**d*** «трон», ***p**ala-**b**ala* «затем», адыгейск. ***к**у* – каб. ***г**у* «подвода, повозка», абх. *абҳәа* (абжуйский диалект) – *аӈҳәа* (бзыбский диалект) «слива. Таким образом, можно признать релевантными такие хаттско-адыгские соответствия, как хатт. *pinu* «дети» – каб. *быны* «дети». Ср. с рус. ***п**ал* «степной или лесной пожар» – ***б**ал* «вечернее собрание лиц обоего пола для танцев», где противопоставление *п-б* имеет фонематическое значение[1].

[1] E. Forrer, Die Inschriften und Sprachen des Hatti-Reiches, APAW K. Bittel und R.; Nauman, Bogaszkőy II Adhd. d. PREUSS, Akad. D. Wissensch., 1938, Phil. -Hist. Kl. Nr 1, s. 228-242. A. Kammenhuber, Die protohattisch-hethittische Bilinguis vom Mond, der vom Himmel gefallen ist, ZA, N. F., XVII (51), 1955, s. 102-123. Schuster Hans-Siegfried, Die Hattisch-Hettischen Bilinguen. I. Einleitung,Texte und Kommentar. Teil 1. Leiden E. J. Brill 1974 148 s.

В своем исследовании мы исходим из предпосылки, что, несмотря на выпадение в процессе развития языка лексических единиц из словарного состава, их следы могли сохраниться в сложных или производных словах.

В нашем понимании языковая единица есть вербализованное культурно-обусловленное знание, которое становится понятным только в контексте оценок определенного языкового сообщества.

Хаттские слова даются в латинице, их абхазо-адыгские соответствия в кириллице. Согласно результатам нашего исследования, одному хаттскому согласному могут соответствовать несколько абхазо-адыгских звуков:

t – т, тl: хатт. ***t**et* – адыгейск. / каб. ***т**ет* «стоит, находится на»; хатт. *kaš**t**ip* «затвор» – абаз. ***тl**ып* «застежка»;

p – п, пl: хатт. ***p**ala* каб. – ***п**алъэ* «подобный»; *pala* «затем» – каб. *пlалъэ* «срок, назначенное время». Как видим, из-за несовершенства хеттской графики, звуки **п, пl** передаются одним и тем же символом, что приводит к графической омофонии.

k/q – к, къ, кl: хатт. *ta**k**u* «вселиться (о страхе)» – абх. *а-та**к**уара* «капать (внутрь ч-л)»; хатт. ***k**ab* «предание» – адыгейск. ***къ**эбар* «весть»; хатт. *u**k**-**k**a = u**q**-**q**a* «ты идешь?» – адыгейск. ***кl**он,* каб. ***кl**уэн* «идти, ехать»

l –л, лъ: хатт. *pa**l**a* каб. – *па**лъ**э* «подобный», хатт. *mi**l*** «град» – каб. *мы**л***, адыгейск. *мы**л**ы* «лед»;

h –х, хъ, хь: хатт. ***h**a* «падать» – абх. *аха**ха**ра* «падать», адыгейск. *е**х**ы* – сходит, спускается; хатт. *ug **h**uma* «говоря» – адыгейск. *пlон **хъ**умэ* «говоря»;

хатт. *tu**h**(i)* – каб. *ты**хь** [tih]* «жертвоприношение»;

z – з, ц, цl: хатт. ***z**a* – убых. ***z**ауа,* адыгейск. ***з**ао* каб. ***з**ауэ* «война»; хатт.

[1] См. об этом подробнее: Тихонова А. П. Звуковые корреляции согласных и гласных в хаттском и абхазо-адыгских языках // Вестник АГУ. Серия «Филология и искусство». Майкоп, 2014. Вып. 2 (140). С. 81-86.

z**u(h)* **«**одежда(ы)» – адыгейск. ***ц**ый,** каб. ***ц**ей* – черкеска (вид одежды), домотканое сукно; хатт. ***z**i* «маленький» – адыгейск. каб. ***цl**ыкl(у)* «маленький»;

š – ш, щ шъ, шl: хатт. *a**š**ah* «злой, дурной» – абх**.** *а-**ш**а* «горький», абаз. *аъа**щ**а* «плохой»; хатт. ***š**u* «благо» – адыгейск. ***шl**у* «добро».

При отборе слов для сравнения во внимание также принимались закономерные звуковые соответствия согласных в абхазском и адыгских языках и их диалектах по звонкости – глухости, мягкости – твердости и т. п[1].

Ср.: адыгейск. ***т**ыгъэ* – каб. ***д**ыгъэ* «солнце», адыгейск. ***к**у* – каб. ***г**у* «подвода, повозка», адыгейск. ***чl**э,* убых. ***цl**э*, каб. ***шъ**lэ* «дно». Таким образом, можно считать родственными такие хаттско-адыгские соответствия, как каб. ***б**ын* «дитя», ***б**ыны* «дети» – хатт**.** ***р**inu* «сын, ребенок»; адыгейск**.** ***г**ъу**чl**ы* «железо», ***г**ъу**кl**э* «кузнец» – хатт. ***h**u**zz**a* «железо», ***h**u**zz**aš* «кузнец» (букв., «железо знает, знающий»).

Существуют также корреляции гласных в абхазо-адыгских языках и варьирование гласных в зависимости от ударения внутри одного языка. Ср.: адыгейск. *бз**э*** – абхаз. *бз**а*** **«**язык», адыгейск. *си´кl**а**л* (мой мальчик) – *кl**э**лэ´l**у**ш* «умный мальчик». В хаттском языке также допускается колебание гласных, как, например, в словах: *t**a*** **–** *t**e*** «отец»***;*** *t**e**t* **–** *t**i**t* **«**стоит, находится».

Предметом настоящей статьи является анализ имен богов (теонимов) и культовых животных хаттов. Как имена собственные они сохраняют свидетельства древнего состояния языка и несут большую лингвистическую и экстралингвистическую информацию. По словам В. И. Абаева, «каждое слово-понятие, если удастся раскрыть его историческое содержание, представляет ценнейший документ, по древности конкурирующий с древнейшими памятниками материальной культуры[2].

Весь существующий мир в культуре хаттов тварен (создан, сотворен богом), т. е. имеет начало и конец. Он подразделяется на

[1] Шагиров А. К. Этимологический словарь адыгских (черкесских) языков. М.: Наука, 1977. Т. 1. С. 24-25.

[2] Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. М. – Л.: Изд-во АН СССР, 1949. С. 9.

мир «смертный», «земной», к которому принадлежит человек, и «бессмертный», «небесный» – обитель богов. В отличие от бессмертных (вечных) богов человек смертен. Хаттское слово *antuh* < *antuha* «смертная» состоит из следующих корней: *an(ni)* «мать», *tu* «рождать», *h(a)* – показатель женского пола (букв., «рожденная женщиной»), т. е. «смертная». Ср. адыгейск. *ан*, каб. *анэ* «мать», ***ту**мэ* «родившийся от неравного брака, нечистокровный, непородистый».

Хатт. *antuhhil* означает «рожденный матерью», «смертный», *(-il* соотносится с адыгским *лlы* «мужчина» и является показателем мужского пола); Хатт. *anniduhiel katti* имеет значение «смертный царь». Шора Ногмов отмечал, что адыги называли себя антами[1].

В хаттской культуре большую роль играли бог солнца, бог грозы, бог-покровитель кузнечного ремесла, богиня зерна и такие культовые животные, как леопард и лев-львица – непременные атрибуты царской власти.

Достаточно сопоставить главных хаттских и абхазо-адыгских богов, чтобы убедиться, что у этих этносов единые боги: бог солнца у хаттов – *Aštan,* бог солнца у абхазов – *Амра; бог луны у хаттов – Kašku, бог луны у абхазов – Амза;* бог грозы у хаттов – *Šaru,* бог молнии и грома у адыгов – *Шыбле,* у абхазов – *Афы*; бог-покровитель кузнечного ремесла у хаттов – *Hašamil, у адыгов – Лъэпшъ,* у абхазов – *Шьашәы*[2].

Имя хаттского бога солнца *Aštan* < *Aštana* (варианты *Eštan, Ištan*, хетт. *Ištanu*) представляет собой композит и включает следующие именные корни: *aš* «свет», *ta* «отец», *na* « глаз». Ср. с абхазо-адыгскими корнями: абх. *а-**ша**ра* «рассвет, утро», абх. -абаз. *ала**ша**ра* «свет», где элемент *ла* обозначает «глаз». каб. ***пще**дджыжь* «утро», адыгейск. *стын* «гореть».

Так как для хаттского, как и для адыгских языков, характерно опущение конечного гласного в связи со сдвигом ударения, он был утрачен. Ср. адыгейск.: *уцы – уц* «трава», *унэ – ун* «дом»; хатт. *Aštana – Aštan*.

[1] Ногмов Ш. Б. История адыхейского народа. Нальчик, 1982. С. 112.

[2] Гублиа Р. К. К этимологии терминов традиционной религии абхазов // Первые Международные Иналиповские чтения. Сухум: РУП «Дом книги», 2011. С. 675-695.

В древности бог солнца отождествлялся с небесным оком. В частности, в египетской иероглифике бог солнца Ра изображался в виде божественного «глаза», «ока»[1].

В речи жителей аула Тлюстенхабль (Адыгея) Симон Джанашиа зафиксировал пример ссылки на божий глаз. В ответ на пожелание доброй ночи *Уи чэщ шIуы* следует ответ *Тхьам ы**нэ**шIу къыпщеф* – Пусть за тобой следит добрый божий глаз[2].

Название другого хаттского бога, покровителя кузнечного ремесла, *Hašamil* состоит из следующих именных компонентов *ha* «покровитель»[3], *ša* «кузнечный горн», *-il* – показатель мужского пола, м – фонетическое наращение, эпентеза. Ср. с абхазско-адыгскими корнями: абх. *ахы* «голова, глава», *ах, ха* «владыка, покровитель», убых. *ахы* «князь», убых. *meša* «очаг, печь, горн, топка», адыгейск. *лIы* «мужчина».

В пантеоне богов Малой Азии не был представлен бог-кузнец. Это сугубо хаттское явление и продолжением данной традиции может рассматриваться исключительно важное место культа кузни у абхазов и адыгов. Адыгский покровитель кузнецов, бог железа и оружия – *Лъэпшъ (Лъэпщ),* абхазский покровитель кузни – *Шьашэы* – весьма значимые персонажи местной мифологии[4]. Наличие культа бога кузнечного ремесла свидетельствует о значительной роли данной отрасли производства в жизни как в хаттском, так и абхазо-адыгском социуме.

Хаттская богиня зерна известна под тремя названиями *Hayama, Kait, Kamamma,* причем, если имя *Kait* толкуется как «богиня изобилия», то имя *Kamamma* обычно проходит под названием «божество».

[1] Wallis Budge E. A. An Egyptian Hieroglyphic Dictionary. – Vol. I. N. Y.: Dover Publications. 1978. C. CVI.

[2] Джанашиа Симон. Черкесские дневники. Тбилиси, 2007. С. 101.

[3] Инал-ипа Ш. Д. О содержании термина «апсха» – «царь Абхазии» // Труды Абхазского института языка, литературы и истории им. Д. И. Гулиа. Сухуми: Изд-во АН ГССР, 1963. Вып. XXXIII–XXXIV. С. 169.

[4] Ардзинба В. Г. К истории культа железа и кузнечного ремесла // Древний Восток – этно-культурные связи. М.: Наука, 1988. С. 263.

В название богини зерна *Ha-ya-ma* входит именной корень *ha* «ячмень», Ср. хатт. ha – адыгейск. *хьэ* «ячмень»; хатт. ya – адыгейск. *uI* «имеет»; хатт. ma адыгейск. – *мэ* «дух, внутренняя, жизненная сила», абх. ***ам**ч*, абаз. ***м**чы* «сила» букв., «ячмень имеет жизненную силу». Перед нами сложное слово с глагольным корнем, построенное по продуктивной словообразовательной модели адыгских языков.

Название богини зерна *Kait* соотносимо с абхазской лексемой *а-кьар* «ячмень», в то время как аффикс – *it/et* является показателем женского пола. Имя *Ka-mamma* всего-навсего означает «мать зерна». Ср. каб. *мамэ* «мама».

Неиндоевропейский характер имени одного из самых почитаемых животных хаттского пантеона леопарда *hapraš* никем не оспаривается. Однако этимологию этого слова можно объяснить только исходя из адыгских языков. Ср. хатт. *ha* с адыгейск. *хьэ* «собака», *ш(э)* «сородич, брат», элемент *pra* обозначает верховный статус «тотемного животного».

В адыгской этнокультуре «собака» имела культовое значение, а фамилии с компонентом хьэ «собака» являются наиболее частотными[1].

Перифрастические имена таких культовых животных, как *takkehal* «лев», *takkeha* «львица» (букв., «победитель, победительница») легко объяснимы с помощью адыгских языков. Обе лексемы соотносимы с адыгейск. *текIон/* каб. *текIуэн* «победить кого-л.».

Проведенный анализ лексического материала позволяет утверждать, что исторически отдаленный хаттский и современные абхазо-адыгские языки своими корнями уходят в единое языковое и культурное пространство.

[1] Тлехатук С. Р. Зоонимы в русском и адыгейском языках: семантико-словообразовательный и лингвокультурологический анализ / Автореф. дисс…. канд. филолог. наук. Майкоп, 2001. С. 17.

Дж. Хьюитт

ВОПРОСЫ ПЕРЕВОДА «НАГОРНОЙ ПРОВОВЕДИ»

Прежде всего я хотел бы принести свои извинения Леону Аджинджалу. В моей статье[1], указывающий на недочеты в работе Дональда Рэйфильда «Окраина империй: история Грузии», я показал, что оригинальный греческий текст историка VI в. Агафия Схоластика не оставляет никаких сомнений в том, что мисимиане были родственны апсилам, и при этом оба народа отличались языком и обычаями от колхов. Иными словами, Агафий подчеркивал различия между мисимианами и апсилами, с одной стороны, и колхами, с другой, а НЕ между мисимианами и колхами, с одной стороны, и апсилами, с другой. Этот анализ греческого текста принципиально важен в свете постоянных попыток грузинских ученых (таких как классицист Симон Каухчишвили) доказать, что мисимиане являются сванским племенем[2].

В четвертой сноске к той моей статье я сослался на русский перевод работы Иоганна Штриттера конца XVIII в. [3], ошибочно утверждая, что издания 2011 г. Священной митрополии Абхазии (а именно, статьи «Авазгика», «Апсилика», «Мисимианика») являются репринтом. В действительности, это была не перепечатка, а осуществленный Леоном Аджинджалом перевод на русский язык отдельных частей оригинального немецкого перевода Штриттера с древнегреческого.

[1] Хьюитт Дж. История в контексте грузино-абхазского конфликта // Иран и Кавказ. 2014. № 18. С. 153-179.

[2] См. обсуждение этого вопроса в книге: Ш. Д. Инал-ипа. Вопросы этнокультурной истории абхазов. Сухуми, 1976. С. 226-238.

[3] Штриттер И. Известия Византийских историков, объясняющие историю Российскую древних времен и переселения народов. СПб., 1771-1775.

Один из уроков, который следует извлечь из сказанного выше о проблемах перевода, состоит в том, что основная задача переводчика заключается в обеспечении абсолютной точности в передаче значения исходного текста; только после этого необходимо думать о словаре, языковом стиле или о выборе грамматической формы. Что касается работ, которые были переведены на абхазский язык, интересно узнать, многие ли из них (если таковые вообще имеются) были проанализированы на предмет сравнения и выявления различий. Например, был бы полезен сравнительный анализ переводов «Витязя в тигровой шкуре» Шота Руставели, осуществленных Дмитрием Гулиа и Мушни Ласуриа. Однако тут же возникают сложности, связанные с тем, что значение оригинального средневекового грузинского языка само по себе не вполне ясно, а перевод стихов чреват своими специфическими проблемами.

Здесь я хотел бы сделать краткий обзор трех версий абхазского перевода так называемой Нагорной Проповеди из Евангелия от Матфея (глава 5, стихи 2-10). Три перевода, о которых идет речь, это: перевод Комиссии, в которой участвовал Дмитрий Гулиа и который вышел в свет в 1912 г. (переиздан в 1998 г. на старом алфавите[1]); перевод Заиры Хиба, осуществленный в 1980-е гг., но остающийся неопубликованным, хотя скоро он будет доступен онлайн; и перевод Мушни Ласуриа, в осуществленном им и опубликованном в 2004 г. переводе всего Нового Завета.

Ниже приведены версии абхазских переводов проповеди, предваряемые греческим текстом и русским текстом из библии синодального перевода.

<u>Греческий текст проповеди</u>

2. καὶ ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ ἐδίδασκεν αὐτοὺς λέγων

3. ΜΑΚΑΡΙΟΙ οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.

[1] На обложке репринта 1998 г. допущена опечатка – вместо Аҩыраҧсыцқьақуа читаем Аҩыраҧсысқьақуа.

4. μακάριοι οἱ πενθοῦντες, ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται.

5. μακάριοι οἱ πραεῖς, ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσι / κληρονομήσουσιν τὴν γῆν.

6. μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην, ὅτι αὐτοὶ χορτασθήσονται.

7. μακάριοι οἱ ἐλεήμονες, ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται.

8. μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται.

9. μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί, ὅτι αὐτοὶ υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται.

10. μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.

Русский текст проповеди

2. И Он, отверзши уста Свои, учил их, говоря:

3. Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное.

4. Блаженны плачущие, ибо они утешатся.

5. Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю.

6. Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся.

7. Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут.

8. Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят.

9. Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими.

10. Блаженны изгнанные за правду, ибо их есть Царство Небесное.

А. Комиссия 1912 г.

2. Иаргьы иҽы аартны, идирҵуан абас ҳәуа:

3. Бзабаала иҟоуп ҧсыла зҽыздыруа; Жѡантә Аҧсҳара аҟны иалаҧхьаʒахыуоит азы.

4. Бзабаала иҟоуп иҵәуа; ажьжьара[1] роуоит азы.

5. Бзабаала иҟоуп иҧагьам; аҧсабара ртәхоит азы.

6. Бзабаала иҟоуп аҵабырг азы имлашьуа, иʒышуа; урҭ уи роуоит азы.

[1] Опечатка в слове ажьжьара, под влиянием орфографии 1912 г., где фрикатив был написан верно.

7. Бзабаала иҟоуп арыцҳашьаѡцәа; ирыцҳашьахыуоит[1] азы.

8. Бзабаала иҟоуп гула ицқьау; урҭ Анцәа дырбыуоит азы.

9. Бзабаала иҟоуп аиныршәаѡцәа; Анцәа иҧацәа ҳәа рыхьʒхоит азы.

10. Бзабаала иҟоуп аҵабырг азы ирылырцыуа; Жѡантә Аҧсҳара урҭ иртәхыуоит азы.

Б. Заира Хиба

2. Иҽгьы аартны, идирҵуан абас ҳәо:

3. Бзабаала иҟоуп доуҳала иҕару, избанзар дара иртәуп Жѡантә Аҧсҳара.

4. Бзабаала иҟоуп иҷьабо, избанзар урҭ жьжьахоит.

5. Бзабаала иҟоуп иҧагьам, избанзар урҭ адгьыл рҭынхоит.

6. Бзабаала иҟоуп аҵабырг азы имлашьуа, иʒышуа, избанзар урҭ ҭәхоит.

7. Бзабаала иҟоуп арыцҳашьаѡцәа, избанзар урҭ рыцхашьахоит.

8. Бзабаала иҟоуп гәыла ицқьоу, избанзар урҭ Анцәа дырбоит.

9. Бзабаала иҟоуп аиныршәаѡцәа, избанзар урҭ Анцәа иҧацәа ҳәа рыхьʒхоит.

10. Бзабаала иҟоуп аҵабырг азы иҧхаҵоу, избанзар дара иртәуп Жѡантә Аҧсҳара.

В. Мушни Ласуриа

2. Нас, иҽы ааихихт, абас аиҧш дырҵауа:

3. Бзазара рымоуп доуҳала зҽыздыруа – урҭ Ажәѡан Аҧсҳара ртәуп.

4. Бзазара рымоуп иҵәуа, урҭ агәҭынчра роуеит.

5. Бзазара рымоуп цәгьара злам, урҭ адунеи ртәхоит.

6. Бзазара рымоуп аиаша-ҵабырг иазгәышьуа, иазʒышуа, урҭ ргәы-рыҧсы уи ала иҭәхоит.

7. Бзазара рымоуп арыцҳашьара злоу, даргьы рыцҳашьахоит.

8. Бзазара рымоуп згәы-зыҧсы цқьоу, урҭ Анцәа дырбарҭоуп.

9. Бзазара рымоуп аиныршәаѡцәа, урт Анцәа ихшароу ракәхоит.

[1] Опечатка в слове ирыцхашьахыуоит, исправлено в публикации 1912 г.

10. Бзазара рымоуп аиаша-ҵабырг аҵыхәала ирылцоу, урҵ Ажѡан Аԥсҳара ртәуп.

Первое препятствие, которое предстоит преодолеть, это ознакомление с правилами правописания 1912 г., отражающими диалектные особенности, разнящиеся с литературным абжуйским диалектом более поздних версий перевода. Однако, помимо этого, что можно обнаружить в этих трех интерпретациях, которые все (как я полагаю) сделаны с русского (а не с древнегреческого) текста?

Стих 2: Версия А копирует русский язык, вводя местоимение 3-го лица (*Иара* в *Иаргьы* «и Он»), хотя этого нет в греческом тексте проповеди. Как версия А, так и Б следуют русскому / греческому тексту в том, что слово «открывать» передается инфинитной глагольной формой, слово «учить» – финитной формой прошедшего времени имперфекта. В версии В, с другой стороны, меняются местами финитные и инфинитные формы, глагол «учить» дан с архаизирующей (?) формой окончания: *-ауа* (обычно сокращаемого в *-о*), а глагол «говорить» вообще опущен.

Стих 3: В каждом из стихов 3-10 греческий (как и русский) текст подразумевает, но не использует, копулу (глагол-связку) в настоящем времени, тогда как адъективные, причастные или субстантивные субъекты маркируются множественным числом. Версии А и Б имеют копулу во множественном числе (*иҟоуп*), тогда как множественность отсутствует в адъективных (или релятивизированных инфинитных глагольных) субъектах, хотя она могла быть выражена путем использования плюрального суффикса (*-қәа*); номинальные субъекты в стихах 7 и 9 снабжены плюральным суффиксом *-цәа*. В этих стихах версия В предпочитает использовать глагол «иметь» (вместо связки) в сочетании с абстрактным существительным *бзазара* «жизнь, существование» в качестве своего объекта, что контрастирует с *бзабаала* «благодеянием, блаженством» в версиях А и Б.

Как в греческом, так и в русском языке есть адъективные или причастные дополнения, означающие «блаженный». Первые две версии также согласуются с греческим (и русским) текстами проповеди благодаря синтаксической маркировке, хотя и посредством различных механизмов, второй (или последней) клауз[1] в качестве объясняющих клауз, тогда как версия В просто сополагает два финитных предложения, предоставляя самому читателю установить между ними связь. Версия А передает слово «душа» именным корнем *ԥсы*, тогда как Б и В используют слово *доуҳа*. Только версия Б посредством слова *иҕару* точно передает греческое (и русское) значение «нищие», в то время как *зҽеыздыруа* «само-знание» в версиях А и В должно быть обязано одному из вариантных чтений в исходном тексте, с которого был сделан перевод.

Версии Б и В ближе к передаче значения «их есть Царствие небесное» греческого (и русского) текста, когда они переводят «принадлежит им», тогда как версия А предлагает более свободный перевод: «они будут позваны в него».

Стих 4: Версии А и В следуют за русским текстом, используя фразу «плачущие», тогда как Б ближе к греческому тексту, переводя фразу как «скорбящие». Версия Б также ближе к греческому (и русскому) тексту в использовании одного финитного глагола для передачи значения «утешатся», в то время как в других версиях используется глагол плюс существительное, означающие «получат утешение».

Стих 5: Как версия А, так и Б использует одно слово *иԥагьам* для передачи значения «кроткие» (как в греческом и русском текстах), тогда как В предпочитает использовать выражение *цәгьара злам* «в ком нет плохого». Хотя каждая версия использует разные существительные для передачи значения «мир», только в Б отражается глагольное значение «они унаследуют» греческого (и русского) текста, в то время как А и В предпочитают «мир станет их / будет принадлежать им».

Стих 6: В основном все версии согласны с тем, как перевести «алчущие и жаждущие правды», даже если В предпочитает вставить показатель бенефактива внутрь обеих глагольных форм и уд-

[1] Клауза – элементарное предложение, являющееся частью сложного предложения (прим. переводчика).

воить корень абстрактного существительного (*аиаша-ӣабырг*). Вопрос, который должен быть задан, заключается в том, обязано ли окончание *-уа* (вместо *-о*, как в Б) второй инфинитной формы глагола (*иазҙышуа*) в версии В механическому копированию правописания из версии А. Опять же, версия Б и на этот раз наиболее верна греческому (и русскому) текстам благодаря использованию одного финитного глагола, передающего значение «насытятся», тогда как обе другие конкурирующие версии предпочитают расширить значение: в версии А текст буквально означает «они его получат», а в версии В имеем более радикально реорганизованное «их сердце и душа будут наполнены этим».

Стих 7: Версии А и Б следуют греческому (и русскому) тексту, имеющему одно слово в значении «милостивые», тогда как В использует сочетание существительного с глаголом – «в ком есть милость».

Стих 8: Обе версии, А и Б, полностью согласуются с греческим (и русским) текстом, в то время как В, вместо буквального перевода «чьи сердца чисты», реинтерпретирует фразу, отдавая предпочтение выражению «чье сердце и душа чисты» и заменяет простое утверждение «они его увидят» во второй клаузе глагольной конструкцией, означающей нечто вроде «им суждено его увидеть» (*дырбарҡоуп*).

Стих 9: И вновь версии А и Б точно переводят один глагол греческого (или глагол плюс адъективное дополнение русского) текста во второй клаузе финитным глаголом, означающим «они будут называться (сынами Божьими)», тогда как в версии В перевод разнится: «они будут (сынами Божьими)».

Стих 10: 2-я клауза в стихах 3 и 10 греческого и русского текстов идентичны, и такова же ситуация в версиях Б и В. Но даже если версия А расходится в стихе 3 от того, что ожидалось бы, здесь она более точно передает оригинал. А и В используют один и тот же корень для передачи значения «изгнанные», в то время как Б использует другое слово, однако Б и В ближе к греческому (и русскому) текстам в выборе статической формы глагола («те, кто в состоянии изгнанности), тогда как А использует динамическую форму («кого они изгоняют = кто подвергается изгнанию»).

Этот краткий экскурс в область переводческих исследований бросает (как я надеюсь) определенный свет на диапазон вариантов, доступных переводчикам, когда им приходится решать, как наилучшим образом достичь своей цели. Читатель затем может понять, насколько хорошо им удался перевод, и какой вариант перевода, при наличии альтернатив, они предпочли.

Перевод с английского В. А. Чирикба

Л. Р. Хагба

О КЛЮЧЕВОМ КОНЦЕПТЕ *«АҨНЫ»* – *«УНАГІВА»* – *«УНЭ»* – «ДОМ» В АБХАЗСКО-АБАЗИНСКО-АДЫГСКОЙ ЛИНГВОКУЛЬТУРЕ

Как известно, когнитивный – «ментальный», «интеллектуальный», «рассудочный» мир человека исследуется по его поведению и деятельности, которые постоянно протекают при активном участии языка.

«Язык даже в большей степени, чем культура и общество, дает когнитивистам ключ к пониманию человеческого поведения. Именно язык обеспечивает наиболее естественный доступ к сознанию и мыслительным [1]процессам, причем вовсе не потому что многие результаты мыслительной деятельности оказываются вербализованными, а потому что «мы знаем о структурах сознания только благодаря языку, который позволяет сообщить об этих структурах и описать их на любом естественном языке».

Известно, что человеческое сознание оперирует понятиями, действующими на уровне всеобщих ментальных законов. Концепт – явление такого же порядка, как и понятие, но он действует на уровне законов национальной ментальности, т. е. языкового сознания совокупности людей, говорящих на одном национальном языке.

В специальной литературе установлено, что генетический код, вошедший в духовный опыт и менталитет народа репрезентируется концептами. В номинациях ключевых концептов всегда находит отражение неразрывная связь народа с его миром. В этом отношении изучение основополагающих концептов, отображающих мировосприятие близкородственных абхазов, абазин и адыгов, представляет особый интерес как в научно-познавательном, так и в нравственно-этическом плане.

[1] Маслова В. А. Когнитивная лингвистика. Минск, 2004. С. 9.

Существующий в коллективном сознании этноса национальный миропорядок, национальный менталитет немыслимы без учета системы оценок всего сущего, без отраженных в языке ценностных ориентиров. Именно ценностная сторона является определяющей для того, чтобы концепт можно было выделить.

Одним из общечеловеческих базовых пространственных концептов является «дом» – *«аҨны»* (абх.), *«унагІва»* (абаз.), *«унэ»* (адыгск.). По А. К. Шагирову, лексическая единица *«унэ»* одного происхождения с абхазским *«аюны»*, такого же происхождения и абазинское *«унагІва»*[1]. Словарная дефиниция этих трех лексем одинакова и обладает двумя значениями: дом – жилище, построенное для проживания людей; семья. «Дом» считается ядром языкового сознания, и, как известно из специальной литературы, у русских он стоит на втором месте, у испанцев – на 10-м, а у англичан – на 22-м[2].

В современных исследованиях, посвященных описанию языковой картины мира, обосновывается значимость идиоматических выражений как наиболее информативных в плане лингвокультурологического анализа. В абхазско-адыгских языках зафиксировано множество пословиц и фразеологизмов, где «дом» является ключевым словом. «Ключевые слова – это слова, особенно важные и показательные для отдельно взятой культуры»[3].

[1] Шагиров А. К. Этимологический словарь адыгских (черкесских) языков. М., 1977. С. 96.

[2] Маслова В. А. Указ. соч. С. 234.

[3] Вежбицкая А. Понимание культур через посредство ключевых слов. М., 2001. С. 35.

Абхазские пословицы

Аҩны хәҷыдеи – ақьаӈҭеи – Дом без детей – пустырь.

Аҩны зырҕәҕәо ауасхыр ауп – Дом укрепляет основание (фундамент).

Аҩны иуӣаз ауп ҽа́ӵьарагьы иуго – То, что вынесешь из дома, понесешь и в другое место.

Аҩны пату уқәзар, адәынгьы пату уқәлоит – Если дома пользуешься уважением, его будешь иметь и вне дома.

Абазинские пословицы

УунагIва йыгIнумгаз хама зджьара йгьуаурым – Чему дома не научился, тому в чужом доме не научишься.

УунагIва тшыбжьата аугIа урылал – Дома научись (уму-разуму), а потом иди в люди.

Саби дзыгIвнам аунагIва насыпыдапI – В доме, где нет детей, нет счастья.

Саби дзыгIвнам аунагIва пстхIвапI – Дом, в котором нет детей, похож на тучу.

ЗунагIва пIатIу зквым ажвлара рпынгьи йгьйыквызлушым – Кто в собственной семье не пользуется уважением, тот и у людей не пользуется уважением.

ЗунагIва пха гIвнам йайшва гьгIайхуам – У кого в доме нет взаимного уважения между членами семьи, у того стол не ломится от яств.

Разнообразие семантических характеристик, присущих рассматриваемым словарным единицам *аҩны – унагIва – унэ* выявляет широкий диапазон их употребления. Исследуемый нами концепт «дом» формирует поведенческое составляющее мировосприятия близкородственных народов – абхазов, абазин, адыгов. В данном случае нас интересует семантическая группа со значением «семья», в которой мы обнаружили наиболее полные соответствия в лингвокультурном пространстве абхазо-адыгов.

Рассмотрим иллюстративный материал из абхазского, абазинского и адыгских языков в означенной последовательности.

Аҩынӈҳәыс – унагIвапхIвыс – унэгуащэ – хозяйка, домохозяйка;

Аҩынӈҳәыс бзиа – унагIвапхIвыс бзи – унэгуащэ тэмэм – хорошая домохозяйка;

Аҩны лхагылоуп – аунагIва лхъагылапI – унагъуэ Iуэхур псори егъэтэмэм – букв., «дом стоит на ее голове» в значении «дом стоит на ней».

Аҩны дыҩнеидеит – аунагIва дыгIвнайдатI – унагъуэм къришащ – ввел в дом как члена семьи, приблизил к дому.

Аҩны хыбгалеит – аунагIва акъпIлатI – унэр лъэныкуабэн – дом покосился (в значении «семья покосилась»).

Аҩны аалырҳәит – аунагIва йахъылпсатI – унагъуэр зэригъэдзэкIащ – в поисках чего-то перевернула дом.

Аҩынус – аунагIва ус – унагъуэ ъохухыр – домашние дела.

Лексема *«унэ»* в адыгских языках наличествует и в слове *унэцIэ* – «фамилия» (букв., «имя дома»). Сравним с абазинским *тдзахьыз* – «фамилия».

При исследовании данных проблем, наше внимание привлекло слово *«унэкъуэщ»*, означающее в кабардино-черкесском языке «родственники, носящие одну фамилию».

В абхазской разговорно-бытовой речи старшего поколения нами неоднократно были зафиксированы слова *сынахъашь, уынахъашь, лынахъашь* во всех лицах, в значении «близкий человек, с которым поддерживаешь хорошие отношения», другими словами, «близкий, преданный человек, который дороже тебе, чем родственник».

Другая семантическая группа со значением «замужество» / «женитьба», «создание» / «разрушение семьи» представлена сочетаниями, составной частью которых является слово *аҩынра* (в абхазском), *аунагIвара* (в абазинском), *унагъуэ* (в адыгских); [*аюны – унагIва – унэ* – «дом», как сказано выше, *-ра* в абхазском и абазинском, *-ъуэ* в адыгских – аффикс абстрактности].

Рассмотрим фактологический языковой материал:

время выйти замуж (создать семью) – *аҩынра ацара аамҭа – аунагIвара чпара азаман – унагъуэ ихьэгъуэ хъуащ*;

вышла замуж – *аҿынра дцеит – аунагIвара дцатI – унагъуэ ихьащ;*

замужем / имеет семью – *аҿынра дыҟоуп – аунагIвара даъапI – унагъуэ иIащ;*

создали хорошую семью – *аҿынра бзиа аԥырԥеит – аунагIвара бзи рчпатI – унагъуэ тэмэм иухуащ;*

держит семью – *аҿынра ныҟәылгоит – аунагIвара ныкъвылгитI – унагъуэр иIыгъщ;*

не смогла выйти замуж (не смогла создать семью) – *аҿынра дзымцеит – аунагIвара дыгьзымцатI – унагъуэ иухуэфакъым;*

не смогла содержать (уберечь) семью (дом) – *аҿынра лызныйъымгеит – аунагIвара гьлызныкъвымгатI – унагъуэр ихъумэфакъым;*

разрушила семью (дом) – *аҿынра хлырбгалеит – аунагIвара пылтштI – унагъуэр икъутащ.*

Предпринятые нами разыскания по базовому концепту «дом», свидетельствуют об идентичности лингвомышления носителей абхазского, абазинского и адыгских языков, что подтверждается наличием в них целого ряда материально и структурно совпадающих идиом.

Н. Т. Гишев

К ВОПРОСУ О ТАК НАЗЫВАЕМОМ «ОБЩЕНАРОДНОМ ЯЗЫКЕ» В АДЫГСКИХ ЯЗЫКАХ

В мире, по неуточненным данным, существует около трех тысяч языков. Эти языки, в большинстве своем, не являются однородными, нормированными. Почти каждый из них состоит из территориальных диалектов, говоров, просторечий, жаргонов и т. д., не являющихся нормами для общего основного языка. Кроме того, эти территориальные языки не могут быть одинаковыми в общественно-функциональном отношении. Общим средством общения любой нации может быть искусственно созданный национальный литературный язык, аккумулирующий элементы всех других территориальных языков данного конкретного языка. Подобный «искусственный» язык можно создать при условии наличия письма для данного языка. Любой письменный язык требует, обычно, нормы орфоэпического, фонетического, морфологического, синтаксического, лексического и стилистического характера. Эти общие искусственно созданные нормы проходят апробацию на практике в общественном использовании. Затем, одобренные обществом нормы «литературного языка», принимаются законодательным путем, после чего они становятся обязательными правилами для всего общества, т. е. нормами для грамотной публики, официального государственного (литературного) языка.

Без учета экстралингвистической стороны, т. е. социальной значимости, любой литературный («искусственный») язык и территориальный равноправны в лингвистическом плане. Литературный язык

и территориальные диалекты обладают своими системами, которых правомерно сопоставлять друг с другом или изучать их системы отдельно – как язык литературный и язык диалекта, говора и т. д.

Адыгейский литературный язык складывался вместе с созданием письменности, т. е. с 1918 года, но сложился как нормированный к 1936 г. – после создания и принятия «Орфографических правил адыгейского языка». Разумеется, с этого времени произошли изменения в самом языке, появились новые подходы к отдельным пунктам правил, вызванные научным изучением лингвистических проблем адыгейского языка, неохваченные принятыми правилами из-за неизученности данного языка в годы составления первоначальных правил. Об этом, кстати, предупреждал в свое время автор орфографических правил Д. А. Ашхамаф, который писал, что «данный проект ничуть не претендует на всесторонне глубокое освещение всех вопросов орфографии, которые могут быть только разрешены при дальнейшей глубокой теоретической разработке языка»[1].

Как известно, адыгские языки – не однородны, чтобы можно было установить общие для всех них правила. Исторически существовало более 18 адыгских этнических групп со своими диалектами, говорами и т. д., затем их число сократилось до 12, а в наше время осталось 6 этнических групп со своими языками, некоторыми говорами и подговорами – абадзехский, бесленеевский, бжедугский, кабардинский, темиргоевский, шапсугский. Из шести этнических групп адыгов на данном этапе у двух сложились литературные языки – **адыгейский литературный язык**, куда входят абадзехский, бжедугский, кубанских кабардинцев (так называемые «беглые кабардинцы», жители четырех аулов – Блечепсин, Кошехабль, Уляп, Ходзь), темиргоевский (чемгуйский) и шапсугский диалекты; **кабардино-черкесский литературный язык**, куда вошли диалект кабардинцев (адыгов), живущих в Республике Кабардино-Балкария, Моздокском районе Северной Осетии и диалект бесленейцев-черкесов (адыгов), живущих в Республике Карачаево-Черкесия. Все эти территориальные диалекты имеют свою систему на всех ярусах

[1] Ашхамаф Д. А. Избранные работы. Майкоп: Министерство науки и образования РА; АГУ. 1997. С. 40.

лингвистического уровня, но они в совокупности образуют ядро **адыгейского и кабардино-черкесского языков**.

Все названные территориальные диалекты (говоры) имеют большое значение для жителей на своих территориях, но по своей общественной функции литературные языки адыгских народов играют наиважнейшую роль в жизни этих республик, т. е. адыгейский литературный язык объединяет, обслуживает и удовлетворяет всех жителей-адыгов в Республике Адыгея и Краснодарского края и, таким же образом кабардино-черкесский литературный язык объединяет, обслуживает и удовлетворяет всех жителей – адыгов, кабардинцев, черкесов в республиках Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии, Северной Осетии и Ставропольского края. Но, несмотря на это, каждый из них сопоставим в историко-сравнительном плане с литературными языками адыгских языков и каждый из них между собой.

Адыгские диалекты можно назвать и «языками», так как они на своих территориях выполняют коммуникативную функцию, хотя трудно сравнить диапазон и охват людей, пользующихся этим «языком»-диалектом в своих коммуникативных целях, с функциями литературного языка. Местные диалекты в своей коммуникативной функции не выходят за пределы своей территории, а литературные языки обслуживают все общество данной нации. В этом важном деле они разнятся: местный язык – ограничен своим охватом участников коммуникации только в своих рамках распространения данного «языка»-диалекта, а литературный язык объединяет в своих коммуникативных функциях представителей всех «языков»-диалектов, т. е. все общество народа. Другими словами, на литературном языке любой нации потенциально могут говорить представители всех «языков»-диалектов данного народа в целом. Такими возможностями не обладает любой из местных «языков»-диалектов, т. е. литературный язык является всеобщим, а местный «язык»-диалект не может быть таковым, т. е. языком для всех членов данного общества (народа).

При таких бесспорных отношениях «языков»-диалектов и литературного языка некоторые авторы в своих работах пользуются

термином или выражением «народно-речевой язык» или «народно-разговорный язык». Так, в аннотации к своей брошюре У. С. Зекох пишет: «В работе рассматриваются нерешенные вопросы диалектной базы адыгейского литературного языка: обусловленность установления народно-речевой первоосновы литературного языка обстоятельствами внеязыкового характера». В данной же работе говорится: «Преимущественная опора на литературный диалект большинства имеет и другое определение. При решении проблемы народно-речевой первоосновы литературного языка необходим учет своеобразия средств пропаганды и насаждения литературной нормы, используемых там, где делопроизводство не ведется на родном языке» и далее, автор пишет, что «ориентацией на произношение большинства будет без каких-либо дополнительных усилий обеспечено также наибольшее сближение общенационального литературного языка с диалектами и народно-разговорным языком адыгейцев»[1].

Рассматривая этапы развития адыгейского языкознания, У. С. Зекох пишет: «*Третий этап* (с 60-х годов по настоящее время)… б) научное решение проблемы народно-речевой первоосновы литературной формы того же языка»[2].

Лингвист Ю. А. Тхаркахо в письме президенту РА Х. М. Совмену от 12. 10. 2005 г., указывал на «… стремления некоторых языковедов и журналистов, которые стали ревизовать адыгейский литературный язык с целью изменить двудиалектную базу литературного языка на однодиалектную (чемгуйскую)»… «Сторонники двудиалектной (бжедугской и чемгуйской) базы исходят из того факта, что наш литературный язык сложился на общеадыгской народно-речевой основе, преимущественно на основе двух диалектов, чемгуйского и бжедугского…». Автор письма считает необходимым сделать следующее: «1. Специальным законодательным актом подтвердить, что адыгейский литературный язык сложился с опорой на общеадыгскую народно-речевую основу, сформировался преимущественно на базе наиболее распространенных в Адыгее диалектов – бжедугского и чемгуйского[1]. В своей основной книге Ю. А. Тхаркахо писал следующее: «… мы поставили перед собою задачу – более обстоятельно исследовать основные проблемы стилистики адыгейского общенародного языка в синхронном плане»[2].

[1] Зекох У. С. Диалектная база адыгейского литературного языка. Майкоп: АНИИ ЭЯЛИ, 1990. С. 34- 35.

[2] Зекох У. С. Избранные труды. Майкоп: АРИГИ, 2008. С. 4.

Неправомерность высказывания уважаемых адыгейских лингвистов очевидна, ибо нет понятия «литературный диалект», «народно-речевой первоосновы» (У. Зекох) и «общеадыгской народно-речевой основы», «адыгейского и общенародного языка» и «общенародного языка» (Ю. Тхаркахо) в таких раздробленных диалектами языках, как адыгские. Например, бжед. слово *шкэ* «ешь» и темирг. *шхэ* «ешь», бжед. *ур* «тот» и темирг. *мор* «тот», бжед. *куджэ* (к1уагъэ) «телегой (поехал)» и темирг. *кук1э* (к1уагъэ) «телегой (поехал)», бжед. *к1энк1э* «яйцо», шапсугское *к1ьек1ье* «яйцо», кабардинское *джэдык1э* «яйцо» и т. д. считать общенародными лексемами не следует, так как по произношению они разные и нормативными для всех адыгов не являются. Однако слова, приведенные выше, и им подобные, существуют на своих территориях и используются для коммуникации в своей этнической группе (бжедугские – в бжедугском обществе, темиргойские – в темиргоевском обществе и т. д.), но они не являются общенародными (общеадыгскими), чтобы можно было в совокупности положить в основу нормированного адыгейского литературного языка.

В этих условиях или в таком положении можно ли говорить о существовании адыгейского общенародного языка? Разумеется, нет! Ибо на таком «языке» никто не говорит, как общеадыгская коммуникативная единица. Вообще-то общеадыгская языковая основа существовала и до создания письменности, но в устном языке были разные варианты территориального характера (диалекты, говоры, просторечные, жаргоны и т. д.). При установлении норм литературного языка речь должна идти о правилах письма и речи, основанных на принятых законодательным путем нормах того или

[1] Тхаркахо Ю. А. Письмо Ю. А. Тхаркахо Президенту РА Х. М. Совмену от 12. 10. 2005 г. Зарегистрировано в Министерстве образования и науки РА 14. 10. 2005 г.

[2] Тхаркахо Ю. А. Стилистика адыгейского языка. Майкоп: АРИГИ, 2003. С. 11.

иного языка. При этом, самым оптимальным является выбор одного из диалектов в качестве основы общенародного литературного языка с привлечением, в необходимых случаях, лексики со всех диалектов этого языка. Созданный в таком порядке – литературный – «язык» и «диалект(ы)» обычно исключают друг друга. Дело в том, что, как об этом пишет Ф. П. Филин, «диалект – частное по отношению к общему (т. е. к языку)»[1], т. е. литературному, нормированному, общему для целой нации, языку.

В заключение хотелось бы подчеркнуть, что выражения или термины «общеадыгская народно-речевая основа», общенациональный «народно-разговорный язык» вносят неопределенное смутное представление о каком-то общем языке-диалекте для всего адыгского общества. Но на самом деле в адыгских языках не было и нет такого общеадыгского «народно-разговорного языка». Разумеется, в основе диалектных «языков» и литературных адыгских языков лежит общеадыгский язык. Но бесписьменный адыгский язык был расщеплен на разные местные говоры-диалекты, письменный литературный язык не должен расщепляться на различные говоры-диалекты, а должен иметь единые нормы письма и речи. В этом, главным образом, отличаются бесписьменные адыгские «языки»-диалекты от письменных адыгских литературных языков. Литературные адыгские языки являются в каком-то смысле «искусственными», так как волевым путем устанавливают литературный язык для создания единообразия языка общенародного пользования. При всем при этом бесписьменный и письменный языки генетически едины в общеадыгской основе. Однако это не означает, что в основе литературных адыгских языков лежит тот общегенетический язык. Общегенетический адыгский язык имел множество говоров, на которых говорили представители местных этносов, территориально ограниченные их говором, а литературные языки таких ограничений не имеют, наоборот, они являются обязательными всеобщими для всей нации.

[1] Филин Ф. П. О так называемом диалектном языке // Вопросы языкознания. 1981, № 2. С. 41.

З. Ч. Ашибокова

СОПОСТАВИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ КАТЕГОРИИ ЧИСЛА ИМЕНИ СУЩЕСТВИТЕЛЬНОГО В РУССКОМ И АБАЗИНСКОМ ЯЗЫКАХ

Одной из грамматических категорий существительного является категория числа. Категория числа существительных – морфологическая словоизменительная категория, представленная формами единственного и множественного числа, способными выражать противопоставления по количеству предметов[1].

Основным способом выражения категории числа в русском языке является спряжение: *стол – столы, книга – книги, село – села*.

Имеются и дополнительные способы выражения числа: 1) чередование фонем в основе: *ухо – уши* (х//ш), *око – очи* (к//ч); 2) усечение, наращивание или чередование суффиксов в основе: *небо – небеса, крестьянин – крестьяне*; 3) смена ударения: *озеро – озёра*; 4) супплетивизм: *ребенок – дети, человек – люди*. Число несклоняемых существительных выражается синтаксически: *зимнее пальто – зимние пальто; кафе закрыто – кафе закрыты; это кашне – эти кашне*.

Единственное и множественное число различаются не только синтетически, но и аналитически: *летит гусь – летят гуси, кафе закрыто – все кафе были закрыты*.

Большинство существительных современного русского языка имеет формы обоих чисел, составляют коррелятивные пары по числу. Но некоторые существительные имеют только форму единственного числа (singularia tantum), или только форму множественного числа (pluralia tantum).

[1] Клычев Р. Н. Абазинский литературный язык. Карачаевск, 2000. С. 20.

Только в форме единственного числа употребляется: 1) собирательные имена существительные, обозначающие совокупность лиц или предметов как коллективное единство, как одно неделимое целое: *студенчество, листва, молодежь;* 2) отвлеченные существительные, обозначающие качество, действие, состояние или представляющие собою названия каких-либо общих понятий: *белизна, борьба, развитие, героизм, всеобщность*. Если понятие отвлеченности в слове устранено и существительное конкретизировано, оно образует форму множественного числа: *весенние оттепели, морские глубины, красоты природы*; 3) вещественные существительные, которые обозначают какое-либо однородное делимое вещество, поддающееся измерению, все отдельные части которого имеют свойства и название целого: *железо, нефть, сахар, молоко, табак*; 4) многие собственные имена*: Москва, Ростов, Урал, Сухум, Майкоп*; 5) названия сторон света: *север, юг, запад, восток* и т. п. [1]

Только в форме множественного числа употребляется большой пласт существительных, относящихся к этим же лексико–грамматическим разрядам:

1) собирательные: *припасы, потроха* и т. п.; 2) отвлечённые: *переговоры, именины* и т. п.; 3) вещественные: *отруби, щи* и т. п.; 4) собственные: *Близнецы, Сокольники* и т. п. [2]

Имена существительные собственно собирательного значения, употребляемые только в форме множественного числа, могут быть разбиты на следующие группы:

1) имена существительные, обозначающие парные и составные предметы*: брюки, весы, гусли, очки, сани, хоромы, часы, шахматы, щипцы*. Эти существительные допускают счет, сочетаются с собирательными числительными: *одни ножницы, трое ворот*;

2) единичные существительные собирательного значения, обозначающие лиц: *дети, родители, люди, девчата*.

[1] Фонетика и морфология // Грамматика русского языка. В 2-х т. М.: Изд-во АН СССР, 1982. Т. 1. С. 113.

[2] Шемелева Т. В. Современный русский язык: Морфология. Краснодар: КубГУ, 2005. С. 21.

Среди имен существительных вещественно-собирательного значения, употребляемых только в форме множественного числа, выделяются следующие группы:

1) имена существительные вещественного значения, обозначающие массу, вещество, материал в его совокупности: *дрова, консервы, обои, чернила, румяна, харчи, щи*.

2) имена существительные, обозначающие остатки или отбросы какого-либо вещества, которые обычно получаются в результате какого-либо процесса с приставками *вы-, о-, от-, по-* и суффиксом *-к-* : *выварки, выгребки, выжимки, вымолотки, выморозки, выпарки, вывески; опилки, очистки; оттопки; помол, последки*[1].

Среди имен существительных отвлеченно-собирательного значения выделяются следующие группы:

1) имена существительные, обозначающие сложные действия, процессы, состояния: *бега, выборы, дебаты, переговоры, поминки, роды, хлопоты, сборы*;

2) имена существительные, обозначающие какие-либо более или менее длительные отрезки времени: *будни, сутки, каникулы, сумерки*;

3) имена существительные с суффиксом *-ин-ы*, обозначающие бытовые обряды: *именины, крестины, смотрины*[2].

К именам существительным, имеющим форму только множественного числа, относятся некоторые собственные имена: *Альпы, Карпаты, Жигули, Сокольники, Холмогоры, Чебоксары*; названия созвездий*: Близнецы, Весы, Рыбы*.

Иногда для выражения формы одного числа может употребляться форма другого числа. Например, единственное число употребляется в значении множественного при использовании конкретного существительного в собирательном значении: *В поездке мы встретились с широким массовым зрителем*. Или множественное число – вместо единственного: при обозначении конкретного проявления абстрактных понятий: *первые радости* «радостные события», *красоты природы* «красивые пейзажи»; при обозначении

[1] Фонетика и морфология… С. 117.

[2] Там же.

длительности и интенсивности абстрактных понятий*: зимние холода, сильные ветры, осенние дожди*.

Как в русском, так и в абазинском языке, за редким исключением все существительные обладают формами как единственного, так и множественного числа.

Существительные, имеющие в русском языке форму только множественного числа, типа *часы, сани, ножницы, щипцы*, могут быть переданы в абазинском языке формами и единственного и множественного числа. Например, русском: *часы, сани, ножницы;* абазинском: *сахlат, джьанах, псарт* (ед. ч.) *асах1атква, аджьанахква, апсартква* (мн. ч.)[1].

В русском языке, в отличие от абазинского, показателями числа могут быть не только суффиксы, но и окончания и ударения: *ягненок – ягнята, теленок – телята*. В абазинском же множественное число существительных образуется в основном, посредством суффиксов *-чва, -ква, -чва+ква, --рг1а, -ра*[2].

Суффикс *-чва* принимают только имена существительные класса человека: *ачвагъва-чва* «пахари», *атш-чва* «всадники», *анха-чва* «рабочие», *ан-чва* «матери», *агвла-чва* «соседи», *ауасахчаг1в-чва* «пастухи». *Г1азиз тшчва гвыпк1гьи йыцта дхlызгlайтl*. (XI. 3) «Газиз с группой всадников приехал к нам».

Суффикс *-ква* является морфологическим показателем множественного числа для имен как класса человека, так и вещей: *ацlла-ква* «деревья», *аурам-ква* «улицы», *асаби-ква* «дети», *ауатраква* «огороды», *ажв-ква* «коровы», *аурышв-ква* «русские», *айачlваква* «звезды». *Айачlваква рыцlа йхъарахазшва йуылаухlвун.* (Б. Кв.) «Казалось, что звезды удалялись дальше»; *Щта, закl гlаупырщылма алтогвызква?* (Абаз. Лок*l.)* «Ну что, алтогузцы (жители аула Кубина) дали тебе что-нибудь?».

Множественное число имен существительных класса человека может выражаться и с помощью сложного суффикса *–чва+-ква*:

[1] Экба Н. Б. Опыт сопоставительной грамматики русского, абазинского и кабардинского языков. Черкесск, 1963. С. 83-87.

[2] Клычев Р. Н. Указ. соч. С. 128.

ахъа-чва-ква «мужчины», *апхьагlв-чв-аква* «учащиеся», *анхагlв-чваква* «труженики», *апшыхвыгlв-чва-ква* «разведчики». *Алыгажв йпачваква уасйат рзичпатl...* (Абаза лок*l.)*. «Перед смертью старик выразил свою волю сыновьям».

Собирательная форма множественного числа в абазинском языке образуется с помощью суффиксов *-ра, -ргlа*. Суффикс *-ра* употребляется для выражения множественно-собирательного значения имен существительных – названий детенышей животных и в редких случаях человека: *ажвлара* «народ», *сыс* «ягненок», *са-ра* «ягнята», *хlвыс* «теленок», *хlва-ра* «телята», *дзсы* «козленок», *дзара* «козлята». При прибавлении суффикса *-ра* у существительных единственного числа отпадает элемент *-с*. Суффикс *-ра* употребляется и в комбинации с суффиксом *–ква*: *Заудин йырцуз ачвчlвараква цlыжвын хъатамата йчвамцlыкъьатl* (Т. Б.). «Годовалые бычки, которых гнал Заудин, разбежались».

При обобщении отдельных родов, фамилий, семейств, групп, лиц используется суффикс *–ргlа* с множественно собирательным значением: *Шарматы-ргlа* «Шереметовы», *Апса-ргlа* «Апсовы», *Пlазы-ргlа* «Пазовы», *Дуда-ргlа* «Дудовы», *хlвсыса-ргlа* «девушки», *чкlвыны-ргlа* «молодежь». *Ауаъа пхlвысыргlа лыргвыргъьатl, йышралхlвуаз Дударгlа рхабар.* (Т. Б.). «Тут она обрадовала женщин, рассказав им о Дудовых»[1].

Некоторые собирательные имена существительные, обозначающие национальность, народность, во множественном числе также принимают аффикс *-ргlа: абаза-ргlа* «абазины», *къабарды-ргlа* «кабардинцы», *къарча-ргlа* «карачаевцы».

Этноним *абаза* «абазин (-ка)», имеющий форму единственного числа, в ряде случаев употребляется в собирательном значении. В этой роли в нем ударение со второго слога перемещается на первый: *абаза рц1ас* «обычаи абазин», *абаза рыбзшва* «язык абазин»[2]. Здесь же необходимо отметить, что показатель категории опреде-

[1] Табулова Н. Т. Грамматика абазинского языка: Фонетика и морфология. Черкесск, 1976. С. 48.

[2] Табулова Н. Т. Указ. соч. С. 49.

ленности – *а* в отдельных случаях употребляется и для выражения множественно собирательного числа аналогичных слов: *чвынцIы* «муха» – *ачвынцIы* «мошкара», *уаса* «овца» – *ауаса* «отара овец, овцы в целом», щха «пчела» – ащха «пчёлы» и др. *Ащха амартанква йгIатыцIтI*. «Пчёлы вылетели из ульев».

В отношении числа имена существительные в абазинском языке подразделяются на:

1) существительные, употребляемые как в единственном, так и во множественном числе;

2) существительные, употребляемые преимущественно в единственном числе;

3) существительные, употребляемые только во множественном числе.

Все имена существительные, обозначающие считаемые предметы, а также лица или явления и употребляющиеся в сочетании с числительными, образуют формы единственного и множественного числа: *кврыс* «сноп» – *акврыс-ква* «снопы»; *хъац1а* «мужчина» – *а-хъа-чва* «мужчины».

В форме единственного числа употребляются:

а) вещественные имена существительные, обозначающие какое-либо однородное делимое вещество, подвергающееся измерению: *фатагьан* «керосин», *хшы* «молоко», *хвша* «масло», *шыла* «мука». При обозначении сортов, родов, видов эти же слова могут употребляться и во множественном числе: *ахвша-ква* «масла, сорта масла, куски масла и т. д. », *ашыла-ква* «(мешки) муки» и др.

б) некоторые отвлеченные имена существительные, обозначающие качество, действие, состояние, а также названия каких-либо общих понятий: *гвыбзыгъара* «ум, смышленость», *гIвыра* «человечность», *бзибара* «любовь, радость, счастье, добро», *уагIв* «засуха», *жвгIвакв* «затяжной дождь». *АуагIв йагаз ажвгIвакв йгIанагхитIта, ажвг1вакв йагаз ауагIв йгъгIанагхуам* (Посл.). «Что погубила засуха, может вернуть дождь, а что погубил дождь засуха не вернет»;

в) некоторые топонимические названия: *Урышвйхъымгiва* «Эльбрус», *Къвайдан* «Кайдан (аул)»;

г) названия некоторых небесных светил и планет: *ШыйачIва* «Венера», *Мара* «солнце», *Мзы* «Луна». *Адзы йгIанарийтI, амара йагIзитI, ан абарыквын, йпситI* (Загадка). «Родила вода, вырастила солнце, а увидев мать, – умирает» (отгадка – *джькIа* «соль»). Только в форме ед. числа употребляются и слова: *жвгIванд, уапчахв* «небо», *чIвыла* «земля». *АчIвыла дзала йшвитI* (Посл.). «Пядью землю мерят (о ленивом человеке)»[1].

Только во множественном числе употребляются:

а) некоторые астрономические названия: *ЙачIваджьыргIа* «Стожары», *БыжьгIвайщчва* «Большая Медведица»;

б) некоторые собственные и нарицательные имена существительные собирательного значения с суффиксом *–ргIа*: *НартыргIа* «Нарты», *абаргIа* «дом родителей», *пхIвысыргIа* «женщины», *чкIвынырга* «молодежь». *Тшпынхiва змамыз лабаргIа дцан тшпынхiва гIалгтI* (Посл.). «Не имевшая позора, поехала к своим родителям и вернулась с позором»;

в) некоторые нарицательные имена существительные, в которых показатель множественного числа морфологически не выражен: *рахвы* «скот», *млыкв* «богатство». *Арахв йнкъвызгауа йчIвыпI* (Посл.). «Кто ухаживает за скотом, тому скот и принадлежит»;

г) имена существительные собирательного значения, обозначающие лица, предметы: *анщчва* «родные и близкие родственники матери», *мачва* «посуда». *Мачва шIыц, цIгIва кIынхIара* (Загадка). «Посуда новая, а дно дырявое» (отгадка – *къвзана* «сито»).

Большинство заимствованных слов, к какому бы классу (человека или вещей) они ни относились при образовании формы множественного числа использует суффикс класса вещей *-ква*: *алетчик-ква* «летчики», *арабоча-ква* «рабочие», *атракторист-ква* «трактористы». *Сара сборч сырхъйат!, антахьгьыт асолдатква рапшта* (XI. 3.). «Я выполнил свой долг, как и все солдаты»; *Алетчикква афронт йахъыст!* (Т. Б.). «Летчики перелетели через линию фронта»[2].

---

[1] Табулова Н. Т. Указ. соч. С. 50.

[2] Табулова Н. Т. Указ. соч. С. 48.

С. Т. Атажахова

ПОВТОРЫ В ДИАЛОГЕ И ИХ СТИЛИСТИЧЕСКАЯ ЗНАЧИМОСТЬ В АДЫГЕЙСКОМ ЯЗЫКЕ

Повтор, как средство придания выражению эмоциональности, усиления экспрессии широко используется в письменной и устной речи.

Смысловая структура повторяемых слов очень многообразна и сложна. В них включаются различные значения не только смыслового, но и эмоционально-экспрессивного, стилистического порядка. «Все многообразие значений, функций и смысловых нюансов слова, – пишет В. В. Виноградов, – сосредотачивается и объединяется в его стилистической характеристике»[1].

Обращаясь к случаям использования лексических повторов в синтаксисе, следует иметь в виду их строевую роль, выполняемую в синтаксической организации языковых (речевых) единиц. Строевая роль лексических повторов в адыгейском языке наиболее четко выслеживается в диалоге. Повторение одним из собеседников всей предыдущей реплики или ее части всегда имеет то или иное коммуникативное назначение: выразить определенную положительную или отрицательную реакцию на сказанное.

Повтор в диалоге всегда экспрессивен, если не учитывать случаев переспроса, вызванного недослышанием или «механического повтора». Ее отличительной особенностью является многожанровость и связанное с ней большое разнообразие стилевого оформления. В стилистическом плане наибольший интерес представляет повторение слов в диалоге.

[1] Виноградов В. В. Русский язык. М. -Л., 1947. С. 20.

Опираясь на исследования Ю. А. Тхаркахо[1], можно выделить следующие основные разновидности повтора в диалоге:

1. В предшествующей реплике спрашивают, а в реплике-повторе отвечают:

Пачъыхьэр. Ащи шъыпкъэ горэ хэлъ…Пшыпхъу, сэІо, икъэсыгъу. Сыгу рихьмэ шъхьагъусэ сшІыщт, сыдэу пІорэ?

Михаил. КъыбдэкІонэу *ыдэмэ*, сыгушІощт.

Пэчъыхьэр. *ЫмыдэмэІ* (*Пхырилъыщтым фэдэу ынэгу кІаплъэ*).

Жандарм. В этом тоже какая-то правда… Говорю, что сестра на подходе. Если понравится, хочу взять в жены, как ты на это смотришь?

Михаил. Если *согласится* выйти, я буду рад.

Жандарм. А *не согласится*? (*Пронизывающим взглядом посмотрел в лицо*)[2].

2. В предшествующей реплике утверждают то, что отрицается в следующей реплике, может повторено и во второй.

Ефросинья. Сэ сыгу хэлъыгъэр *ышІэрэп* ащ!

Владимир. *ЕшІэ*, синэнэ дах.

Ефросинья. *ЫшІэщтыгъэмэ*, дунаим тытригъэтыний пшІошІа? БэшІагъэу тыкъиздимыкІыжьын тигъакІощтыгъэ (там же).

Ефросинья. Он *не знает*, чего я хочу.

Владимир. *Знает*, дорогая моя наночка.

Ефросинья. Если *бы знал*, ты думаешь, живыми на земле ходили? Давно отправил нас туда, откуда не возвращаются.

3. В предшествующей реплике о чем-то сообщается, а в последующей о том же переспрашивается, естественно, с целью уточнения.

– Умыгузажъу, зи ахэр къэхъуных, мэзым *кІожьыгъэхэу* къэплъэгъужьыных.

КІожьыпэнха?

КІожьыпэщтых адэ! – Амзанэ директорым къыгурыІорэр зэрэмакІэр шІогъэшІэгъонытъ [3].

[1] Тхаркахо Ю. А. Стилистика адыгейского языка. Майкоп, 2003. С. 404.

[2] Емиж М. И. Иван и Гошевнай. Драмы // Сборник пьес на адыгейском языке. Майкоп, 2006. С. 91.

[3] Ашинов Х. А. . Ушло солнце воду пить: Рассказы и роман (на адыгейском языке). Майкоп, 1985. С. 115.

«Не спеши, они вырастут, вот увидишь, *уйдут* в лес. Неужели *уйдут*? Конечно, *уйдут*! – Амзану было интересно, что директор мало в этом понимает».

4. Подхватывается слово, содержащееся в предшествующей реплике, и этому слову придают вопросительную форму.

– Къуаджэп Пщыщхьаблэ, *къалэ* нахь… – ишъыпкъэ зырегъэшIы Пщымафэ, щхыпцIырэп.

– *Къалэ* оIуи? Джы нэс ащ фэдэ зэхэсхыгъэп[1]. «Пшишхабл не аул, а *город*… – как бы всерьез это говорит Пщимаф, не улыбаясь. *Город*, говоришь? Что-то до сих пор я не слышала».

5. Одно и то же слово может употребляться в реплике несколько раз. Например: – *ШъукIу, шъукIу,* сикIэлэхъух, *шъукIу* адэ шъуздежьагъэм…[2] «*Идите, идите,* сыночки, *идите* куда собрались».

В рассмотренных примерах, повторяемые слова не только могут следовать друг за другом, но и могут быть разъединены другими словами. Делается это обычно с тем, чтобы, подхватив это слово, опираясь на него, оформить свою мысль, развить ее. При этом данное выражение может быть повторено или не повторено собеседником, но обязательно повторяет тот, кто специально его употребляет.

Повтор в диалоге более характерен для устных и литературно-художественных стилей. Раскрывая своеобразие этой стилистической категории, можно раскрыть в какой-то мере и своеобразие индивидуального стиля писателя, говорящего, их творческую оригинальность.

Таким образом, различные виды повтора обладают различной этико-стилистической значимостью. Овладение их стилистическими средствами служит подъему культуры адыгейской речи.

[1] Там же. С. 250.
[2] Там же. С. 78.

М. М. Биданок

КЛАССИФИКАЦИЯ ФУНКЦИОНАЛЬНЫХ СТИЛЕЙ АДЫГЕЙСКОГО ЯЗЫКА

Основные функциональные стили современного адыгейского литературного языка включают: 1) устно-разговорный, 2) научный и учебно-методический, 3) публицистический, 4) стиль художественной литературы.

1. Устно-разговорный стиль.

Особенности устно-разговорного стиля обусловлены условиями устного бытового общения, связанными с широкой сферой неофициальных, обиходных отношений. По сравнению с письменной речью это – живая, диалогическая форма речи, в которой появляются новые слова и выражения, употребляются неожиданные морфологические варианты и синтаксические конструкции. Устно-разговорный стиль нормирован, но нормы не подвергаются кодификации. С другой стороны, неподготовленность общения дает широкую возможность в выборе вариантов. Поэтому в устно-разговорном стиле, на наш взгляд, можно выделить две разновидности: литературно-разговорный и не литературно-разговорный.

Литературно-разговорный стиль – это строго нормированная (кодифицированная) речь. Литературно-разговорный стиль употребляется прежде всего в публичных выступлениях (доклады, лекции, выступления по радио, телевидению и т. д.). Типы слов и фраз этого стиля разнообразны. Здесь наряду с нейтральной лексикой часто употребляются слова из другой речевой сферы: научной и учебно-

методической, публицистической. Встречаются также слова с экспрессивно-эмоциональным содержанием.

Для литературно-разговорного стиля характерно изобилие неполных предложений, опущенная часть которых имеется в других репликах, более характерны также простые предложения, встречающиеся чаще чем сложные. Часто используется обратный порядок слов, подчеркивая тем самым наиболее, с точки зрения говорящего, важное слово.

Не литературно-разговорный стиль – это нормированная, но не кодифицированная речь. Поскольку отсутствуют нормативные руководства по устной разговорной речи при диалогической обстановке нередко одни и те же лица с одними собеседниками пользуются литературно-разговорным стилем, а с другими – не литературно-разговорным стилем.

Образцы этого стиля встречаются в произведениях художественной литературы:

– Ащ фэдэу зытIо – зыщэ джыри къыхэрэкIыри, – къыIуагъ Разиет, – *псаоу* сыкъэнэжьынэп.

– Чэмэлэ *Iагъо* фэдэхэр ары «жэкIэ маис, IэкIэ сэмэгу» пэсэрэ адыггэхэм языгъэIуагъэр...

Чэмыр *зызэхафэм*, екIуалIэхи чIыпIэу щэхэр зытефагъэхэм яплъыгъэх: «Гут, гут!» – аIозэ къыкIэрыкIыжьыгъэх[1].

2. Научный и учебно-методический стиль.

Научный и учебно-методический стиль является наиболее «книжным» стилем. Он распространяется на лингвистические, литературоведческо-критические, методические работы, школьные и вузовские учебники и учебные пособия, агитационно-пропагандистскую литературу. Особенностью этого стиля является использование специальной терминологии.

Стилеобразующими факторами научного и учебно-методического стиля являются необходимость доходчивости и логической последовательности изложения материала. Отсюда синтаксическая

[1] ХьакIэмыз Б. Тыгъэр игъом къыкъокIы. Мыекъуапэ, 2002. С. 164.

структура должна быть стройной и полной. Например:

Задачэм икъэшIын кIэIэеджакIом такъикъи 6 тыригъэкIодагъ, пример пэпчъ такъикъи 3 тыригъэкIуадэзэ примери 8 къышIыгъ.

СыхьатымкIэ гъэунэфы хьисапымкIэ унэмкIэ гъэцэкIэным игъэхьазырын уахътэу пэIухьарэр. Ар тхы[1].

Типологическэ екIолIакIэм къыгъэнэфагъэр «ежьхэр генетическэу зэпхыжьыгъэхэу щымытхэ» IофыгъохэУ, ау «обществэм ихэхъоныгъэкIэ егъэжьэпIэ IофыгъохэУ» хъугъэхэр ары. ЗэгъэпшэН – типологическэ зэгъэшIэнымкIэ джащ фэдэ принципхэр ары къызтегущыIэрэр Н. И. Конрад иIофшIагъэу «К вопросу о литературных связях» зыфиIорэр. Ащ ишIошIыкIэ, лъэпкъ зэфэшъхьафхэм яискусствэ зэхьыщыр типологическэ IофыгъохэР къыхэфэнхэР къызпкъырыкIырэр яобщественно-историческэ IофхэМ языТет зэфэдэу зэрэхъурэр, социальнэ ыкIи культурнэ хэхъоныгъэр зынэсыгъэр ары. Джащ къыхэкIэу историческэ-типологическэ анализым литературэм ихэхъоныгъэ инэшэнэ гъэнэфагъэхэр къыхэгъэщыгъэнхэм фещэх[2].

Основная функция научного и учебно-методического стиля заключается в том, чтобы доказать истинность информации. Н. М. Разинкина пишет: «Научная проза – это такая форма речи, которая постоянно отражает рассудочную деятельность человека, и язык науки имеет те же свойства, что и само научное исследование: логичность, доказательность, рассудительность»[3].

Научный и учебно-методический стиль делится на три разновидности: собственно научный, научно-учебный и научно-популярный. Научно-популярный стиль близок к художественному и публицистическому стилям, а научно-учебный стиль находится между собственно научным и научно-популярным стилями. Соответственно этим разновидностям строится и изложение научной информации.

Для собственно научного стиля характерным является логический, книжный синтаксис. Логическая точность достигается при

[1] Андырхъое Хьазэртал, Хъот Хъалид. КIэлэегъаджэхэм апае IэпыIэгъу. Мыекъуапэ. 1990. С. 37.

[2] Пэнэшъу Уцужьыкъу. Зы лъапсэ къикIыгъэх. Мыекъуапэ. 1995. С. 147.

[3] Разинкина Н. М. Стилистика английской научной речи. М.: Наука, 1972. С. 135.

помощи подчинительных союзов, а предложения обычно повествовательные.

Научно-популярный стиль имеет функцию популяризации научной информации. Как отмечает А. В. Степанов, «специфика научно-популярной литературы заключается в том, что любое научное понятие, обозначаемое термином, непременно вовлекается в цепь житейских ассоциаций, подчиняясь, таким образом, центральной проблеме научно-популярного стиля – проблеме читателя»[1]. Поэтому в научно-популярном стиле используются языковые средства, характерные для других функциональных стилей. В то же время сокращается употребление специальных терминов.

Основной функцией учебно-методического стиля является активизация логического мышления читателя. Этот стиль более строг, чем научно-популярный, и в то же время сообщаемая информация строго ограничена учебной программой. Поэтому данный стиль направлен на то, чтобы сделать научную информацию более доступной и облегчить ее усвоение. Отсюда более элементарное изложение научных сведений в школьных учебниках.

3. Публицистический стиль.

Публицистика всегда посвящена «злобе дня». Поэтому публицистическому стилю присущи две основные функции – информативная и воздействующая. Отсюда публицистический стиль имеет целью доступно, ярко, эмоционально влиять на слушателей и читателей для агитации и пропаганды общественно-политических идей в газетах и журналах, по радио и телевидению. Для данного стиля характерны такие черты, как строгая логичность, фактографичность и образность, эмоциональность, которые выражаются такими языковыми средствами, как синтаксический параллелизм, антитеза, риторический вопрос, прямое обращение и т. д.

В публицистическом стиле широко используются торжественные, эмоционально окрашенные слова, восклицания, повторы и т. д.

[1] Степанов А. В. Основные понятия стилистики. Москва, Просвещение, 1966. С. 86.

Часто в нем употребляются общественно-политические и морально-этические единицы и фразеологизмы, например:

«Непэ дэхэ гущыIэным дакIоу тэ уасэ зыфэтшIын фаер къэгущыIэрэм ыбзэ ежь культурэу хилъхьарэр ары. Культурэм къизгъэкIырэр хэбзэ – унашъокIэ аштэгъэ тхэкIэ – еджэкIэ шапхъэхэу щыIэхэм атетэу угущыIэныр ары. Ащ адыгэ литературабзэкIэ еджэх. Ар джы къызнэсыгъэми теубытэгъэ пытэ хэлъэу агъэцэкIэн алъэкIырэп. Ар къызхэкIырэр зэдегъаштэу бзэм икультурэ къэIэтыгъэным икъукIэ тызэрэлъымыплъэрэр ары. Адэ шъуеплъын урысыбзэмкIэ официальнэ гущыIакIэм, радиом, телевидением диалектизмэ зэфэшъхьафхэр, гущыIэ зэблэухэр къахагъафэмэ. Ащ фэдэ дикторыр, литературабзэм дэхырэр ятIонэрэ мафэм иIофшIапIэ IуплъэгъожьыщтэП. Джары ыкIи зэрэщытын фаер. Литературабзэу щыIэмкIэ гущыIэн зымылъэкIышъурэр е гущыIэнкIэ фэмыехэм мы пшъэрылъыр агъэцэкIэнэу цыхьэ афэтшIы хъущтэп»[1].

4. Стиль художественной литературы.

Стиль художественной литературы отличается от других функциональных стилей тем, что охватывает все стороны человеческой деятельности. Поэтому ни в одном стиле не представлены так широко все структурные стороны языка – словарный состав во всем богатстве и разнообразии его семантики, грамматический строй со сложнейшими типами предложения и т. п.

В художественном стиле общая функция осуществляется через систему образов. Отсюда художественная речь ставит еще цель эстетического и эмоционального воздействия на читателя или слушателя. Спецификой стиля художественной литературы является именно эстетическая функция, позволяющая противопоставить его другим стилям.

Язык художественной литературы строго ориентирован на литературную норму, но он шире литературного языка, поскольку включает в себя и внелитературные выразительные средства – диалектизмы и интердиалектизмы. В нем используются также устарев-

[1] Мэрэтыкъо Къ. Проблемы адыгейской письменности и культуры речи. Майкоп, 1979. С. 49 .

шие слова, индивидуальные авторские новообразования, неологизмы и т. д. При всем этом художественная речь остается образцовой. М. Горький писал: «От художественного произведения требуется четкий, точный язык, тщательно отобранные слова. Именно таким языком писали «классики», вырабатывая его постепенно, в течение столетий. Это подлинно литературный язык, и, хотя его черпали из речевого языка трудовых масс, он резко отличается от своего первоисточника, потому что, изображая описательно, он откидывает из речевой стихии все случайное, временное и непрочное, капризное, фонетически искаженное, несовпадающее по различным причинам с основным «духом», то есть строем общеплеменного языка»[1]. Приведем пример:

«Джы уахътэр чэщ ныкъом икуупIэ хэхьагъэми, хэмыгъыежьышъоу, кIэшъо шIункIым инэплъэгъу тегъэдыягъэу, гупшысэ зэхэугуфыкIыгъэ горэми ыцыпэ къыфэмыубытэу щылъ. Мы аужырэ лъэхъаным гукъэкIыжь бащэ къышъхьарыоу зэрэригъэжьагъэм зэкIэри шIузэхигъэкIуакIэу къыхэкIы. Джыдэдэм а гукъэкIыжь пстэури зы IашкIэу къызэхэхьажьыгъэу, гопэгъоу бгъапэм къызэрэтегъолъхьагъэм тIэкIу тешIэ къэси ижьыкъащэ нахь хъыбэй къызэришIырэр къызэхешIэ шъхьае а такъыр стырыр зэрэрифыхыщтыр ышIэрэп. КъыгурэIо шIу дэдэ ылъэгъугъэ пшъашъэу зэгорэм цыхьэ ин зыфишIыщтыгъэр шъорышIыгъэкIэ къызэрэдэзекIощтыгъэм ишъхьакIо ащ лъапсэу зэриIэр. А – енасын, ыцIэ нэсыжьэу зыщигъэгъупшэн ылъэкIыгъэемэ! Ары шъхьае зэрэдунаеу зыщыбгъэгъупшэшъуна, ежьыркIэ Замир зыцIэ бзылъфыгъэр дунэе псаоу зэрэщытым еуцолIэжьын фаеу хъущтыгъэ»[2].

Из вышеизложенного становится ясно, что, определяя предмет стилистики, мы исходим из того, что функциональный стиль – это разновидность литературного языка, и что в адыгейском языке отсутствуют категории просторечия и разговорной речи. Поэтому мы не включаем в состав дифференциальных стилей устно-поэтический (фольклорный) стиль.

[1] М. Горький. О литературе. М., 1955. С. 668.

[2] Хъурмэ Хъу. ШIулъэгъу нэпIэхъ. Мыекъуапэ, 2001. С. 166.

С. С. Ситимова

ФОНЕТИЧЕСКИЕ РАЗНОВИДНОСТИ ДИАЛЕКТНЫХ СЛОВ В АДЫГЕЙСКОМ ЯЗЫКЕ

Система гласных звуков, представленная в адыгейских территориальных диалектах, по существу одна и та же. Разные диалекты отличаются друг от друга главным образом особенностями употребления определенных гласных. Сравнительный анализ вариации системы звуков, в частности гласных звуков, правомерно начинать с наиболее близких диалектов – чемгуйского и бжедугского.

Наиболее характерной особенностью бжедугского диалекта является более частое употребление долгого гласного ***а*** по сравнению с чемгуйским, в котором вместо него в соответствующих условиях появляются более краткие **э, *ы,*** что наблюдается в огласовке некоторых превербов и личных аффиксов. В отличие от чемгуйских в бжедугских превербах происходит чередование ***э*** в ***а,*** и это чередование соответствует определенной фонетической закономерности, действующей в адыгейском языке, и происходит под влиянием места ударения в слове: (бжед. д.) ф***а***кIуэ, (чем. д.) ф***э***кIуэ «идет (к, для)»; (бжед. д.) шIу***а***кIуэ, (чем. д.) шIу***э***кIуэ «идет (против желания *кого-л.*)» (бжед. д.) къыт***а***жэ (чем. д.) къыт***э***жэ «нас ждет»; (бжед. д.) д***а***хьэ, (чем. д.) д***э***хьэ «заходит (в)».

Такое фонетическое своеобразие в разных диалектах наблюдается тогда, когда превербы *фэ- // фа-*, *шIуэ- // шIуа-*, *хэ- // ха-*, *дэ- // да-*, *пэ- // па-*, *кIэ- // кIа-*, *гуэ- // гуа-*, *къуэ- // къуа-*, выражающие значение направленности движения «отсюда туда», преверб *къэ- // къа-*, выражающий движение «оттуда сюда», а также личные префиксы *сэ- //*

са-, уэ- // уа-, тэ- // та-, шъуэ- // шъуа- , выражающие лицо объекта, используются в составе двухличной непереходной глагольной формы настоящего времени: (чем. д.) *кlэ*-хьэ, (бжед. д.) *кlа*-хьэ «догоняет *кого-что-л.* »; (чем. д.) къы-*сэ*-жэ, (бжед. д.) къы-*са*-жэ, «меня ждет».

Здесь исключение из чемгуйского диалекта составляет население а. Джамбечия, которое в своей речи употребляет совпадающую с бжедугской форму: *фа*к*lуэ, ха*пл*ъэ, къыса*ж*э* и др.

Бжедугскому долгому гласному ***а*** соответствует в чемгуйском краткий гласный ***э*** или ***ы:*** (бжед. д.) *пса*у, (чем. д.) *п**сэу*** «целый»; :(бжед. д.) *пша*г*ъэ*, (чем. д) *пш**ы**гъэ* «прополз».

Установить точную фонетическую закономерность, которая бы определила, в каких положениях тот или иной гласный звук используется в том или ином диалекте, трудно. Но наблюдается некоторая закономерность в расположении гласных вокруг ларингальных спиранта *хь* и взрывного l.

Если в бжедугском и шапсугском диалектах, а также в адамийском говоре перед ларингальным спирнатом ***хь*** обычно произносится долгий гласный ***а***, а после него – краткий ***ы***, то в чемгуйском, особенно в абадзехском, наоборот, перед спирантом ***хь*** произносится краткий гласный ***ы***, а после него – полный гласный ***а***:(бжед. д.) *къэк*l*у**а**хь**ы**н,* (чем. д.) *къэк*l*у**ы**хь**а**н* «пройтись»; (бжед. д.) *пс**а**хь**ы**н*, (чем. д) *пс**ы**хь**а**н* «закалить *кого-что-л.* ».

В речи жителей а. Джамбечий можно встретить обе формы: и западную, и восточную: (чем. д.) *къэк*l*у**ы**хь**а**н,* (а. Джамбечий) *къэк*l*у**ы**хь**а**н // къэк*l*у**а**хь**ы**н,* (бжед. д.) *къэк*l*у**а**хь**ы**н* «пройтись»; (чем. д.) *къэплъ**ы**хь**а**н,* (а. Джамбечий) *къэплъ**ы**хь**а**н // къэплъ**а**хь**ы**н,* (бжед. д.) *къэплъ**а**хь**ы**н* «осмотреться».

Такие отступления от общедиалектных чемгуйских форм свидетельствуют о том, что джамбечийская речь, занимая периферийное положение в чемгуйском диалекте, приближается к бжедугскому произношению. Поэтому речь джамбечийцев можно выделить как отдельный говор чемгуйского диалекта[1].

[1] Тхаркахо Ю.А. Фонетические разновидности соотносительных диалектных слов в адыгейском языке. Майкоп, 2012. С. 99.

Наблюдается определенная закономерная тенденция в расположении гласных звуков и вокруг ларингального взрывного ***l***. Если в западных диалектах перед ***l*** выступает долгий гласный ***а,*** после него – краткий ***э***, то в

восточных диалектах – перед ***l*** выступает ***ы***, а после него – долгий гласный ***а.*** Так образуются новые звуковые комплексы -***аlэ*** и ***ыlа***-: (запад. д.) *мэгу**аlэ,*** (вост. д.) *мэгу**ыlа*** «спешит, торопится».

В других случаях в западных диалектах ларингальный звук ***l*** окружается с двух сторон звуком ***э***, тогда перед указанным ларингальным звуком функционирует звук ***э,*** а после – ***ы,*** таким образом противопоставляются звуковые комплексы -***эlэ-*** и -***эlы***- : (зап. д.) *з**эlэ**хын,* (вост. д.) *з**эlы**хын* «привести в порядок *что-л.* ».

Жители аулов Адамий и Джамбечий, в основном, пользуются формами, совпадающими с бжедугскими: з***эlэ**сэхы* «привожу в порядок *что-л.* », з***эlэ**сэтхъы* «разрываю *что-л.* ».

Краткому гласному ***э*** западных диалектов соответствует в восточных иррациональный гласный ***ы*** в некоторых случаях, например, в именах существительных: (бжед. д.) ч***hэ***цlы, (чем. д.) ч***ы***цlы «козленок», (бжед. д.) кlэтl***э***й, (чем. д.) кlэтl***ы***й «кишка»; в наречиях: (бжед. д.) фэкъу***э***лайэу, (чем. д.) фэкъу***ы***лайэу «умело», (бжед. д.) тh***э***дэ? (чем. д.) т***ы***дэ? «куда?»; в глаголах: (бжед. д.) кlэдэу***э***н, (чем. д.) кlэдэу***ы***н «требовать *что-л.* », (бжед. д.) зэпhыу***э***н, (чем. д.) зэпыу***ы***н «прерваться»; перед падежным окончанием причастных форм -р: (вост. д.) щыт***ы***р, (зап. д.) щыт***hэ***р «стоящий», (вост. д.) щыс***ы***р, (зап. д.) щыс***э***р «сидящий»; перед показателем именительного падежа определенного склонения имен, оканчивающихся на согласный звук или гласный ***ы***: (вост. д.) мылък***уы***р, (зап. д.) мылък***hуэ***р «имущество», (вост. д.) шхуэнч***ы***р, (зап. д.) шкуэнч***hэ***р «ружье».

Как видим, после согласных с ларингальным придыханием западных диалектов появляются гласные ***а*** и ***э***, а после согласных без ларингального придыхания – гласный ***ы.*** Например: бжед. д.: *щ**hэ**lэныгъ* «терпение», но *щ**ы**lэныгъ* «жизнь»; *гущ**hа**l* «слово», но *щ**ы**сын* «сидеть». С этим связывается то положение, при котором

западным гласным ***а*** и ***э*** после согласных с ларингальным придыханием в большинстве случаев соответствует в чемгуйском диалекте после согласных без ларингального придыхания гласный ***ы:*** (бжед. д.) гущ***hа***lэ, (чем. д.) гущ***ы***lа «слово»; (бжед. д.) щ***hэ***lагъ, (чем. д.) щ***ы***lагъ «терпение»; (бжед. д.) щ***hа***хьын, (чем. д.) щ***ы***хьан «завернуть»; (бжед. д.) т***hэ***дэ? (чем. д.) т***ы***дэ? «где? куда?».

Встречается и обратное явление, когда краткому гласному ***ы*** бжедугского диалекта соответствует чемгуйский ***э.*** Однако оно встречается реже: (бжед. д.) лъэу***ы***й, (чем. д.) лъэу***э***й «лестница»; (бжед. д.) щhэр***э***хъ, (чем. д.) щэр***ы***хъ «колесо».

В результате взаимодействия звуков в адыгейском языке возникают различные фонетические процессы: ассимиляция, диссимиляция, субституция и др.

Ассимиляция бывает прогрессивная и регрессивная. Чаще встречается регрессивная ассимиляция, когда последующий звук влияет на предыдущий.

Регрессивная ассимиляция происходит, в основном, на стыке префикса с начальным согласным корня. При этом глухие согласные ***с, т, шъу,*** полугласный ***у,*** выступая в роли личных аффиксов без огласовки, уподобляются следующему корневому звонкому согласному и переходят в звонкие ***з, д, жъу, б.*** Характерно, что ассимиляция происходит лишь тогда, когда согласные непосредственно соприкасаются друг с другом, а когда между этими согласными звуками появляется гласный, т. е. контакта нет, не происходит ассимиляция.

Сы**д**жыгъэ > с(***ы***)джыгъэ > **зд**жыгъэ

Уы**д**жыгъэ > у(***ы***)джыгъэ > **бд**жыгъэ.

В бжедугском диалекте не произошла ассимиляция в данном положении: ***сыдзыгъэ, тыдзыгъэ, уыдзыгъэ, шъуыдзыгъэ,*** поскольку между указанными согласными выступает гласный звук.

Такое наше утверждение несколько расходится с мнением Г. В. Рогава и З. И. Керашевой о том, что «в бжедугском диалекте эти личные аффиксы перед звонкими согласными не подвергаются озвончению: сэ ар с-дыгъэ – «я сшил то», сэ ар с-гъэкlуагъэ – «я

послал его», тэ ар т-дыгъэ – «мы сшили то», тэ ар т-жъуагъэ – «мы вспахали то»[1].

Вышеприведенные слова произносятся в бжедугском диалекте следующим образом: **сы**дыгъэ, **зг**ъэкlуагъэ, **ты**дыгъэ, **тыжъу**агъэ.

Как видим, личные аффиксы глаголов без огласовки и в бжедугском диалекте озвончаются: **зг**ъэкlуагъэ «я послал его», **дг**ъэкlуагъэ «мы послали его», **зг**ъэшхагъэ «я покормила его», **дг**ъэшхагъэ «мы покормили его». Таким образом, ассимиляция зависит от наличия гласного звука в приставках слов: (бжед. д.) **с***ы***дз**ыгъэ, (чем. д.) **здз**ыгъэ «я бросил»; (бжед. д.) **тыдж**ыгъэ, (чем. д.) **ддж**ыгъэ «мы прочли».

Прогрессивную дистанционную ассимиляцию мы видим, например, в слове *lэдэуад* «инструмент». Ср.: *lадэ* «клещи» + *уатэ* «молоток» – *lэдэуат* > *lэдэ-уад*. Здесь мы имеем дело не с обычным озвончением (переходом глухого ***т*** в звонкий ***д***) в кабардинском языке (каб.: *уадэ* «молот»), а с дистанционной ассимиляцией. В адыгейском языке не произошло озвончение смычных. Если взять отдельно значение «молот» оно передается словом *уатэ,* где глухой *т* не переходит в звонкий *д*. В сложном слове *lэдэ-уадэ* во второй части – *уатэ* глухой *т*, дистанционно уподобляясь звонкому *д* в первой части сложного слова – *lадэ*, переходит в *д*: *lэдэ-уатэ* > *lэдэ-уадэ*.

В связи с тем, что фонетический процесс протекал в диалектах с разной интенсивностью, фонетический облик некоторых слов в современном адыгейском языке представлен по-разному. Это связано с тем, что остатки более древней ступени развития системы звуков сохранились в отдельных диалектах. В бжедугском диалекте, например, представлены звуки завершающей стадии фонетического процесса: *зыгъэп**кl**ын* «купаться», *бэр**ч**эжъый* «среда», *бэр**ч**эшку* «пятница», *п**чh**э* «кашель», в восточных же диалектах и литературном языке соответственно представлены *зыгъэп**ск**lын (зыгъэпскlьын)* «купаться», *бэр**эск**эжъый* «среда», *бэр**эск**эшху* «пятница», *п**ск**э* «кашель». Относительно первичности или вторичности рассматриваемых звуков мнения специалистов расходятся. Про-

[1] Рогава Г.В., Керашева З.И. Грамматика адыгейского языка. Краснодар-Майкоп: Краснодарское книжное издательство, 1966. С. 152.

фессор Г. В. Рогава предполагает, что «заднеязычный смычный ***к//ку*** перешел в среднеязычный спирант **х//ху**»[1], а У. С. Зекох, наоборот, считает звуковой комплекс ***шк*** вторичным явлением[2]. Н. Ф. Яковлев звукосочетание ***скlь*** считает остаточным и диалектным явлением[3].

Хатукайский говор очень близок к адамийскому говору и бжедугскому диалекту. Здесь употребительны орудное падежное окончание ***– джэ*** (ср. с чем. – ***кlэ***), показатель – суффикс будущего времени –***т*** (ср. с лит. –***щт***) и др. Палатализованные согласные в еще большей степени сохранились в шапсугском диалекте. Примеры: (шапс. д.) ***ч****ыгы*, (бжед. и чем. д.) ***чъ***ыгы «дерево»; (шапс. д) ***кl****ыгу* (бжед. и чем. д.) ***чl****ыгу* «земля».

В бжедугском диалекте функционирует два префикса, функционально близких, но различных фонетически, ***чlэ-***»под» и ***кlэ*** «возле**»**, что дает возможность передавать разные локальные понятия: «нахождение *под чем-л.* » и «нахождение под *чем-либо* с краю»: *Кlалэр чъыгым чlэс* «Парень сидит под деревом», *Кlалэр пкъэум, къыримыгъэбэджэу, кl*эт «Парень стоит под столбом, не давая ему упасть». *Чъыгым чlэс* «Сидит под деревом», но *Шкlэр чэмым кlэс* «Теленок находится при (около) корове».

Разная огласовка в различных словах создает противопоставление бжедугского диалекта восточным диалектам: ***э-ы****: бжед. д.* – чhэц1ы – *вост. д.* – ч**ы**ц1ы – *«козленок»; бжед. д.* – морад [му**э**рад] – *вост. д.* – мурад [му**ы**рад] – *«цель»; бжед. д.* – тhэдэ? – *вост. д.* – т**ы**дэ? – *«где?»*.

Встречаются и обратные случаи, когда в восточных диалектах происходит звукопереход ***ы > э*** как результат регрессивной ассимиляции:

ы-э: *бжед. д.* – щ***ы***тэlыгъы – *вост. д.* – щ***э***тэlыгъы – *«держим в чем-л. »; бжед. д.* – шъусэщhэ [шъу***ы***сэщhэ] – *вост. д.* – шъосэщэ [шъу***э***сэщэ] – *«я везу вас»*.

[1] Рогава Г.В. К истории шипящих спирантов в кабардинском языке // Сообщения АН Груз. ССР. Тбилиси, 1958. Т. XX, № 5. С.620.

[2] Зекох У.С. Диалектная база адыгейского литературного языка. Майкоп, 1990. С. 12.

[3] Яковлев Н.Ф., Ашхамаф Д.А. Грамматика адыгейского литературного языка. М.-Л., 1941. С. 427.

Н. Ф. Яковлев и Д. А. Ашхамаф пишут: «В формах, исторически происходящих от одних и тех же основ, или в одних и тех же префиксах, долгий гласный «а» появляется в прямой зависимости от качества конечного гласного, находящегося в следующем слове. При конечном гласном «э» предшествующее «э» переходит в «а»[1]. Перефразируя эти слова, можно сказать: за гласным ***а*** предшествующего слога следует гласный ***э*** последующего слога слова: ***джанэ*** «рубашка, платье», ***кlалэ*** «юноша, парень», ***дахэ*** «красивый», ***мажъо*** *(мажъуэ)* «пашет», ***макlо*** *(макlьуэ)* «идет». В адыгейском языке действует закон, согласно которому при передвижении ударения гласный ***а*** переходит в –***э****: дж**а**нэ – дж**э**нэ дах* «красивая рубашка», *кl**а**лэ- **кlэлэ** дэгъу* «хороший юноша», *д**а**хэ – д**э**хэ дэд* «очень красивая», *м**а**кlо – мэкlо зэпыт (мэкlьуэ зэпыт)* «постоянно идет». Этот закон полностью действует и в бжедугском диалекте.

Подтвердим сказанное примерами: *у**а**нэ – онэ дах/дахэр [у**э**нэ дах]* – «красивое седло»; *кl**а**лэ – кl**э**лэ дах* – «красивый парень»; *лагъэ – л**э**гъэ ин* – «большая тарелка».

Бжедугский диалект подразделяется на два говора: хамышийский и чеченайский. Одни и те же слова, в том числе некоторые собственные имена, в разных говорах бжедугского диалекта имеют различное звуковое оформление: (чеченайский говор) *Фатl**и**мэт*, (хамышийский говор) *Фа**тlм**эт* «Фатимет//Фатмет»; (чеченайский говор) *Саф**е**тh,* (хамышийский говор) *Саф**я**тh* «Сафиет//Сафет»; (чеченайский говор) *ны**чхь**а**п**э,* (хамышийский говор) *ны**пчыхь**э* «сегодня вечером»; (чеченайский говор) ***пlэ****кlор*, (хамышийский говор) ***lэпlо****р* «кровать»; (чеченайский говор) *бгъу**з**э,* (хамышийский говор) *бгъу**дз**э* «узкий»; (чеченайский говор) ***лъ****эхэрэхь,* (хамышийский говор) ***лl****эхэрэхь* «пусть видится (невестка со свекром)».

Как видим, данные этих говоров представляют большую ценность для сравнительно-исторического изучения фонетики, морфологии и лексики адыгских языков, т. к. в диалектах и говорах сохранились различные ступени разнообразных языковых процессов, способствующих внутренней реконструкции общеадыгской языковой системы.

[1] Там же. С.417-418.

М. Л. Карданов

СТАНОВЛЕНИЕ ЛЕКСИКО-СЕМАНТИЧЕСКОЙ ГРУППЫ «ЩІЫУЭПС – ПРИРОДА» В КАБАРДИНО-ЧЕРКЕССКОМ ЯЗЫКЕ

Слово, как известно, предметно ориентировано. Оно может заимствоваться и образовываться из имеющихся в языке элементов. Это продукт длительного исторического развития, подвергающийся большим изменениям, обусловленным различными причинами, и затрагивающий все стороны языковой структуры. История языка раскрывает процессы, произошедшие в языке на разных этапах его существования.

Лексика кабардино-черкесского языка, рассмотренная в работах многих лингвистов (П. К. Услар, А. Дирр, Н. С. Трубецкой, Ж. Дюмезиль, В. Г. Рогава, Б. Х. Балкаров, М. А. Кумахов, А. К. Шагиров и др.) с точки зрения этимологии, общности абхазо-адыгских лексем уже не является столь проблематичной. Однако до сих пор существуют пробелы в изучении лексико-тематических групп кабардино-черкесского и в целом абхазо-адыгского языкознания. Одним из пластов лексики, который до сих пор не был подвергнут специальному исследованию является блок, связанный с природой и природными явлениями. Данная отрасль лексики, несомненно, имеет многовековую историю. Номинации, связанные с природой и природными явлениями, в адыгских языках, наверное, как и во многих, если не во всех языках, занимают особое место. Люди, в первую очередь, давали названия тому, что они наиболее часто встречали, наблюдали. Для первобытных людей объекты природы и природные явления стали одним из первых проявлений материального мира. Давая названия окружающим его объектам, нужно было наименовать и природные явления, многие из которых наводили ужас на людей: *уафэгъуагъуэ* ‘гром’, *щыблэ* ‘молния’, *щІыхъей* ‘землетрясение’ и т. д.

Рассматривая вопросы взаимодействия человека и природы, мы все больше обращаемся к опыту, который оставили нам предыдущие поколения. В наши дни актуальным становится исследование и осмысление исторически сложившихся традиций взаимодействия социума и природы. Являясь частью природы, человек должен согласовывать свою деятельность с ее законами – это один из важнейших принципов единства индивида с окружающим миром. При этом человек взаимодействует с природой не в одиночку, а являясь членом группы или общности. В процессе своего культурного и исторического развития люди приспосабливались к различным условиям окружающей среды (климат, ландшафт). Народ и среда в силу своей тесной взаимосвязи представляют собой целостное образование. Изменения, происходящие в окружающей среде, оказывают влияние на этнические процессы, но и люди, в свою очередь, используют и влияют на эту среду. В результате такого взаимодействия народ выработал свои специфические традиции природопользования, позволяющие если не слиться воедино, то оптимально адаптироваться к окружающей среде, не нарушая равновесия в природе. О значении растений в жизни адыгов свидетельствуют фитонимы, упоминаемые в нартском эпосе, они исследованы в работах А. Н. Абрегова, Б. Ю. Хакунова, С. Х. Шхагапсоева.

Исконной территорией проживания адыгов является лесная и лесостепная зоны, богатые ценной древесиной и зверем. Для адыгского народа было характерно комплексное ведение хозяйства с приоритетным развитием земледелия и скотоводства. Данные занятия требовали хороших знаний географических особенностей местности, метеорологии, биологии животных. В процессе естественноисторического взаимодействия с природой, адыги выработали экологически оптимальные способы самоорганизации,

позволяющие обеспечить равновесие с природой, формировалась экологическая культура этноса.

Лексика, связанная с природой и природными явлениями, широко представлена в устном народном творчестве адыгов. Наблюдая за природными явлениями, различными признаками времен года, специфическими признаками растений, изменениями физического состояния человека народ мог определять прогноз погоды. Мудрость народа и его наблюдательность проявляется в приметах. Люди фиксировали многократно повторяющиеся природные явления, делали выводы об их взаимозависимости. На этих данных адыги планировали свою деятельность, старались выполнить сезонные работы вовремя и так, чтобы не нанести урон природе. Интерес к наблюдениям за погодой прививали детям с раннего возраста. Дети учились определять изменения погоды по ряду признаков: по движению туч, поведению насекомых, птиц, животных: ПцIащхъуэхэм лъахъшэу къалъэтыхьмэ, уэлбанэ хъунущ – «Ласточки низко летают – к ненастью»; Пшэ фIыцIэ къакIуэм и кIэм хужьыфэ, къыщIэлъадэмэ, уэшхым уэ хэту къехынущ – «Если у приближающейся черной тучи края светлые, то пойдет ливень с градом» и т.д.

По приметам люди могли определять погоду не только на день вперед, но и на недели: Пщэдджыжь пшэплъыр тхьэмахуэ уэлбанэщи, пщыхьэщхьэ пшэплъыр тхьэмахуэ уэфIщ – «Утреннее зарево к недельной непогоде, вечернее зарево к хорошей погоде на неделю»; Бжьыхьэр кIэщIмэ, щIымахуэр кIыхь мэхъу – «Осень короткая – зима будет долгая».

Многовековые наблюдения за природой и практической деятельностью в природной среде адыгским народом не были потрачены попросту. От поколения к поколению передавались любовь к земле, условия сохранения плодородия, лучшие способы обработки земельных ресурсов, секреты возделывания различных культур.

В физическом развитии детей, укреплении их здоровья народная педагогика адыгов признавала значительную роль природы. Солнце, свежий воздух и вода являлись главными средствами закаливания детского организма. У адыгов первоначальное знакомство детей с окружающим миром, с повадками животных и птиц, признаками растений осуществлялось через колыбельные песни, прибаутки. В пословицах, поговорках, загадках, отражено мудрое, бережное отношение народа к богатствам природы, знания сложных явлений окружающего мира. Они являются своеобразной системой знаний о природе, ее явлениях. Например, ЩIым зэ ептым, щэ къыуетыж – «Вознаградишь землю один раз, она тебя – сто раз»; Гъатхэ махуэм гъэ егъашхэ – «Один весенний день весь год кормит». Многие поверья бытовали у детей, конечно же, они перенимали их у взрослых: Бжьын кIыгукIэ уфиймэ, уэшх къешхынущ – «Будешь свистеть стрелкой (цветоносный стебель у некоторых растений) лука, пойдет дождь»; ХъумпIэцIэдж упIытIмэ, уэшх къешхынущ – «Задавишь муравья, будет дождь» и т.д. Одним из главных ритуалов у детей по вызыванию дождя был Хьэнцэгуащэ (обрядовая большая кукла). По селу носили наряженную лопату и просили Тхьэ «Верховного бога» послать на землю дождь. Участников процессии обливали водой, давали что-то съестное или деньги. После обряда собранное дети ели вместе. В некоторых случаях, возможно, так было всегда, дети приходили на речку и вместе с наряженной куклой бросались в воду. Раньше, как отмечает А.Т. Шортанов, во время вождения по селу Хьэнцэгуащэ в жертву приносили коров и быков, судя по всему, раньше обряд проводился взрослыми, хотя в последнее время этим занимаются исключительно дети.

Большое влияние на формирование мировоззрения, становление этнической культуры адыгского народа оказали религиозные языческие верования. Представления об устройстве мира в народной философии адыгов, соответствуют разделению его на зоны – щIы къатибл «преисподняя» (букв., Седьмой этаж под землей), уафэ ебланэ ‘седьмое небо’. Существуют мифы о возникновении земли, сотворении неба, затмении луны и солнца. Во время сотворения мира, говорится в предании «Когда сотворялся мир», хотели сделать один выходной для всех живых существ, в том числе для солнца и рек. Однако этому воспротивилась летучая мышь, говоря, что и солнце и река не могут иметь выходных, они должны находиться

в постоянном движении. Так и сделали, но с тех пор обидевшись на летучую мышь, солнце жжет ей глаза, а река не дает напиться. (Дунейр къыщиухуам щыгъуэ, фоноархив КБИГИ. Инв. №663-Ф, I.)

Встречаются мифические предания, где говорится о том, что земля находится на рогах буйвола, и когда тот трясет рогами, происходит землетрясение (ЩIыр зэрыхъейм и хъыбар, фоноархив КБИГИ. Инв. №494, 145.)

Народ обожествлял и почитал природу как высшее, жизнеутверждающее начало на земле. Так, древние религиозные верования и обряды адыгов связаны с поклонением божествам, олицетворяющим ту или иную силу природы (псытхьэ «бог воды», мэзытхьэ «бог леса», къэкIыгъэм я тхьэ «бог растений», дыгъэм и тхьэ «бог солнца», жьым и тхьэ «бог ветра» и т.д.)

На современном этапе абхазо-адыгского языкознания, необходимо многоаспектное изучение лексико-тематических и лексико-семантических групп лексики, так как они являются отражением миропредставления, и хранят в себе тайны становления и развития самосознания родственных народов.

А.Н. Абрегов

НАЗВАНИЯ ИВОЛГИ В АБХАЗО-АДЫГСКИХ ЯЗЫКАХ: ИХ ЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ

Иволга – птица фантастической красоты, что может поспорить с пернатыми тропиков, она обладает неописуемыми музыкальными способностями, соперничающими с игрой на флейте.

Иволга издает «громкий и сильный свист, и в то же время мягкий и очень музыкальный. Он настолько приятен и мягок, что кажется вылетающим из губ, а не из острого клюва…, звучит громкий и флейтовый призыв», с другой стороны, можно услышать «резкий выкрик, похожий на кошачий вопль, за что кое-где иволгу называют лесной кошкой[1] (это происходит во время опасности и тревоги).

Иволга – птица красоты особенной. У нее «роскошное, яркое, цвета солнца, золотистое оперение»[2], причем «самец, как это часто бывает у птиц, наряднее. Весь в ярко окрашенном пере. Черные крылья, два средних пера в хвосте тоже черные, а на остальных желтого и черного поровну»[3]. Находясь в дубраве и березняке, нельзя пройти мимо, не обратив внимания на птицу дивной красоты и ее мелодичный чарующий свист, напоминающий игру на флейте.

Все это нашло свое выражение в языках различных народов, отразилось во множестве наименований. Мотивационные признаки, легшие в основу наименований, требуют своего изучения при исследовании лексики, фауны. Замечательным свидетельством тон-

[1] Семаго Л. Иволга // Наука и жизнь. 1982, №6. С. 159-160.
[2] Сущеня В. Золотистая птица // Известия. 1980, №1315.
[3] Семаго Л. Указ соч. С. 151.

кой наблюдательности и мудрости народа являются многообразные названия птицы.

Л.Ф. Моисеева дала понять, что «многие наименования рассказывают о конкретных признаках и свойствах предметов, раскрывая перед нами целый мир во всем богатстве его звуков, движений и красок. Голоса птиц, особенности их повадок, место гнездования, окраска оперения, характерные внешние признаки – все это нашло отражение в наименованиях».

При именовании иволги во многих языках происходит метафорический перенос названий каких-то птиц с указанием каких-либо признаков. Так, в частности, внутренняя форма «желтый скворец» имеется в таких названиях иволги, как кист. можа чIиекъарг, каб.-черк. пчэндэхъугъуэжь / адыгейск. пчэндэхъугъожь; «желтая птица» – в осет. бурцъиу и кит. хуанняо; «райская птица (воробей)» – в адыгейск. джэнэтбзыу; кар.-бал. джандет чычыкъ.

В лексикографических изданиях по адыгским языкам представлены такие наименования иволги:

адыгейск. пчэндэхъугъожь – иволга[1];
иволга – пчэндэхъу гъожь, шъэдзыф [2];
каб-черк. бжэндэхъужь – иволга [3] ;
бжэндэхъугъуэжь, бжэндэхъужь [4].

Все адыгские названия, зафиксированные в словарях, представляют собой сложные слова: пчэндэхъугъожь/ бжэндэхъугъуэжь из пчэндэхъу/ бжэндэхъу «скворец» и гъожьы/гъожь «желтый», букв., «скворец желтый».

[1] Адыгейско-русский словарь / Под ред. Ж.А. Шаова. Майкоп,1975. С.260; Гиш Н.Т. Словарь названий птиц. Майкоп, 1990. С.127.

[2] Тхаркахо Ю.А. Русско-адыгейский словарь в 2-х томах. Т.1. Майкоп: Адыгея, 2004. С.496 (первое слово ошибочно дано в раздельном написании).

[3] Апажев М.Л., Коков Дж.Н. Кабардино-черкесско-русский словарь. Нальчик: Эльбрус, 2008. С. 41; Словарь кабардино-черкесского языка. М.: Дигора, 1999. С.44.

[4] Братов Х. Фауна в лексике черкесов в 2-х томах. Т. I. Мир птиц: этноорнитофауна. Черкесск. 2007. С. 256.

Надо полагать, что бжэндэхъужь яаляется сокращенной (сжатой) формой бжэндэхъугъуэжь с выпадением слога -гъуэ. Адыгейск. шъэдзыф, приводимое Ю.А. Тхаркахо, требует своего этимологического осмысления (в настоящее время трудно что-либо сказать).

Благодаря внимательности и любознательности летчика-штурмана А.К. Дачева, уроженца аула Джерокай, нам удалось зафиксировать древнее название иволги. Из его воспоминаний мы узнали, что в детстве отец его многому научил. Он говорил, что джэнэтбзыу – самая чистая и святая птичка, приносящая только пользу. Вероятно, речь шла о названии иволги, которая буквально означает «райская птица». А.К. Дачев являлся очевидцем спора между стариками аула Байкуловым Гумером и Тюльпаровым Нурбием, бывшим учителем биологии. В разговоре Н. Тюльпаров заявил, что иволга по-адыгейски имеет древнее название щырытIым. Это наименование иволги нами было зафиксировано в 1993 году в пересказе А.К. Дачева. Наше обращение к словарям не увенчалось успехом: такого названия иволги мы не обнаружили ни в одном лексикографическом издании. Тем не менее, лексема щырытIым представляет научный интерес. По нашему мнению, поиск этимологии данного слова следует начать с ономатопеи. Ведь «интересны и разнообразны ономатопоэтические названия, которые представлены в общенародном языке двумя основными группами: наименования собственно звукоподражательные, в основе которых лежит подлинный голос птицы, и образованные от звукоподражательных глаголов»[1].

Голоса птиц могут лежать в основе их названий. При этом следует помнить, что эти названия не всегда точно передают крик птицы, воспринимаемый слушателями по-разному. Для одной и той же птицы возможны различные по звуковому составу наименования, что связано с субъективностью человеческого восприятия. Ср., например, русск. кукушка, укр. зозуля, груз. гугули, адыгейск. куку, каб-черк. кIыгуугу и др. Следует отметить, что в адыгейском есть такие звукоподражательные слова: пIыртI-щыртI, цIыртIщыртI, цIыр-щыр, чыртI- щыртI, чырытI-щырытI и др. Как можно было заметить, во

[1] Моисеева Л.Ф. Указ. соч. С. 95.

второй части удвоений слышится щыртI/ щырытI. Вероятно, название иволги щырытIым – неточно переданный крик птицы, воспринимаемый слушателями. Примечательно, что в адыгейском языке сохранился антропоним – женское имя ЩырытIым, восходящее к орнитониму. Ср. также имя Бзыу и аппелятив бзыу «птица». Оторнитонимные личные имена встречаются во многих языках. Ср. калм. Торга «жаворонок», Харада «ласточка», кар-балк. Кёрчючюн «голубка», Джумарыкъ «горная куропатка» и др.

Имя девушки ЩырытIым обнаруживаем в адыгейской народной сатирической песне с тем же названием. Есть и другой вариант названия песни: щыртIым – название адыгейской песни[1], щыртIым – название лирической песни[2]. В кубано-зеленчукском говоре кабардино-черкесского языка словом ШыритIым именуется адыгский танец.

В абхазском языке функционирует как наименование иволги лексема амлаҐур[3] / амлаҐуыр[4], заимствованное из грузинского языка, ср. молагъури. Эта лексическая единица образована от слова «инжир», она буквально означает «едящая инжир». Это не случайно. Дело в том, что иволги в конце лета охотно едят плоды и ягоды, особенно любят шелковицу и инжир, имеющие сходную зернистую консистенцию. Надо полагать, что грузинское молагъури является семантической калькой персидского моргъе äнджирихор[5], что буквально означает «инжироедящая птица».

Таким образом, в адыгских языках имеются исконные названия иволги, а в абхазском языке – заимствование из грузинского языка.

---

[1] Адыгейско-русский словарь / Под ред. Ж.А. Шаова. Майкоп, 1975. С.420.

[2] Хатанов А.А., Керашева З.И. Толковый словарь адыгейского языка. Майкоп: Адыгейское книжное изд-во, 1960. С.670.

[3] Русско-абхазский словарь / Гл. ред. Х.С. Бгажба. Сухуми, 1964. С.241.

[4] Шакрыл К.А., Конджария В.Х. Словарь абхазского языка. Сухуми: Алашара, 1986. Т. I. С.444.

[5] Овчинников И.К., Фуругян Г.А., Бади Ш.М. Русско-персидский словарь. М., 1965. С.283.

Д. М. Магомедов

МЕСТО СОМАТИЧЕСКОЙ ЛЕКСИКИ ВО ФРАЗЕОЛОГИИ АВАРСКОГО ЯЗЫКА

Научные знания по фразеологии аварского языка в последнее время обогатились, новыми исследованиями, отражающими усиление интереса к соматической фразеологии, которая является особой частью языковой картины мира. Соматические фразеологические единицы (СФЕ) занимают особое место во фразеологии любого языка. Они имеют прозрачные внутренние формы, которые тесным образом связаны с определенными частями тела человека и функциями органов.

Аварские СФЕ многочисленны, между тем этот в лингвистическом плане интересный пласт лексики и фразеологии аварского языка в структурном плане совершенно не исследован.

Наиболее частыми по употреблению являются фразеологические единицы с такими соматическими компонентами: квер «рука», бер «глаза», бетIер «голова», так как они прямо соответствуют чувственной (бер «глаз») и логической (бетIер «голова») ступеням познания, а также мерилу истинности – практике (квер «рука»). Данные соматические фразеологизмы в аварском языке выражают отношение человека к окружающей среде и другим людям, а также характеризуют взаимоотношения людей. Части тела и их названия в аварском языке фигурируют не только в буквальном смысле: они имеют также и символический характер[1].

---

[1] Магомедов М.И. Семантическая разновидность структуры фразеологизмов в аварском языке // Ногайцы: XXI век. История. Язык, Культура. От истоков – к

Эти компоненты фразеологических единиц относятся в своем самостоятельном употреблении к высокочастотной зоне лексического состава, к его наиболее древней, исконной и социально значимой части. Как правило, это многозначные слова, отдельные переносные значения которых в большей или меньшей степени ощутимы и во фразеологических значениях отдельных фразеологических единиц. Однако решающую роль играют, несомненно, их главные, первичные, прямые решения.

Соматические фразеологические единицы в аварском языке рисуют физическое и эмоциональное состояние человека, описывают его действия, дают качественно-оценочную, образную характеристику человека, т. е. характеристику умственных способностей, манеру держать себя, а также отражают традиционную символику, связанную с частями тела. Например, соматические фразеологические единицы с компонентом квер «рука» употребляются с разными значениями, наиболее частые из которых общение, мастерство, деятельность, обмен, отражающие практическое применение мысли и др. Особенно много фразеологических единиц, содержащих данный соматизм, со значением «нахождения чего-либо у кого-либо и получения», например: меседил кверал «мастер на все руки, золотые руки» (букв., «золотые руки»). Фразеологизмы с компонентом квер «рука» служат для характеристики человека, у которого работа спорится: например, квер тIадагьав «легкая рука», квер гIатIидав «щедрый». Во фразеологизмах с данным соматизмом встречается также значение «помощь»: квер гIунтIизе «успевать» (букв., «рукой доставать»).

Исследуя соматические фразеологические единицы с компонентом квер «рука», мы отнесли их к следующим группам:

1. фразеологические единицы, характеризующие человека, например: квер битIарав «легкая рука» (букв., «рука прямая»), квер биччан вукIине «быть щедрым» (букв., «быть с открытой рукой»), квер бакъизе «оказать помощь» (букв., «руку благословить»), кверал меседилав «хороший мастер» (букв., «руки золотые»), квер мукъсанав «скупой, жадный» (букв., «рука с изъяном» и т. д.;

2. эмоции и состояние человека: квер хIанчIизе «сожалеть» (букв., «руку укусить»), квер сородизе «дрожь в руках» (букв., «дрожание руки»), квер халатав «ленивый, неповоротливый» (букв., «длиннорукий»), квер цIалтарав «щедрый, великодушный» (букв., «с широкой рукой» и т. д.;

3. деятельность (действия) человека: квер хьвагIизе «перестать заниматься чем-либо» (букв., «махнуть рукой (на кого, что)», квер чIвазе «поддержать кого-либо, помочь кому-либо» (букв., «рукой подпереть») и т. д.;

4. характеристика ситуации: кверал гIодоре риччазе «опустить руки, разувериться в чем-либо», кверал тIатIала лъун чIезе «сидеть сложа руки, бездельничать», кверда ругьунлъизе «стать ручным» (букв., «к рукам привыкать»), кверде восизе «покорить, пленить» (букв. «в руки взять») и т. д.;

5. обстоятельственная характеристика (места, образа действия, меры и степени): квер гIанасей яс «малышка, маленькая девочка» (букв., «девочка с руку»), квер гIунтIизе «успевать» (букв., «рукой доставать»), квер тIад бахъизе 1) «благословлять», 2) «гладить, касаться рукой» (букв., «рукой провести сверху»), квер хьвагIун тезе 1) «махнуть рукой на что-либо», 2) оставить в покое что-либо», 3) «покинуть кого-либо» (букв., «оставить, махнув рукой» и т. д.

В состав аварской соматической фразеологии входят не только идиомы, но и разноструктурные метафорические конструкции, стереотипные по семантике и в статической форме запечатленные в памяти народа. При таком подходе к вопросу семантическое поле каждого отдельно взятого аварского соматизма можно представить в виде огромного дерева, кроны которого представлены отдельно взятыми субстантивами, как ракI «сердце», бетIер «голова», бер «глаз», а многочисленные ветви представляют собой производные от него словесные конфигурации: а) идиомы, б) несколько групп фразеологизмов (в зависимости от семантической слитности их

грядущему: материалы Первой Международной научно-практической конференции (г. Черкесск, 14–16 мая 2014 г.). Черкесск, 2014.

компонентов), в) пословицы и поговорки, г) проклятия, д) пожелания, е) приветствия, ж) восхваления и т. д.

Еще одна особенность, характерная аварской фразеологии: зафиксированы многочисленные факты функционирования ФЕ с одним и тем же значением и одинаковой структурой, отличающихся именным компонентом (рак!I «сердце» или бетIер «голова», чехь «живот») и др. Сосуществование этих структур в аварском языке – явление довольно распространенное и оно, несомненно, обусловлено экстралингвистическим фактором.

Среди соматических ФЕ самыми многочисленными являются глагольные образования. Они представлены разными структурами: двучленными, трехчленными. Чаще всего встречаются следующие модели: существительное рак!I «сердце» + глагол или любая из отглагольных форм. Слово рак!I в ФЕ может быть в разных падежных формах, выражая различную семантику. Соматизм рак!I и сочетающийся с ним глагол в таких ФЕ обладают всеми возможными для них формами. Но не для всех глаголов возможна такая широкая реализация форм. Отсутствие у ФЕ полной парадигмы форм, характерной свободным словосочетаниям, обусловливает ряд причин, ограничивающих структурное разнообразие ФЕ. Этот фактор находится в прямой зависимости от семантики ФЕ, например: рак!I унтизе «заботиться о ком-либо; болеть душой» (букв., «сердце болеть»), рак!I рагьизе «кому-либо доверить сокровенное, открыть душу» (букв. «сердце открыть»), рак!I хвезе «обидеться» (букв., «сердце умереть») и т. д. Здесь каждая ФЕ является носителем своего значения, выразителем только своего понятия. Во всех этих примерах существительное рак!I выступает смысло- и структурообразующим центром ФЕ. Это ключевое абстрактное существительное, вокруг которого группируются целые парадигмы слов в их связанном значении[1].

Довольно-таки часто в систему значений слова рак!I, функционирующего в составе ФЕ, входит целая серия понятий, многие из которых не имеют связи с этим словом в его свободном употреблении: сердце (прямое его значение), душа, любовь, ненависть, настроение, привязанность, доверие, злоба; доброжелательность и т. д.

[1] Телия В.Н. Типы языковых значений. Связанное значение слова. М., 1981. С. 3-8

Соматизм рак!I «сердце» в аварском языке имеет довольно богатый набор семантического инвентаря, который во всем своем многообразии проявляется лишь в сочетании со словами различной семантики. Меньше встречаются модели «рак!I + масдарная форма». Эта модель более характерна для субстантивированных глагольных метафорических выражений и ФЕ, а таких случаев в аварском языке сравнительно мало.

Говоря о разнообразии, а также неповторимости понятий, выражаемых ФЕ с соматизмом рак!I «сердце», мы склонны считать их появившимися в аварском языке в разные исторические времена. Первоначально это слово выступает носителем конкретного предметного значения без какой-либо абстракции. Абстрагирование его и относительный отрыв от прямого номинативного значения происходили постепенно и по-разному. В языке возникали новые семантические единицы. И эти новые фразеологические значения полностью не заслоняют генетического значения за исключением тех случаев, когда в ФЕ произошла полная и равномерная деактуализация, что превращает все выражение в идиому в узком понимании этого термина.

Наблюдения над СФЕ показывают, что в их составе успешно «акклиматизировались» и «одетые в аварскую форму» сосуществуют сотни конкретных и фразеологических понятий, заимствованных из языков, с которыми исторически контактировал аварский язык. Например, своего рода уникальный по форме и содержанию ФЕ цо хьатида жаниб кIиго бохги лъун «заставить что-либо сделать» (букв., «засунув обе ноги в одну туфлю придет (уйдет)» встречается в этом же значении во всех дагестанских, тюркских и арабских языках. Этот и другие примеры свидетельствуют о том, что в фразеологической системе аварского языка много семантических единиц, которые заимствованы в разное время из разных языков.

Вся аварская соматическая фразеология подразделяется на две тематические группы: «эмоции человека» и «качественная

оценка лица». В каждую из двух тематических групп входит несколько семантических полей, представленных различным количеством соматических ФЕ. Немало также ФЕ, которые не входят в эти группы.

В тематическую группу «эмоции человека» входят семантические поля с общим значением как положительных, так и отрицательных эмоций: «радость», «счастье», «блаженство», «горе», «печаль», «разочарование», «состояние неопределенности», «гнев», «страх», «грусть», «боязнь», угрозы», «проклятия» и т. д.

Положительные эмоции в основном выражаются ФЕ, структурообразующим центром в которых выступает соматоним ракI «сердце».

Самой многочисленной и продуктивной является группа ФЕ, выражающая эмоции человека, а именно: радость, счастье, восторг, например, ракI бохизе «радоваться» (букв., «сердце радоваться»); ракI гъезе «радоваться» (букв., «сердце поместить») и т. д.[1]

В структурном отношении СФЕ аварского языка, выражающие положительные эмоции, представляют всего несколько моделей. Самыми активными из них являются следующие: 1) соматоним ракI «сердце» в именительном падеже + прилагательное в именительном падеже: 2) ракI «сердце» в именительном падеже + переходное причастие в именительном падеже; 3) «сердце» (в разных формах) + переходное причастие (в разных формах); 4) прилагательное (или причастие) в именительном падеже + ракI «сердце» в разных формах.

Большое количество СФЕ аварского языка представляет собой глагольные словосочетания, имеющие структуру: «соматизм в начальной форме + глагол». Наибольшее распространение получили фразеологизмы с опорным словом ракI «сердце»: ракI унтизе «переживать» (букв., «сердце болеть»), ракI бакъвазе «переживать» (букв., «сердце высохнуть»), ракIалдаса ине «забыть» (букв., «с сердца уйти») и т. д.

[1] Магомедов М.И. Фразеологизмы-предложения в аварском языке // Вестник Института языка, литературы и искусства им. Г. Цадасы. 2013. № 4. С.8.

Активно действующей моделью соматических фразеологических единиц аварского языка является: «прилагательное (или причастие) + соматическое название». Примеры: тамахаб ракI «мягкое сердце» (о добром человеке), квешаб ракI «плохое сердце» (об обидчивом и злопамятном человеке), лъикIаб ракI «доброе сердце» (о добром человеке) и т. д.

С помощью соматических фразеологических единиц выражаются также отрицательные эмоции, например: ракI лъукъизе «обидеть» (букв., «сердце ранить»), ракI чIегIерлъизе «завидовать» (букв., «сердце почернеть») и т. д.

Из двух подгрупп тематической группы «эмоции человека» в аварском языке особенно широко представлена вторая подгруппа – «отрицательные эмоции». В неё вошло несколько семантических полей: «горе», «печаль», «разочарование», «гнев», «ненависть», «страх», «боязнь», «отвращение», например: ракI лъукъизе «обидеть, оскорбить» (букв., «сердце ранить»), ракI бахъизе «переживать» (букв., «сердце отнять») и т. д.

Разумеется, как первая, так и вторая подгруппа соматических ФЕ, выражающих «эмоции человека», далеко не исчерпываются приведенными примерами. Эмоции человека могут быть выражены и другими соматическими ФЕ, где смысловыми и структурообразующими центрами выступают соматонимы бер «глаз», нодо «лоб», кьунсрул «брови», гьумер «лицо», кIал «рот», кIутIби «губы», килищ «палец», квер «рука», мугъ «спина», чехь «живот», бох «нога», гIен «ухо» и др.

Приведем еще несколько примеров соматических ФЕ, относящихся к тематической группе «эмоции человека»: бетIералде вахине «садиться на голову», шекъер кквезе «взять за горло», накаби рухизе «сожалеть» (букв., «колена бить»), кодове восизе «подчинить» (букв., «в руки взять»); хъатикье вачине «прибрать к рукам» (букв., «в ладонь привести») и т. д.

Метафорическое переосмысление соматизмов и словосочетаний с их участием – характерное явление для любого языка. Аналогии, обнаруживаемые в различных территориально и гене-

тически далеких друг от друга языках, особенно по отношении соматических ФЕ, нельзя считать только результатом заимствования, калькирования. В каждом языке действует такое явление, как независимое возникновение фразеологических параллелизмов, характеризующихся полным или частичным совпадением как плана содержания, так и плана выражения.

Фразеология представляет собой лингвистическую универсалию. Универсальными являются и основные, присущие фразеологии, категории, явления, процессы, свойства и т. д. Они обусловливают возникновение и формирование межязыковой фразеологической общности.

Интернациональная фразеология в аварском языке является отдельной, самостоятельной проблемой, которая имеет достаточно важное как практическое, так и теоретическое значение.

Г. Т. Тугуз

О НЕКОТОРЫХ СОМАТИЧЕСКИХ ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКИХ ЕДИНИЦАХ В АДЫГСКОМ НАРТСКОМ ЭПОСЕ

Соматические фразеологизмы занимают определенное место во фразеологии любого языка.

Фразеологические единицы (ФЕ) с соматическими компонентами, являющиеся предметом нашего исследования, образуют очень большую группу во фразеологии адыгейского языка. Их подробное рассмотрение не входит в задачу настоящей работы. Мы остановимся на некоторых соматических фразеологизмах, встречающихся в адыгском эпосе «Нартхэр» («Нарты»).

Из соматической группы лексики общими для адыго-абхазских языков адыговеды (Анчек С.Х. и др.) определяют следующие слова: шъхьэ (голова), гу (сердце), бзэгу (язык), цэ (зуб), пэ (нос), нэ (глаз), цагэ (ребро), шIу (печень), лъы (кровь), лы (мясо), шъо (кожа) и другие[1].

Наиболее частыми по употреблению являются фразеологические единицы с соматическими компонентами: гу «сердце», шъхьэ «голова». Они и составляют наибольшее количество фразеологизмов, например, в цикле нартского эпоса «Сэтэнайрэ Орзэмэджрэ» («Сэтэнай и Орзэмес»): эти фразеологизмы составляют: с компонентом гу «сердце» – 42, шъхьэ «голова» – 18 фразеологических единиц : гур еIун (букв., «к сердцу подошло»), «нравиться». Угу зэIурэр

[1] Анчек С.Х. Разнообразие лексического состава языка произведений адыгского эпоса «Нартхэр» («Нарты») // Материалы республиканской научной конференции «Героический эпос адыгов «Нарты»: история и современность. Майкоп, 2014. II выпуск. С.91-101.

– къыоттын[1]. Что сердцу твоему понравится – отдадим». ГукIэ чэфын (букв., «веселиться сердцем»), «быть веселым». МыIэрысэм ыку фыжьэу тхъу сIынэм фэдэр ынэгу щифэти – фыжьыбзэу, ышъо жъыутэхэу къабзэу, моу укъищэу рэхъущтыгъэ; ышъуапIэ ыжъоу, ащ ыпс ригъашъорэр – ыгуджэ чэфэу, хьалэлэу, гукIэгъуфо хэлъэу ышIэущтыгъ[2]. «Мякоть яблока, как масло, мазала на лицо, – кожа становилась белой, чистой, блестящей, отражало, как зеркало; кожуру варила и отвар кому давала пить – веселились и становились добродушными». Гур кIодын (букв., «пропасть сердцу»), «потерять надежду, упасть духом», гур ебгъэн «обидеться на кого-либо», гу лъытэн «догадаться о чем-либо», шъхьэр къэгъэгъунэн (букв., «охранять голову»), «уберечь кого-либо». Ай гу лъитишъ, Шэбатыныкъо ятэ Орзэмэджым ышъхьэ къыригъэгъунэнэу зыфигъэхьазырыгъ а мэфаем[3]. «Она догадалась об этом, подготовила Шабатныко к тому дню, чтобы он защитил голову отца Орзэмеса. Шъхьэм фэIожьын «сказать себе что-либо». «Сыд пае мэз блыгум зэрэпсаухэу къосымыгъэтыгъэх» – кIэгъожьыгъэу ышъхьэ фиIожьыгъ[4]. «Почему их живыми я не оставил стоять в лесу», – сказал он себе. Шъхьэр шIотхъын «оторвать голову», «убить кого-либо» шъхьэр щыгъэзыен «оставить кого-либо» и т. д.

Исследуя фактический материал произведений адыгского нартского эпоса, мы выявили следующие соматические фразеологические единицы с компонентом гу «сердце» и отнесли их к следующим группам:

1) Фразеологизмы, в основе образования которых лежит понимание сердца как органа, регулирующего общее духовное состояние. Гум къэкIын (букв., «задумать сердцем»), «захотеть». Бжъэр нахьыпэу ратыни щхын рамытызэ рагъэгъэутэшъонэу агу къэкIыгъ[5]. «Они захотели дать ему сперва рог с выпивкой, без еды, чтобы он

[1] Гадагатль А.М. Нартхэр. Майкоп, 1968. Т. I. С. 88.
[2] Там же. С. 89.
[3] Там же. С. 159.
[4] Там же. С. 81.
[5] Там же. С. 175.

опьянел». Гум филъын (букв., «в сердце держать»). Нартымэ жъалымагъэ агу къысфилъ[1]. «В сердцах нартов таится злоба на меня». Гур мэкIэн «быть малодушным», «находиться в подавленном состоянии». ЫIгу зымакIэджэ тэ ар тыукIыт[2]. «Когда он будет в подавленном состоянии, мы его убьем».

2) Фразеологизмы, которые группируются вокруг значения слова гу «сердце» – источник, символ духовных сил, символ мужества, смелости, воли. Например: Гур ихын (букв., «вынуть сердце»), «напугать». – Сэры зиIэр гукъаоI – ыIуишъ Шэбатыныкъо къызэджэм, нартэу исхэр макъэу у кIалэм къыIукIыгъэм – агу рихэу къеплъыгъэх[3]. « – У меня есть обида! – крикнул Шабатныко – нарты, сидевшие, услышав его голос, испуганно посмотрели на него». Гур кIодын (букв., «сердцу пропасть»), «потерять мужество, волю», «упасть духом» и т. д. Сыгу кIодыгъэу сыкъэсыжьыгъ. «Упавши духом, я вернулся» и т. д.

3) Фразеологизмы, которые группируются вокруг слова гу «сердце», как часть человеческого организма, через которую устанавливаются и регулируются взаимоотношения между личностью и окружающей средой. Например: Гур фэпсэфын (букв., «сердцем отдыхать»), «душой быть спокойным за кого-либо». Ащ угу фэдгъэпсэфын, – къыраIуагъ[4]. «За него будь спокоен, – сказали ему». Гур еIун «нравиться».

– ХыкIи, кIылъи уизэфэд,
О фэдэлI тэ тлъэгъугъэп! – аIуагъ.
О тшыпхъуищы моу къахади
Угу зэIурэр – къыоттын![5]

«Такого мужчину мы еще не видели! – сказали они. Вот наши три сестры. Выбирай понравившуюся – отдадим». Гум ыхьын (букв., «сердце несет»), «нравиться», гур емыIун (букв., «сердцу не подошло»), «не нравиться» и т. д.

[1] Там же. С. 174.
[2] Там же. С. 123.
[3] Там же. С. 162.
[4] Там же. С. 126.
[5] Там же. С. 88.

4) В основе образования следующей группы фразеологизмов лежат представления о сердце как о источнике, реакторе чувств. К ним относятся: гур плъын (букв., «сердцу быть накаленным»), «злиться». «Сэ сыгу къэзгъэплъэу, апэ дэди тиIагу сыкъыызыдэкIым кIалэмэ хъонэу къысфашIыгъэр непэ къысаIуагъэм фэдэу сыгу хэлъ[1]. «Что меня злит с первого раза, когда я вышел с нашего двора, то, что мальчики обозвали меня, я помню это как сегодня». Гур къутэн (букв., «разбить сердце»), «обидеть». Шъыд къэхъуи, Шэбатыныкъу, шъыда угу къэзыкъутагъэри, къыпщышIыгъэри шъыды гукъау? – къеупчIыгъэх[2]. «Что случилось, Шэбатныко, что огорчило тебя, какая беда приключилась с тобой? – спросили его». Гур изын (букв., «выпасть сердцу»), «испугаться» и т. д.

5) Следующую группу фразеологизмов представляют фразеологические единицы, в которых «сердце» – как символ желаний. Например: Гум къэкIын (букв., «задумать сердцем»), «захотеть». Уий фэдиз щытхъу зыпылъ пшъашъэр нарт Шэбатныкъо къыщэмэ шIоигъоу ыгу къэкIыгъ[3]. «Наслышан много похвалы об этой девушке, что нарт Шабатныко захотел жениться на ней». Гум къэкIыжьын «вспомнить». Къин ухафэмэ угу сыкъэгъэкI, – сыпIэпыIэн ыIуи кIиIэжьыгъ[4]. «Если попадешь в беду вспомни обо мне, – помогу, – сказав, убежал». Гум къихьан (букв., «в сердце войти»), «захотеть». Сэтэнае бзылъфыгъэ Iуш бзылъфыгъэ хьилэти, Iофэу нарт Iалэджы ыгу къихьагъэм гу лъитэгъагъ, (арти Шэбатныкъо пыим пэгъокIынэу, иши, ихьи, ибгъи, иIаши икъоу фызэтригъэпсахьыгъагъ)[5]. «Поскольку Сэтэнай была умной и коварной женщиной, она догадалась о делах, которые задумал нарт Аледж (поэтому она подготовила Шабатныко к встрече с врагом, и коня, и собаку, и сокола, и оружие подготовила как следует. Гум къыуиIон (букв., «сердце подскажет»), «предчувствовать» и т. д.

[1] Гадагатль А.М. Нартхэр. Майкоп, 1970. Т. III. С. 277.
[2] Гадагатль А.М. Нартхэр. Майкоп, 1969. Т. II. С. 271.
[3] Гадагатль А.М. Нартхэр. Майкоп, 1970. Т. III. С. 155.
[4] Гадагатль А.М. Нартхэр. Майкоп, 1968. Т. I. С. 129.
[5] Там же. С. 159.

6) В основе другой группы фразеологизмов лежит значение «сердце» – символ общего физического состояния. Например: гур къэтхьамыкIэн (букв., «сердце стало бедным»), «почувствовать слабость», гур къэчэрэгъун (букв., «сердцу скрутиться»), «почувствовать слабость». Ыужыпкъэм ежьыри сэ садэжь къакIоу къысфежьагъ, сэри ежь дэжь секIолIэнышъ, сеонэу сиунашъоу сежьэгъагъ, ау нэбгырищмэ уIагъэу къысфашIыгъэм къыхэк1ыджэ, лъы бэу скIэкIыгъэу щытыти, сыгу къэчэрэгъоу, сшъхьэ къэуназэу, ар къыздасшIэу, ащ тетэу сыхъугъ[1]. «Напоследок он тоже направился ко мне, я тоже направился к нему, чтобы ударить и убить его, но, те три человека нанесли мне раны, из которых лилась кровь, у меня начала кружиться голова, скрутило сердце, и почувствовал слабость».

Наибольшее число соматических фразеологических единиц группируется вокруг слова гу «сердце». Образование такой большой группы фразеологизмов связано с представлениями о назначении сердца как важной части человеческого организма.

[1] Гадагатль А.М. «Нартхэр». Т. III. Майкоп, 1970. С. 300.

Дз. Р. Миндзаева

ТАКСОНОМИЧЕСКОЕ ОПИСАНИЕ ОСЕТИНСКИХ И АНГЛИЙСКИХ ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКИХ ЕДИНИЦ, ОБЪЕКТИВИРУЮЩИХ ЭМОЦИЮ СТРАХА

Определяя степень репрезентативности эмоций в изучаемых языках, мы исходим из общепризнанного мнения Ю.С. Степанова о том, что чем ценнее данное понятие в данном лингвокультурном сообществе, тем более ярко и массивно оно представлено в языке [Степанов 1997: электронный ресурс].

Важно также указать, что в процессе таксономического описания фразеологических единиц, обозначающих эмоцию страха, нас интересовал не только уровень репрезентативности в абсолютном количественном измерении, что само по себе вполне иллюстративно, но и степень вариативности при репрезентации эмоции в сопоставляемых языковых картинах мира.

Страх является базовой эмоцией. Основа страха заключается в инстинкте самосохранения. Причиной его возникновения могут послужить как реальная, так и воображаемая опасность. В лексико-семантическое поле страха входят различные степени данной эмоции – в зависимости от силы и длительности переживания (от переживания до ужаса, от испуга до долговременного страха, переходящего в фобию). Самой сильной степенью данной эмоции является аффективный страх. Особой формой страха является паника, которая способствует неадекватному поведению субъекта, её испытывающего, когда на первый план среди задач человека выходит стремление к спасению любой ценой, снижение самоконтроля,

пренебрежение этическими и моральными нормами, которые могут помешать спасению.

Это – вторая по частотности упоминания в осетинском языке эмоция. Она представлена 155 фразеологическими единицами в нём, из которых 16 – полевой материал.

В осетинском языке, как и в английском, фразеологические единицы, репрезентирующие эмоцию страха, также отличаются достаточно высокой степенью вариативности. Мы выделили следующие группы фразеологизмов, объективирующие его различные аспекты и грани:

1) собственно страх (тас æфтауын – букв., «увеличивать страх», «потерять покой», «бояться»; уд ауайын – букв. «душа ушла», «душа ушла в пятки», «сильно испугаться»);

2) внезапный вход в состояние страха, испуг (бындз атæхын кæнын – букв., «заставить муху улететь», «сильно напугать кого-либо»; уазал хид ракæнын – букв., «вспотеть холодным потом», «испугаться», «покрыться испариной»);

3) потеря эмоционального равновесия, вызванная страхом (фыртæсæй æддæг-мидæг суын – букв., «от страха выходить и входить», «быть в растерянности (беспокойстве) от страха»);

4) тревога (зæрдæ йæм дзуры – букв., «сердце с ним говорит», «бояться, тревожиться за любимого человека»; рагъы нуæрттыл ратул-батул кæнын – букв., «перекатываться на нервах спины», «тревожиться», «переживать»);

5) беспокойство (зæрдæ кæрчытæ хæрынц – букв. «курицы едят сердце», «скребет на сердце», «переживать из-за кого-то или чего-то», «тревожиться», «потерять покой», «метаться»; зæрдæ кæрчытæ тонынц – букв., «курицы разрывают сердце», «скребет на сердце», «переживать из-за кого-то или чего-то», «тревожиться», «потерять покой», «метаться»);

6) степень эмоционального напряжения, вызванного страхом (туг ныллæуын – букв., «кровь остановилась», «кровь застыла в жилах от страха»; туг лидзын кæнын – букв., «заставить кровь бежать», «сильно напугать кого-либо», «заставить чье-либо сердце биться чаще (от страха)»);

7) выход переживаемого страха в область других психических и физиологических состояний и обстоятельств:

а) изменение цвета лица и кожных покровов (æхсад хæцъилы хуызæн ныууын – букв. «стать как выстиранная тряпка», «побледнеть от страха»; хуыз сафын – «побледнеть от страха», «сильно испугаться»; хуыз нал зайын – букв., «цвета не остаётся», «побледнеть от страха», «сильно испугаться»);

б) изменение сочетания некоторых параметров глаз (цæстытæ атарытæ уын – букв. «глаза потемнели», «в глазах потемнело (от страха)», «глаза помутнели (от страха)», «ничего не видеть (от страха)»; цæстытæ рабырын – букв., «глаза вылезли», «глаза на лоб полезли от страха», «испытывать сильный страх»; цæстытæ ирвæзтытæ кæнын – букв., «глаза вырываются», «глаза на лоб полезли от страха», «испытывать сильный страх»);

в) дрожь, содрогание тела и его частей (æмризæджы ризын – букв., «дрожмя дрожать», «сильно бояться», «трястись от страха, ужаса»; гæдыхъæдау ризын – букв., «трястись как верба», «дрожать как осиновый листок», «сильно бояться», «трястись от страха, ужаса»);

г) изменение температуры тела (буар ихы къæртт фестын – букв., «тело превратилось в кусочек льда», «похолодеть от страха»; зæрдæ ихы къæртт фестын – букв., «сердце превратилось в кусочек льда», «похолодеть от внезапного испуга», «испугаться»);

д) растерянность, вызванная страхом (фæккуыддæр дæн*[1] – букв., «я стал каким-то», «растеряться», «не знать, что сказать»; æхе дæр нæбал лæдæруй фуртасæй* – букв., «он и себя не понимает от страха», «перепугаться», «ничего не понимать от страха»);

е) крик (бæстæ хъæр ссис – букв., «поднять крик на весь мир», «визжать от страха, ужаса»);

ж) неспособность контролировать тело (быны мизынтыл фæуын – букв., «обмочиться от страха», «сильно испугаться»; бын ныххуылыдз кæнын – букв., «намочить под собой», «сильно испугаться»);

и) неспособность говорить, вызванная страхом (дзырд хъуыры бадын – букв., «слово сидит в горле», «лишиться дара речи от ужаса»);

[1] Здесь и далее из собранного автором полевого материала.

к) повышенное сердцебиение (зæрдæ риуы къултыл йæхи хойы – букв., «сердце бьётся об стены груди (рёбра)», «сердце учащённо бьётся от страха», «тревожиться», «переживать», «метаться», «нервничать», «потерять покой»; зæрдæ къултыл йæхи хойы – букв., «сердце бьётся об стены», «сердце бьётся часто от страха», «тревожиться», «переживать», «метаться», «нервничать», «потерять покой»);

л) физиологическая реакция волос (хъуын сыстын – букв., «волос встал», «волосы дыбом встали от страха»; сæры хъуын арц сбадын – букв., «волосы на голове сели копьями», «волосы (на голове) дыбом встали от страха»);

м) повышение тона голоса (уынгæг хъæлæс – букв., «узкий голос», «испуганный голос»);

8) указание на скорость, которую развивает субъект эмоции, убегая от источника страха (гæппыл цæст нæ хæцын – букв., «глаз не держится за прыжок», «убегать в ужасе (в панике)», «пуститься наутек»; уд къухты хæссын – букв., «нести душу в руках», «убегать в страхе, панике», «пуститься наутек»);

9) указание на внешний источник страха (æддæмæ ракæсын нæ уадзын – букв., «не давать кому-либо выглянуть наружу», «запугивать»; йæ уд ын йæ къæхтæй атæхын кодта* – букв., «заставить чью-либо душу вылететь из ног», «привести кого-либо в ужас, в содрогание»; «напугать кого-либо»; тасы искæй баппарын* – букв., «забросить кого-либо в страх», «привести кого-либо в ужас, в содрогание»; «напугать кого-либо»);

10) опасный, разрушительный характер сильного страха (мæ сæр дзы ссурс – букв., «голова побелела от чего-то/кого-то», «тревожиться», ««поседеть « от страха»);

11) попытка спастись от источника страха (мысты хуынкъ туманæй агурын – – букв., «искать мышиную нору за червонец», «сильно испугаться», «убегать в страхе, панике», «пуститься наутек»; уд къухты хæссын – букв., «нести душу в руках», «убегать в страхе, панике», «пуститься наутек»);

12) демонстрация отсутствия страха (дæ кард мæ бæрзæйыл – букв., «твой нож на моей шее», «совсем не бояться кого-либо»; дæ

кард æмæ мæ бæрзæй – букв., «твой нож и моя шея», «совсем не бояться кого-либо»).

В нашем списке английских фразеологических единиц страх занимает четвертое место.

Данное чувство представляют 55 фразеологических единиц. Мы выделили группы фразеологизмов, объективирующие:

1) собственно страх (blue fear – «жуткий страх», «паническое состояние», «паника», «сильный испуг»; for fear of smth – «жуткий страх», «паническое состояние», «паника», «сильный испуг»);

2) страх как стихия, не поддающаяся контролю (be off the bit – «не чувствовать над собой контроля от страха»);

3) внезапный вход в состояние страха, испуг (look as if one had seen a ghost – «сильно испугаться, точно увидев привидение», «выглядеть сильно испуганным»);

4) потеря эмоционального равновесия, вызванная страхом (lose one's balance – «потерять душевное равновесие», «утратить душевный покой»; bother one's head over smb/smth – «беспокоиться о ком-либо/чем-либо», «волноваться о ком-либо/чем-либо», «тревожиться о ком-либо/чем-либо»; «забить себе голову»; trouble one's head over smb/smth – ««беспокоиться о ком-либо/чем-либо», «волноваться о ком-либо/чем-либо», «тревожиться о ком-либо/чем-либо»; «забить себе голову»);

5) тревога (on the anxious bench – «в тревоге», «обеспокоенный»; on the anxious seat – « в тревоге», «обеспокоенный»);

6) беспокойство (have kittens – «беспокоиться», «нервничать», «не находить себе места (от страха)»);

7) степень эмоционального напряжения, вызванного страхом от волнения (be neither to hold nor to bind – «быть сильно взволнованным, взбудораженным») до паники (take (the) alarm – «встревожиться», «перепугаться», «впасть в панику»; getlhave the jitters – «нервничать», «паниковать», «дрожать (от волнения)»; «трястись (от возбуждения, страха)»);

8) выход переживаемого страха в область других психических и физиологических состояний и обстоятельств:

а) изменение цвета лица и кожных покровов (change colour – «измениться в лице», «побледнеть»; lose colour – «измениться в лице», «побледнеть»);

б) изменение сочетания некоторых параметров глаз (eyes on stalks – «глаза, полные страха»);

в) дрожь, содрогание тела и его частей (tremble at/from/with smth – «дрожать от страха»; make the flesh creep – «приводить в содрогание, в ужас», «мурашки по спине бегут», «кровь стынет в жилах»);

г) изменение температуры тела (cold feet – «; get/have the breeze up» –);

д) растерянность (be out of/lose one's bearings – «растеряться», «запутаться», «стать в тупик», «быть выбитым из колеи»; lose one's nerves – «оробеть», «струсить», «потерять мужество, самообладание, присутствие духа»);

е) безумие (be out of one's mind with fear – «потерять голову от страха»);

9) указание на внешний источник страха (bring smb's heart into his mouth – «перепугать кого-либо до смерти», «душа в пятки ушла»; make smb's hair curl – «привести кого-либо в ужас, в содрогание»; «напугать кого-либо»; freeze smb's (or the) blood – «кровь стынет в жилах», «приводить кого-либо в содрогание», «нагонять страх на кого-либо»);

10) указание на связь с интеллектуальной ипостасью человека, когда, например, анализ ситуации приводит к возникновению страха (fear the worst – «опасаться, ожидать худшего»), что демонстрирует связь данной эмоции с другими (ожидание);

11) опасный, разрушительный характер сильного страха (get gray hair over smth – «поседеть от ужаса»).

Несмотря на то, что выявилось определенное сходство в том, как страх интерпретируется в двух лингвокультурах, обнаружились и некоторые различия. Так, например, среди найденных нами осетинских фразеологизмов, овнешняющих данное чувство, ни одна единица не репрезентирует слабую степень страха.

Другое различие состоит в том, что в количественном отношении осетинский материал по страху существенно больше английского. Это должно означать, что в осетинском сообществе этой эмоции уделяется больше внимания, чем в английском. Разумеется, здесь речи быть не может о том, что для осетин страх – особая ценность, ибо хорошо известно, что бесстрашие и храбрость в осетинском сообществе возведены в ранг базовых добродетелей. Страх, трусость и воинская доблесть, отвага – вещи несовместимые. Очевидно, поэтому народная мудрость создает и массивно фиксирует во фразеологическом фонде языка исключительно непривлекательный образ как самого качества трусости, так и труса, носителя этого качества. Образ настолько отвратителен, что никакой уважающий себя член осетинского сообщества не пожелает, чтобы его ассоциировали с трусостью. Возможно, что активная бомбардировка сознания осетина, нейролингвистическое программирование отвращения к страху имело свои последствия.

Очевидно, этим и объясняется то, что мы также не обнаружили фразеологические единицы, демонстрирующие связь данной эмоции с другими (например, ожидание), а также её переход из эмоциональной сферы в интеллектуальную (безумие), что было достаточно характерно для английского материала. Не обнаружили в осетинском материале и фразеологические единицы, интерпретирующие страх, как природную, внешнюю по отношению к субъекту переживания, стихию, не поддающуюся контролю, и это притом, что в английском материале имеется целый ряд фразеологизмов данного типа.

Л. В. Цвейба, А.З. Ахуба

ФУНКЦИОНИРОВАНИЕ АБХАЗСКОГО ЯЗЫКА В ДОШКОЛЬНЫХ УЧРЕЖДЕНИЯХ АБХАЗИИ (на примере г. Сухума)

«Ошибаются те, кто откладывает обучение ребенка родному языку на потом, потом может быть поздно».

Л. Хагба[1]

Как известно, родной язык является величайшей ценностью любого народа. Родной язык – это средство как умственного, так и нравственного воспитания будущего поколения. Особенно важно раннее обучение языку, так как в это время ребенок начинает познавать окружающий мир, происходит всестороннее развитие личности, его общение с другими людьми. Все это, безусловно, играет положительную роль в приобщении детей к национальному языку и культуре.

Центральное место в быстром усвоении родного языка занимает дошкольное образование. Именно оно позволяет усвоить разговорный язык, т.к. дети в этом возрасте особенно предрасположены к восприятию языка, активно участвуют в общении со взрослыми. Так у них появляется осознанное желание принять этот язык. В 4-5-летнем возрасте происходит наиболее успешное осваивание языка и полное раскрытие языковых способностей. Впоследствии родной язык станет выступать доминирующим средством общения.

В дошкольных учреждениях Абхазии языком воспитания является абхазский язык. Всего в Абхазии 36 детских садов. Из них в

[1] Хагба Л. Р. Язык мой – боль моя. Сухум, 2014.

г. Сухуме – 13. Все они абхазоязычны. В каждом детском саду есть русские группы. Во всех абхазских группах все занятия проходят на абхазском языке. В русских группах абхазскому языку отводится 1 час в неделю.

Для изучения языковой ситуации в государственных дошкольных учреждениях г. Сухума в сентябре 2016 года было проведено исследование в четырех детских садах: «Аччаԥшь» (350 детей), «Аҭыхь» (160 детей), «Гәында» (120 детей), «Алиас» (250 детей). Три детских сада находятся в Новом районе, один – в центре г. Сухум. Всего в данных дошкольных учреждениях семь младших абхазских и две младших русские группы; семь средних абхазских и три русские; пять старших абхазских и две старшие русские группы. Общее количество детей составляет 880 человек, из них 589 абхазов обучаются в абхазских группах, 25 – в русских. 32% от общего количества детей приходится на младшие группы, 36% – на средние группы, 31% – на старшие группы. 98% детей живут в городе, 2% приезжают из близлежащих сел, таких как Эшера, Ачадара, Гумиста и др.

Данные опроса воспитателей детских садов г. Сухума, позволили выявить уровень языковой компетенции детей дошкольного возраста. Так, доля дошкольников, свободно говорящих и думающих на родном языке составила 22% в младших группах; 20% в средних группах; 23% в старших группах; хорошо понимающих, но плохо говорящих – 40% в младших группах; 29% в средних группах, 35% в старших группах; плохо понимающих и не говорящих – 19% в младших группах, 40% в средних группах, 13% в старших группах; не понимающих и не говорящих – 11% в младших группах, 9% в средних группах, 7% – в старших группах (см.табл.).

Уровни владения яз.	Младшая группа	Средняя группа	Старшая группа
Свободно говорят и думают на родном языке	26%	22%	40%
Хорошо понимают, но плохо говорят	42%	29%	38%
Плохо понимают и не говорят	19%	40%	15%
Не понимают и не говорят	11%	9%	8%

Согласно данным воспитателей детских садов, около 30% детей живут в трехпоколенных семьях, и с этим показателем коррелирует процент хорошо владеющих родным языком, так как в трехпоколенных семьях «родители – дети – бабушки-дедушки», как правило, предпочитают в семейном общении родной язык.

Безусловно, в зоне риска находятся двухпоколенные городские семьи – «родители-дети»; средний возраст родителей в которых составляет 25-30 лет, а также дети из смешанных семей, в которых матери являются представителями неабхазской национальности. При этом все родители желают, чтобы их дети знали родной язык. Большинство определяют детей в абхазские школы. Однако, пожелание не находит воплощения в повседневной практике: большинство молодых родителей говорят со своими детьми на русском языке.

Несмотря на то, что не все дети в совершенстве владеют родным языком, воспитательная работа в детских садах ведется исключительно на абхазском. Дети с интересом слушают сказки, смотрят мультфильмы, поют песни, учат стихотворения на абхазском языке. Воспитатели отмечают, что не владеющие или плохо владеющие родным языком, при выходе в основном понимают и даже говорят на нем.

Еще будучи в детском саду, ребенок должен полюбить свой родной язык. Не учить родному языку ребенка – значит не передавать ему языковое и эмоциональное богатство. Философ и педагог Иван Ильин отмечает: «Свои внутренние состояния ребенок должен выражать на родном языке с момента пробуждения самосознания и личностной памяти. Ребенка не следует обучать чужим языкам до тех пор, пока он не заговорит связно и бегло на своем родном языке. В семье должен быть культ родного языка, в семье ребенок должен узнавать о преимуществах родного языка, о его

богатстве, благозвучии, выразительности, творческой неисчерпаемости и т. д.

Язык отражает отношение родителей и детей, он обладает силой, которая держит ребенка в их поле притяжения»[1].

С полной уверенностью можно сказать, что формирование личности ребенка, его самосознание, возможность получения образования, профессиональная жизнь зависят от того, как изначально складывалась его языковая судьба. Если ребенок с детства не слышит голоса матери, говорящей на родном языке, он не будет проявлять желание в дальнейшем изучать этот язык. Это может оставить ему тяжелое наследие и беспорядок в сфере чувств. Чужой язык не несет в себе такой эмоциональной нагрузки как родной. Слово, сказанное на родном языке, сильнее и наполнено эмоциями.

Однако часто при использовании родного языка дома, ребенок не может быть полностью изолирован от влияния другого языка, особенно если его родной язык малочисленный. Так, большое влияние на ребенка, оказывает телевидение, откуда он получает много информации на русском языке, а также телефоны, планшеты, смартфоны и другие современные устройства. Этой информацией он делится дома с родителями, со сверстниками, тем самым постепенно ребенок начинает овладевать чужим языком больше, чем родным. Этот язык становится для него доминирующим, престижным. Чувствуя престиж другого языка и его практическое применение, дети могут отказаться от своего родного в пользу господствующего в обществе. Многие родители отмечают, что их дети, говорившие только на абхазском языке, переходят на русский.

Несмотря на то, что языком воспитания в детских садах является абхазский, большинство детей в свободное от занятий время, начинают говорить на русском языке. Но есть и обратная ситуация, когда ребенок за время обучения в детском саду начинает изъясняться на абхазском, и в дальнейшем продолжает учебу на родном языке.

[1] Ильин И. Путь духовного обновления // Ильин И. Собр. соч. в 10 т. М.: Русская книга, 1993. Т. 1. С. 39.

Для более глубокого знания абхазского языка, нужно в каждом детском саду создавать языковые группы, в которых дети, не владеющие родным языком могли бы обучаться ему. Кроме того, дети, незнающие язык, замедляют образовательный процесс. Если они, хотя бы по часу каждый день будут учить абхазский язык в отдельных языковых группах, то им будет легче включиться в общую деятельность группы.

В настоящее время Государственным фондом развития абхазского языка издаются детские книги, специальная литература по обучению родному языку, на абхазский язык переводятся мультфильмы. Но нынешняя ситуация показывает, что этого мало. Нужно увеличить поток информации, получаемой на родном языке. Целый день транслировать на абхазском телевидении детские развлекательные программы, мультфильмы, абхазские песни.

А самое главное – это самосознание носителей языка. Важно, чтобы с самого раннего детства дети в семье слышали абхазскую речь, т. к. именно семья является ведущим институтом сохранения и развития родного языка.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Абрегов Ачердан Нухович – д. филол. н., профессор кафедры общего языкознания Адыгейского государственного университета

Авидзба Аслан Фазлыбеевич – д. и. н., в. н. с. отдела источниковедения Абхазского института гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа АН Абхазии

Азикова Юзанна Мартиновна – к. и. н., доцент кафедры всеобщей истории Кабардино-Балкарского государственного университета им. Х. М. Бербекова; azik-uu. 84@mail. ru

Акиева Петимат Хасолтовна – к. и. н., в. н. с. отдела истории Ингушского научно-исследовательского института гуманитарных наук им. Ч. Э. Ахриева; petim@yandex. ru

Анчабадзе Юрий Дмитриевич – д. и. н, в. н. с. отдела истории Абхазского института гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа АН Абхазии, в. н. с. отдела Кавказа Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, чл. -корр. АН Абхазии; anchabadze@list. ru

Анчек Сурет Хазретовна – к. филол. н., в. н. с. отдела языка Адыгейского республиканского института гуманитарных исследований им. Т. М. Керашева; ancheksuret@mail. ru

Аршба Отар Ионович – депутат Государственной Думы Российской Федерации, председатель комиссии ГД по вопросам депутатской этики

Атажахова Сайхат Туркубиевна – к. филол. н., в. н. с. Адыгейского республиканского института гуманитарных исследований им. Т. М. Керашева; tatlok1970@mail. ru

Ахуба Астанда Зурабовна – преподаватель кафедры абхазского языка Абхазского государственного университета

Ачугба Тейимураз Алиевич – доктор исторических наук, академик АНА, вед. научный сотрудник АБИГИ, профессор АГУ

Ашибокова Зарима Чапаевна – доцент Крачаево-Черкесского государственного университета им. У. Д. Алиева, к. филол. н.; ash-zarema@yandex. ru

Багапш Нури Валерьевич – к. г. н., н. с. отдела этнологии Абхазского института гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа АН Абхазии; nbagapsh@gmail. com

Баранов Андрей Владимирович – д. полит. н., д. и. н., профессор кафедры политологии и политического управления Кубанского государственного университета; baranovandrew@mail. ru

Бесолова Елена Бутусовна – д. филол. н., профессор, заведующий отделом осетинского языкознания Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева – филиал Владикавказского НЦ РАН; elenabesolova@mail. ru

Бигуаа Валерий Левардович – д. и. н., в. н. с. отдела этнологии Абхазского института гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа АН Абхазии; valera. biguaa@yandex. com

Биданок Марзият Мугдиновна – к. филол. н., в. н. с. отдела языка Адыгейского республиканского института гуманитарных исследований им. Т. М. Керашева; marziyatbidanok@mail. ru

Буганов Александр Викторович – д. и. н., в. н. с., заведующий отделом русского народа Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; buganov@rambler. ru

Булатов Башир Булатович – д. и. н., декан исторического факультета Дагестанского государственного университета; dekanif@mail. ru

Габуниа Зинаида Михайловна – д. филол. н., профессор кафедры общего языкознания и русского языка Кабардино-Балкарского государственного университета им. Х. М. Бербекова; abazg@hotmail. com

Гаджиев Магомедкамиль Ордашевич – к. и. н., руководитель многофункционального центра Ботлихского района Республики Дагестан; deadromance3@rambler. ru

Гарб Пола – профессор Калифорнийского университета (Ирвайн, США)

Гегия Елана Геннадиевна – лаборант отдела источниковедения Абхазского института гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа АН Абхазии, аспирант АН Абхазии; gegiya. elana@mail. ru

Гишев Нур Тукурбиевич – г. н. с. отдела языка Адыгейского республиканского института гуманитарных исследований им. Т. М. Керашева; anzor. 56@mail. ru

Джапуа Зураб Джотович – д. филол. н., академик АН Абхазии, президент АН Абхазии.

Добаев Игорь Прокопьевич – д. филос. н., проф. Южного федерального университета; dobaev@gmail. com

Жеребцов Игорь Любомирович– д. и. н., директор Института языка, литературы и истории Коми научного центра Уральского отделения РАН; zherebtsov@mail. illhkomisc. ru

Журтова Анжела Ариковна – ассистент кафедры всеобщей истории Кабардино-Балкарского университета им. Х. М. Бербекова; Anzhelka28@mail. ru

Камбачокова Маргарита Юнусовна – к. и. н., доцент Кабардино-Балкарского государственного университета им. Х. М. Бербекова; kambachokova@yandex. ru

Канделаки Давид Автандилович – директор Научно-исследовательского центра «PONTO-CAUCASICA» г. Гагра Республика Абхазия; david_kandelaki@mail. ru

Карданов Мусадин Латифович – к. филол. н., заведующий кафедрой кабардинского языка Кабардино-Балкарского государственного университета им. Х. М. Бербекова; musadin07@mail. ru

Кварчия Валерий Ермейович – д. филол. н., в. н. с. отдела абхазского языка Абхазского института гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа АН Абхазии, академик АН Абхазии, председатель Народного Собрания-Парламента Республики Абхазия

Кобахия Фарид Мизанович – н. с. отдела истории Абхазского института гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа АН Абхазии; machichipa@mail. ru

Когониа Валентин Астамурович – д. филол. н., в. н. с. отдела фольклора Абхазского института гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа АН Абхазии, чл.-корр. АН Абхазии; kogonia_v@mail. ru

Колесникова Марина Евгеньевна – д. и. н., профессор, заведующий кафедрой истории России Северо-Кавказского федерального университета; kolesnikovam@rambler. ru

Кринко Евгений Федорович – д. и. н., директор Института социально-экономических и гуманитарных исследований Южного научного центра РАН; krinko@mail. ru

Крючков Игорь Владимирович – д. и. н., заведующий кафедрой зарубежной истории, политологии и международных отношений Северо-Кавказского федерального университета; igory5@yandex. ru

Маан Омар Владимирович – д. и. н., с. н. с. отдела этнологии Абхазского института гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа АН Абхазии; omar656@yandex. com

Магомедов Даниял Магомедович (Махачкала) – н. с. Института языка, литературы и искусства им. Г. Цадасы Дагестанского научного центра РАН; m. daniyal@yandex. ru

Магомедов Магомед Ибрагимович – д. филол. н., директор Института языка, литературы и искусства им. Г. Цадасы Дагестанского научного центра РАН; rafrus1@yandex. ru

Манаенко Геннадий Николаевич – д. филол. н., профессор кафедры русского языка Северо-Кавказского федерального университета

Манаенко Светлана Анатольевна – к. филол. н., доцент кафедры культуры русской речи Северо-Кавказского федерального университета

Матишов Геннадий Григорьевич – академик РАН, председатель Южного научного центра РАН; matishov_ssc-ras@ssc-ras. ru

Медвенский Николай Игоревич – м. н. с. отдела политологии и конфликтологии Абхазского института гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа АН Абхазии, заместитель директора Государственного музея Боевой Славы им. В. Г. Ардзинба; nick_medvenski@mail. ru

Меньшиков Максим Юрьевич – специалист-археолог ООО «Столичное археологическое бюро», г. Москва; maxim-menshikov@ya. ru

Миндзаева Дзерасса Ролановна – аспирант Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева – филиал ВНЦ РАН; dzekamindzaeva@yandex. ru

Муртазалиев Магомед Магомедмирзаевич – член правления региональной общественной организации «Аварская культурно-национальная автономия»

Нехай Саида Муратовна – к. филол. н., с. н. с. Адыгейского республиканского института гуманитарных исследований им. Т. М. Керашева; Saida. nehay@yandex. ru

Нюшков Валентин Александрович – к. и. н., с. н. с отдела истории Абхазского института гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа АН Абхазии; valenti74@yandex. com

Попов Александр Александрович – д. и. н., ученый секретарь по Международному научному сотрудничеству и координации ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН

Сефербеков Магомедхабиб Русланович – аспирант Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН; deadromance3@rambler. ru

Ситимова Сара Саферовна – к. филол. н., с. н. с. отдела языка Адыгейского республиканского института гуманитарных исследований им. Т. М. Керашева; sara. sitimova@mail. ru

Скаков Александр Юрьевич – к. и. н., с. н. с. Центра изучения Центральной Азии, Кавказа и Урало-Поволжья Института востоковедения РАН; skakov09@gmail. com

Соловьева Любовь Тимофеевна – к. и. н., с. н. с. отдела Кавказа Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; lubsolov@gmail. com

Тамазов Муслим Султанович – к. и. н., директор Института истории, филологии и СМИ Кабардино-Балкарского государственного университета им. Х. М. Бербекова; muslimt@mail. ru

Тихонова Аза Петровна (Майкоп) – к. филол. н., доцент кафедры английской филологии Адыгейского государственного университета; aza. tihonova@mail. ru

Тугова Лёля Назировна – к. филол. н., доцент кафедры литературы и журналистики Карачаеаво-Черкесского государственного университета им. У. Д. Алиева; t. lelika@mail. ru

Тугуз Гошсим Туркубиевна – к. филол. н., в. н. с. отдела языка Адыгейского республиканского института гуманитарных исследований им. Т. М. Керашева; cmarieta@mail. ru

Сефербеков Руслан Ибрагимович – д. и. н., в. н. с. Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН; ruslan. seferbekov@yandex. ru

Устьянцева Ольга Владимировна – к. ю. н., доцент кафедры таможенного, административного и финансового права Саратовского национального исследовательского государственного университета им. Н. Г. Чернышевского; ovust@mail. ru

Хагба Лили Ризовна – д. филол. н., заведующий отделом абхазского языка Абхазского института гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа АН Абхазии, профессор Абхазского государственного университета, чл. -корр. АН Абхазии.

Халилова Аминат Сергеевна – к. и. н., н. с. отдела новой и новейшей истории Дагестана Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН; kadja. ol@mail. ru

Хапизов Шахбан Магомедович – к. и. н., м. н. с. Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН; markozul@mail. ru

Хашба Астанда Шалвовна – к. и. н, н. с. отдела этнологии Абхазского института гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа АН Абхазии; astanda13@rambler. ru

Хашба Мери Мушниевна – д. и. н., в. н. с. отдела этнологии Абхазского института гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа АН Абхазии, чл. -корр. АН Абхазии

Хить Генриэтта Леонидовна – д. и. н., г. н. с. Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН; heet@bk. ru

Хьюитт Брайан Джордж – д. филол. н., профессор эмеритус Лондонского университета, член Британской академии наук, иностранный почетный член АН Абхазии; gh2@soas. ac. uk

Цвейба Любовь Валериевна – преподаватель кафедры абхазского языка Абхазского государственного университета

Цвижба Лариса Исиновна – к. и. н., с. н. с. Центра изучения Центральной Азии, Кавказа и Урало-Поволжья Института востоковедения РАН; laratas@mail. ru

Чирикба Вячеслав Андреевич – д. филол. н., профессор кафедры абхазского языка Абхазского государственного университета, зав. отделом политологии и конфликтологии АбИГИ, академик АН Абхазии; chirikba@gmail. com

Эшба Элана Джемаловна – к. и. н., н. с. Центра партнерства цивилизаций ИМИ МГИМО МИД России; elana_eshba@mail. ru

Ярлыкапов Ахмет Аминович – к. и. н., с. н. с. Центра проблем Кавказа и региональной безопасности Московского института международных отношений МИД РФ; itbal@mail. ru

СОДЕРЖАНИЕ

Ю. Д. Анчабадзе. От редактора.....3

5

РАЗДЕЛ I.
К СТОЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ Ш. Д. ИНАЛ-ИПА

З. Дж. Джапуа
Шалве Денисовичу Инал-ипа – 100 лет 6

О. И. Аршба
Шалва Денисович Инал-ипа – жизнь и наука 9

П. Гарб
Размышления о значимости научного наследия
Ш. Д. Инал-ипа на Кавказе и за его пределами.....13

Ю. Д. Анчабадзе
Шалва Денисович Инал-ипа: жизнь, творчество, личность
в контексте эпистолярного наследия 18

В. Л. Бигуаа
Шалва инал-ипа: Проблемы нормативной
культуры абхазов.....31

РАЗДЕЛ II.
КУЛЬТУРА И БЫТ НАРОДОВ КАВКАЗА: ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННЫЕ ТРАНСФОРМАЦИИ

И. Л. Жеребцов, А. А. Попов
Кавказовед А. Н. Грен – исследователь Коми края 40

В. Л. Бигуаа
Нанҳәа / nanhº – Успение Богородицы по-абхазски 53

П. Х. Акиева
Бог Тха – исходные фнкции, семантика и аналогии 71
М. М. Муртазалиев, Ш. М. Хапизов
Из обрядов и верований аварцев-тленсерухцев: прошлое и настоящее 86
Б. Б. Булатов, р. И. Сефербеков
Из мифологии аварцев-тленсерухцев: феномен бытования реликтов домонотеистических верований в начале XXI века 94
М. О. Гаджиев, м. Р. Сефербеков
Из метеорологической магии и связанных с животными верований андийцев: феномен бытования реликтов традиционной духовной культуры в начале XXI века 103
Ю. М. Азикова
Проблемы исследования политической культуры и практик власти традиционного кабардинского общества (XVI–XVIII вв.) 112
М. Ю. Камбачокова
Обычаи избегания и табуирования имен в традиционном семейно-родственном этикете абазин 125
Л. Т. Соловьева
Виноград «Изабелла»/«Адеса»: вхождение в винодельческую культуру Кавказа 134
О. В. Маан
К истории виноградарства и виноделия у абхазов 144
Ф. М. Кобахиа
Ритуал открытия кувшина в абхазо-малоазийской традиции 160
А. Ш. Хашба
Брачная структура населения Абхазии 171
Н. В. Багапш
Вопрос о языке в переписях населения Республики Абхазия 180

РАЗДЕЛ III.
КАВКАЗ ОТ ПРИЧЕРНОМОРЬЯ ДО КАСПИЯ: ИСТОРИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС И ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО РАЗВИТИЯ

Г. Л. Хить
Абхазо-адыги в дерматоглифической классификации народов Кавказа 190
Д. А. Канделаки
Поход Тиглатпаласара I к «Верхнему морю» 204
В. А. Нюшков
Военно-политическая история Абхазии на рубеже раннего Средневековья 217
М. Ю. Меньшиков
Тамги эпохи Средневековья и Нового времени на керамической посуде бассейна р. Мзымта (среднее и верхнее течение) 228
Л. И. Цвижба
Кавказ пристава Цебельды Феликса Лисовского 237
Т. А. Ачугба
Антропонимические изменения как один из факторов трансформации этнического самосознания абхазов 243
А. В. Буганов
Историческая память и идентичность русского народа 251
И. В. Крючков
Кризисные явления в экономических взаимоотношениях России и Персии в начале XX в.: причины и особенности (по материалам дипломатических представительств России на Ближнем Востоке) 263
Г. Г. Матишов, Е. Ф. Кринко
Взаимосвязь сражений на Кавказе и Сталинграде и их роль в коренном переломе в Великой Отечественной войне 1941-1945 гг. 272

Н. И. Медвенский
Историко-мемориальные памятники Великой Отечественной войны 1941-1945 гг. в Республике Абхазия: проблемы учета, сохранения и правового статуса 283
А. Ю. Скаков
Путеводители по Абхазии начала XXI века: общее и особенное, достоинства и недостатки 296
А. А. Журтова
Взгляды северокавказских просветителей на проблему российско-горского исторического взаимодействия 308
М. С. Тамазов
Россия и Северный Кавказ в 60–70 гг. XIX века: традиции и модернизация 318
Г. Н. Манаенко, с. А. Манаенко
Интегрирующая роль русского языка и культуры на Кавказе: уроки прошлого.....325
А. В. Баранов
Формирование российской идентичности – актуальное направление государственной этнополитики (на примере Северного Кавказа) 334
О. В. Устьянцева
Взаимодействие России и Абхазии в экологической сфере 345
А. С. Халилова
К вопросу об изучении исторического опыта социально-политического развития Абхазии, Адыгеи, Дагестана и Чечни в постсоветский период.....350
И. П. Добаев
«ДАИШ»: идеология, структура, политическая практика, каналы финансирования.....358
Э. Дж. Эшба
Черкесская диаспора и «черкесский вопрос» на Западе 370

РАЗДЕЛ IV.
ЛИТЕРАТУРА И ФОЛЬКЛОР НАРОДОВ КАВКАЗА: ЖАНРОВОЕ МНОГООБРАЗИЕ И КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ВЗАИМОСВЯЗИ

В. А. Когониа
Константин Симонов и Абхазия.....383
Л. Н. Тугова
Эволюция и художественная индивидуальность творчества Бемурзы Тхайцухова 395
А. А. Ярлыкапов
Ногайские религиозные песни XIX века из сборника М. Османова 403
Е. Б. Бесолова
О символизации языка мифопоэтического текста.....412
С. Х. Анчек
Ключевые концепты фольклорных текстов о Бзиюкской битве 420
С. М. Нехай
Целительный потенциал музыкотерапии в древнеадыгском обряде «чапщ» 425
М. М. Хашба
Хоровод в музыкальном фольклоре абхазов.....430

РАЗДЕЛ V.
СОСТОЯНИЕ И ПРОБЛЕМЫ КАВКАЗСКОГО ЯЗЫКОЗНАНИЯ

М. И. Магомедов
Языковое многообразие – духовное богатство народов Кавказа.....437
З. М. Габуниа
О некоторых изначальных разногласиях среди грузинских ученых о родстве кавказских языков 447

В. А. Чирикба
Вклад В. Г. Ардзинба в изучение хаттского языка 456
В. Е. Кварчия
К истории оронима «Кавказ».....476
А. П. Тихонова
Хаттская и абхазо-адыгская лингвокультура
в сравнительно-сопоставительном аспекте 481
Дж. Хьюитт
Вопросы перевода «нагорной прововеди».....488
Л. Р. Хагба
О ключевом концепте «аюны» – «унагіва» – «унэ» – «дом»
в абхазско-абазинско-адыгской лингвокультуре 496
Н. Т. Гишев
К вопросу о так называемом «Общенародном языке»
в адыгских языках.....501
З. Ч. Ашибокова
Сопоставительный анализ категории числа имени
существительного в русском и абазинском языках.....507
С. Т. Атажахова
Повторы в диалоге и их стилистическая значимость
в адыгейском языке 514
М. М. Биданок
Классификация функциональных стилей
адыгейского языка 517
С. С. Ситимова
Фонетические разновидности диалектных слов
в адыгейском языке 523
М. Л. Карданов
Становление лексико-семантической группы «щіыуэпс –
природа» в кабардино-черкесском языке.....530
А.Н. Абрегов
Названия иволги в абхазо-адыгских языках:
их лингвистическая интерпретация 535

Д. М. Магомедов
Место соматической лексики во фразеологии
аварского языка 539
Г. Т. Тугуз
О некоторых соматических фразеологических
единицах в адыгском нартском эпосе.....547
Дз. Р. Миндзаева
Таксономическое описание осетинских и английских
фразеологических единиц, объективирующих
эмоцию страха.....552
Л. В. Цвейба, А.З. Ахуба
Функционирование абхазского языка в дошкольных
учреждениях Абхазии (на примере г. Сухума)

Сведения об авторах 564

Ш. Д. ИНАЛ-ИҨА
ИЗКУ АХҨАТӘИ ЖӘЛАРБЖЬАРАТӘИ
АҨХЬАРАҚӘА

(Аҟәа, 2016 ш. октиабр 4-6)

ТРЕТЬИ
МЕЖДУНАРОДНЫЕ
ИНАЛИПОВСКИЕ ЧТЕНИЯ

(Сухум 4-6 октября 2016 г.)

Редактор **Л. С. Пачулия**
Корректор **А. В. Авидзба**
Компьютерный набор **Л. Р. Чамагуа**
Компьютерная верстка **Н. Г. Гунба**

Формат 60x84 $^{1}/_{16}$. Тираж 500. Физ. печ. л. 36,25. Усл. печ. л. 33,712.
Заказ №27.
Республика Абхазия, РУП «Дом печати», г. Сухум, ул. Эшба, 168.