Министерство образования и науки Республики Адыгея

Адыгейский республиканский институт гуманитарных исследований

МИР КУЛЬТУРЫ АДЫГОВ

(проблемы эволюции и целостности)

Идея, составление, редакция
Р. А. Ханаху

ГУРИПП «Адыгея»
Майкоп – 2002

ББК 71(2Рос. Ады)
УДК 008 (470.621) (082)
М 63

Составитель и научный редактор — Р. А. Ханаху

М 63 Мир культуры адыгов.— Майкоп: ГУРИПП «Адыгея», 2002.— 516 с.

Редакционный совет: **Т. И. Афасижев, Т. Л. Бабич, Б. Х. Бгажноков, К. Х. Делокаров, И. И. Горлова, А. Х. Ерижева, З. К. Жанэ, В. Б. Тлячев, А. К. Тхакушинов, А. А. Хагуров, Р. Д. Хунагов, О. М. Цветков, В. В. Черноус, А. Ю. Чирг, М. А. Шенкао.**

Художник **М. Г. Хабаху-Куек**
Обложка художника **Л. В. Сергеевой**
Перевод с английского **Д. Р. Ханаху**

В коллективной монографии рассматриваются проблемы адыгской духовности и культуры: мировоззрение, мифология, эпос, религия, межкультурное взаимодействие. Работа представляет собой масштабную попытку по презентации этнической культуры, приданию ей целостного, системного характера путем приведения ее к концептуальному единству (однородности).

Монография подготовлена на базе отдела философии и социологии Адыгейского республиканского института гуманитарных исследований, который приобрел известность на Северном Кавказе своими теоретическими и прикладными исследованиями в сфере этнокультурных процессов.

Книга предназначена для ученых-обществоведов, аспирантов, студентов, а также для широкого круга читателей.

© Министерство образования
и науки Республики Адыгея, 2002
© Адыгейский республиканский
институт гуманитарных
исследований, 2002
© ГУРИПП «Адыгея», 2002

ISBN 5-7992-0215-5

THE CULTURE WORLD OF ADYGHES

Compiler and editor
R. A. Khanakhu

Maikop — 2002

Compiler and editor **R. A. Khanakhu**

The Culture World of Adyghes Editorial boord: T. I. Afasijev, T. L. Babych, K. Kh. Delokarov, B. Kh. Bgajnokov, I. I. Gorlova, A. Kh. Erijeva, Z. K. Jane, V. B. Tlatchev, A. K. Tkhakushinov, A. A. Khagurov, R. D. Khunagov, O. M. Tsvetkov, V. V. Tchernous, A. J. Chirg, M. A. Shenkao.

Artist M. K. Khabakhu-Kuek

Translation D. R. Khanakhu

The monograph presents a survey of the most problems of adygei mental and cultural world: world out look, mythology, epic, religion, inter — cultural interaction. The work submits a large attempt to present the ethnic culture and made a view of it integral and systematic.

The monograph is prepared on the facilities by the department of philosophy and sociology. The last is well known with its theoretical and applied scientific researches in the field of the ethnic culture processes in the North Caucasus.

The book is meant for social scientists, graduate students, students and also for a wide quarters of readers.

Содержание

Предисловие 7

МИРОВОЗЗРЕНИЕ, МИФОЛОГИЯ, ЭПОС

Х. М. Казанов. Адыгэ или адыхэ? 20-23
Н. Г. Ловпаче. Мировоззрение древних атыхов, хаттов 23-34
М. А. Кумахов, З. Ю. Кумахова. Социальная организация в нартском эпосе 34-47
А. С. Куёк. Мифические образы адыгского эпоса «Нартхэр» . . 47-62
М. И. Мижаев. Космогонические мифы адыгов 62-79
С. Л. Зухба. Модель мироздания в абхазской мифологии. 79-86
Г. Х. Шенкао. Элементы предфилософии в эпосе. 86-96
М. А. Шенкао. Пространство и время в представлении древних адыгов. 96-109

РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ: ОТ ИСТОКОВ К МИРОВОЙ РЕЛИГИИ

Е. А. Ахохова. Природа теонима «Тха» («Бог»): базовые гипотезы 112-117
М. Х. Хацукова. Понятия «Бог», «Дух», «Душа» в адыгском Логосе. 117-126
С. Х. Мусхаджиев. Ислам в Черкесии в период освободительного движения 1840—1850 гг. 126-130
Къ. Хь.Мэрэтыкъу. Дин зэфэшъхьафхэм япхыгъэ чIыпIацIэхэр 130-139
С. А. Ляушева. Священное в религиозном сознании адыгов. 139-146
С. А. Ляушева. Взаимодействие ислама и традиционной культуры адыгов. 146-151
Р. А. Ханаху, С. А. Ляушева, О. М. Цветков. Ислам у адыгов Северо-Западного Кавказа на рубеже тысячелетий. 152-157
М. Н. Губжоков. Как сложатся отношения адыгов с миром ислама? 157-158

ЭТИЧЕСКОЕ И ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ: МОРАЛЬНО-ГУМАНИСТИЧЕСКИЙ ВЫБОР

Б. Х. Бгажноков. Адыгская этика как соционормативная система 160-177
Р. А. Ханаху. Морально-этический феномен адыгагъэ — основа народной культуры. 177-184
М. Х. Хацукова. Происхождение этнонима «Хабзэ»: архаический символизм. 185-198
Р. Б. Унарокова. Сто истин (Шъыпкъишъ) — философия повседневности. 199-210
З. Х. Бижева. Адыгские культурные концепты (фрагменты языковой картины мира). 211-223
Р. А. Ханаху. Адыгский фольклор: философкий дискурс 224-231
З. У. Блягоз. Нравственно-философский аспект пословиц и поговорок. 232-241
Б. Х. Бгажноков. Философия морали Жабаги Казаноко. . . . 241-258
Г. Х. Шенкао. Мудрость как образ жизни. 258-266

И. Л. Бабич. Проблемы взаимосвязи этической системы и трансформации адыгского лидерства. 266-276
А. А. Схаляхо. Истоки и сущность этического воспитания. . . 277-289

КОМПОНЕНТЫ ТРАДИЦИОННО-КУЛЬТУРНОГО УНИВЕРСУМА

Ю. М. Тхагазитов. Формирование культуры адыгов: системно-целостное изучение. 292-301
А. Ш. Бакиев. Парадигма «адыгская цивилизация»: сущность и структура. 301-317
М. Х. Хацукова. Об особенностях генезиса адыгских языков. 317-324
Ян Браун. Хаттский и абхазо-адыгский языки. 324-329
Къ. Хь. Мэрэтыкъу. Тарихъ лъапсэу адыгэ чIыпIацIэхэм яIэхэр. 329-336
Р. Б. Унарокова. Народная песня в системе координат адыгской картины мира. 337-346
Р. А. Ханаху. Институт старейшин в этнокультурной традиции. 346-352
А. Ю. Чирг. Роль традиционных институтов в развитии государственности у западных адыгов в первой половине XIX в. . 352-358
Ф. А. Азашикова, **Г. Х. Азашиков.** Трансформация традиционной судебной системы адыгов во второй половине XIX в. 358-371
М. А. Текуева. Проблемы воспроизводства традиционной культуры в современных условиях (гендерный аспект). 371-378
К. К. Хутыз. Природоохранные традиции или что означают три перекрещенные стрелы. 378-380

МЕЖКУЛЬТУРНЫЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ И КОММУНИКАЦИИ

А. Х. Хакуашев, М.А. Хакуашева. Греко-адыгские античные связи: конкурирующие гипотезы 382-387
С. Х. Хотко. Черкесы в составе «профессиональных османов» (XVI—XIX вв.). 387-394
Seteney Shami. 19th century Circassian settlements in Jordan. . 394-406
Г. В. Чочиев. Северокавказская диаспора в Турции: социально-политические аспекты этнической эволюции (вторая половина XIX—XX вв.) 406-422
С. Х. Мусхаджиев. Адыго-вайнахские этнокультурные связи. 423-425
А. К. Тхакушинов, Р. А. Ханаху. Адыгское просветительство XIX в.: просвещение или аккультурация? 425-429
Н. Н. Денисова. Адыгское просветительство в контексте идей демократизации образования. 429-439
М. Н. Афасижев. Образ адыга (черкеса) в русской литературе. 439-452
К. Н. Анкудинов. А.С. Пушкин о социокультурном конфликте в поэме «Тазит». 452-458
Н. А. Нефляшева. Цветовая традиция в абхазо-адыгской культуре. 458-465
Р. А.Ханаху, О. М. Цветков, С. В. Костылев. От традиционного менталитета к современному. 465-477

Библиография 478
Именной указатель 512
Предметный указатель 514

ПРЕДИСЛОВИЕ

Духовная культура адыгов (черкесов), как и любая другая сверхсложная социальная система, многообразна в своих началах и проявлениях. Ее научное осмысление требует большой совместной и систематической работы.

К настоящему времени по проблемам духовности адыгов имеется много статей и сборников, написаны монографии и защищены диссертации. Труды ученых различаются по направленности, объему и качеству. Однако до сих пор нет фундаментальных научных исследований, ставящих своей задачей всестороннее описание адыгской духовности как некоторой целостности.

Выносимая на суд читателя монография направлена на восполнение именно этого пробела. В ней собраны и систематизированы работы современных адыговедов по актуальным проблемам этнических духовности и культуры. Составитель монографии надеется, что это будет способствовать накоплению критической массы исследований, необходимой для обобщения достигнутых результатов и послужит предпосылкой для еще одного шага вперед на пути дальнейшего академического осмысления адыгских духовности и культуры.

Изданию монографии предшествовала большая работа, проведенная отделом философии и социологии Адыгейского республиканского института гуманитарных исследований. Коллектив сотрудников, возглавляемый доктором философских наук, профессором Р. А. Ханаху, на протяжении многих лет изучает вышеуказанные проблемы, сотрудничает с учеными, проживающими за пределами Адыгеи, проводит самостоятельные, в том числе и социологические, исследования. Монография, таким образом, венчает определенный период работы отдела философии и социологии АРИГИ.

В представляемой работе преобладает методологическая установка, сформировавшаяся в период становления современной социокультурной антропологии (этнологии). В отличие от социальной антропологии, для антропологии социокультурной (этнологии) характерно большее внимание к духовным образованиям, чем к материальным артефактам и системам социальных отношений. В использованной методике преобладают описательность и историзм. Адыги как индивидуальный и коллективный субъекты *социальных отношений* почти не рассматриваются. Иными словами, предпочтение отдается не социальному дискурсу, а духовно-культурному. Основное внимание уделено содержательным аспектам духовных отношений, и культурные институты рассматриваются именно в этом контексте. В известном смысле монография предстает как интерпретация определенных культурных приобретений.

Несмотря на довольно широкую тематику монографии, полемичность и разноплановость отдельных включенных в нее работ, в ней просматриваются процессы генезиса и эволюции культуры адыгов, а также процессы схождения различных духовно-культурных тенденций в единый центр. Отдельные авторы вышли за рамки собственно культурной антропологии с ее преимущественно описательными методами и задали аналитическую целостность изучаемым величинам — «духовности», «культуре», «адыгской цивилизации». Таким образом, монография посвоему фиксирует ситуацию в современном адыговедении: как переход от чисто описательных методов к целостному анализу.

Выносимая на суд читателей монография — всего лишь начало большой запланированной работы. Нацеленность монографии на описание различных пластов адыгских духовности и культуры предопределила ее структуру. Она состоит из пяти тематических разделов и представляет собой подборку научных и научно-популярных авторских работ.

Монография открывается разделом **«Мифология, мировоззрение, эпос»**, в котором рассматриваются вопросы, связанные с архаическим периодом становления культуры адыгов: мировоззрения древних атыхов и хаттов, происхождения внутреннего этнонима (самоназвания) адыгов, космогонические мифы. Много места уделено анализу различных сторон эпоса адыгов «Нарты» («Нартхэр»).

Обращение к древним архаическим пластам адыгской (и протоадыгской) культуры многим может показаться нерациональным. Могут возникать суждения о том, что де культурный опыт далеких предков адыгов устарел, что он не может быть ни «возрожден» в полном объеме, ни приспособлен к динамичной современности. При поверхностном взгляде это действительно выглядит так.

Однако при более внимательном подходе к настоящему вскоре выясняется, что современность еще нужно постичь. Настоящее не дается нам непосредственно. Всегда требуется набор неких исходных понятий, среди которых понятия историко-генетические занимают не последнюю роль. Не вдаваясь в подробный анализ взаимоисключающих высказываний о том, что «история учит лишь тому, что ничему не учит» и «что нельзя познать настоящее, не зная истории», подчеркнем, тем не менее, актуальную адыговедческую (и, шире — этнологическую) проблему: необходимость определения действительных (демифологизированных) исторических источников духовности и культуры. Реконструкция духовности и культуры, понятых как реальный диалектический процесс становления — вот одна из актуальнейших задач адыговедения. Именно в контексте решения этой проблемы следует оценивать множество историко-культурных работ, вошедших в данную монографию.

Остановимся на краткой презентации отдельных текстов.

Смелую попытку реконструкции внутренних миров предков адыгов производит ученый-археолог **Н. Г. Ловпаче** (статья «Мировоззрение древних атыхов и хаттов»). В основе его рассуждений и обобщений лежат не столько местные письменные (палеографические) источники, сколько результаты археологических исследований и древнехалдейский трактат по астрологии. Привлекая наряду с этим комплекс источников по древней истории Северо-Западного Кавказа, составленный из фольклорных, палеографических, археологических, антропологических и

языковедческих материалов, Н. Г. Ловпаче приходит к выводу о правомерности оперирования этнонимами «атыхи» и «хатты» уже с IV-го тысячелетия до новой эры. Фиксируя и анализируя отличия в материальной культуре этих древних народов, Н. Г. Ловпаче выходит на еще более широкие обобщения: показывает, каким образом эстетические представления могут быть интерполированы как мировоззренческие установки и констатирует отличия в народном характере атыхов и хаттов. Эти отличия он маркирует как «кавказско-аскетические» и «анатолийско-чувственные» «философии». Позднее «кавказско-аскетическая философия» эволюционировала, по мнению Н. Г. Ловпаче, в морально-этический кодекс адыгов «адыгагъэ» — характерную для адыгов традиционного общества нормативную этическую систему.

Не менее интересной и, как представляется, не менее дискуссионной является статья **Х. М. Казанова** «Адыгэ» или «адыхэ»?». Она посвящена выявлению смысла и первоначального содержания самоназвания адыгов. Х. М. Казанов правомерно указывает на то, что предлагаемые варианты расшифровки и толкования внутреннего этнонима — «адыги» — часто весьма натянуты, искусственны. Приводя довольно убедительные аргументы, Х. М. Казанов предлагает свою версию расшифровки этнонима «адыги». С его точки зрения, внимания заслуживает версия, которая исходит из того, что этноним «адыги» произошел от слова «ад» и окончания «ыхэ». «Ад» во многих древнейших языках означает «первый», «ыхэ» — окончание множественного числа в адыгейском языке.

Ряд других статей этого раздела (**М. И. Мижаева, М. А. Кумахова, З. Ю. Кумаховой, С. Л. Зухба, М. А . Шенкао, Г. Х. Шенкао и др.**) посвящен развитию и осмыслению сюжетов адыгского и абхазского эпосов как предтечи и фундаментального источника культуры народов Кавказа.

Особо хотелось бы выделить основательную работу **М. А. и З. Ю. Кумаховых**, в которой по материалам эпоса «Нарты» («Нартхэр») рассматривается социальная организация общества. Авторы анализируют не реальные социокультурные основания и условия жизни адыгов, а их мифологизированную в эпосе ретроспекцию. Мифологизированная, эпическая социальная организация общества, по мнению авторов, связана с реальностью тем, что она показывает общность духовно-культурных ценностей адыгов традиционного общества, которые и проявляются в эпосе, мифах, фольклоре, правилах этикета, социальных нормах и проч.

Внимательный читатель оценит содержательную статью **А. С. Куёка** «Мифические образы адыгского эпоса «Нартхэр».

Второй раздел монографии называется **«Религиозное сознание: от истоков — к мировой религии»** посвящен сакральной проблематике. Очевидно, что на духовность и культуру адыгов огромное влияние оказали их религиозные верования. Адыги являлись приверженцами различных религиозных учений и культов. Эволюция их религиозных представлений прошла путь от язычества через христианство к исламу. Представляется также важным вопрос о том, каковы перспективы ислама среди адыгов.

Е. А. Ахохова, автор из Кабардино-Балкарии, предлагает свою версию генезиса теонима «Тха» (в переводе с адыгского — «Бог»).

Другой автор из Кабардино-Балкарии — **М. Х. Хацукова** — излагает несколько иные точки зрения на понятия «Бог», «Дух», «Душа». Рассуж-

дая в довольно непривычной, оригинальной манере, она вводит в научный оборот целый ряд ранее не использовавшихся аргументов, обращается к множеству неадыгских фактологических, литературных и иных источников, существенное место среди которых занимают оккультные тексты. При всей неожиданности используемых ею приемов аргументации, система доказательства генезиса теонима «Тха» выглядит весьма убедительной.

С. А. Ляушева анализирует соотношение национального и религиозного в культуре адыгов. Она приходит к выводу, что культурно-этническая самоидентификация для адыгов имеет определенный приоритет перед религиозной (исламской) самоидентификацией. В своей другой статье С. А. Ляушева рассматривает понятие «священное», характерное для этнического самосознания адыгов.

Состояние ислама в Черкесии в период освободительного движения 1840—1850 гг. исследует **С. Х. Мусхаджиев**. Он справедливо отмечает, что вопрос о роли ислама в указанный период времени в отечественной историографии был сфокусирован на религиозно-политической деятельности наибов, посланных Шамилем в Черкесию в 40-е гг. XIX в. Мусульманские идеи («мюридизм»), проповедуемые наибами среди адыгов, не получили здесь такого широкого распространения как в Чечне и Дагестане, где они стали идейной базой освободительного движения, официальной идеологией государственной системы имамата.

Отражение религиозных мотивов в адыгейской топонимии прослеживает **К. Х. Меретуков,** который развивает известные сюжеты и указывает на языческие, христианские и исламские следы в географических названиях на территории современной Адыгеи.

Завершается раздел аналитической работой по итогам социологического исследования «Ислам у адыгов Северо-Западного Кавказа на рубеже тысячелетий» **(Р. А. Ханаху, С. А. Ляушева, О. М. Цветков)**, в которой приводятся и обобщаются результаты эмпирического исследования. Итоги исследования показывают, что на современном этапе для адыгов остается первичной культурно-этническая самоидентификация. В статье содержится много конкретных количественных показателей, характеризующих современное состояние ислама и духовно-культурные ориентиры населения. Сделан вывод о том, что и адыги, и неадыги живут в едином цивилизационном пространстве, соотносят свою жизнь с его императивами и базовыми ценностями.

Включенная в работу небольшая, но весьма содержательная статья **М. Н. Губжокова** развивает тему динамики самоидентификации адыгов. Автор приходит к заключению о том, что вероятен и такой путь: по мере ослабления самоидентификации адыгов на традиционно-культурной основе, связанной с ослаблением роли традиционной культуры в современном адыгском обществе, будет нарастать и постепенно становится приоритетной религиозная (исламская) самоидентификация адыгов.

Третий раздел монографии — **«Этическое и философское наследие. Морально-гуманистический выбор»** — аккумулирует статьи, посвященные проблемам нравственности и морали, этики, «народной философии», мудрости. Раскрывается вопрос о природе, сущности и особенностях народного гуманизма, т. е., нерелигиозного понимания нравственности (с точки зрения «тела», а не «духа»).

Раздел открывается статьей известного исследователя **Б. Х. Бгажнокова** «Адыгская этика как соционормативная система», в которой автор глубоко проникает в существо социальных аспектов адыгской этики, а адыгство (адыгагъэ) рассматривается как жизненный мир личности. Адыгство,— подчеркивает автор — это не только моральный идеал, но и специфическое выражение национального духа адыгов (черкесов).

Б. Х. Бгажноков вскрывает организационную структуру адыгской этики, выделяя в ней пять ведущих моральных принципов, подчиняющих себе многообразие частных принципов и норм: цIыхугъэ — человечность, нэмыс — почтительность, акъыл — разум, лIыгэ — мужество**,** напэ — честь. Подвергая указанные моральные принципы тонкому научному анализу, автор останавливается на системных связях моральных принципов — взаимодействии и слаженной работе всех пяти заповедей.

Р. А. Ханаху, много лет занимающийся проблемами адыгской этики, обращается к основе адыгской этнической нормативной системы — адыгагъэ, своеобразному народному кодексу поведения и мышления. Автор останавливается на сущности, содержании и функциях адыгагъэ. В своих теоретических рассуждениях он опирается на хорошую эмпирическую базу, полученную в ходе конкретно-социологических исследований. Эмпирические исследования проводились в различных местах расселения адыгов, в том числе и среди адыгов зарубежной диаспоры.

Продолжает тему адыгской этики **М. Х. Хацукова,** которая в оригинальной манере рассматривает происхождение этнонима «хабзэ». Ход мысли и суждения этого автора из Нальчика часто неожиданны, непривычны, однако, довольно убедительны и чрезвычайно любопытны. М.Х. Хацукову выгодно отличает раскованность, свобода мышления, которая в конечном счете увенчивается строгими выводами.

Р. Б. Унарокова пишет о том, что есть истина в народном, повседневном понимании этого слова. Ее статья так и называется: «Сто истин: философия повседневности». Представляется, что предложенный автором подход является исключительно перспективным и плодотворным для изучения самой сути адыгства. Своими теоретическими основаниями он восходит к символическому интеракционизму, который, анализируя социальные взаимодействия, сосредотачивается на его символическом содержании. Язык здесь предстает как символический «медиум» взаимодействия. Внимание акцентируется на изучении стабильных структур языка и сознания, ставших «символическими», принимаемыми на веру опорными пунктами социального бытия. Р.Б. Унарокова избегает детерминистских объяснений и истолкований, справедливо, на наш взгляд, отдавая предпочтение социальным значениям высказываний. Процесс определения и переопределения социальных значений высказываний и лежит в основе изменений социальной среды, поскольку мир всегда предстает как мир значимых объектов, имеет социальное происхождение, а значения высказываний возникают в процессе социального взаимодействия.

Весьма убедительной работой, отличающейся высоким научным качеством, является статья **З. Х. Бижевой,** которая методологически во многом схожа с работой Р.Б. Унароковой. Главный предмет внимания здесь — культурные адыгские концепты. Автор исходит из культуроло-

гического подхода к языку, рассматривая язык как организующее начало менталитета и анализируя его с содержательной точки зрения. Автор указывает, что так называемая «языковая картина мира» отражает опыт интроспекции носителей данного языка. Особенно актуален культурологический подход к анализу языка для изучения адыгской культуры, поскольку историческая память и духовность сохранились, прежде всего, в языке.

Еще одна статья **Р. А. Ханаху** подробно анализирует философские мотивы адыгского фольклора. Он подчеркивает, что рациональная экспликация смыслов культурных универсалий начинается с метафор, афоризмов, аналогий и всего того, что включает в себя «повседневный язык мудрости». Именно с такого рода рефлексий и начинается философия.

Продолжает эту тему **З. У. Блягоз,** который исследует нравственно-философский аспект адыгских пословиц и поговорок. **Б. Х. Бгажноков** рассматривает этическую философию «адыгского Сократа» — народного мудреца Жабаги Казаноко. **Г. Х. Шенкао** обращается к анализу мифоэпической мудрости адыгов и абазин. Она считает, что философии в собственном смысле этого слова предшествует мифологическая мудрость, которая приоткрывает тайну появления философских абстракций.

Эту же тему продолжает статья **И. Л. Бабич**, в которой этическая система Ж. Казаноко исследуется сквозь призму проблематики трансформаций адыгского лидерства.

Статья известного адыгского ученого **А. А. Схаляхо** посвящена проблемам народного воспитания.

Много места в монографии уделено проблемам адыгской культуры общего характера. Ее соответствующий раздел носит именно такое название — **«Компоненты традиционно-культурного универсума».**

Данная часть монографии открывается работой **О. М. Тхагазитова**, который главное внимание сосредотачивает на проблемах формирования адыгской культуры как целостной системы. Автор часто обращается к эпосу «Нарты» («Нартхэр»), иллюстрируя мир сакрального и секуляризованного у адыгов, их макро- и микрокосм. Продолжает тему **А. Ш. Бакиев**, который вводит понятие «адыгская цивилизация» и характеризует ее основные компоненты. Автор приходит к выводу, что после 1864 года, т.е., после окончания Кавказской войны, с изгнанием с исконных мест проживания критической массы носителей адыгской цивилизации, она, как локальная единая социокультурная целостность, фактически прекратила свое существование. А с 1917 г. началось, как полагает автор, формирование принципиально новой цивилизационной конструкции.

Статья польского исследователя **Яна Брауна** посвящена сравнительному анализу хаттского и абхазо-адыгских языков. Она содержит научный анализ языков и рассчитана на специалистов.

Р. А. Ханаху в статье «Институт старейшин в этнокультурной традиции» рассматривает прошлое и настоящее указанного института, рассуждает о его перспективах. Автор обращает внимание на необходимость поиска и внедрения механизмов, позволяющих увеличить роль старейшин в современном обществе.

Р. Б. Унарокова исследует адыгскую картину мира посредством обращения к песням народа. Эта форма коллективного народного опыта

при помощи чувственно-эмоциональной экспрессии и поэтики как нельзя лучше отражает душу народа, акцентирует внимание на наиболее значимых для этнической общности целевых, эстетических и других ценностях. Следуя своей продуктивной методологии, которая вкратце охарактеризована нами выше, она выходит на характеристики адыгского жизненного мира.

В этом же разделе помещены работы **А. Ю. Чирга, Ф. А. Азашиковой**, **М. А. Текуевой, К. К. Хутыза**, которые отличаются научной добросовестностью, завершенностью, новизной.

А. Ю. Чирг подробно рассматривает роль традиционных институтов в развитии адыгской государственности в XX в.

Ф. А. Азашикова и Г. Х. Азашиков пишут о трансформациях традиционной судебной системы у адыгов. Статья вводит в научный оборот новые данные по этой проблематике и написана на хорошей эмпирической базе..

М. А. Текуева анализирует гендерные аспекты воспроизводства традиционной культуры в современных условиях. Автор сосредоточила внимание на изменениях в гендерных отношениях, вызванных существенными изменениями социальных ролей женщин и мужчин.

К. К. Хутыз рассматривает природоохранные адыгские традиции, которые мало известны современному читателю.

Завершается монография разделом **«Межкультурные взаимодействия и коммуникации».**

Актуальность этого раздела очевидна. Не только адыги, но и люди других национальностей живут ныне в принципиально других духовно-культурных условиях. Революция в развитии массовых коммуникаций (СМИ, Интернет, личные связи), глобализация привели к тому, что культурные границы между народами, можно сказать, рухнули. Однако, если для многочисленных народов угрозы исчезновения их языков, культур относительно невелики, то для адыгов, как для малочисленного народа, вызовы и угрозы их культуре, самобытности чрезвычайно актуальны.

Каким образом адыги взаимодействовали и взаимодействуют с другими культурами? Что они приобретают и что теряют в процессе этого взаимодействия? В чем особенности межэтнического культурного взаимодействия как социального процесса, и насколько этот процесс управляем? Свои ответы на эти и другие вопросы предлагают авторы помещенных в разделе работ.

А. Х. Хакуашев и М. А. Хакуашева обращаются к опыту культурного взаимодействия адыгов с античной Грецией. Что было доминирующим в процессе этого взаимодействия, вот главная тема их статьи.

Адыгские просветители ставили своей задачей приобщение адыгов к лучшим образцам мировой культуры. Завершилась ли их деятельность нарастанием угроз аккультурации (поглощения культуры адыгов другими культурами) или же привнесение на адыгскую почву инородных культурных семян было благом — об этом размышляют **Р. А. Ханаху, А. К. Тхакушинов и Н. Н. Денисова.**

Как известно, в силу исторических причин в последние века огромное воздействие на адыгов оказала русская культура. Влияние русской (российской) культуры и, наоборот, северокавказской — на русскую рассматривается в работах **М. Н. Афасижева** и **К. Н. Анкудинова.**

Проблемы культурного взаимодействия адыгов с народами Востока рассматриваются в статье **С. Х. Хотко** (Черкесы в составе «профессиональных османов»). Автор много лет занимается этой проблематикой, самостоятельно перевел много зарубежных источников по адыгам и ввел их в научный оборот. Очень любопытный материал о кавказских поселениях в Иордании написан **Сатэней Шами** из Америки. Северокавказской диаспоре в Турции посвящена статья **Г. В. Чочиева. С. Х. Мусхаджиев** рассматривает адыго-вайнахские связи и выходит на более широкие теоретические вопросы, связанные со взаимодействием кавказских народов. Эмпирически-прикладной характер носит статья **Н. А. Нефляшевой,** которая анализирует культурное взаимодействие адыгов и абхазов, избрав в качестве предмета своего анализа цветовую традицию в обрядах.

Составитель надеется, что книга найдет своего любознательного и заинтересованного читателя, так как она предназначена для самого широко круга людей: студентов, преподавателей, государственных служащих и всех тех, кто интересуется адыгской культурой.

Хочу отметить всех тех, кто помогал в подготовке данной монографии.

Прежде всего это члены редакционного совета: **Т. И. Афасижев, Т. Л. Бабич, Б. Х. Бгажноков, К. Х. Делокаров, И. И. Горлова, А. Х. Ерижева, З. К. Жанэ, В. Б. Тлячев, А. К. Тхакушинов, А. А. Хагуров, Р. Д. Хунагов, О. М. Цветков, В. В. Черноус, А. Ю. Чирг, М. А. Шенкао.**

Я благодарю членов ученого Совета Адыгейского республиканского института гуманитарных исследований за профессиональную оценку и поддержку работы. Это: **А. Ю. Чирг, Р. Г. Мамий, А. С. Хунагов, А. М. Гадагатль, А. А. Схаляхо, А. Д. Панеш, К. Х. Меретуков, М. А. Джандар, Н. Т. Гишев, Н. Н. Денисова, М. А. Алиева, К. Г. Шаззо.**

В подготовке концепции, анализе, систематизации материалов монографии приняли активное участие: **В. М. Макеев, О. М. Цветков, М. Н. Афасижев, С. А. Ляушева, В. Н. Капец, С. И. Хрупин, С. Х. Мусхаджиев.**

Выражаю глубокую благодарность за существенную помощь, которая была оказана изданию: **Л. В. Павловской, И. Х. Хот, Т. В. Лезновой, И. Г. Хот (Дагамук), Л. А. Деловой, Т. Л. Пятаковой, Г. Ю. Схаплоку** и многим другим.

Таким образом, моральная и практическая поддержка коллег, друзей, единомышленников сделали возможным издание представительной монографии по культуре адыгов.

Р. А. Ханаху, доктор
философских наук, профессор

The adyghian spiritual culture, as any other extremely complex social system, is varied in its manifestations. It takes hard and systematic work to assess it scientifically.

By new time there have been lots of published articles, books and monographs about problems of adygian spiritualism, and numeruos theses have been defended on this subject. These research works differ in their orientation, volume and quality. However, up till now there has been no research yet, aimed at an allround description of adyghian spiritualism in its integrity.

This collective monograph made up of works of contemporary adyghian scientists on problems of ethnic spiritualism and culture, is to fill the gap. The compilers of the monograph hope that it will help to reach the critic mass of research needed to sum up the results achieved and that it will serve as premise for yet another step forward on the way towards further scientific analysis of adyghian spiritualism and culture.

It took hard work of the entire department of phylosophy and sociology of the Adyghian Republic institute of humanitarian researches to prepare the publication of the monograph. That has been collaborating with the scientists living outside the republic. The monograph concludes a whole period of work by the department of phylosophy and sociology of the Adyghian Republic institute of humanitarian researches made up of a group of scientists, headed by the Doctor of Philosophy, professor **R.A. Khanakhu.**

The monograph opens with the section **«Mythology, world outlook, epos»,** in which the considering questions connect with the beginning of the adyghian culture : the world outlook of ancient atykhs and hatts, the origin of internal ethnonim (self — designation) of adyghs, cosmogonic myths. Much attention is given to the analysis of different aspects of adyghian epos «Narts».

Let's dwell on short presentation of some texts.

The attempt of restoration the adyghian ancient history makes the scientist and archeologist **N.G. Lovpache** (the article «The world outlook of ancient atykhs and hatts»). The base of his remarks and summaries are the results of archeological researches. After studying a great number of sources on ancient history of North—West Caucassus, N.G. Lovpache makes to conclusion that the ethnonims «atykhi» or «hatti» appeared in the 14th century B.C.

Very interesting is the article named «Adyge» or «adykhe?» written by **Kh.M. Kasanov.** It's devoted to revealing the meaning in self—designation of adyghes.

The number of other articles of this section (written by **M.I. Mamijev, M.A. Kumakhov, Z.U. Kumakhova, S.L. Zukhba, M.A. Shenkao, G.Kh. Shenkao** and others) is dedicated to adygian and abkhazian eposes as solid sourse in culture of Caucassian people. Especially our attention deserves the work of M.A. Kumakhov and Z.U. Kumakhova, devoting to epos «Narti» («Нартхэр») where the society social organization is examined.

The second section of the monograph is called **«Religious awareness: from origin to the world religion».** Their religious beliefs have greatly influenced to spiritualism and culture of Adyghes. Adyghes were adherents of different religious doctrines and cults. They went the way from paganism, through Christianity to Islam.

E.A. Akhokhova, the author from Kabardino—Balkaria, proposes her own version of the origin of theonim «Tkha»(in translation from adygian language it means «God»).

Another author from Kabardino—Balkaria — **M.Kh. Khatsukova** — states another opinion on the concept of «God», «Spirit», «Soul».

S.A. Lausheva analyses the correlation of national and religious in culture of adygs.

The condition of Islam in Circassia in the period of liberation movement in 1840 — 1850 is examined **by S. Kh. Muskhadjiev.** He notes that the question about the role of Islam in indicated period of time in the histiriography was

connected with the religious and political activity of naibs, sending by Shamil to Circassia in 40s of 19th century.

The reflection of religious motives in adygian toponimy traces K.Kh. Meretukov, who points at pagan, christian and islamic traces in geographical names on the territory of modern Adygheya.

In the article «Islam of Adyghes in the North—West Caucasus on the border of centuries» **(R.A. Khanakhu, S.A. Lausheva, O.M. Tsvetkov),** the results of socioligical investigation are given. There is much interesting ininformation in the article, which characterizes the contemporary condition of Islam in Adygeya. There is a conclusion that as adyghes, so the other nationalities live in common civilized space and correlate their lives with its imperative and basis values.

The article by **M.N. Gubjokov** concerns the subject of the Adyghes' self—designation development. The author comes to conclusion that with the weakening role of traditional culture in contemporary adygh society, there maybe the intensification of islamic self—identification of adyghes.

The third section of the monograph — **«Ethic and philosophic heritage. Moral and humanistic choice»** — includes the articles, dedicated to the problems of morality, ethics and wisdom.

The section opens with the article of famous reseacher **B.Kh. Bgajnokov** «Adygian ethics as socionormative system», in which the author investigates the matter of the Adyghes ethics.

R.A. Khanakhu turns to the basis of the Adyghes moral system — *adygage*, national code of behaviour and thinking. The author dwells on the essence, content and functions of *adygage*.

M.Kh. Khatsukova continues the subject of adygian ethics; she examines the origin of ethnonim «хабзэ».

R.B. Unarokova writes that there is a truth in national, everyday understanding of this word. Her article is titled: «Hundred truths: the everyday's philosophy».

The article by **Z.Kh. Bijeva** is very interesting for its high scientific quality. The main subject of it is the Adyghes cultural consepts. The author considers the language as the beginning of mentality.

One more article by **R.A. Khanakhu** analyses in detail the philosophic motives of adygian folklore.

Z.U. Blagoz continues this theme; he investigates the moral—philosophic aspect of adygian proverbs and sayings. **B.Kh. Bgajnokov** examines the ethic philosophy of «adygian Socrates» — the folk sage Jabagi Kazanoko. **G. Shenkao** analyses the myth and epic wisdom of adygs and abazins.

The same subject is continued by the article of **I.L. Babych,** in which the ethic sstem of J. Kazanoko is investigated through the prism of transformation problems of adygian leadership.

The article of well—known adygian scientist **A.A. Skhalakho** is devoted to problems of national upbringing.

Much place is given to the problems of adygian culture of general character. This section is titled — **«The components of traditionally—cultural universum».**

This part of the monograph opens with the work of **J.M. Tkhagazitov,** who examines the problems of forming the Adygh culture as the integrated

system. The author often addresses to the epos «Narts» («Nartkher»). **A.Sh. Bakiev** continues the theme and introducess the notion «adygian civilization» and characterizes its basic components. After 1864, that is after the Caucasus war, together with the exile Adyghes from the native places of living the adygian civilization, as the single local sociocultural untegrity, has ceased its existence. And from 1917 the formation of fundementally new civilized construction began.

The article by the Polish scientist **Jan Brown** is devoted to the comparative analysis of the hatts and abazino—abkhazian languages. It contains the scientific analysis of the languages and meant for the specialists.

R.A. Khanakhu in the article «The institution of elders in sociocultural tradition» considers the past and the present of this institution and thinks of its perspectives.

The work of **K.Kh. Meretukov** is devoted to the most important component of cultural universum — adygian toponims. There are historical roots of geographical names which are considered in it.

R.B.Unarokova researches the adygian picture of the world by means of addressing to the national songs.

In the same section there works of **A.J. Chirg** (about traditional institutions in the development of adygian state), **F. A. Azashikova, G. Kh. Azashikov** (about transformations of traditional judicial system of adygs), **M. A. Tekueva** (gender aspects of reproduction the traditiional culture in contemporary conditions), **K.K. Khutyz** (about adygian traditions in the protection of nature).

The monograph finishes with the section **«Intercultural cooperation and communication».**

This section is very actual. Not only adygs but people of other nationalities live now in fudamentally different theological and cultural conditions. The revolution in the development of mass communication (mass media, internet, personal contacts), globalization has led to the destruction of the cultural connections between nations. However, if for numerous nations the menace of disappearing of their languages and cultures are of rather small importance, then for the Adyghes, as not numerous nation, challenges and threats to their culture and originality are very actual.

In what way adygs cooperated and cooperate now with other cultures? What do they gain and what they lose in the process of this cooperation? What are the particular features of interethnic cultural cooperation as social process, and how this process is ruled? Their answers to these and other questions the authors suggest in their works placed in the section.

A.Kh. Khakuashev and M.Kh. Khakuasheva pay their attention to the experience of cultural interaction of adyghes with ancient Greece. What was true in the process of this interaction and what was false — that is the chief subjaect of their article.

The Adygh enlighteners made an attempt to introduce adyghes the world culture. Whether their activities were finished by the increasing the threats of accultaraion (the absorption of adygian culture by other cultures) or introducing the foreign cultural seeds into the adygian soil was good — about this fact **A.K. Tkhakushinov, R. A. Khanakhu and N.N. Denisova** reflect.

The influence of Russian culture and, vice versa, the influence of north—circassian culture on the Russian one is examined in the works of **M.N. Afasijev and K.N. Ankudinov.**

The problems of cultural cooperation of adygs with the nations from the East are considered in the article of **S.Kh. Khotko** (Circassians as members of «professional ottomans»). Very interesting material about circassian settlements in Jordan is written in the work of the foreign author **Seteney Shami. S. Kh. Muskhadjiev** examines adygh and vainakh connections.

The article of **N.A. Neflasheva,** is dedicated to the cultural interaction of adyghs and abkhazes and their traditions in ceremonies.

It's natural that in the short introduction it's impossible to give the full characterization of works presented in the monograph. We hope, that many of them will find their interested reader. This work is meant for the broad circle of people: students, teachers, office workers and for all those interested in the adyghian culture.

R. A. Khanakhu,
doctor of philosophy,
professor

МИРОВОЗЗРЕНИЕ
МИФОЛОГИЯ
ЭПОС



АДЫГЭ ИЛИ АДЫХЭ?

Смысл и первоначальное содержание самоназвания народа, его значение всегда вызывает интерес. Сегодня же, когда люди все чаще обращаются к своим историческим корням в поисках внутренней стабильности и согласия, интерес этот особенно обострен.

Однако, далеко не всегда есть возможность его удовлетворения. Зачастую намного легче объяснить название, данное народу соседями, чем его собственное самоназвание. Например, когда латыши называют русских «криеви», то сразу становится понятным, что их взаимоотношения с русскими начинались с соседства со славянским племенем кривичей, которые с тех пор и олицетворяют в глазах латышей всех русских. Когда финны и эстонцы для той же цели употребляют слово «вене», ясно, что русские первоначально стали им известны через прибалтийских славян-венедов. Ну, а, скажем, для турок исторически русскими всегда выступали казаки, в течение столетий бывшие передовыми отрядами Руси на юге. Поэтому-то слово «казак» на турецком и означает «русский».

Примеры можно продолжить без труда. Трудности начинаются тогда, когда ставится вопрос: а почему русские сами себя называют русскими? Здесь-то и начинаются сплошные гипотезы, догадки, предположения, которые сегодня сводятся в основном к двум вариантам: или утверждается, что народ назван так потому, что был русоволосым (русым), или же это название связывается с названием небольшой речки Росс, вдоль берегов которой обитало одно из славянских племен. Остальные варианты носят еще более предположительный характер.

Сказанное относится ко многим народам. В том числе и к адыгам. Иноназвание этого народа — «черкес» — имеет варианты перевода и с персидского, и с турецкого. В принципе они оба совпадают, поскольку содержат понятие конного воина. Что вполне понятно с учетом истории и психологии народа. А вот само слово «адыгэ», которым издавна народ себя называет, ставит в тупик любознательного исследователя. Предлагаемые иногда варианты весьма натянуты: например, некоторые авторы пытаются вывести его из слова «тыгъэ» (по-кабардински «дыгъэ») — солнце. Мол, в старину адыги-язычники, поклоняясь солнцу, часто обращались к нему «Адыгъэ!» — «О солнце», и они постепенно начали отождествлять себя с этим словом. Аргумент очень слабый: хоть исстари народы не жалели слов для самовозвеличения, но, конечно же, никто не догадался бы назвать себя солнцем. Другие же связывают данное слово с названием легендарного народа «анты», получая искусственное слово «антыхэ», которое якобы потом трансформировалось в «адыгэ». Не надо

быть специалистом-филологом, чтобы увидеть, что два этих слова слишком далеки друг от друга для взаимотрансформации. Другие объяснения еще менее приемлемы.

Сложности с расшифровкой самоназвания народа связаны, на мой взгляд, с непрерывностью развития языка и, соответственно, его изменения. В течение веков и тысячелетий, язык изменяется столь радикальным образом, что первоначальное значение самоназвания теряется, хотя сам этноним (название этноса), употребляемый народом, непрерывно и бездумно, по привычке, сохраняется в первозданном виде. Понятно, что чем древнее происхождение народа, а, следовательно, и его самоназвание, тем труднее восстановление его смыслового содержания. Предлагаемый здесь вариант объяснения происхождения и содержания этнонима «адыгэ» имеет, по нашему мнению, то преимущество, что учитывает некоторые закономерности образования самоназваний племен или праэтносов. В то же время для его понимания требуется некоторое предварительное знакомство с затронутой проблемой.

Первое. Этнография — наука о народах, не отрицает того факта, что некогда в глазах людей — представителей определенного племени — человечество делилось лишь на две части: на собственно мое племя и на всех остальных. Существовало лишь два понятия для обозначения всех живущих: «мы» и «они».

Однако с течением времени люди начинают понимать, что «они» не все одинаковы, что «они» делятся на какие-то сообщества, требующие своего обозначения, названия. (Не забудем, что для первобытного человека название было одновременно и объяснением, и оценкой). И вот на этой стадии племена склонны давать названия соседям, чтобы как-то отличать их друг от друга, но, как отмечают этнографы, не очень заботятся о самоназвании, поскольку и так знают, кто они такие: «люди» и все. Таким образом, снова получается деление человечества на две части, но теперь уже на «людей» — наше племя и на «не людей», вернее, «не совсем людей», к которым относятся все остальные, различные между собой, племена. Ибо как ни называй соседей — папуасы (курчавые), или пикты (раскрашенные), или намау (глупые), все равно понятно, что люди — мы, а не они.

Иначе говоря, на этой стадии слово «люди» выполняет роль самоназвания. Это установлено на основании изучения тех народов, чей язык по тем или иным причинам сохранялся веками без изменений.

Именно так переводятся самоназвания удмурд, эскимос, карен, нивх и других народов. Точно так же, как слово «тюрк» на древнетюркском означает человек, а немец — «дейч» — происходит от древнегерманского слова, означающего «люди», «народ». Можно добавить к сказанному, что многие языковеды (хотя далеко не все) утверждают, что окончание «ар» в названии множества народов — болгар, татар, хазар, авар, балкар и т. д.— означает не что иное, как человек. Видимо, здесь уместно вспомнить, что «ар» — это самоназвание арийцев (арьев), которые некогда, пройдя огнем и мечом через все Европу, осели в долине реки Инд. Именно их традиция считает родоначальниками и европейской, и древнеиндийской цивилизации. Поэтому вполне понятно, что те народы, в названии которых встречается это сочетание, как, например, вышеназванные

с готовностью объявляют себя потомками арьев, то есть арийцами. Впрочем, не это — предмет нашего обсуждения. Для нас важен сам факт частого употребления понятия «человек» в самоназваниях народов.

Второе. На следующем этапе появляется понимание того, что представители и других племен — тоже люди, хотя и «другие», «чужие». Вместе с этим пониманием приходит необходимость внесения поправки в самоназвание или вообще его изменения. Ведь теперь, когда «они» тоже оказались людьми, «нам» надо как-то отделить, отличить себя от них. В общем-то это, конечно, большой шаг вперед в развитии сознания, ибо означает признание и других племен частью человеческого рода. Но и здесь находится самое простое решение: уравнять себя с «чужими» людьми означало бы для племени потерю чувства исключительности, самоуважения, игравших в те времена важную роль в самоутверждении, а то и просто выживании. Поэтому чаще всего появляются слова «настоящие» или «первые». То есть, хотя племя и признает других людей тоже за людей, но «настоящими» или «первыми» людьми остаются все равно его собственные представители. Так появляются многие самоназвания, включающие в себя эти понятия, например, «неняй ненэц» — «настоящие люди» (ненцы), добавление к старому названию вышеупомянутого окончания «ар» и другие варианты.

Третье. Необходимо иметь в виду, что многие языки не только родственны друг другу, но и взаимодействуют в процессе развития. Многие языки заимствуют у соседних (да и у дальних) народов весьма значительный процент своего состава. Понятно при этом, что больше шансов быть заимствованными имеют слова из более древнего и более развитого языка. Такими языками в древности являлись языки Двуречья, санскрит и некоторые другие.

Заимствованные у других, и тем у более древних языков слова подчас приобретают мистический характер. К ним относятся с большим уважением. Поэтому их зачастую употребляют только для понятий, имеющих чрезвычайно важное значение. А что может быть важнее, чем название собственного племени. Таким древним и является интересующее нас слово «ад», корень слова «адыгэ».

Оно встречается в древних языках, из них переходит в древнееврейский, а уже через него — в Библию. Встречается оно или в качестве приставки, или в качестве числительного, иногда даже самостоятельного понятия. Но в любом случае оно означает «первый». Отсюда и имя библейского прародителя «Адам» или «Ад-Ам» — «первый муж (мужчина)», слово, корни которого уходят в глубокую древность.

Нет ничего невероятного в предположении, что далекие предки адыгов знали и употребляли это слова. Вместе с тем вполне возможно, что, следуя особенностям первобытного мышления, они не избежали соблазна назвать себя «первыми» (здесь же смысл — «исключительный») людьми. Как уже было сказано, чувство глубокого самоуважения, исключительности собственных достоинств, особой предназначенности природно присуще, пожалуй, каждому народу, особенно на ранних стадиях развития, и начинает притупляться лишь на достаточно высокой ступени. Так что оба предположения не содержат, на наш взгляд, ничего, что могло бы их поставить под серьезное сомнение.

Теперь остается лишь к слову «ад» добавить окончание, означающее в адыгейском языке множественное число — «ыхэ», и мы получаем интересующее нас слово «адыхэ» вместе с его прямым переводом — «первые». Как уже говорилось, подобные самоназвания в истории не редкость.

Для косвенного подтверждения данной точки зрения можно сослаться на Коран, в котором неоднократно упоминается народ «ад», о столице которого — городе Ираме, говорится, что он «был обладателем колонн, подобного которому не было создано». Народ этот, вызвавший божественный гнев своим непокорством (что очень похоже на характер адыгов), «был погублен ветром шумным, буйным». Известно, что остатки города обнаружены археологами, и что небольшое племя «ад», считающее себя потомками остатков этого народа, ныне компактно проживает на территории Омана. Автор далек от мысли считать этот народ предком адыгского, но пример этот, по моему мнению, подтверждение того факта, что племена, называющие себя первыми, были не редкостью в истории.

И, наконец, вспомним, что одно из адыгских племен, называемое «адами», живущее ныне в Адыгее в одноименном ауле, еще совсем недавно обозначалось в иностранных источниках как «ад» или «адда». Любопытно отметить, что слово «Ад Ами» встречается в священных текстах древности в смысле «Первый Владыка» еще задолго до Библии. Исключительная гордость, самоуверенность, желание поставить себя выше остальных хотя бы в плане древности своего происхождения (пусть и мнимой), своей мощи (пусть и воображаемой) вполне могли в свое время позволить этносу присвоить себе такое гордое имя на одном из этапов своего формирования. Изменение же звука «хэ» в слове «адыхэ» и образование современного написания «адыгэ» вполне объяснимо. Тем более что еще в XIX веке господствующим было произношение и написание «адыхэ» (часто с ударением на «а»). Во всяком случае, именно так писал это слово сам Шора Ногмов.

Впрочем, в любом случае не стоит забывать тот факт, что, при всем интересе к названиям и самоназваниям народов, они с течением времени теряют свое первоначальное содержание и становятся лишь символами. А наполнить свое старое имя новым содержанием может лишь сам народ своими высокими помыслами, стремлением к благородству, миру и дружбе с другими народами. Каждый же из них древен и знатен настолько, насколько это вообще возможно: ведь и Библия, и Коран возводят всех нас к одному отцу и к одной матери — Адаму и Еве.

МИРОВОЗЗРЕНИЕ ДРЕВНИХ АТЫХОВ, ХАТТОВ

Название темы обязывает прояснить этнонимы атыхи и хатты. На первый взгляд кажется, что среди источников по истории Северо-Западного Кавказа нет этнонимических материалов по таким древним эпохам, как меднокаменный и раннебронзовый века. Местные народы в них прямо не называются. Письменные источники (палеографические)

не прочитаны. Но если привлечь комплекс из рассматриваемых ниже источников, расширив географические рамки исследования до Северной Месопотамии, можно найти (IV-е тысячелетие до н.э.) два этнонима. Если же присоединить к корпусу источников ретроспективные памятники палеографии Передней Азиии II-го тысячелетия до н.э., отыскивается и третий, самый важный для нас этноним.

Главным источником в данном случае служит древнехалдейский трактат по астрологии, составленный из пиктографически-иероглифического материала, имеющего много похожего с изображением серебряного сосуда Майкопского кургана «Ошад» (начало III-го тысячелетия до н.э). В XXIII-м веке до н.э. древнеассирийский царь Нарам-Син переложил этот трактат на клинопись, выполнив и хронологический пересчет. В библиотеке Нарам-Сина, раскопанной в столице древней Ассирии — Ниневии, обнаружена глиняная табличка, на которой помещен краткий клинописный текст: «В двадцатое новолуние (3750-го года до н. э.) Фар Хатти (Var Hatti — царь хатти) приходит и занимает трон Аккада» (1).

В дренем фольклоре адыгов сохранилась легенда о походе Уар-Хату в Малую Азию, который окончился в 3750 году до н.э. на Ефрате (2). Плита из г. Кархемиша с иероглифическим текстом, содержание которого передано в «Рукописи Древней Гилдани (Ассирии)» (3) более подробно описывает поход Уар-Хату. В тексте из Кархемиша II-го тысячелетия до н.э. военачальник или вождь Уар Хату возглавляет народ «хатуун», то есть, людей хатти. Уун — человек по-древнеадыгски и по-абхазски (Абрегов А.Н.). Следовательно, легендарный Хату по-русски должен звучать как «хаттский человек» (у — усеченное уун), а если принять во внимание древнеассирийское «Var», которое по-адыгски звучит как «Уар», то Хату был царем хатуунов, основавшим в Малой Азии «хаттское или атхское» (скорее всего хаттско-атхское) царство» (4). Абадзехская легенда рассказывает о стихийном бедствии — нашествии саранчи, постигшем адыгов в какое-то время после рубежа VI—V-го тысячелетий до н.э. и вынудившего уйти большую часть народа (очевидно, равнинно-земледельческую) в Малую Азию.

Антропологические материалы из Унакозовской пещеры, относящиеся к рубежу IV-го и V-го тысячелетия до н.э. позволили украинскому антропологу И. Д. Потехиной сделать вывод о большой близости семьи, погребенной в пещере Унакоза в горной Адыгее, к людям, населявшим в начале IV-го тысячелетия до н. э. Северо-Восточную Анатолию и современным шапсугам (5).

Сопоставление перечисленных и иных данных (фольклорных, археологических и антропологических) позволяют считать захороненных в Унакозовской пещере людей (старика с тремя детьми), представителями северо-кавказских хаттов-хатуунов, которые, возможно, ушли, спасаясь от голода в Малую Азию и пришли в конце концов в 3750 году до н.э. на Ефрат под предводительством Уар-Хату.

Однако это переселение хаттов было возвратным. Дело в том, что по археологическим материалам протомайкопской культуры эпохи неолита, добытым из горных памятников Адыгеи, еще в новокаменном веке, примерно, в конце VI, в V-м тысячелетии до н.э. из Анатолии на Западный Кавказ мигрировало какое-то племя, принесшее с собой с юга тра-

диции малоазийской культуры Чатал-Хуюк: (мотыжки Сочи-Адлерского типа, т.н. флажковые наконечники стрел, технологию и гончарную технику керамики, навыки оседлого стационарного земледелия, стиль монументальной росписи и др.). Эта культура была раннеземледельческим компонентом Северо-Кавказской протомайкопской культуры медно-каменного века. Фольклор адыгов также подтверждает древние миграции из Анатолии.

Вполне возможно, что основное занятие пришлого племени легло в основу этнонима, данного ему местными горными скотоводами-солнцепоклонниками атхами. Если учесть замечание языковеда Вяч. Иванова о том, что современное название бывшего племени «хьатикъуай» и селения «Хьатикъуай», являются языковыми памятниками древнему этнониму «хатти» (7), и учесть факт постоянного подчеркивания в хеттских клинописных текстах двойной «т» в словах «хатти», «хетт», «хиттит», абруптив адыгского «т» мог в древности иметь такое графическое выражение, то можно гипотетически вывести этимологию «хатти». Это, по сути, земледелец — злакокопатель. В современном адыгском «хьэ» означает ячмень, а в древности, очевидно, означало злак.

Приход в эпоху неолита земледельцев из Малой Азии не означает вторжения совершенно чужого народа. Языковеды считают, что прасеверокавказский язык, к которому относится древнехаттский, с незапамятных времен был распространен не только в Передней Азии, но даже и в Восточно-Средиземноморском бассейне (8). Поэтому есть основания рассматривать факт совместного обитания и тесного сотрудничества атыхов-солнечников (солнцепоклонников) и хаттов земледельцев в эпоху энеолита на Северо-Западном Кавказе не как результат агрессии южан и подчинение атыхов пришельцам, а как жизнь двух родственных прасеверокавказских племен.

В высокоразвитой Майкопской археологической культуре периода ранней бронзы III-го тысячелетия до н. э., в которой слились вышедшие на Закубанскую равнину из гор и предгорий атыхи, хатты и, возможно, протоарии-индоевропейцы в лице «ямников» Прикубанья, вычленяется очень выразительный земледельческий компонент, сходный с культурой Аладже-Гуюк Анатолии и который смело можно назвать «хаттским» в отличие от скотоводческого «атыхского» (9).

Таким образом, комплекс источников по древней истории Северо-Западного Кавказа, составленный из фольклорных, палеографических, археологических, антропологических и языковедческих материалов дает возможность оперировать этнонимом «атыхи» и «хатты» уже с IV-го тысячелетия до н.э.

Как проникнуть в мысли людей, населявших древнюю Адыгею (Черкесию) в эпоху бронзы, т. е., по нашим современным представлениям, в дописьменные времена? На первый взгляд кажется, что это сделать невозможно, т.к. историческую информацию от бронзового века дает только археология, имеющая дело с предметами, а не с идеями. С памятниками палеографии (науке о древних письменах), которых в горной Адыгее немало, дело обстоит плохо. На сегодняшний день опубликовано и дешифровано только три древних надписи — Майкопская плита периода поздней бронзы и петроглифы (10), текст Дегуакской скалы (24) и петроглифы Хамышинского дольмена (25). Но палеография лучше разрабо-

тана в Передней Азии. В главе «Литература хатти» Истории всемирной литературы один из абзацев звучит так: «Этот последний язык (хаттский — Л. Н.), существенно повлиявший как на хеттский, так на палайский, является древнейшим представителем северо- западно-кавказской (абхазо-адыгской) семьи языков, (составляющей часть более обширной северо-кавказской группы, включающей также дагестано-нахские языки). В хаттских обрядовых текстах сохранились целые сочетания слов, находящие точное соответствие в кабардинском и адыгейском фольклоре, где отражена древняя адыгская традиция, особенно близкая к хаттской.

Таким образом, исследования хаттского языка и поэзии открывают широчайшие возможности для изучения исторической поэтики, фольклора северо-кавказских народов» (11).

Итак, мысли хаттов, древних малоазийских родственников третьего тысячелетия до н. э., и предков адыгов мы можем узнать из хеттских клинописных и иероглифических текстов второго тысячелетия до н.э. К примеру, текст мифа о Телепину, хаттском громовержце, приведенный в книге В. Г. Ардзинба: «Ритуалы и мифы древней Анатолии» (12), позволяет судить о материализме хатто-хеттов, внутри идеалистическо-религиозной философии. Сюжет повествует, что в хеттском государстве так расстроились дела и расшатались нравственные устои, что главный бог Телепину (эквивалент адыгского Шибле, а по звучанию ближе к нартскому богу-кузнецу Тлепшу), сбежал и скрылся. Некоторое время общество находило удовольствие в безбожии и анархии. Но затем все так нарушилось, что никто не выполнял своих обязанностей и не занимался своим делом. Назревала всеобщая катастрофа. Тогда старейшины созвали «Панки» (орган типа адыгского хасэ) и решили возвратить главного бога. Но нигде не находят Телепину. Наконец, пчелка, посланная на розыски, отыскала бога на самом краю Вселенной, спящим в кустах. Ужалив бога, пчела разбудила его. Но Телепину не захотел возвращаться до тех пор, пока ему не пообещали выполнить все выдвигаемые им условия. Главным требованием его была возможность пересчитать в государстве все и вся.

По возвращении «Телепину пересчитал (обновил) на будущие времена жизнь и жизненную силу царя и царицы».

В результате этого «Облако покинуло окно, дым покинул дом, на постаменте боги приведены в порядок, в очаге поленья были приведены в порядок. Внутри загона овец он впустил, внутри хлева овец он впустил. Мать заботилась о своем ребенке, овца заботилась о своем ягненке, корова заботилась о своем теленке»(13).

Известно, что полутысячелетняя история Хеттского государства была полна драматизма. В нем происходили революции, смены династий царей, смены общественных укладов. Это государственное образование было очень неоднородным. В конце третьего тысячелетия до н.э. в Малую Азию вернулись их соплеменники, ранее ушедшие на Северный Кавказ и возвратившиеся под руководством индоевропейских вождей (как предположил американский исследователь Джеймс Макуин) (14). Эти индоевропейцы вместе с кавказцами-атхами и северокавказскими хаттами в середине третьего тысячелетия до н.э. создали на Северном Кавказе Майкопскую культуру. Представителями этой культуры европейские археологи считают «курганные племена». В Анатолии

они продолжили развитие Майкопской культуры. Там ее называют культурой Аладжи-Гуюк (15). Объединившись с малоазийскими индоевропейцами, лувийцами и палайцами, хетты, (на самом деле неситы, взявшие себе этноним хаттов, в виде «хиттит»), захватили власть и создали Хеттское царство. Периодически их господство переходило от индоевропейцев к хатто-атыхам и обратно. Когда властвовали индоевропейцы, устанавливалась автократия. Когда власть переходила к династии царей кавказского происхождения, образовывалась конфедерация племен. Но все время религиозная власть была в руках хаттских жрецов.

Подобная картина наблюдается и на Северо-Западном Кавказе, где уже в конце V-го, начале IV-го тысячелетия взаимодействовали кавкасионцы-атыхи, малоазийские земледельцы-хатты и индоевропейцы-ямники (видимо, будущие арии). В IV-м и 1-й половине III-го тысячелетия до н. э. ведущую роль в Древней Адыгее играли кавказские ранние скотоводы атхи. И уже, видимо, в 1-й половине III-го тысячелетия до н. э. здесь возник союз Майкопских племен. Этому союзу предшествовал длительный и трудный период акклиматизации пришельцев из Малой Азии (прахаттов, появившихся здесь еще в V-м тысячелетии, затем месопотамцев (шумеров) примерно в середине IV-го тысячелетия до н. э. и еще одной волны хаттов в конце IV-го или на рубеже IV—III тысячелетий до н. э.

С севера, из прикубанских степей, с древними кавказцами-атыхами общались кочевники-скотоводы, так называемые ямники, одни из родоначальников индоевропейской семьи языков. Интересно наблюдать взаимодействие этих трех или четырех этно-культурных общностей. Здесь необходимо еще учитывать и постоянные связи атыхов со своими южными соседями в Закавказье. Поскольку они, в свою очередь, активно контактировали с переднеазиатскими передовыми цивилизациями, северокавказцы постоянно получали через них положительные импульсы от Натуфийской халколитической, Малоазийской культуры Чатал-Хуюка, а затем Хаджилара и Месопотамских культур Джемдет-Наср и Убейд.

Очень заметным в археологии Северо-Западного Кавказа является столкновение двух различных идеологий культа плодородия — кавказской и переднеазиатской. У переднеазиатцев, как впрочем, и у праиндоевропейцев, этот культ олицетворяла Великая богиня — Мать-земля — известная под различными именами — то под именем Инанны (или Наины), Иштар, Кубабы (Кибеллы). Богиня изображалась в виде обнаженной, цветущей женщины (в основном в скульптуре и особенно часто в мелкой пластике (с пышными формами) (16).

Кавказ с древнейших времен был запретной зоной для эротических сюжетов в изобразительном искусстве. Особенно это строго соблюдалось на Северном Кавказе, где, по мнению ученых, никогда не было классического матриархата (17). Неизвестно, с каких времен у адыгов в языческом пантеоне бытует мужской бог плодородия, изобилия, покровитель земледелия Созерис (у восточных адыгов Северного Кавказа — Тхагалидж), имя которого созвучно древнеегипетскому Озирису (18). Но его символ в виде различного выражения цифры семь замечается с раннего энеолита, т. е. с начала IV-го тысячелетия до н. э.

Теперь попробуем представить, как могли отнестись прасеверокавказцы-атыхи со своим патриархальным мировоззрением к пришедшим из Малой Азии прахаттам, у которых еще крепко держались мно-

гие черты матриархата. Борьба между двумя идеологиями, разумеется, началась много позже прихода и внедрения переднеазиатцев в кавказскую природу и человеческое общество. Это можно представить как прорыв с юга, с Черноморского побережья на северные склоны Западного Кавказа через цепь пещерных общин горных скотоводов-атыхов к плодородным мысам, свободным от леса, у выхода рек из горных теснин (типа поселения Мешоко в Хаджохе) (19). В то время местные общины хоронили своих родственников под малыми холмами из булыжника, обставляя могилы менгирами, плитами, крупными камнями и кромлехами (каменными кругами) (20). И уже тогда, т. е. во второй половине V-го тысячелетия до н. э. замечается обычай расчлененных костяков, т.е. обряд вторичного погребения, характерный в последующие времена для соседних абхазов (21). Здесь важно отметить использование атыхами позднего неолита в конструкции погребального сооружения мегалитов (больших камней — греч.) — менгиров (каменных столбов) и кромлехов.

В раннем энеолите использование мегалитов в погребальном обряде замечается и у хаттов Закубанья. Так, в трех гробницах Унакозовской пещеры, в которых по антропологическим данным были захоронены старик и трое детей хаттского физического облика (22), были использованы мегалитические элементы: стоячие плиты, стены пещеры, каменные глыбы. Очевидно, заимствована была и овальная обкладка могил плитняком — вариант малого кромлеха, свойственного атыхам, убежденным солнцепоклонникам. Западная ориентировка костяков (головой на запад) указывает прародину — Анатолию, откуда прибыли прахатты, переплыв через Черное море и высадившись в Крыму, а затем уже совершившие переход в страну атыхов. Положение покойников (лежа на спине в сильно скорченной позе с коленями, прижатыми к животу) напоминает положение младенца в чреве матери. В данном случае это символизирует, на наш взгляд, Мать-землю. Это, несомненно, дань своему главному культу, связанному с наследием матриархата.

В середине IV-го тысячелетия до н. э. в горах Закубанья и Причерноморья появляется мегалитическая гробница в форме полукруглой, овальной или прямоугольной обкладки из булыжников и плит («каменный ящик»). Его классическим примером может служить погребение в поселении «Скала» (современный Хаджох). Здесь отмечена характерная переднеазиатская поза погребенного. Возведено монументальное типичное для этой культуры сооружение.

Во второй половине IV-го тысячелетия до н. э. осуществляются эксперименты по дальнейшему развитию монументального погребального зодчества из камня и трансформации «каменного ящика» в дольмен. Яркий тому пример — гробница Псыбэ в Причерноморье, близ одноименного шапсугского селения. В передней плите «каменного ящика» пробивается большое отверстие, почти дверной проем. В гробнице похоронен первый знатный предок. В конструкции гробницы просматриваются элементы портального дольмена (лаз в передней плите и выступы боковых плит, образующие небольшой «хиламат» (портал — хеттск.). В дальнейшем, в период ранней бронзы, эта гробница, сооруженная специально для одной персоны, превращается потомками обожествленного в медно-каменном веке предка в коллективную семейную усыпальницу (23). Это

характерно именно для дольменной культуры Западного Кавказа ранней, средней и поздней бронзы.

Гробнице Псыбэ предшествовали сооружения закрытого типа с четырьмя монолитными стенами, каменным полом и тяжелой крышей из нескольких плит. В этом замечается стремление к герметизации погребальной камеры. Наконец, в конце IV-го, на рубеже IV, III-го тысячелетия до н. э. формируется портальный дольмен с камерой трапециевидного плана. Причем, какая-то часть дольменов имеет в начале только одну портальную стену справа, (если смотреть со стороны задней стены на переднюю с отверстием).

Использование трапециевидной формы приемлемого, научного объяснения еще не получило. Однако понятно, это явно нельзя и объяснить утилитарными конструктивными соображениями. Более правомерно функциональное оправдание такой конструкции, но не как погребального сооружения, а как культового.

В поральном дольмене гениально и даже остроумно воплотился синтез двух символов плодородия.

Местные горные скотоводы-атыхи в сооружении трапециевидного плана видят символ мужского бога плодородия Созериса, связанного с космогоническим культом: «Жъуагъозэшибл» (семь звездных братьев, как адыги издревле называют созвездие Большой медведицы). Было бы наивно видеть в его ковше только символ изобилия. Скорее всего, различные положения звезд этого созвездия в определенные годы «сигнализировали» о более благоприятных условиях для обильного урожая.

Символ Созериса — ствол боярышника (хьамщхунтIэ) с семью сучьями. У некоторых племен вместо «хамщхунтIэ» символом Созериса были груша или орех. Как бы то ни было, дольмен с камерой трапециевидного плана и с одной портальной стеной напоминает при виде спереди перевернутый ковш «Жъуагъозэшибл» и, таким образом, символизирует патриархальный культ местного языческого пантеона, культ бога плодородия Созериса. Наверняка, это как-то связывается с месопотамскими «Зиккуратами», семиступенчатыми культовыми башнями, верхние ступени которых служили помещением для астрологических опытов.

Малоазийские прахатты, столкнувшиеся с очень жестким законом кавказцев, который табуировал изображение женщины, вынуждены были, приспосабливаясь к местным природным условиям и к обычаям, выражаться эзоповским языком, чтобы сохранить веру в свое женское божество. Они сооружали портальный дольмен или двухкамерную гробницу прямоугольного плана с двумя портальными стенами. Погребальную камеру они мыслили как чрево Матери-земли в геометризованной прямолинейной форме, в которое возвращается умерший сын или дочь в той же позе, что и до рождения, т. е. в склоненной набок головой по направлению к отверстию в передней стене. Портальные стены символизируют ноги женщины богини. Круглый, или арочный, или овальный лаз — это символ деторождающего органа, а каменная пробка, появившаяся несколько позднее, олицетворяла фалос. Все элементы акта плодородия выражал для хаттов южан портальный дольмен.

Вот в каком виде на примере мегалитического погребального сооружения проявляется единство двух противоположных взглядов в вопросе культа плодородия.

С подобными сложными отношениями в области религии разные народы Северо-Западного Кавказа, двигаясь по пути слияния в единый этнос на правах племени, пришли к Майкопской культуре раннебронзовой эпохи (2-ая половина III-го тысячелетия до н. э.). Если в эпоху энеолита атыхи и прахатты жили по соседству, первые — в средне- и высокогорье, а вторые — на равнине и в предгорьях, и лишь диффузировали понемногу, то в раннебронзовое время все население вышло из гор на Закубанскую низменность, и лишь атыхи по-прежнему возили хоронить своих знатных родичей в горные — мегалитические усыпальницы. Вынужденное и очень плодотворное близкое общение двух очень разных по психике групп населения дало прекрасный результат — высокоразвитую Майкопскую культуру. С одной стороны, выявило характер мужественного, эмоционального, но сдержанного в проявлении чувств, сильного, прямодушного, благородного атыха и, с другой стороны, умного, хитрого, порой коварного, часто тщедушного, чувственного хатта. Отсюда следует, вопрос: какова была философия майкопского общества? То ли она включала два довольно самостоятельных полюсных течения (аскетическая философия кавказца и чувственная философия переднеазиатца), или она была синтетической и даже, возможно, эклектичной.

Анализируя произведения изобразительного и декоративно-прикладного искусства майкопского общества периода расцвета, можно заметить закрепление тех черт, которые были выработаны в предыдущий период на Северо-Западном Кавказе под влиянием местной философии.

Это:

1 — отсутствие обнаженной фигуры человека;

2 — табуирование женских изображений;

3 — отсутствие в изображениях человека признаков пола;

4 — отсутствие чистой изобразительности и декоративно-прикладной характер пространственных искусств;

5 — пропорции фигур подчеркнуто приземистые, широкоплечие, узкотальные;

6 — кодирование и символичность смысла и образа;

7 — схематизм и даже абстрактность рисунка;

8 — орнаментальная сдержанность и даже скупость, в частности, на керамике.

Перечисленные признаки протомайкопского стиля эпохи позднего неолита, энеолита и майкопского искусства периода ранней бронзы можно наблюдать на произведениях древнего искусства, которые помещены на таблицах.

Следует заметить, что из общего ряда произведений майкопского искусства Северо-Западного Кавказа выпадает материал поселения «Свободный» — самый северный памятник энеолитической протомайкопской культуры, оригинальный своими остродонными керамическими сосудами, женскими статуэтками и некоторыми другими северо-западными и степняцкими чертами.

По первому и четвертому пункту характеристики искусства некоторые сомнения вызывают так называемые кулачные бойцы бронзовой вилки из Новосвободненского кургана в урочище «Клады». Две фигу-

ры, очевидно, мужские, изображены скульптурно, реалистично, в одеждах, спущенных до пояса. По мнению А. А. Формозова, головы и лица этих «жрецов» имеют «хеттский» облик.

Но если это сопоставить с его наблюдением, об «арменоидности» голов, то надо признать их хаттами, имеющими сходство с многочисленными человеческими изображениями (скульптурными и рельефными(Анатолии III—I-го тысячелетии до н. э. Новосвободненские «жрецы» — самое документальное изображение кавказских хаттов. Оба отступления от кавказского стиля объясняются малоазийским влиянием; обнаженные и детализированные фигуры — не редкость для культуры Аладжа-Хуюк III-го тысячелетия до н. э.

Как это обычно воспринимается в человеческом обществе, вид обнаженного тела порождает эротические чувства, если оно имеет выразительно приятные формы, и чувство отвращения, если оно безобразно. Аскетизм кавказцев предполагает созерцание красоты человеческого тела в определенных местах и в определенное время: если это мужской атлетизм, то в мужской среде военной и спортивной обстановки, если это женская нагота, то в интимные моменты семейной жизни.

Надо полагать, что искусство хеттов II-го тысячелетия до н.э. развивалось под сильным влиянием кавказских атыхов. Все фигуры на многочисленных рельефах Кархемиша, Богазкея, Аладжа-Гуюка плотно задрапированы и застегнуты до самого подбородка; изобразительность растворяется в импрессионистской декоративности (орнаментализация и смягчение рельефности черт лица, элементов фигуры и костюма), очень малый процент женских изображений.

Но пропорции фигур преобладают переднеазиатские: приземистость, широкоплечесть при узкой, низкой талии (львиный корпус), большеголовость. Особенно это отступление от кавказского эталона видно при сравнении «жрецов« Новосвободненской вилки с фигурой безголового «охотника» на росписи стены двухкамерной гробницы кургана n. 28 урочища «Клады».

Крайний схематизм в рисунке фигуры человека превращает ее в иероглиф, т. е., орнаментально-геометрический символ. Этим сильно затрудняется прочтение смысла изображения обычным способом. Для того, чтобы понять сюжет, необходимо вначале познать и проникнуться символикой атыхско-хаттской культуры. Но и в этом случае исключается однозначность понимания.

Очень важной и устойчивой чертой Кавказского древнего и средневекового искусства является скупость декора и его функционально-генетическая суть. К примеру, так называемый жемчужный орнамент на сосудах Протомайкопской культуры, а на керамике — ранней бронзы из «Кладов» и пос. «Старчики» в Адыгее, его иммитация в виде налепных шишечек, служил не для украшения сосуда, а для посвятительного обозначения его скотоводческо-плодородному богу Емышу.

Ряды малых сосков на животе свиньи, самого плодовитого домашнего животного, послужили исходным объектом для создания образа плодородия на сфероидальной поверхности верхней части протомайкопского горшка Новосвободненского реповидного пифосоида в виде, в основном, четырех рядов выпуклин на плечиках сосуда. Они напоминали ряды сосков свиньи и одновременно рисовали солнце концентричес-

кими окружностями на круглом теле сосуда, главный солярный божественный символ.

Важно подчеркнуть также обычаи строгого табуирования изображения женщин. Нет ни одного изображения женщины в искусстве Майкопской культуры и не только таких явных, как статуэтки из Свободного, но даже таких слабых намеков, как в поселении «Замок» в Кисловодске, в которых можно что-то усмотреть наподобие обозначения бюста. Объясняется этот факт, по мнению ученых, сильными традициями патриархата. И не только в третьем тысячелетии до н.э. в северо-западно-кавказском искусстве нет или очень мало женских изображений. В меотскую эпоху раннего железа, исключая Причерноморье, где наблюдается сильное влияние эллинской культуры, эта черта также проявляется. Так, известно только одно монументальное скульптурно-графическое изваяние царицы или жрицы IV—III-го веков до н. э. из-под станицы Преградной в горном Закубанье. Если не считать очень схематичных примитивных лепных глиняных статуэток с фатейско-меотских городищ-святилищ первых веков н. э. Центрального и Нижнего Прикубанья, все местные изображения женщин в надгробной пластике и торевтике связаны с сильно эллинизированным синдским царством античного времени, или степняцким сарматским миром с явными матриархальными чертами кочевых ираноязычных племен.

Эпоха средневековья в исторической Черкесии (Адыгее) еще более убедительно подтверждает это наблюдение. Единственное изображение, X—XII веков очень схематичное, найденное в Причерноморье, относится к территории зихского племени , в культуре которого есть серьезные отступления от адыгского кавказского стиля. Таким образом, выясняется, что табуирование женского изображения есть чисто кавказская черта. Объяснение этому факту только силой патриархальных отношений не совсем удовлетворительно. Нельзя сказать, чтобы у адыгов женщину угнетали больше, чем в Европе. Здесь она даже после рапространения ислама не надела паранджу и не была унижена до положения рабыни. Велико и священно у адыгов отношение к матери, к сестре, к невесте, уважительное отношение к жене, покровительственное и любовное — к дочери. Но женщина всегда добровольно уступает первенствующую и главенствующую роль мужчине, получая взамен уважение, но ни страх или презрение. Возможно, в древности и в средневековье, когда были в силе языческие верования, женщина была возвеличена до обожествления и как божество было недосягаемо для земного художника, способного в рисунке только опошлить возвышенный образ. Поэтому изображение женщины было табуировано (хьарам — запретно, стыдно). С другой стороны, когда дело доходило до проявления отношения к женщине в отведенных обществом для этого местах (интимная, любовная или семейная обстановка, танец, физическая защита ее и т. п.) кавказский мужчина осуществлял это с крайней страстностью и самоотверженностью.

Но глубоко кодированные метафоричные образы женщины присутствуют во все времена в культуре адыгов. Такой образ видится в изображении жреца (неотъемлемый атрибут жреца — перевязь через плечо) в Мешокской статуэтке из глины эпохи энеолита. Хотя в этом произведении мелкой пластики нет ни одного намека о признаках пола, но в изя-

ществе фигуры, в хореографической пластичности и откровенной женственности торса чувствуется столько грациозности, что у каждого, созерцающего эту скульптуру, возникает определенная ассоциация с прекрасной древней кавкасионкой, облаченной в одежду древнеегипетских и шумерских жрецов, подобную индийскому платью «сари». В протомайкопской керамике также находит отражение стремление к женской красоте. Особенно это заметно на изящных биконически вогнутых «мангалах», (подставках под круглодонные сосуды, Хаджохского навеса, Псекупса, Очажного грота Воронцовской пещеры и малых узкогорлых сосудах последнего памятника с широко отвернутыми венчиками-воротниками. В отношении всей массы керамики Майкопской культуры Закубанья следует отметить тенденцию к переднеазиатским идеалам. Шаровидные и яйцевидные круглодонные сосуды Псекупса, Нечерезия, Пшиша и др. памятников представляют собой скорее образ мягкости, круглости, пышнотелости, напоминают о полногрудых «матронах» Чатал-Хаюка и Хаджилара Анатолии VI—IV тысячелетия до н.э.

Поскольку керамика есть самый массовый археологический материал, дошедший до нас от всех эпох и периодов истории, по ней можно судить и об образном представлении о женской красоте. Ведь глиняный сосуд всегда образно мыслился фигурой человека со всеми ее компонентами (венчик — голова, горло — шея, плечи, тулово — корпус сосуда, дно и особенно поддон — ноги).

В этом смысле особенно важны эпохальные вехи в гончарстве адыгов, в которых чувствуется образ женщины. Это проявляется в настоящих произведениях декоративно-прикладного искусства адыгов античной эпохи и средневековья, когда керамика приобретает архитектурную стройность под влиянием античной культуры, а в эпоху средневековья возрождает традиции фатейско-меотской культуры.

В серолощеной, узковысокогорлой, стройной и пышнобедрой крынке-вазе скромно, но искусно отделанной автором, гончаром из фатеев, мыслился, думается, образ сарматской красавицы. В средневековой керамике адыгов каждого периода имеются прекрасные образцы художественного творчества гончаров. Выражаясь эзоповским языком, они старались воспеть красоту женщины разными средствами: то посредством формы сосуда, то его декора, то материнских символов, а часто и мобилизуя все эти средства.

Еще можно объяснить отсутствие или недостаток женских изображений в древнем искусстве праадыгов ремесленно-хозяйственной дифференциацией. То есть тем, что все ремесла, которые связаны были с изобразительной деятельностью, находились в руках мужчин, а женское начало, как очень сильное, противоположное и дьявольское, способное испортить продукцию, не допускалось в мастерскую и в искусство. (О том, что уже в Майкопской культуре были ремесла, говорит керамика второй половины III-го тысячелетия до н. э.).

Так, у шапсугов аула Большой Кичмай бытовал рассказ, согласно которому в гончарню, где работали только мужчины, женщина не допускалась.

Итак, рассмотрев некоторые археологические материалы древних культур Адыгеи эпохи энеолита и ранней бронзы, связанные с пространственными искусствами, убеждаемся в том, что в них выражаются ду-

ховные моменты жизни северо-западного кавказского общества, а точнее, отношение человека к природе, что является важнейшим вопросом философии.

Выясняется, что с древних времен, общество Одышкохапэ (Западного Кавказа) разделялось по своим философским взглядам на две серьезно различающиеся партии. Эти взгляды можно условно назвать «кавказско-аскетической» и «анатолийско-чувственной» философиями. Различия между ними во многом объясняются своеобразием природно-климатической среды обитания двух районов Кавказа и Малой Азии. Конкретно, эти философские взгляды прослеживаются по археологическо-изобразительным памятникам Древней Адыгеи и Анатолии, от которых происходят древнейшие протоадыгские племена «атыхов» — солнцепоклонников-скотоводов и «хаттов» — земледельцев, поклонников материнского культа плодородия.

Очень важно то, что эти, почти противоположные философские платформы, уживались в идеологии одного этноса. Более того, такая внутренне противоположная философия как раз и являлась основой здорового духа этноса и его высокого уровня культурного развития на протяжении шести тысячелетий. Наиболее полно в позднейшие времена эта диалектическая философия выразилась в морально-этическом кодексе адыгов — адыгагъэ.

СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ В НАРТСКОМ ЭПОСЕ*

Матрилинейная система и ее отражение в лексике

Социальная организация в нартском эпосе неоднотипна, что связано с динамикой представлений о мире в разных эпических школах. В сосруковском цикле, его архаичном пласте доминирует фигура главной героини, несущей явные черты матрилинейной системы. Как уже неоднократно отмечалось в литературе, матрилинейность особенно ярко отразилась в абхазских сказаниях. По мнению Ш. Д. Инал-Ипа, «в цикле Сатаней-гуаши абхазские нартские сказания донесли не просто пережитки, а наиболее яркую картину живого матриархального общества сквозь призму мифологического восприятия» (1). Действительно, в абхазском эпосе нарты изображается, как единая, семья из ста братьев и одной сестры во главе с их могущественной матерью Сатаней-гуашей.

В адыгских сказаниях ослаблены элементы матрилинейной системы, так красочно и рельефно представленной в абхазском эпосе. И тем не менее образ Сатаней в адыгских сказаниях также имеет ряд матриархальных черт. Мы не будем входить в обсуждение этого вопроса, достаточно освещенного в специальной литературе. В языковом отношении приоритет героини выражается в том, что главный герой нартского эпоса наряду с собственным именем Сосрыкъуэ (Саусырыкъуэ, Сэусырыкъуэ и др.) назван также по имени матери — Сэтэнэйыкъуэ букв «сын Сата-

* Печатается с сокращениями.

ней». В этой связи лишь отметим, что статус главной героини, отражающий отношения матрилокального общества довольно динамичен в адыгском эпосе. В сказаниях о «младших» нартах, где уже фигурирует Хасэ — верховный орган нартов, героиня, во многом утратившая черты Великой матери, становится женой старшего нарта, хотя и здесь в ее образе просматриваются реликты матриархата.

В нартском эпосе матрилинейную систему обычно усматривают в образе Сатаней. Однако черты матрилинейности свойственны не только главной героине. Это нашло отражение в эпической лексике, в частности, в образовании родовых, фамильных и личных имен. В этом отношении обращает внимание оформление родового или личного имени по материнской линии. Так, согласно шапсугскому сказанию, Орзамедж и Имыс родились от брака нартов Пизгаша и Мигазаш, но фамильное имя братья получили от матери. Ср. Магъэзэшъ шъэуитIу къызэдэфэхъуыгъ: зым Уэрзэмэджь фаусыгъ, адрэм Йымыс раIуагъ. Йыуыжым Мыгъэзэшькъуэ Уэрзэмэджьрэ Йымысрэ лIы пащьэхэу Натие къитэджэгъагъэхэу адыгэмэ къаIуэтэжьы (2). Мигазаш родила сразу двух сыновей: одного назвали Орзамедж, другого — Имыс. Потом, как рассказывают адыги, Мигазашевы Орзамедж и Имыс были предводителями в Нати».

Оформление родовых имен братьев по имени матери (при живом отце) — несомненный пережиток матрилинейной системы. Мотивы матрилинейности довольно четко звучат не только в архаичных циклах, но и в региональных эпических сказаниях, созданных сравнительно поздно (конечно, в пределах истории эпоса). К ним относятся, например, сказания из цикла Пакуэкъуэ Тэтэршъау «Татаршау, сын Пако», широко распространенные среди западных адыгов, в особенности шапсугов. Девушка свободно выбирает отца для своего будущего сына, специально для этой цели приглашает в свой дом молодого нарта, которого она отпускает после первой ночи. В разных вариантах сказания варьируются детали, но остается инвариант — свободный выбор девушкой отца для сына, названного затем по имени матери. Ср. бжед.— ЫхьыкIал, укъызфязгъэщьагъэр — садэй уыщьымыIэ хъутэп нычэпэ... Нэфшъагъуэ къызэхъуым пшъашъэр къэтэджи: — Зыфэпэжь,— кIалэм риIуагъ.— Сызыфаер пхэсхыгъэшъ, мы чылэм ащ нахьыджэ уыкъыдэмыхьажь (3). «— Да, молодой человек, я велела тебе придти сюда, ты должен провести эту ночь со мной... На рассвете девушка встала и сказала ему: — Одевайся. То, что мне нужно было, я взяла у тебя, с этого времени больше ты не показывайся в этом селении»; абадз. Iялэ къызфэхъум, янэ ПакIу ыщIагъэти, ПакIуэкъуэ фаусыгъ(4). «Когда она родила сына, его назвали Пакоко (сын Пако), поскольку мать звали Пако».

Приведенные примеры не исчерпывают эпический материал, отражающий пережитки матрилинейной системы в нартских сказаниях. В нартском эпосе женщина (а не только главная героиня Сатаней) возвышается над мужчиной, что, бесспорно, является продолжением древних традиций, характеризующихся значительной, а местами руководящей ролью женщины в социальной жизни общества. Даже сказание о знаменитой Адииф/Адииху, имя которой широко известно среди адыгских народов, построено на ее главенствующей роли в семье. Подвиги ее мужа (безымянного или выступающего в разных вариантах сказания под

разными именами — Къуылътыбгъу, Картэхъу, Псэбыдэ и др.) также подчеркивают его второстепенное место по сравнению с героиней.

Хасэ «Хаса» как собрание, совет нартов

Хасэ — основной орган, совет, где решаются важнейшие дела нартов. На Хасэ обсуждаются социальные, военные, бытовые вопросы, совершаются различные ритуалы. Термин Хасэ в нартском эпосе получил широкое распространение, став обобщенным и наддиалектным. Ср.каб.

Зэгуэпахэу нартыжъхэм
Йыжъ Хасэр зэIуахыр.

Рассердившись, могучие нарты
Открыли старинную Хасу (5).

Йымыси, Сосыми, Сосрыкъуи
Нарт Хасэм лIыгъэ-шъагъэкIэ шъыпэпоуэ.

Имыс, Сосым и Сосрыко
На Хасе нартов состязаются (6).

Существуют разные мнения о происхождении слова Хасэ. Б. Х. Балкаров объясняет его на адыгской почве. «Адыгская форма сближается с глаголами хэсэн «сидеть вместе, в одной компании», «жить в одной семье», зэхэсэн «сидеть вместе в одной компании, жить в одной семье». От него произошло существительное зэхэс «вечеринка, посиделка, совместное житье» (7). В. И. Абаев возводит Хасэ (как и осет. нихас «слово, речь, разговор, беседа, собрание мужчин аула для беседы, место, где собираются для бесед мужчины») к др.-инд. kas-(kasate, caste) медиально «являться», «сиять», «смотреть», в каузативе «показывать», «сделать явным», «сообщать», «возвещать» (pra-kas) (8). А. Х. Налоев, предложивший гипотезу древнеегипетского происхождения имени Сосруко, сравнивает Хасэ с названием города Хаасу. «Спор Гора с Сетом судит девятка богов в городе Хаасу. Все состязания нартов судит совет богов под названием хасэ» (9). Фонетическое и функциональное сходство между сравниваемыми лексемами налицо, хотя для окончательного решения вопроса необходима дополнительная аргументация, в том числе из области кавказско-переднеазиатских мифологических связей.

Что касается объяснения Хасэ на адыгской почве, то его можно было бы усилить наличием в адыгских языках разветвленной деривационной системы глагольных форм, восходящих к основе хасэ. Ср. мэхасэ — «собираться». Каб.

Нарт шу гупыр мэхасэри
ЗэшIошасэри ныдокI.

Группа нартских всадников собирается и,
Оседлав коней, в поход отправляется (10).

Форма мэхасэри «собирается и» образована от хасэ «совет, собрание». Ср. мэхасэ в значении «совещаться, совещаются». Ср. также: Шу закъуэ ябгэр езыр къащъыхэмыхьэм, нартхэм щIэхыу Хасэ яшIри зоупIшI: «— Дауэ къэтIшIэн, дауэ зыхэтшэн мы шу закъуэ ябгэр?» — жаIэурэ мэхасэ (11). «Пока одинокий яростный всадник не присоединился к ним, нарты быстро созвали Хасу и стали совещаться: «Как узнать, как пригласить

этого одинокого яростного всадника?» — говорят так они и совещаются». Ср. также адыг.

Жъыхэр къыщьэхасэ,
Нартхэр щызэIокIэ.

Старики собираются,
Нарты встречаются(12).

Форма къыщьэхасэ также включает основу хасэ. Можно привести и другие производные глаголы от глагольной основы хасэ-. И тем не менее не следует возводить Хасэ непосредственно к хэсын «сидеть в чем-то». В связи с происхождением Хасэ, может быть, следует обратить внимание на группу слов типа хатэ/хадэ «огород, сад», хэку, хэгъэгу «область, страна», хапIэ «усадьба», халъэ «очаг, место обитания», хашъу/хафэ «степень», хабзэ «обычай, закон» и др., где начальный элемент ха- (хэ-) с явной локальной семантикой обладает морфологической выделимостью. Ср. хабзэ<ха+бзэ «язык», хапIэ<ха+пIэ «место», халъэ<ха+лъэ «корень, основа» (<«нога»), хашъу/(хафэ<ха+шъу/фэ «внешность, внешний вид»(<«кожа»).

Имеются сказания, где нарты встречаются на Хасэ в специальном доме, который так и называется Хэсэун, букв. «Дом Хасы». Ср. адыг.

Нартхэри дежъыухэу
Хэсэунэм къащьэжьыгъ.

Нарты ему (Ашамезу) подпевая,
В дом Хасы его привели (13).

Как увидим ниже, слово Хасэ чаще всего встречается в сказаниях о «младших» нартах, хотя оно упоминается и в сосруковском цикле.

Ныхасэ «Нихаса», «Совет матерей», «Совет старых мудрых женщин»

Наряду с Хасэ нарты имеют «специализированные» советы. К ним относится, например, Ныхасэ<ны «мать» + хасэ «хасэ», «совет». Ср. бжед. Йпэум нартмэ Ныхасэ яIэтыгъ. А Ныхасэм ныуэIушхэр екIуалIэтыгъэх. ШьыIакIэу якIалэмэ яIэн фаем, хабзэубзыпхъэу яIэн фаем тегущаIэтыгъэх, кIуэ ежь къаныбжьым къалъэгъуыгъэм, ауышэтыгъэм, зэхахыжьыгъэм тетэу (14). «В старину у нартов была Нихаса. На этой Нихасе собирались мудрые старые женщины. Исходя из своего опыта, традиций, увиденного и услышанного, они обсуждали, как должны жить их дети, каковы должны быть их нормы поведения». Ср. также: бжед. Нарт бзылъфыгъэмэ ежь ягъуэм Ныхасэ алэдж яунэжъ, алэдж ягуашьэ йыфэIуэ-фашIэ хэлъэу щашIытыгъэу аIуэ. Ащ фэдэ Ныхасэм зигугъу щашIыхэрэр, цIыфхэмэ къэхъут-къэшIэт щысэхэу къапыщылъхэр аухэсхэу щьытыгъэу тижъмэ къаIуотэжьытыгъ (15). «Рассказывают, что нартские женщины по инициативе жены Аледжа в свое время собирались на Нихасе в старом доме Аледжевых. Наши старики рассказывали, что на такой Нихасе решали, что с ними может случиться в будущем».

Ныхасэ — «Совет матерей» в нартском эпосе носит региональный характер. Слово встречается в адыгейских сказаниях, хотя совет мате-

рей может быть древним отголоском матриархальных мотивов, пронизывающих центральный цикл эпических сказаний о нартах.

Обращает внимание семантическая близость и почти полное фонетическое тождество адыг. Ныхасэ и осет.nyxas(nixas) «собрание мужчин аула для беседы, обсуждения текущих дел; место, где мужчины собираются для беседы» (16).

Названия ритуального дня

У нартов имеется ряд терминов для определения ритуального дня, восходящих к разным хронологическим уровням. Одни из них относятся к ранней эпохе общеадыгского единства, другие — к периоду самостоятельного существования адыгских языков. Термины ритуального дня неодинаковы с точки зрения их отношения к разным религиозным системам. Согласно сказаниям, на ритуальный день накладываются строгие ограничения: запрещается убийство, что засвидетельствовано в разных вариантах сказания о поединке главного героя с Тутаришем (Тотрешем).

Термин тхьаумаф/тхьэмахуэ<тхьэ «бог» + маф/махуэ «день» букв. «божий день», «день бога» восходит к общеадыгскому единству, обладает ритуальной значимостью у нартов, о чем свидетельствует его функциональное сходство с термином сэнэхуафэ «санопитие» «ритуальный праздник». Ср.

Непэрэ мафэр тхьаумаф,
Хьадэ-мыгъуэ сымышI,
Iуэшъхьэ пIалъэ къысфэшIи.

Сегодня — божий день,
Не убивай меня,
Гору, где место встречи, мне назови (17).

В некоторых кабардинских вариантах вместо тхьаумаф «божий день» употребляется общеадыгский термин сэнэхуафэ «ритуальный праздник», «санопитие», т.е. день санопития отождествляется с ритуальным божьим днем (18).

Ритуальную функцию тхьаумаф «божий день» выполняет также термин мэфэшху «большой день». Ср. адыг.

Непэ тэ тимэфэшху.
Непэ тиешхэ-ешъу...

Сегодня — наш большой день.
Сегодня у нас пир...(19)

В отдельных вариантах сказания о поединке Сосруко с Тотрешем общеадыгский традиционный термин тхьэмахуэ «божий день» вытеснен поздним Мэрем махуэ «день Марии» — элементом из христианской религии. Ср. каб.

Нобэ Мэрем махуэшъи,
ДилъэпIкъыри яукIыркъым,
ЗыуыкIари щIэкIыжыркъым.

Сегодня — день Марии,
Из нашего рода (мужей) не убивают,
Убивший сам не спасется (20).

Как отмечалось, главный герой эпоса использует ссылку на ритуальный день, чтобы уйти от противника. При этом в разных вариантах различны термины, обозначающие этот день: сэнашъу/сэнафэ, сэнэхуафэ «санопитие, день санопития», тхьаумаф/тхьэмахуэ «божий день», Мэрем махуэ «день Марии».

Имеется также ритуальный термин мэфэмышI «запретный день» (букв. мафэ «день» + мышI<мышIын «не делать, не действовать»). Ср. адыг.

Непэ ситхьэумаф,
Непэ симэфэмышI.

Сегодня — мой божий день,
Сегодня — мой день запретный (21).

Термин мэфэмышI «запретный день», по-видимому,— новообразование.

Уысэрэжъ/Уэрсэрыжъ, его происхождение и типология

Персонаж Уысэрэжъ/Уэрсэрыжъ (варианты: Уысэрыжъ, Уэрсэр и др.) в нартском эпосе выполняет разные функции: он — предсказатель, прорицатель, маг, мудрец, старец, глава нартов, изобретатель первого нартского серпа и т. д. Многоликость этого персонажа вторична: семантическим инвариантом остается его исходная функция прорицателя, предсказателя, занимающего важное место в социальной иерархии нартского общества.

В значении «прорицатель» «предсказатель» слово усэрэжъ характерно для адыгейских сказаний, тогда как в кабардинской традиции оно почти всюду преобразовано в имя собственное.

В основе как исходного нарицательного имени уысэрэжъ, так и вторичного производного собственного имени Уысэрэжъ лежит причастная форма настоящего времени от общеадыгского глагола уысэн «сочинить, придумать», что семантически соотносится с исходными функциями рассматриваемых слов.

Отличие от имени собственного Уысэрэжъ, полифункционального по своему содержанию, слово уысэрэжъ однозначно. Ср. бжед. Сегуыпшысишъы, хэсшIахьын сымышIэу хъуи «шъыд амал сеуысэн» — сIуи, уысэрэжъ зыфаIуэрэм фэдэу зыгуэрэ тиIэти сеуыпчIыгъ (22) «Я подумал, что не смогу ничего придумать и спросил того, кого мы называем уысэрэжъ»; шапс. Ащь ыIуагъэр сшIуэмытэрэзэу рэхъуи, уысэрэжъ дэжь сыкIуи сеуыпIкIыжьыгъ (23). «Когда я стал сомневаться в достоверности ее слов, я пошел к уысэрэжъ и спросил».

Переход уысэрэжъ>Уысэрэжъ отмечается во всех адыгских диалектах. Поэтому Уысэрэжъ как один из героев нартского эпоса, выполняющий очень важные социальные функции среди нартов, бесспорно, восходит в эпохе общеадыгского единства. Ср. шапс. Натхэр щьэ екIуыгъэ къалэм екIуыгъэх аур къашьтэн ямураду, ау къафэшьтагъэп. ЙытIуанэ натхэр Уысэрэжъ дэжь рэкIуагъэх еупкIынэу. Уысэрэжъ къэхъуыщыткъэшIэщьхэр ышIэу щьытыгъ. Уысэрэжъ натхэм къариIуагъ: — Нат Чэмэхъуэжъ шъуимыгъусэу Гъуынд-Гъуынд къалэ шъушьтэн шъулъэкIыщтэп (24). «Наты (нарты) трижды пытались взять крепость, но не смогли. Тогда нарты отправились за советом к Осарежу. Осареж пред-

сказывал, знал, что будет, что произойдет. Осареж нартам сказал: «Без ната Чамахожа вы не сможете взять крепость Гунд-Гунд».

Социальные функции Осарежа довольно четко сохранились в шапсугских и кабардинских сказаниях, что объясняется тесными контактами их создателей и укладывается в пределы известных шапсугско-кабардинских языковых и фольклорных изоглосс.

В кабардинской традиции исходная форма имени Усэрэжъ, представленная в адыгейском языке, трансформировалась в Уэрсэрыжъ «Орсарыж», т. е. имя стало ассоциироваться не с основой глагола уысэн «сочинить, придумать», а с семантикой производного слова уэрсэрыжъ «знающий, бывалый, опытный», образованного из сложения основ местоимений уэрсэр букв. «ты — я» + жъы «старый». Несмотря на переход Уысэрэжъ > Уэрсэрыжъ, в кабардинских сказаниях не утрачено исходное значение. Ср. каб. ЙытIанэ нарт шIалэхэр Уэрсэрыжъ деж еупшIыну кIуахэшъ. Уэрсэрыжъыр жьы дыдэ хъуати, абы къэхъункъэшIэн псори ишIэрт. Нарт шIалэхэм Iуэхуыр щъаIуатэм Уэрсэрыжь къажыриIашъ... Уэрсэрыжъ йпсалъэр зэрызыхахыу нарт шIалэхэр зэшIэшасэри Уэзырмэс деж кIуахэшь (25) «Затем молодые нарты отправились к Орсарыжу. Орсарыж был очень стар, он был прорицатель. Когда молодые нарты рассказали ему суть дела, Орсарыж им сказал... Молодые нарты сели на лошадей и отправились к Озермесу, как только услышали слова Орсарыжа».

В кабардинских сказаниях Орсарыжу приписываются также архаичные функции изобретателя первопредметов — молота, серпа. Характерно, что в этой функции употребляется вариант Уэрсэр, свободно чередующийся с вариантом Уэрсэрыжъ. Ср. обращение нартского кузнеца к Орсарыжу:

Хъуымэдэъыр Уэрсэрыжьым
Мыр жыриIэу елъэIуашъ:
— Сэ уиуыз къэзыхь, Уэрсэр,
Нартуэ щъыIэм уанэхъыжъщъ,
Уэ плъэкIынушъ, сыуышъый,
Дауэ уадэ зэрысшIынур.

«Хомадеж к Орсарыжу
Обращается с такими словами:
— Да падут твои невзгоды на меня, Орсар,
Ты — глава (старший) всех нартов,
Ты — самый мудрый из всех нартов,
Ты сможешь, помоги,
Как мне делать молот» (26).

Однако здесь мы имеем дело, по-видимому, с перенесением: Орсарыжу приписывается лишь сама идея изобретения первопредметов, на практике осуществляемая другими героями — Тлепшем и Хомадежем — знаменитыми нартскими кузнецами, функции которых восходят также к божествам-покровителям.

В нартских сказаниях представлен персонаж Уысэрэжъ/Уэрсэрыжъ, несущий отрицательные функции. Выступая в роли трикстера, Уысэрэжъ помогает врагам Сосруко погубить героя, сообщив им об его «ахиллесовой пяте». Ср. адыг. (хатук.). ИыуыкIыкIэу хъуытым пылъыгъэх, ау

зи амал фамыгъуэтыхэ зэхъум Уысэрэжъ ыцIэу зы ныуэ уыдыжъ гуэрэ яIэти ащь еупчIыжьыгъэх (27). «Они готовились убить его (Сосруко), но не могли придумать, как это сделать. Тогда они обратились к старухе-ведьме по имени Осареж».

В некоторых кабардинских сказаниях Уэрсэрыжъ также участвует в убийстве главного героя нартского эпоса (28).

Функция трикстера Уысэрэжъ/Уэрсэрыжъ вторична, о чем свидетельствует форма его участия в вероломном убийстве героя: враги последнего обращаются к отрицательному персонажу за советом, в чем отчетливо проявляются первоначальные функции прорицателя.

Итак, исходная форма Уысэрэжъ, представленная в адыгейских сказаниях, трансформирована в Уэрсэрыжъ в кабардинских сказаниях. Кабардинская форма не имеет ничего общего с исходной основой, если не считать последнего компонента — жъ<жъы «старый». Замена адыг. Уысэрэжъ формой Уэрсэрыжъ, в основе которой лежит сложное местоимение уэр-сэр, обусловлена внешним созвучием, что всегда используют певцы и сказители для замены единицы в тексте, ставшей непонятной по своей семантике. В разных сказаниях функции Уысэрэжъ/Уэрсэрыжъ различны: выступает в роли как положительного персонажа (прорицателя, предсказателя у нартов), так и отрицательного персонажа типологически близкого к трикстерам в мифологии разных народов. Однако во всех функциях (положительных и отрицательных) персонажа под именем Уысэрэжъ/Уэрсэрыжъ сохраняется семантический инвариант, заложенный в общеадыгской основе глагола усэн «сочинить, придумать».

Термины Жъыгъэ йыбг «Гора старости», ЖъыукI хасэ «Совет убиения старцев». К типологии сардонического смеха

В литературе неоднократно отмечалось, что у нартов был обычай убивать своих стариков, который исследователи объясняют тем, что для нартов «нормальная смерть мужчины, это — смерть в бою» (29). Но суть обычая убивать стариков, особенно полно отразившегося и хорошо сохранившегося в адыгской эпической традиции, вряд ли можно свести лишь к презрению к смерти.

Сразу же заметим, что обряд убиения старцев, вписывающийся в архаичные представления о мире, встречается не только в нартском эпосе, но и у многих других народов. Поэтому вряд ли правомерно считать его уникальным, унаследованным от древних скифских и массагетских племен, как полагают отдельные авторы.

Распространенный у разных народов ритуал умерщвления правителей по причине их одряхления, описанный в знаменитой «Золотой ветви» Дж. Дж. Фрэзера, бесспорно, типологически сходен с традицией нартов.

Закон запрещает умирать естественной смертью Царям огня и воды в Камбодже, верховному жрецу в Конго, божественным правителям шиллуки в районе Белого Нила, вождям буньоро в Центральной Африке, великим вождям Матиамво во внутренней части Анголы (30). Народности Конго полагали, что если верховный жрец Читоме умрет, то погибнет мир, земля, поддерживаемая его силой, превратится в прах. Как объясняет Дж.Дж.Фрэзер, если в представлениях древнего человека че-

ловеко-бог определяет ход природных явлений, то его одряхление может привести к гибели всего окружающего мира. Поэтому как только он состарится, следует придать его смерти и перенести его душу в тело нового преемника (31). «Жители древней Пруссии считали своим верховным властелином человека, правившего ими от имени бога и носившего титул «уста бога». Когда этот властитель заболевал и становился дряхлым, для него насыпали холм из веток кустарника и соломы, и владыка, если он дорожил своим добрым именем, взбирался на него и произносил длинную проповедь, в которой призывал народ почитать богов и обещал заступиться перед ними за соплеменников. Затем он поджигал костер головней от вечного огня, горевшего перед священным дубом, и исчезал в языках пламени» (32).

Обычай убиения стариков зафиксирован в традиции древних сардов и многих других народов. В этой связи В. Я. Пропп пишет: «У древнейшего населения Сардинии, которые назывались Sardi или Sardoni, существовал обычай убиения стариков. Убивая стариков, громко смеялись» (33). Как видим ниже, этот сардонический смех имеет аналогии и в адыгском нартском эпосе. Нарты, прежде чем убивать своих стариков, также устраивали пир, развлекались, веселились, причем и сами старики, обреченные на смерть, веселились на этом пиру.

Однако следует подчеркнуть, что в нартских сказаниях содержится и суровое осуждение этого жестокого обряда. Более того, основной пафос сказаний, где речь идет об этом обряде, заключается в том, что нартам удается упразднить обычай убиения стариков или с помощью главного героя эпоса — Сосруко, или используя ум и мудрость самих стариков. Исключение составляет, пожалуй, одно сказание, записанное у адыгов, проживающих в Сирии. Согласно этому сказанию (содержащему инновационные элементы), после длительной жизни (до тысячелетнего возраста) немощные старики сами обращаются к главе нартов созвать совет, где они во время пира добровольно уходят из жизни.

Мы полагаем, что не следует упрощать ритуально-мифологическую основу обряда, объясняя его презрительным отношением нартов к тем, кто умирает не в бою. Такое толкование древней ритуальной семантики тем более сообразнительно, что всеобщее уважение к старикам, их огромный авторитет и высокий социальный статус сохраняются в жизни современных адыгов и хорошо известны по данным истории культуры всех народов, принимавших участие в создании нартского эпоса.

Нартский эпос сохраняет лишь далекий отголосок древнего обряда, который следует рассматривать в типологическом контексте древнего ритуала. В. Я. Пропп считает, что смех сардов при смерти стариков, как и поздние случаи смеха на похоронах у других народов, объединены общей закономерностью, дающей право на утверждение, что смех является магическим средством создания жизни. «Убивая стариков, громко смеялись. В этом состоит пресловутый сардонический смех. Выражение «сардонический смех» в настоящее время применяется как синоним жестокого, злорадного смеха. Но в свете изложенного материала дело представляется иначе. Мы видим, что смех создает жизнь, он сопутствует рождению и создает его. А если это так, то смех при убивании превращает смерть в новое рождение, уничтожает убийство. Тем самым этот смех есть акт благочестия, превращающий смех в новое рождение» (34).

В этом же плане следует рассматривать в нартском эпосе также обряд убиения стариков, его наиболее древние семантические структуры. З. М. Налоев не без оснований усматривает в обряде «укачивания» и убиения стариков архаичную ритуальную функцию их возрождения (35).

Первоначальная функция ритуала утрачена в нартском эпосе. Соответственно как термин ЖъыукI хасэ «Совет убиения стариков», так и ритуально связанный с обрядом эпический топоним Жъыгъэ йыбг «Гора старости», воспринимаются в негативном плане. Нарты ведут непримиримую борьбу с обычаем убиения стариков и в конечном итоге добиваются успеха. Но ведут они борьбу не за ликвидацию символов древнего ритуала, которые им уже неизвестны, а с поздней их трансформацией в институт убиения стариков, выступающий в поздних вариантах сказаний со знаком минус.

Институт убиения старцев с утратой некоторых важных первичных символов засвидетельствован в разной форме в нартском эпосе. Но утрачены не все символы ритуала, что дает возможность не только реконструировать его более древние семантические структуры, но и рассматривать его в типологическом плане.

В сказаниях представлен эпический топоним Жъыгъэ йыбг «Гора старости» — название горы, где совершался обряд сбрасывания стариков, т. е. их убиения. Жъыгъэ йыбг<жыгъэ «старость» + йы — притяжательный префикс + бгы «гора», букв. «гора старости». С этой горы стариков в специальных корзинах сталкивали в глубокий овраг. В одном из сказаний рассказывается, как внук поднялся на «Гору старости», чтобы сбросить с нее своего старого деда. Перед смертью старец рассмеялся. Ср. адыг. Арэушьтэу хабзэ къахахьи лIыжъыхэр нэпкъ лъагэм къырадзыхыжьхэу хъугъэ, а чIыпIэми «Жъыгъэ йыбг» аIоу еджэхэу аублагъ. Арэушьтэу хэтхэзэ, зы кIалэ гуэрэм ятэ пIашъэр бгым ридзыхыжьын фаеу хъуи, чыматэм ригъэтIысхьи а жъыгъэ йыбгыджэ заджэхэрэм ыхьыгъ. Бгэр лъагэти, ыкIыбы йылъэри уэнтэгъути, Iэбжъэ-лъабжъэджэ ерагъэу бгым дэкIуэягъ. ЕдзыхыпIэм нэсы пэтэу кIалэр лъапэуагъэ. Арыти лIыжъэр шьхыгъэ. «Шъыда, тат, уызыфэшьхырэр? — ыIуи еуыпчIыгъ. «Сызыфэшьхырэр усIопэн? — ыIуагъ лIыжъым.— Мыщь фэдэу сэ сятэ пIашъэр мыщь къызысэхьыжьым, мы чIыпIэ дэдэм сэри сыщылъэпэогъагъ, сикIал» — ыIуагъ лIыжъым» (36). «Стало обычаем, когда стали сбрасывать стариков с высокого утеса, и это место называется теперь Горой старости. Один молодой человек должен был сбросить с горы своего деда, он посадил его в корзину и отнес к месту, которое называется Горой старости. Так как гора была высокая, а ноша тяжелая, он с трудом, карабкаясь, поднялся на вершину. Уже дойдя до места сбрасывания, юноша споткнулся. В это время старик засмеялся. «Почему ты смеешься, дедушка?» — спросил он (юноша). «Я скажу тебе, почему я смеюсь,— сказал старик.— Вот таким же образом я нес своего деда сюда и тогда на этом же самом месте споткнулся, поэтому я и смеюсь»,— сказал старик».

В этом сказании, включающем наряду с поздними инновациями явные реликты сардонического смеха, нарты отказываются от обычая убиения стариков. И тем не менее смех старца у порога смерти сохраняет следы семантики архаичного обряда, типологически обнаруживающего аналогии в традициях различных народов.

Согласно другим сказаниям, обреченного старца приглашают на «Совет убиения старцев». ЖъыукI хасэ<жъыукI «убивающий стариков» + хасэ «совет, собрание». Как видим дальше, этот термин имеет несколько вариантов, выражающих основное значение обряда в его позднем, трансформированном виде. Совет убиения старцев происходит во время пиршества, включает застольные речи, традиционные благопожелания. Так, глава Совета предлагает старцу последний тост — семантический элемент ритуала, символизирующий конец его жизни. Ср. обращение главы Совета убиения к старому нарту: адыг. Нартыжъэуи, Жэмадыу, йыгъуэм блэкIэу жъы хъужьырэ нартыжъэу Хасэм зихимыIуэжьэу лэжьэнми шэкIуэными зыIэ емыкIуэжьэу хъуыжьрэм хабзэу пылъыр уэшIуэшъуи, аужырэ уибжъэ Iахьэ тхьэм хьэлэлы ури фешI (37) «Старый нарт, Жамаду, ты знаешь, что по обычаю делают со старцем, который уже не способен участвовать в Хасе, не может охотиться и трудиться, поэтому выпей на здоровье в последний раз».

В некоторых адыгейских сказаниях этот обряд совершается в доме Аледжевых. Ср. адыг. Жъы хъуыжьырэр ауыкIыжьэу щьытти, Сэтэнэ Жъэмадыуыжъэр зышьаукIыжьрэ Iэлэджэ яуынэшкуэ ыгъэкIуагъ (38). «Так как нарты убивали тех, кто становится старым, Сатаней отправила старого Жамаду в большой дом Аледжевых, где убивают (стариков)».

Однако убийство стариков в доме Аледжевых явно вторично, хотя Ж. Дюмезиль считает его одним из реликтов, связанных с этим нартским родом (39). Характерно, что сам Аледж в сказаниях также оказывается в числе старцев, обреченных на смерть. Ср. адыг. Нартымэ хабзэу яIагъ: жъы хъурэр ешхэ-ешъуэ фашIымэ щьэджыблэ халъхьэмэ, рагъэгъалIэу шьытыгъ. Арыти нарт Iалэджыкъуэ чэзыур къылъынэсыгъ, къэбарэр къыфахьыгъ (40). «У нартов был обычай: тому, кто состарился, устраивали пир, (затем) змеиным ядом умерщвляли. Настало время и для нарта Аледжуко, об этом его известили».

В разных диалектах адыгских языков встречаются разные варианты термина ЖъыукI хасэ «Совет убиения стариков». Ср. УыкI хасэ (<уыкI «убивающий + хасэ «совет») «совет убивающих»; бесл. ЕтIанэ Сэтэней йылIыжъым къеджа, къеджэхэри УыкI хасэм яша (41). «Затем позвали старого мужа Сатаней и повели на «Совет убивающих».

ГъэлIэн хасэ (<гъэлIэн «заставить умереть» + хасэ «совет») «Совет смерти», букв. «совет, заставляющий умереть». Каб. ГъэлIэн хасэр йылъэсым зэ бжъыхьэм Iэлэджьхэ яунэ шызэфэсырти, сэнабжьэ ефэу яIыгъэурэ загъэлIэжьырт (42). «Совет смерти собирался один раз в год в доме Аледжевых, держа в руках рог с сано, выпив его, умирали (старики)».

З. М. Налоев рассматривает в одном типологическом ряду обряд убиения стариков и сохранившиеся в адыгской традиции «песни укачивания» одряхлевших стариков. По его мнению, колыбельные песни типа Гуышъэм хапхэжа лIыжъхэм яуэрэд «Песня об уложенных в колыбели стариках» были частью обряда убиения стариков, «предназначались для обрядового осмеяния приготовляемых к смерти» (43).

В нартском эпосе прослеживается преемственность между рассматриваемыми частями древнего обряда. В этом отношении показательно сказание, записанное среди адыгов, проживающих в Иордании. Ср.

Нартмэ хабзэу яІагъ: жъы дэдэ хъужьрэ кІэлэцІыкІум фэдэу, кушъэм хапхэжьэу, кушъэ уэрэд къыфаІуэзэ агъэчъыешьтыгъэ. НысакІэмрэ жъы хъугъэмрэ зэфэуысэшьтыгъэх (44). «У нартов был обычай: очень старых вновь, как младенцев, укладывали в колыбель и пели им колыбельную песню, чтобы они спали. Невестка и старик (или старуха) пели друг другу песню». Ср. например, песню невестки, которая, укачивая, поет свекрови:

Чъые, чъые, сигуащь,
Чъые, чъые, гуэщэ-нан,
Нартыжъхэр зекІуэ кІуагъэх,
Къахьрэ щьыІэмэ узгъэшхын,
Умычъыемэ, синэнэжъ,
Іалэдж адэжь уязгъэхьын!

Спи, спи, моя свекровь,
Спи, спи, моя свекровь-старушка,
Нарты могучие в поход отправились,
Если они что-нибудь принесут, накормлю тебя.
Если не будешь спать, моя старушечка,
К Аледжу отправлю тебя (45).

Что означает фраза «К Аледжу отправлю тебя», разъясняет старая женщина, лежащая в колыбели:

Іалэдж адэжь сямыгъэхь, а синысэ дышъ,
Ащ жъыхэр шьаукІыжьых, а сигуэшье ныс... (46)

«Не отправляй меня к Аледжу, о моя золотая невестка,
Там (у Аледжевых) стариков убивают, о, моя хозяйка-невестка».

Итак, нартский эпос содержит семантические структуры архаичного ритуала убиения стариков и связанные с ним термины Жъыгъэ йыбг «Гора старости», ЖъыуыкІыпІэ «Место убиения стариков», ЖъыуыкІ хасэ «Совет убиения стариков», УыкІ хасэ «Совет смерти», ЖъыуыкІ хабзэ «Обычай убиения стариков» и др.

Последние, как и в целом сам обычай убиения стариков, представлены в нартском эпосе в пережиточной и редуцированной форме, что связано с утратой первичной ритуальной функции возрождения и обновления жизни. Этим объясняется та упорная борьба, которую ведут нарты по искоренению этого обычая из социальной организации их общества.

Жыг-Гуашъэ как вариант мирового древа

Жыг-Гуашъэ букв. жыг «дерево» + гуашъэ «богиня, хозяйка» образовано по модели женских имен Мэз-Гуашъэ «Богиня лесов», Хадэ-Гуашъэ «Богиня садов», Псыхъуэ-Гуашъэ «Богиня воды» и др. Во всех этих названиях эпитет Гуашъэ (адыг. Гуашъэ) имеет значение «хозяйка, богиня, повелительница». Строение самого названия послужило поводом для отнесения Жыг-Гуашъэ к отраслевым богиням, которую однозначно характеризуют как богиню деревьев, что соответствует буквальному переводу этого сложного имени.

Однако в функциональном отношении Жыг-Гуашъэ отличается от других персонажей женского пантеона, хотя она рисуется в образе дерева-женщины, вступающей в интимные связи с богом огня и кузнечного ремесла Тлепшем.

Жыг-Гуашъэ наделена антропоморфными и изоморфными признаками. Она изображается как могучее дерево, занимающее вертикальное положение от земли до небес и напоминает мифологический вариант мирового дерева. Как и последнее, она образует по вертикали противопоставления «верх—низ», «небо — земля», «земля — нижний мир». В одном мифе, вошедшим в нартский эпос, перечисляются некоторые, дифференциальные признаки Жыг-Гуашъэ. Ср.каб.— НакIуэ, сыфшэ,— жиIэри Лъэпшъ тхьэIуыхудхэм яуыжь йыувэри кIуашъ. Нэсмэ, зы жыг зэрамыщIэж шъытшъ, жыгыуи мыжыгыуи, цIыхууи мыцIыхууи,— зи шIысыр къыпхуэмышIэну. Йылъабжъэр кууэ шIым хэту, йышъхьэцыр пшэм хуэдэу уэгуым йыну, йыIитIыр цIыхуIэу, йынэкIур дахэм янэхъ дахэу, дышъэмрэ дыжъынымрэ къыхэшIыкIауэ (47). «Ведите меня к ней,— сказал Тлепш и отправился вслед за девами красавицами. Когда пришли,— стоит величественное дерево, дерево — не дерево, человек — не человек, непонятно, что это такое. Корни уходят далеко в глубину земли, голова, как тучи, находится в небесах, руки человеческие, красивейшее лицо из золота и серебра».

Как видно, образ Жыг-Гуашъэ, охватывая основные зоны вселенной, по своим высшим характеристикам сближается с образом мирового дерева. Это сходство особенно наглядно проявляется при сравнении роли Жыг-Гуашъэ с деревом познания как вариантом древа мирового. Так, обращаясь к богу огня и кузнечного дела Тлепшу, Жыг-Гуашъэ говорит: — Уышъымыуэ, Лъэпшъ, шIэныгъэ уыхуейм сэ уэстыншъ, сэ силъабжъэр шIым хэтшъ, шIым шIэлъ псори сошIэ, сишъхьэцыр уэгуым итшъи уафэм йт псори сошIэ. ШIым гъуынэ иIэкъым (48). «Не ошибись, Тлепш, если ты хочешь знания, я тебе дам; мои корни — в глубине земли, поэтому я знаю все, что находится наверху. Земля беспредельна».

Здесь новообразования в известной мифологической схеме древа познания очевидны. И тем не менее внешний вид Жыг-Гуашъэ, ее части, атрибуты, функции свидетельствуют о ее связи с концепцией мирового древа. Типологически Жыг-Гуашъэ совмещает и функции отраслевой богини, что, по-видимому, позднейшее привнесение. Ассоциация Жыг-Гуашъэ с богиней деревьев создается и усиливается тем, что само название включает эпитет Гуашъэ «богиня, хозяйка, покровительница». Однако ее параметры и бинарные семантические оппозиции «земля—небо», «нижний мир—верхний мир» вписываются в мифопоэтические представления адыгов о мировом древе и его вариантах.

Дышъэ чъыгы/Дышъэ жыг «Золотое дерево» как вариант древа жизни.

Древо жизни, как вариант мирового древа (arbor mundi), имеет широкое распространение в мифах разных народов. Древо жизни также характеризуется вариативностью в архаичных мифологиях(49).

Дышъэ чъыгы/Дышъэ жыг букв. «золотое дерево», играющее исключительную роль в нартском обществе, можно считать мифологической разновидностью древа жизни, шире — мирового древа. Согласно мифу, нартское золотое дерево актуализирует представления нартов о жизни, о продолжении рода нартов (50). С поисками похищенного плода (яблока) золотого дерева связан и близнечный миф о рождении знаменитых нартов Химиша и Озирмеса (по одной версии), Озирмеса и Имиса (по другой).

Сказание о золотом дереве включает различные символические противопоставления, в том числе «верхний мир — нижний мир». В поисках золотого яблока один из близнецов остается наверху, а другой (младший) отправляется в нижний (подводный) мир, что характерно для типологии близнечного мифа.

Восход солнца символизирует распускание почек на деревьях, заход солнца — созревание плода, красный цвет соотносится с рождением мальчика, белый — с рождением девочки. Золотое дерево приносит каждый день одно яблоко, обладающее символикой оппозиций «красный—белый», «восход солнца — заход солнца». Ср. каб.

ЙышIэлъэныкъуэр дышъэхут,
ЙышIэлъэныкъуэр дышъэплът.
Дыгъэр къышъыкъуэкIым къыпидзэрт,
Дыгъэр шъыкъуыхьэм къыдэхъурт.
Пшъэдджыжь пшэплъым йынэбзийм

ЙышIыпъэныкъуэр плъыжъыыу иылэрт,
Адрей лъэныкъуэр хужыу къанэрт,
Фыз мылъхуэм плъыжъыр йышхмэ,
Уэндэгъу хъурти къуэ къилъхурт,
Хуыжъыр йышхмэ, уэндэгъу хъурти
ТхьэIухуду пхъуы йыгъуэтырт.

Его (яблока) одна сторона белозолотистая,
Его другая сторона — краснозолотистая,
С восходом солнца почка набухает,
С заходом солнца плод созревает,
Лучи утреннего солнца один его бок окрашивают в красный цвет,
Другой бок окрашивают в белый цвет,
Если бесплодная женщина откусит красный бок,
То понесет и сына родит,
Откусив белый бок, понесет и
Красавицу-девочку родит (51).

Золотое дерево обеспечивает нартам вечную молодость, здоровье, силу и красоту. Согласно шапсугской традиции, уничтожение трикстером Еминежем Золотого дерева предопределило существование рода нартов: не стало Золотого дерева — не стало и нартов. Отсюда очевидна соотнесенность Золотого дерева нартов с универсальным мифопоэтическим древом жизни.

Источник: М. А. Кумахов, З. Ю. Кумахова. Нартский эпос: язык и культура. М., 1998.

МИФИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ АДЫГСКОГО ЭПОСА «НАРТХЭР»

В адыгском нартском эпосе, как и в других эпосах кавказских народов, важное место занимают образы мифических существ. В более архаичных циклах эпоса такими персонажами, в основном, являются раз-

ного рода зооморфные и антропоморфные чудовища, олицетворявшие собой не только злые силы природы, но и враждебные общественные отношения. В поздних слоях эпоса врагами нартов выступают уже обыкновенные люди, враждебные эпические племена.

Основными мифическими образами нартского эпоса адыгов являются испы (испхэр) — карлики, иныжи (иныжъхэр) — великаны, чудовище Еминеж (Емынэжъ), бгэжи (бгъэжъхэр) — орлы, благо (благъо) — дракон, нагучица (НэгъучIыц) — страшная старуха с железными зубами и уды (удхэр) — ведьмы. Все эти типы даны, как правило, в двух планах: с одной стороны в них легко прослеживается реальное содержание (обобщение облика внешних врагов и их силы); с другой стороны в них, несомненно, наличествуют элементы фантастики, уводящие от конкретного, реального в область далеких вымыслов (образы драконов, Еминежа, иныжа).

Для создания образов мифических существ используются различные художественные приемы и средства. К важнейшим из них относится гипербола. Причем художественному преувеличению подвергаются не только герои, но и все, что их окружает. Например, одноглазый иныж в предании «Нарт Батей» держит в своем стаде огромного козла у которого рога столь велики, что нарт свободно разместился между ними. Преувеличивается буквально все: рост, сила, выносливость, вооружение, кони, масштабы схваток, размеры жилья и т. д.

Гипербола в эпосе чаще всего служит целям идеализации и героизации, но она применяется и для создания образов непосредственных врагов нартов, наделенных, как правило, огромной физической силой.

Один лишь внешний вид иныжа или благо наводит страх на окружающих. Приближение врага иныжи встречают страшными стихийными явлениями. Например, когда нарт Шауай пересек владения иныжей, «началась буря, все померкло, пошел снег, то там, то здесь вспыхивали огни, все кругом охватило пламя, огромные горы сотрясались, откуда ни возьмись с неба сыпались громадные камни. Это все подняли иныжи, узнавшие, что Шауай перешел озеро... (1). Необузданная грубая физическая сила ярко контрастирует с умственной ограниченностью в образе иныжа, с которым приходится сражаться нартскому герою.

Борьба с иныжем чаще всего осложняется тем, что у него множество голов. В противоположность злым существам нарты обладают не только огромной физической силой, но и смекалкой, хитростью (особенно Саусэрыко), благодаря которым им часто достается победа. Как правило, в эпосе все мифические существа побеждаются героями.

Следует отметить, что художественные образы мифических врагов в нартском эпосе и в других жанрах адыгского фольклора имеют много сходных черт, особенно иныжей и благо. Но гипербола здесь выполняет разные функции.

В отличие от волшебного эпоса, основанного на эстетике поэтического вымысла, в нартских повествованиях всегда сохраняется вера в реальность, достоверность событий и образов. Поэтому гипербола в эпосе никогда не переходит в чисто сказочную фантастику.

Одно из главных мест в характеристике мифических образов принадлежит и эпитету. Часто эпитеты и сравнения, характеризующие типы, берутся из мифологии. Эпос почти не знает поэтических сравнений бы-

тового происхождения. Сравнения берутся преимущественно из мира природы (гроза, молния, туча, ветер, огонь и т. д.). Эпитет в эпосе всегда служит средством уточнения, характеристики. Часто встречается эпитет «ины» (большой, огромный) для описания образа великана, а в характеристике испа используется «цIыкIу, цIыкIужъый» (маленький,очень маленький). Нередко встречаются в эпосе эпитеты, характеризующие материал, из которого сделана часть тела. Например, орлы злого бога Пако «железноклювы». Надо сказать,что нартские предания не очень богаты сравнениями, метафорами и некоторыми видами художественных тропов, но это нисколько не влияет на характеристику мифических образов эпоса.

Для полного описания того или иного типа в нартском эпосе используется и словесная формула. Момент приближения иныжа-всадника сопровождается паром из ноздрей его коня, содроганием земли. Традиционно, например, подобное вступление перед началом поединка. Иныж, прискакав к месту встречи, говорит: «Кто это посмел ступить на нашу землю, погубить моих братьев... Какой-то емын по имени Шауай родился у нартов. Он что ли, еще не успев вырасти, примчался сюда?» (2). Сцены встречи иныжа и героя, их диалог повторяются несколько раз, так как нарт борется не с одним врагом, а со всеми братьями, с которыми он вступает в сраженье поочередно.

I. И с п ы. К одним из интересных персонажей адыгского героического эпоса «Нартхэр» относятся испы. Это карликовое племя фигурирует в эпических повествованиях довольно широко. Испы представлены бесстрашными, волевыми и очень жестокими. Их иногда называют «бырсы». Значение этого слова непонятно, видимо, оно произошло от названия местности, где проживали испы. Ведь убийцу своего отца, зятя испов, нарт Патерез побеждает в долине Бырсей у реки Уарп. Встречается и поле под названием «Бэрсае» (3).

Земля испов граничила с нартской страной. Она, как повествует нартское предание «Как Саусэрыко встретился с Адыиф», была достаточно хорошей. Река волнами здесь протекала, всюду высились красивые деревья, было множество пастбищ. По золотистым лугам паслись богатые стада. Дни здесь были самыми лучшими: не слишком жаркими и не холодными. «Испы, кому принадлежали эти богатства, были настолько маленькими, что были видны еле на земле... Однако, они были достаточно отважны... Пусть твой неприятель встретится с испами. Кончиком меча раскромсают...» (4).

О силе и мощи испов, в свое время обладавших грозным войском, мы узнаем в предании «Как нарты отвоевали Сэтэнай-Гуащэ у пщы испов». Здесь повествуется о том, как во времена нартов существовало племя испов. Их пщы-предводитель Жачеж (ЖэкIэжъ — букв. старая борода) домогался красавицы Сэтэнай и хотел на ней жениться, но не смел ее похищать, ибо боялся гнева нартов. Однажды, когда лучшие нартские витязи отправились в поход на целый год, пщы Жачеж насильно увез Сэтэнай.

Крепость Жачежа находилась над узкой пропастью и подход к ней был чрезвычайно труден. Одна тропинка подходила к ней, но она охранялась несметным войском пщы. Не раз пытались нарты вернуть Сэтэнай, убили немало испов, но ничего не смогли сделать. Тогда молодые

нарты по совету провидца Усэрежа взяли в поход против испов известного, но постаревшего Орзамеса. Отправился с ними и Горгониж (Горгоныжъ) — нартский свинопас, отличавшийся огромной силой. Испы, увидев нартов, забросали их стрелами и не подпустили к крепости. Тогда нарт Горгониж прикрылся шкурой своего коня и пробил ограду врагов. Нарты одолели испов и освободили Сэтэнай-Гуащэ (5).

Отвагу и мужество испов потверждает и тот факт, что их побаивались даже иныжи. «Пар из ноздрей иныжа шатал маленького испа,— повествуется в предании «Ерыкшоу и нарты».

— Что ты намерен делать? — спрашивал иныж испа.

— Думаю взять дубину и отколотить тебя,— отвечал исп. Тут же иныжи убегали...» (6).

Факт доминирования испов над иныжами мы прослеживаем и в нартском предании «Рождение и воспитание Патереза». Здесь повествуется о том, как исп пригласил в гости нарта Хымыша и видя, что тот не помещается в его доме, строит ему новое жилье. Для этого исп «заставляет работать подвластных ему иныжей, живших за горой, и те из камней строят жилище нарту».

Образ испов лучше всего прослеживается в цикле эпических повествований о нарте Хымыше и его сыне Патерезе. Из предания «Нарт Хымыш» мы узнаем, что у испов были дома из огромных, обтесанных и прислоненных друг к другу камней. Об испах нарты говорили: те, у которых голова не получилась, а тело слишком получилось. Испы были маленькими, но отличались способностями и хитростью. Их иногда называли «маленькими волшебниками». Во времена нарта Хымыша сила испов была уже на исходе, племя начало вырождаться, и они перестали враждовать с нартами. Из бывших отважных испов был пщы, встретивший нарта Хымыша во время охоты. Вместо коня у испа был заяц. Маленький всадник проскочил между ног коня Хымыша и поразил оленя прямо в сердце. Отличались эти существа гостеприимством и всегда у них было много вина и продуктов.

Древние адыги наделяли испов не только отвагой и мужеством, но и считали их обладателями волшебного оружия. Это хорошо прослеживается в предании «Рождение и воспитание Патереза». Когда исп поразил стрелой оленя, он в волнении начал бегать взад и вперед, тревожно смотреть в небо.

— Почему ты столько внимания уделяешь стреле? — спросил его Хымыш.

— Если я пущу эту стрелу под углом, на свете не оставит никого,если она уйдет в землю, ослабит ее настолько, что больше людей не удержит,— ответил исп (7).

В большинстве преданий о нарте Хымыше указывается, что исп, пригласивший гостя к себе в дом, имел единственную дочь (в некоторых преданиях она выступает в качестве сестры). Исп-Гуащэ — так звали ее, была небольшого роста, но отличалась красотой и умом. Хымыш решает жениться на ней, но получает отказ. Когда нарт настойчиво стал просить ее выйти за него замуж, она призналась, что боится, как бы Хымыш не оскорбил ее словами «маленькая несчастливица» (мыгъо цIыкIу). Это непременно приведет к распаду семьи. Тогда нарт поклялся именем бога

Уашхо, что не произнесет этих слов. Однако, в одно время он нарушил обет и за это беременная Исп-Гуащэ уходит от него. Хымыш долго просил ее вернуться, но сильная и волевая натура, поклявшаяся, что уйдет к отцу, была верна клятве. Это лишний раз свидетельствует о том, что испы были решительны и обладали сильным характером. Исп-Гуащэ иногда называли «обижающаяся Гуащэ».

Женщина из рода нартов или испов должна была придерживаться обычаев нартов, вот почему Исп-Гуащэ, как только родила младенца, тотчас же отдала его отцу и даже отказалась покормить его своим молоком. «Если бы моего молока хоть с наперсток он выпил бы,— сказала мать,— начиная от восхода и заканчивая закатом, не было бы сильнее его, но я не дам ему молока. Сделайте костер из коры дуба и когда погаснет костер, угли почернеют, но некоторые будут еще светиться. Тогда разгребите угли, посадите туда его и он начнет есть, выхватывая блестящие угольки из костра. Когда он будет спать оба глаза не будут закрываться: один будет спать, а другой смотреть. Наводите на открытый глаз стрелу и говорите ему «дай ему поспать» и так убаюкивайте. Только так его можно воспитывать...» (8).

В предании «Рождение Патереза и его юность» Исп-Гуащэ говорит, что ее сын примет только ее молоко, поэтому не надо ему предлагать другое. Поить его можно лишь соком ореха.

Специальный способ кормления и воспитания Патереза свидетельствует о необычности его матери. Нарты боялись еще не родившегося Патереза, ибо знали, что Хымыш был храбрецом, а испы происходили от рода Нагучицы. Если родится мужчина от этих родов, он может погубить все мужское население нартов. Необычна и гибель сына Исп-Гуащэ. Патерез мог погибнуть лишь в одном случае — если взгляд матери совпадет с пуском стрелы в него. Именно так враги убивают Патереза.

Исп-Гуащэ в нартском эпосе носит не эпизодический характер. Образ представительницы мифического рода испов занимает важное место в эпосе. Она родила нартам героя, не раз спасавшего народ от гибели.

От Исп-Гуащэ узнают способ изготовления серпа. Это хорошо прослеживается в предании «Как впервые Тлепш сделал серп». Здесь повествуется о том, что нарты убирали урожай, вырывая его из земли. Однажды они попросили Тлепша изготовить такое орудие, «которое легко держалось бы в руке и которым можно было сразу много скосить». Тлепш посылает нартов за советом к жене Тхагелиджа, которая в свою очередь отправляет их к Исп-Гуащэ, так как вид нового орудия знает лишь она. Нарты разузнали, что надо железо «загнуть как хвост у петуха и на нем сделать зубцы как у змеи».

Нарты всегда жалели и оберегали слабых и беззащитных. Они перестали враждовать с испами и начали их защищать от недругов. Это хорошо прослеживается в предании «Иныж, которого нарты привязали к горе». Здесь повествуется о том, что однажды нарты собрали всех мужчин на хасэ и подумали над тем как «будет дальше жить овдовевшая и потерявшая сына старушка Исп-Гуащэ». Учитывая, что она сделала много хорошего для нартского рода, решили помогать и оберегать ее пока будет жива. Тот, кто обидит ее, станет врагом нартов и совершенное злодеяние будет приравниваться к ста грехам.

Иныж Шхабго ограбил и разорил Исп-Гуащэ. За это нарты поймали его, привязали лицом к солнцу к горе, чтоб он изнывал от жажды. Давали ему лишь немного еды, чтоб не умирал. Так нарты отомстили злому иныжу. Добрый поступок нартов, взявших под защиту беззащитную женщину-испа, противоречит деяниям иныжей, некогда боявшихся испов, а с ослаблением их мощи начавшим притеснять более слабых.

Адыгские испы похожи на абхазских ацанов — эпических карликов. Абхазский исследователь Д. Гулиа приводит интересное предание об ацанах». С самого начала,— гласит эпическое предание,— Абхазию населял народ из малорослых людей, звали их ацан. Они настолько малы были, что залезали на папоротник, который их свободно поднимал, и обрубали его ветки. Единственное животное, какое они имели, была коза. Однажды днем, в хорошую погоду, ацаны сидели обществом и один из них, старший, заметил, как у козла тряслась борода от ветра. Старший обратил на это внимание сидевших и сказал: «Настал наш конец, поднимается ветер и нас сметет с лица земли. Спасайтесь, кто как знает». И они разбежались. И действительно, скоро подул сильный ветер. Затем стала падать вата с неба, как снег, а вслед за этим упал огонь. Вата загорелась и все ацаны, не успевшие спастись бегством, были истреблены пожаром. А после них явились абхазы и заняли страну. Следами того, что ацаны жили в Абхазии, абхазцы считают глыбы камней, главным образом, в горах, называемые оградой ацанов. В Африке и до сих пор имеются племена негров-карликов-пигмеи, о которых знал уже Геродот» (9).

Абхазские ацаны тоже прекрасные охотники. Несмотря на маленький рост, физически сильны. Так, ацан, встретившийся нарту Куну, «завернул тушу убитого медведя в шкуру, сунул большой палец в ноздри медведя и рывком поднял весь этот груз» (10). Ацаны, как и испы, горды и не прощают обид. Если Патерез родился от союза нарта Хымыша и Исп-Гуащэ, родителями самого младшего брата нартов Цвицва являются нарт Кун и сестра ацанов Зылха. Последняя, подобно Исп-Гуащэ, была небольшого роста, «женщиной крутого нрава, болезненно переживавшей оскорбления и не прощающей обид». Она покинула своего супруга Куна за то, что он имел неосторожность упрекнуть ее в медлительности» (11). Но в отличие от Исп-Гуащэ Зылха была невзрачной, и нарты к ней относились равнодушно.

Образ испов в нартском эпосе, в основном, представлен положительным.

2. И н ы ж и. Некоторые эпические образы нартского эпоса имеют устойчивый внешний облик. Они фигурируют почти во всех жанрах адыгского фольклора. К ним относятся и иныжи (иныжъ — «ины» — большой, «жъ» — элемент оттенка пренебрежительности), которые больше всех фигурируют в нартском эпосе адыгов.

Иныж — это основной соперник нартских героев, в его образе народ «в гротескно-гиперболической форме отразил облик иноземных захватчиков, разорявших нартские селения, угонявших скот, обрекавших пленников на рабство...» (12).

Внешний облик иныжей безобразен, уродлив. Не лучше представлен и их моральный облик: они коварны, злы, часто глупы, жадны, прожорливы, не признают никаких человеческих нравственных норм. Иныжи всегда соперничали с нартами,— повествуется в предании «Как Патерез

поступил с сыном иныжа»,— таили против них коварства. Они были бессовестны... нападали на людей, угоняли их вместе со скотом» (13).

В некоторых преданиях мы встречаем образ иныжа-кровопийцы.

Так, в предании «Как Патерез убил иныжа и спас Уон (Іуон)» повествуется о том, как «семиглавый иныж прокалывал пятку похищенной им девушки и высасывал из нее кровь. Таким же представлен иныж и в предании «Саусэрыко и Пшимаф».

Иныж в предании о красавице Тлетенай настолько огромен, что люди не были больше его одной руки. Он сумел три ночи попасти и не потерять ни одной лошади из волшебного табуна Нагучицы. Тело его необычно, если отрубленная от туловища голова находилась поблизости, он намазывал себя лекарством и снова оживал.

Часто помощниками иныжей выступают различные животные, которые также огромны и сильны, как и их хозяева. Таковы, например, чудесный конь иныжа Архон-Архожа (Архъон-Архъожъ) Жако, способный преодолевать недельный путь за день, дикий страшный кабан таких размеров, что наводил на нартов страх. Их овцы так сильны, что семеро братьев не смогли поймать ни одного. А вороного в табуне иныжей никто не может удержать, и он постоянно извещает хозяина об угоне табуна. В предании «Камболетипш и тридцать всадников» встречается конь, у которого «грива и хвост достают до земли и волочатся за ней, сжигая гололед на дороге...».

В нартском предании «Нарт Батей» герой попадает к иныжу-людоеду через вожака диких коз. Огромное животное на своих рогах принесло нарта своему хозяину. Когда иныж уснул, нарт выколол его единственный глаз острогой, а затем и погубил врага. Небезынтересен факт, что нарту удалось убить вожака диких коз только лишь после победы над иныжем.

Во многих преданиях можно отметить образ огнедышащего иныжа, у которого даже тогда, когда он спит, изо рта сыплются искры и раскаленные угли. Таков, к примеру, иныж в предании «Как Патерез убил иныжа и вернул Орзамеса». Данное эпическое повествование интересно еще и тем, что в нем фигурирует семиглавый иныж, у которого после вторичного удара вновь вырастают все головы. Его можно убить лишь проткнув сердце.

Мотив воскрешения чудовища после второго удара наблюдается и в нартском пшынатле «Хымышыко Патерез» (Полевые записи (октябрь 1985 г.). Информатор А. Гедыуадже, 59 лет, аул Ассокалай, Адыгея). Нарт Патерез встречает группу иныжей и вступает в поединок с самым сильным из них. Когда он отрубил голову иныжа, тот попросил ударить еще раз, но нарт ответил: «Мать меня два раз не рожала» и иныж умер. Подобный мотив наблюдается и у грузин. Так, дэв в грузинском предании «Источник Джамагидзе», пораженный выстрелом охотника, просит выстрелить еще раз, но герой не стреляет и дэв не сумел воскреснуть (14).

Дома у иныжей огорожены большой и высокой изгородью. Они большей частью без ворот и калиток, а там, где они имеются, всегда встречаются охранники. Например, иныжи в предании о нарте Хымыше привязали к воротам двух львов. А изгородь иныжей в предании «Сын Колесежа Рамфыт» можно открыть только изнутри. К иныжам в предании «Что случилось с Тэтэршаом» можно попасть лишь «раздвинув горы плечами».

Иныжи носители зла, представители темных сил, активные участники коварных заговоров. Таковыми они представлены в предании «Как убили Саусэрыко». Иныжи с радостью помогают врагам отважного Саусэрыко, затеявшим погубить нарта. Именно они скатили с горы острое колесо, которое отрезало ноги нарту. Когда Саусэрыко сел на своего коня, иныжи забросали дорогу камнями и преградили путь Тхожию. Затем совместно с врагами нарта иныжи закопали Саусэрыко живым.

Страшны для человека не только иныжи, но и их жены, которые столь же сильны и могучи, а иногда и превосходят мужей физической силой. Женщина-иныж в предании «Как Канж женился» представлена громадной с перекинутыми за спину грудями, орудующей железной палкой вместо иголки и арканом вместо нитки. Живет она у большой пропасти, в пещере, вместе с дочерью — страшной уродиной.

Для раскрытия образа иныжа существенную роль играют пщынатли о нарте Саусэрыко. Остановимся на тех эпических повествованиях, где ярче всего показана борьба героя с иныжами, а именно на тех, где герой добывает огонь. Почти во всех этих материалах (а их около двадцати) иныж выступает обладателем огня, который он охраняет чутко. Обычно великан лежит вокруг огня кольцом, положив голову на ноги. Он настолько велик, что, «не сходя с места, обшарил семь дорог и поймал Саусэрыко, похитившего огонь». Иныж грозит нарту, что если он не расскажет, какими играми тешится Саусэрыко, он его съест. Иныж не догадывается, что перед ним стоит сам Саусэрыко. Великан стремится доказать, что он сильнее отважного нарта. Он легко решает задачи, которые предлагает Саусэрыко: сброшенную с горы каменную глыбу вновь загоняет наверх, купается в кипятке, пропускает через себя раскаленный лемех, забивает рот стрелами и пережевывает их.

Лишь хитростью, приморозив иныжа, Саусэрыко побеждает его. Когда он подбегает, чтобы снести голову врагу, иныж дует на него и он «отлетает на расстояние одного дня». Нарт вновь возвращается и наносит удары мечом, но «даже маленькой царапины не смог ему сделать, ни один волосок не смог перерубить». Иныжа можно убить лишь его мечом, который обладает чудесным свойством — поражать тех, кто стремится взять его голыми руками. Саусэрыко перехитрил меч и взял его за рукоятку. Когда нарт вернулся к великану, тот перед смертью просит его:

«... Я пропал, я это знаю,
Пусть тебе будет удачей моя смерть...
Когда отрубишь мою голову,
Вытащи большую жилу из шеи,
Сделай ее себе ремнем.
В тебя перейдут мои силы...» (15).

Когда нарт вытащил жилу и бросил ее на камень, она перерубила его. Когда он хлестнул жилой огромное дерево и его перерубила. В отдельных преданиях говорится, что из тела иныжа вышли три жилы, любая из которых была способна поразить того, кто прикоснется к ним. Мотив угрозы и после смерти тремя смертоносными жилами напоминает нам битву грузинского эпического героя Амирани с Бакбакдэвом. Чудовище перед смертью просит витязя не убивать трех червей, которые вылезут из его отрубленной головы. Позже черви превратились в страшных драконов. Как видим, и в адыгском и в грузинском эпосах побежденный ве-

ликан может погубить неосторожного героя. То, что иныжи и после смерти представляют опасность, хорошо прослеживается во многих нартских повествованиях. Например, в предании «Нарт Шабатныко и иныж» отрезанная голова великана, долго гонялась за нартом, но в конце концов выдохлась, и нарт притащил ее людям.

Жестокость иныжей наглядно прослеживается в предании «Шыужей и Шабатныко». Здесь повествуется о том, как иныжи убили всех братьев Шыужея и похитили его мать, и превратили ее в рабыню. При малейшем недовольствии иныжи избивали беззащитную старуху. Шыужей долго пытался одолеть врагов, но это ему не удавалось. Иныжи при желании могли убить нарта, но они хотели его дольше помучить и отпускали всегда. Возмездие пришло со стороны грозного Шабатныко, который убил всех иныжей и освободил старуху.

Чаще всего иныжи крадут молодых жен нартов или их девушек, насильно сожительствуют с ними, а в большинстве случаев уносят их с целью испытать себя в поединках с нартами, которые непременно желают вернуть своих женщин.

Иныж Архон-Архож, например, украл девушку только с целью вызвать на поединок нартов. Он настолько силен, что играл дома железными предметами и был таким, что «даже птица не могла пролететь над его владениями».

Иныжи в нартском эпосе адыгов — это страшные людоеды. Это хорошо прослеживается во многих преданиях и пщынатлях. Возьмем для примера предание «Семеро братьев-иныжей и группа Саусэрыко». Здесь повествуется о том, как нартские витязи во главе с Саусэрыко случайно встречают иныжей. Великаны заходили в море и отлавливали морских свинок и съедали их заживо. Когда они увидели нартов, закричали, что «давно не ели человеческого мяса» и если бы они были сейчас голодны, съели бы нартов и запили бы их кровью. Насытившиеся иныжи крепко уснули. От их храпа дикие звери боялись близко к ним подойти, выдыхаемый ими воздух вихрем уносился в небо. Саусэрыко перехитрил иныжей и так спас нартов от гибели.

Так как иныжи были основными врагами нартов, между ними всегда происходили поединки. Формы соперничества были разнообразны: сбивали друг друга с коней, стрелялись из луков, боролись, дрались оружием и часто делали хэч-хасэ (хэч-хас) — кто кого больше вгонит в землю. Так, нарт Япэнэс в «Пщынатле Дэхэнаго» встречает шестиглавого иныжа, который побеждал всех хэч-хасом. Таков и двенадцатиголовый иныж в предании «Гость Шауая». Последнее повествование интересно для нас еще и тем, что поединок героя и иныжа сопровождается изменением погоды. Здесь же прослеживается и другой мотив. Сперва старший брат иныжей дает возможность сказать последнее слово гостю Шауая, которого иныж вогнал в землю по плечи, а потом Шауай представил возможность иныжу высказать предсмертное пожелание. Подобный мотив часто встречается во время поединков нартов с великанами.

Иныжи кичливы и самонадеянны, что часто приводит их к гибели. Так, например, погиб иныж в предании «Тлемген — убийца иныжей». «Кто сможет пробить мое неуязвимое тело стрелой»,— говорил он пока Тлемген не пробил его насквозь стрелой.

В нартском предании «Как Ашемез, сын Аше, воевал с Тлегуц-жаче» прослеживается необычный мотив тайной связи иныжа с матерью Ашемеза, которая даже желает смерти сыну чем любовнику-иныжу.

В эпических повествованиях часто прослеживается и мотив выздоровления родителей после употребления крови убийцы их сына. Так в предании «Нарт Паго и Ханеж» старуха, ослепшая от слез за погибших сыновей, вновь становится здоровой после того, как ее глаза намазали кровью убийцы ее детей. Нарт, ставший калекой после встречи с иныжем, купается в крови чудовища и выздоравливает в предании «Одноглазый иныж».

В эпосе иныжи чаще всего живут поблизости от нартов, но в некоторых повествованиях отмечается, что земли иныжей расположены на расстоянии пути в один год. Иногда великаны живут под огромными холмами или в недоступных ущельях.

В отличие от других фольклорных материалов, где иныжи всегда выступают страшными, кровожадными существами, вечными врагами людей, в нартском эпосе отдельные иныжи не лишены лучших человеческих качеств, например, осознавать ошибки и раскаиваться за содеянное. Так, одноухий иныж на длинном черном коне, напавший на нарта Ерышоко с войском, погибает от руки героя. Перед смертью иныж говорит Ерышоко: «Кому желаешь добра, скажи, чтоб не причинял зла бедным и слабым. Пусть не делает другому то, что самому себе не пожелаешь. Мне эти слова говорил старый нарт и заставил поклясться в том, что никогда больше никого не обижу, но нарушил обет и навлек на себя беду...» (16).

В некоторых преданиях нарты и иныжи представлены мирно сосуществующими и даже общающимися. Подобное можно, например, проследить в предании «Как вместе с иныжами Саусэрыко был на молениях». Здесь повествуется о том, как одна старуха собрала на коллективное моление шесть иныжей и Саусэрыко, накормила их, напоила.

Жена нарта Канжа Нэрыбгей, как известно, была из рода иныжей. Когда нарт привез ее в село, она сказала перепуганным сельчанам: «Не бойтесь меня... я стала вашей. Для добра нартов не пожалею ни силы, ничего, во всем буду помогать нартам...» (17). Всю жизнь она оставалась верной своим словам. Желая родить для нартов отважного сына, Нэрыбгей сразу же после родов проверяла силу и возможности младенца. Для этого она рожала прямо в огонь и когда ребенок, испугавшись огня, начинал плакать, великанша говорила «этот для меня не сможет стать сыном» и оставляла младенца в огне. Так она родила девятерых, а десятым был нарт Шауай. Когда он родился и упал в огонь, сел и начал играть углями. Тогда жена Канжа сказала, что «он может стать настоящим нартом...».

Сына Нэрыбгея воспитала Сэтэнай-Гуащэ и когда через несколько лет она привела Шауая к матери, женщина-иныж решила вновь проверить силу мальчика, но как бы она не сжимала его запястье, ничего не смогла с ним сделать. Тогда она воскликнула: «Этот достоин мне быть сыном!»

По своей идейной нагрузке адыгские иныжи похожи на абхазских адау, осетинских уаигов, карачаево-балкарских эмегенов, грузинских дэвов. Остановимся на некоторых параллелях между дэвами и иныжами.

Внешний облик этих чудовищ одинаков. «По своему сложению дэв похож на человека, но в отличие от него может иметь несколько голов. Туловище дэва густо покрыто волосами...» (18).

Иныжи и дэвы ненавидят людей. Часто крадут красавиц и насильственно живут с ними. По умственному развитию иныжи и дэвы ограничены и в большинстве случаев рассчитывают на свою огромную силу, чем на разум. Поэтому герой побеждает их чаще всего умом. Занимаясь грабежом и насилием, иныжи и дэвы накапливают огромные богатства.

Нартское предание о Батее имеет общие мотивы со сванским преданием о встрече Амирани с одноглазым дэвом. Последний, приняв облик старика, завлек к себе Амирани, чтоб съесть его. Но отважный витязь ослепил чудовище и убил его. Затем, воспользовавшись помощником дэва ослом, выходит из заточения.

Завершая раздел о иныжах, надо отметить, что в целом в нартском эпосе образ иныжа представлен отрицательным. А встречающиеся единичные факты положительных качеств в характеристике данных существ, не типичны для нартских повествований.

3. Е м и н е ж. Образ грозного мифического существа, одного из опаснейших врагов нартов Еминежа (Емынэжъ) прослеживается в ряде нартских преданий. Он, в отличие от других мифических образов, не имеет четких очертаний. Еминеж обладает способностью перевоплощаться во что угодно. Он является заклятым врагом человеческой радости.

В предании «История рождения Орзамеса и Имыса» мы встречаем Еминежа в облике глубокого и слепого старца, который приходит к Сэтэнай-Гуащэ, чтоб хитростью забрать у нее волшебное яблоко. Он знает, что любой, кому посчастливится отведать хоть кусочек этого яблока, вновь становился молодым.

— Ноги меня уже не держат,— сказал Еминеж Сэтэнай,— глаза не видят, в голове нет уже острого ума, сердце очерствело, жить мне осталось мало. Посоветуй мне. Ты думаешь я не знаю волшебных качеств твоего большого яблока?!

— Мое большое яблоко тебе не поможет,— ответила Сэтэнай-Гуащэ,— ты много зла сделал людям.

«Если оно не может мне помочь, пусть и вам не достанется»,— сказал себе Еминеж и в одну из ночей вырубил дерево. Если бы оно было у нартов, ныне они бы здравствовали...» (19).

Как видно из нартского предания, Еминеж смог помешать всему нартскому роду и лишить их будущего. Он всегда стремился украсть у них и семена проса. Пока бог плодородия Тхагелидж был сильным, Еминеж не смел приближаться к семенам. Но с годами Тхагелидж постарел и отдал людям просо и предупредил, чтобы «семена не показывали ни Еминежу, ни Цеунежу». Однако старуха-всезнайка Цеунеж догадалась о местонахождении медного амбара с семенами и предупредила Еминежа. А тот, «одержимый злобой против нартов», вместе с Шибле разбил амбар, убил всех сторожей и похитил просо (20).

Крепость Еминежа находилась на самом краю земли, там где солнце соприкасается с небом, у самого захода. Она была огорожена семью оградами. Чтобы добраться к Еминежу, надо «перейти шесть больших рек, преодолеть семь гор, перейти шесть огромных морей». Есть лишь один вход во двор чудовища, но никто не может туда зайти, потому что два

огромным меча отрезают любому голову, который намеревается попасть во двор. Все отрубленные головы, Еминеж вывешивал на кольях. Так он набрал семьсот одну голову.

Когда отважный нарт Саусэрыко собрался в путь к Еминежу, чтоб вернуть людям семена проса, его мать сказала:

«...Еминеж не похож на тех,
Кого ты встречал до сих пор.
Если он желает, становится благо,
Как хочет, так и меняется.
Делает то, что хочет.
На этой земле нет никого,
Кто побеждал его,
Кто видел его...» (21).

Еминеж обладает чудесным конем по имени Карэ-тлекуш (Къарэ лъэкъуищ — букв, черный и трехногий — А.К.), которого никто не мог догнать.Чтоб получить такого коня, Еминеж три ночи пас волшебных коней Нагучицы.

Еминежа в бою победить невозможно, так как его душа находится вне его тела. Не догадываясь об этом, многие нартские герои погибли в поединке с чудовищем. Еминеж очень осторожен. Когда его служанка поинтересовалась, где находится его душа, он два раза ее обманывает и проверяет, что она собирается сделать с предметом, где хранится душа. На третий раз Еминеж кичливо заявляет, что смерть ему может принести лишь его непобедимый конь и что на земле нет ни одного существа, способного добраться до Нагучицы и попасти ее волшебных лошадей, получить от старухи коня лучше, чем его Карэ-тлекуш. Своим заявлением Еминеж напоминает самонадеянных иныжей, неспособных по настоящему оценить ситуацию. Отважный Саусэрыко смог получить нужного коня и победить чудовище. После гибели Еминежа, из пропасти, куда он упал, «вылетело пламя — это драконный хвост Емина ударился о скалу и вспыхнул молнией...» (22).

В предании «Как сын старика привез сестру нарта Наджуко» повествуется, что у Еминежа был сын, который причинял людям страдания, как и его отец. Так, он, воспользовавшись тем, что сын старика отправился в поход, отправился к его деду, связал его и держал у себя в сарае и кормил как скотину на привязи. Вернувшийся домой нарт Тлежуко, освободил деда, связал сына Емина, прибил его к земле семью цепями так, чтобы тот мог только наклоняться к пище. Так нарт проучил и наказал сына Еминежа как некогда Саусэрыко победил кичливое существо, укравшее у нартов просо.

О том, каким страшным для людей чудовищем был Еминеж говорит тот факт, что и по сей день в обиходной речи адыгов сохранились устойчивые фразы, связанные с именем Еминежа. Когда нарт Бишечеч увидел, что его отвязавшуюся лошадь никто не может поймать, воскликнул: «Если вы так бессильны, да посетит ваш дом Еминеж!»

Конь Саусэрыко Тхожий, которого нарты подговорили уйти из табуна, охраняемого нартом Шауаем, позже говорит хозяину: «Саусэрыко, да унесет тебя Емин (краткая форма имени Еминеж — А. К.), избил он меня. Ты наслал мне в дом Емина (в смысле причинил мне боль), сделал меня несчастным...» (23).

Раньше у адыгов было поверие, что если на семью или группу людей обрушивались большие несчастия, это воспринималось как дело рук Еминежа. Об этом, например, свидетельствует предание о моем роде, где повествуется о том, как в большую семью Коековых (Къуекъохэр), состоящую более чем из ста человек, пришло огромное горе. Однажды ночью все жильцы дома вымерли, и люди, посетившие их утром, обнаружили в живых лишь одного младенца. Тогда они сказали, что «в доме побывал Емин, поэтому ребенка нужно срочно вывезти из этого села. Так и сделали...» (24). Возможно с данным поверием было связано и адыгское название холери-емын.

У адыгов есть пословица: «Душа разродилась и родила Еминежа», которая связана с поверием о переходе душ умерших в тело новорожденных. Сохранились и другие пословицы, проклятия, пожелания, связанные с именем Еминежа. Например, «Емынэм уехь!» — Да унесет тебя Емин, «Емынэр зэрыхьэрэми зыгорэ къыренэ» — Куда входит Емин, что-то он там оставляет, «Емынэм тхьэм ущерэухъум» — Да убережет тебя тхэ от Емина.

Известно, что Еминеж обладает атрибутами и благо и иныжа. А. Шортанов упоминает Еминежа как «своеобразного дуплета благо» (25). Но нам кажется, что Еминеж имеет больше сходств с иныжами, нежели с благо. Ведь в эпосе благо почти всегда зооморфное чудовище, не обладающее ни человеческим обликом, ни речью, а Еминеж обладает и речью и способностью принимать облик человека.

Завершая характеристику образа Еминежа, хотелось бы отметить, что по своей силе, идейной направленности, данный тип мифологического существа напоминает грузинское эпическое чудовище Бакбакдэва, самого грозного существа в эпосе «Амираниани». Примечательно, что грузинское чудовище было побеждено самым известным и доблестным витязем эпоса «Амираниани», а Еминеж — самым популярным героем нартского эпоса Саусэрыком.

4. Б г э ж и. Мифический образ бгэжа (бгъэжъы) в нартском эпосе представлен довольно широко. Чаще всего это злые противники нартов. Таковым представлен, например, помощник злого божества Пако — огромный орел, главная птица небес и гроза живущих на земле. Бгэж тоже живет на горе Ошхамаф. Пако обычно прилетал на землю на орле, грабил и уносил людей на съедение бгэжам. Когда злое божество погоды украло огонь и явило на землю засуху и голод, нарт Насрен-Жаче отправился к Пако, чтобы вернуть людям огонь. Но бог приковал его к горе. Затем

«...Злой Пако выпустил грозного орла,
Его огромные крылья не помещались в долине,
Ветер от крыльев нагнетал черный туман,
Налетает на Насрен-Жаче,
Набрасывается на голую грудь,
Разрывает грудь Насрен-Жаче,
Высасывает кровь, клюет,
Терзает его печень...» (26).

Грозный бгэж Пако был предводителем армии орлов Пако. Он налетал на нартов, пытавшихся освободить Насрена, и погубил многих людей. У орлов клювы и крылья железные. От взмаха день превращался в

черную ночь. Когда, рассыпая искры, орлы налетали на нартов, ветер от взмаха их крыльев нагнетал такой холод, что буран покрывал камни и траву... Лишь отважому нарту Патерезу удалось убить орла и освободить Насрена. Так человек победил злое и грозное мифическое существо.

Нам кажется, что между божеством погоды Пако и его помощником-орлом есть генетическое родство. Если Пако при желании меняет погоду, бгэж тоже влияет на нее. Ведь взмах его крыльев «нагнетал буран, день превращал в ночь, тепло в холод». После победы нарта над Пако жизнь вновь вернулась на землю. На иссушенную зноем землю семь дней лил дождь, и все обрело прежний зеленый цвет. Когда орел налетел на Патереза, все потонуло во мраке, стало холодно. Но герой стрелой пробил черное крыло бгэжа, и солнечный луч вновь вернул свет земле. Победив орла, Патерез вернул стране нартов тепло и свет, а значит и жизнь.

Огромен и страшен бгэж в нартском предании «История Дэхэнаго». Когда герой повествования Тымыс приблизился к горе, где жила красавица, «закрывая и затемняя весь мир, на него налетел огромный бгэж. Наклонившись, орел ударил его крылом, но нарт продолжал свой путь. Тогда бгэж еще раз налетел и ударил еще сильнее. Удары были тяжелыми, он их чувствовал. Когда нарт убедился, что просто так не пройти мимо орла, встретил оружием соперника и поразил его...» (27).

Интересный образ грозного орла Ан-Ака (Ан-Акъ) встречается в предании «Сын Канжа Шауай и Шхацшуце-дахэ (ШъхьацшIуцIэ дах)». Здесь повествуется о том, как нарт Шауай после долгих поисков своей невесты возвращался домой, и путь его лежал через земли, которые охранял Ан-Ак. Через эти земли бгэж никого не пропускал. Увидев нарта, он налетел на него и крикнул: «Кто это, не боясь меня, не скрываясь от меня, посмел ступить на мою землю, какой самонадеянный глупец пришел ко мне, чтобы я съел его! С дергающимися твоими ножками подниму тебя наверх и разорву, жир твоих глаз соберу и выпью. В момент ока, маленький человек, разобью тебя, как будто и не существовало тебя никогда». Бгэж кинулся на нарта, вонзил в его тело свои когти глубоко, беспрерывно начал бить его крыльями и целиться в глаза своим огромным кривым клювом. Однако, бгэж не смог поднять и сбить с ног нарта. После непродолжительной схватки, Шауай ранил орла, и тот улетел.

Ан-Ак, преградивший дорогу нарту, стоял на пути между людьми и красавицей Шхацшуце (Шъхьац шIуцI — черноволосая — А. К.). Звери и люди не могли бороться с ним, ни витязю, ни зверю не пройти мимо владений орла. Немало нартов погибло от него. В небесах Ан-Ак был сильнее и отважнее всех. Когда он выходил в небеса, ни одна птица не взлетала, ни один зверь, ни один человек не шевелились. Налетая, Ан-Ак убивал одиноких всадников, душил их когтями, острым клювом выкалывал глаза, ударами огромных крыльев разбивал тела. Нарты не раз пытались победить его, но все их попытки были безуспешны. Бгэж жил на вершине огромного дерева на высокой неприступной горе. Здесь находилось его гнездо. Оттуда он сбрасывал останки съеденных им людей и зверей. Их кости заполнили все основание горы, очень большой, крутой и отвесной. Никто не мог забраться туда.

В понятии народа огромный бгэж-титан, терроризирующий все живое на земле и в воздухе, должен был встретить достойного соперника из числа отважных нартов. Поэтому против грозного орла выступил вполне сознательно Шауай, бесстрашный витязь, которому ни один нарт

не мог возражать. Когда он отправлялся в поход, без его согласия никто не смел сопровождать его. Лесные звери боялись его и старались не попадаться на глаза. Народ сталкивал две силы и, как характерно эпическому повествованию, в поединке победителем выходит народный герой. Ан-Ак похищает Шхацшуце потому что знает, с таким положением дел не смирятся нарты и кто-то отправится на ее поиски. Бгэж не стал есть девушку, наоборот, кормил ее хорошо. Считая себя всесильным, он ждал соперника. Но встреча была не в его пользу — Шауай победил орла (28). Так и здесь человек побеждает мифического врага.

Бгэж в героическом эпосе «Нартхэр» почти всегда злой и отрицательный образ. Лишь в одном предании «Как сын Мыгэзеша нарт Орзамес женился на Псэтын-гуащэ» мы встречаем огромного орла, оказавшего Орзамесу неоценимые услуги за то, что нарт спас его птенцов от змеи. Бгэж относит нарта вместе с его конем к Нагучице и подсказывает как можно подойти к старухе.

В одном предании, зарегистрированном нами в ауле Ассокалай (Адыгея), упоминается о огромной птице Бзыушхо («бзыу» — птица, «шхо» — показатель величины). Здесь повествуется о том, как провидец Усэреж, возвращаясь домой, встретил косарей. Они спросили его, что нового, доселе неизведанного разузнал провидец. Тот ответил, что «у восхода солнца живет неписаная красавица, у которой цвет кожи похож на белое оперение, а брови и волосы на черное оперение сороки. Такой же красивый парень живет у захода солнца. Они обязательно встретятся. Услышав об этом, Бзыушхо, создатель мира, решает проверить достоверность слов Усэрежа. Птица украла девушку и отнесла ее на вершину неприступной горы. А юноша в поисках девушки подошел к горе и по тени догадывается, что наверху находится девушка. По совету девушки юноша прячется в дыре огромного камня, лежавшего у подножия горы. Затем девушка просит птицу поднять на вершину этот камень под предлогом, что может при желании в нем прятаться во время непогоды или солнцепека. Бзыушхо выполнила это желание. Так встретились юноша и девушка. Птица в конце года решила отнести девушку домой и известить людей о том, что Усэреж был не прав. Когда Бзыушхо поведала пленнице о своих намерениях, девушка пошла на хитрость. Она сказала: «Ты меня понесешь, но не донесешь. Ветер погубит меня, поэтому лучше отнеси меня прямо в камне». Так поступила птица. Когда она приземлилась перед косарями и сказала, что Усэреж их обманул, из камня вышли юноша и девушка. Бзыушхо признала свое поражение».

Что это за Бзыушхо и почему она создатель мира, предание ничего не поясняет. Однако, образ огромной птицы нам напоминает мифического (Полевые записи (октябрь 1985 г.). Информатор А. Гедыуадже, 59 лет, аул Ассокалай, Адыгея) орла Самгура (Самгъур). По замечанию Ф. И. Кочетова «Самгур олицетворяет собой прошлое и будущее человечества. Одним глазом он видит прошлое, другим будущее. Синий огромный Самгур живет тысячелетиями» (29). Предания об этой мифической птице «навеяны мотивом умирающей и воскресающей природы» (30). Мотив титана Самгура — видеть все прошлое и будущее — роднит его образ с Прометеем-провидцем. Видимо Самгур был Тхэ-птиц. На эту мысль нас наводит его непоколебимое могущество. Место его обитания — священная гора Ошхамафо. О существовании поверия о Тхэ-птиц и его местопребывании свидетельствует одно древнее мифическое пре-

дание. На Ошхамахо обитает Тха-птиц,— повествуется в предании.— Некогда он повелевал верными ему джиннами. Ведомо тому Тха все, что случится впереди. Стал Тха-птиц врагом Тха великого, и вот не оставит без мести — оплаты врага.

Знает Тха-птиц, что нашлет на него Тха великий светловолосых иныжей.., и иныжи покорят владения — высоты горные, скалы серые. Не хочет Тха сдаваться без боя. Зовет он к себе из преисподней своих джиннов, чтобы они стали против иныжей, которые должны прийти со степей и низин, с северной стороны. Но не вырваться джиннам из глубин подземных, куда их поверг Тха великий.

Встает Тха-птиц с ледяного седалища своего и, расправив крылья, летит над снегами, над пропастями. Взмахнет он могучим крылом, сотрясается земля, заноют бурные ветры, всколышется море. Не идут на зов Тха-птиц ранее послушные ему джинны. И стонет, и воет, и плачет Тха-птиц.

И только заслышат на земле этот стон-вой, умолкнут в испуге все птицы, поникнут увядшие цветы, туманы поползут по ущельям, черные тучи покроют небо, засверкают молнии и загремит гром, от которого сотрясаются скалы. Тогда Тха великий посылает верных ему джиннов. И они разгоняют тучи, небо становится голубым, солнце сверкает, снег на Ошхамахо блестит, цветы оживают. Джинны поют, уговаривая песней Тха-птиц смириться перед силою-властью Тха великого. Но Тха-птиц не желает слушать эти песни смирения, грозно и сурово глядит на степи и низины, ожидая нашествия иныжей, он кличет из глубин подземных своих джиннов. Но не вырваться джиннам из глубин подземных.

Всякий раз, как уходил один год и приходил другой, новый, у кабардинцев было в обычае праздновать день Тха-птиц и приносить ему жертвы: стрелы, кинжалы, ножи — необходимое орудие для Тха-птиц. Празднующий этот день верил, что целый год не возьмет его ни шашка, ни пуля. На Ошхамахо подняться нельзя, оттого жертвы Тха-птиц приносили внизу, у Жулата» (31).

Как подтверждает предание, адыги почитали Тха-птиц и праздновали его день. Видимо, Тха-птиц пернатых со временем перешел из мифа в эпос, где он из всесильного и грозного титана, восстающего даже против Тхэшхо, превратился в мифический образ бгэжа — постоянного соперника нартских витязей. В эпосе орла всегда побеждает человек, чего мы не видим в мифах. Положительный образ орла более характерен волшебному эпосу, нежели «Нартам».

КОСМОГОНИЧЕСКИЕ МИФЫ АДЫГОВ*

Космогонические мифы адыгов занимают особое место среди других форм мифопоэтического мировоззрения, поскольку описывают пространственно-временные параметры вселенной, т. е. условия, в которых протекает существование человека и помещается все, что может стать объектом мифотворчества.

* Печатается с сокращениями.

В адыгской мифологии основные сюжеты и мотивы, образы и представления которой вобрал в себя нартский эпос, имеются определенные представления о космогонии. Отражение их носит своеобразный характер. Если во многих мифологиях конкретные акты упорядочения мира выражены в отдельных сюжетах, то в адыгской мифологии такого нет. Важнейшие космогонические представления адыгов приходится конструировать по различным фрагментам, мотивам, глухим отголоскам, разбросанным в различных жанрах фольклора. И в данной статье делается подробная реконструкция космогонических мифов, в которых нашли отражения представления о времени и пространстве, о вселенной, о сотвореннии мира и его отдельных элементов, создании человека.

Время и пространство

В архаичном нартском эпосе народов Кавказа, в том числе и адыгском, действие происходит в нартском обществе, которое, как известно, не имеет исторически реального прототипа и является в сущности мифологическим. Не имеют реального прототипа и «этнические» сообщества нартского эпоса — нарты, чинты, испы, не говоря уже о чисто мифических существах — иныжах — антогонистах нартов. По крайней мере, мы еще не знаем прямых реальных аналогий событиям, отразившимся в нартском эпосе в истории адыгов (как это имеет место в историзированных эпических памятниках тюркоязычных народов, в «Эдде» и т. д.). С другой стороны, как и все эпическое наследие, адыгский нартский эпос является своеобразным отголоском определенных жизненных явлений.

Не является реальным и время действия нартского эпоса. Но в представлении создателей и носителей нартской эпической культуры это время, как и сами нарты, представлялось реально существовавшим: это — «время нартов» — «нартхэм я зэман», «нартхэм я лъэхъэнэ».

По представлениям, нартам предшествовали иныжи, а нартов сменили люди. Эпическое время — время нартов — представляет собой собственно-мифическое время, т. е. нартское эпическое время идентично мифологическому. В связи с этим, видимо, правомерно обозначить его словом «мифоэпическое».

Мифоэпическое время, время нартов — это, по представлениям адыгов, как и у других народов Кавказа, особое время, время изобилия, благоденствия, «золотой век» адыгов. Время мифоэпическое как бы противостоит нынешней эпохе, в которой уже нет как самих нартов, так и самого изобилия. Мифоэпическое время — «это время первопредков, первотворения и перводействий, оно отражено прежде всего в мифах творения — космогонических, антропогонических, этиологических» (1). Условное начало мифического времени — это, собственно, начало самого мира. М. И. Стеблин-Каменский отмечает: «Если время существует, только поскольку происходят какие-то события, то тем самым первое, т. е. древнейшее событие — это начало времени»(2). В эпическом творчестве адыгов начальное время — это эпоха первотворения, когда многое было в мире в зачаточных исходных формах. В ту пору земля «затвердевала», горы были величиной с кочку, лес был с кустарник, реки можно было перешагнуть и т. д. Ха-

рактерно, что начальный период мифологического времени представляет собой не только эпоху первотворения различных элементов мира, но и время роста главного героя адыгского эпоса — Сосруко, наделенного целым рядом черт мифологических персонажей. Первые этапы первотворения синхронны росту и становлению Сосруко.

В адыгском эпосе глухо звучат отголоски представлений о том, что начало эпического времени — это начало Сосруко, выполняющего функции первочеловека. Но в результате позднейшей трансформации образа, приведшей к превращению мифического героя в эпического, время чудесного рождения Сосруко не совпадает с началом мифического времени. Сосруко появляется на свет в ситуации, которую нельзя идентифицировать с эпохой первотворения, а сам герой уже потерял функции первочеловека (младенец рождается в нартском обществе).

В мифоэпическом времени не всегда четко выражена последовательность событий. В ряде случаев важнейшие этапы в «биографии» персонажей, особенно главных, более или менее четко выражены. Так, в цикле о Сосруко наблюдается такая последовательность: рождение, закалка его Тлепшем, первый подвиг (инициация). Затем идет ряд событий (возвращение огня, проса, бой с Тотрашем и т. д.), которые могут следовать друг за другом более или менее произвольно. Завершает цикл гибель героя. Аналогичную картину мы наблюдаем и в отношении других героев — Батраза, Бадиноко, Ашамеза. Но порядок следования событий не выдерживается в рассказе обо всех героях. Так, в «биографии» Сатеней отсутствует какая-либо последовательность, в отношении к ней время как будто статично. Сатеней — вечно молодая мудрая женщина. Мы ничего (или почти ничего) не знаем о ее рождении; события, в которых она участвует, излагаются в различной последовательности. А мотивы ее смерти единичны и не характерны для эпических сказаний. Аналогично характеризуется и другая эпическая героиня — Адиюх. Мы знаем о ней как о светлорукой красавице, помогающей мужу своей светозарной рукой совершать подвиги. Но о ее рождении и кончине ничего не известно. Такая же картина и в отношении некоторых языческих богов — Амыша, Ахына, Тхагаледжа, Пако.

Мифоэпическое время имеет предел. Концом его является, бесспорно, гибель нартов, исчезновение их воспринимается как «конец золотого века». Противопоставление нартов и их «измельчавших» потомков — современных людей — как бы предопределяет первые «контуры» конца мифоэпического времени. В сказании «Гибель нартов» («Нартхэм я кIуэдыжыгъуэ») конец нартов связывается с их первой встречей с людьми. По этому тексту, охотник Асланбек Короткий (КIэшI), идя по ущелью реки Теберды (верхнего притока Кубани), увидел , как один нартский всадник гонялся за быком. Быка, не повиновавшегося всаднику, рассерженный нарт взял и положил за холку своего коня. Охотник, увидев его, испугался и спрятался в яме, выбитой копытами нартского коня. Увидев его, нарт изрек: «Какая мелюзга, какая противная штука! Нартам, среди которых появился такой, будет конец... То было наступившей порой гибели нартов»(3).

Аналогично и содержание сказания «О том , как нарты ушли из нашего края»: нарт, встретив «неказистого человека», уводит нартов с родной земли, которая остается адыгам (т. е. людям)(4).

Есть основания связывать конец мифоэпического времени с потерей «жира» (благодать) земли. Потеря «жира земли», изобилия, свойственных «золотому веку», в эпосе также связывается с именем Сосруко. В «Сказании о Тхагаледже, Амише и Мамыше» говорится о том, что с рождением Сосруко исчезли плодородие земли и «жир скота», поэтому сколько бы не поел нарт, он не насытится (5).

Как видно, не только начало, но и конец мифического времени связаны с рождением Сосруко. Чем это объяснить? С одной стороны, это может быть связано с полифункциональностью героя, определенной близостью его функций к божественным. С другой стороны, это, возможно, явилось результатом социальной редакции образа народного героя.

Словом, мифическое время охватывает период от сотворения мира до его «катастрофы» — исчезновения «жира земли». С другой стороны, мифическое время простирается до исчезновения нартов и появления людей.

В мифоэпическом творчестве адыгов выражение пространства носит различный характер. Это может быть, например, место действия героя или просто место его пребывания или различных предметов с ним связанных. Кроме того, выражение пространства может носить не только конкретный характер, но и качественно-эмоциональный.

Характерно, что большинство мест, где действуют герои или боги, носили реальные географические названия. Так, местом пребывания бога плодородия Тхагаледжа и его быков чаще всего называют долины рек Псыжа (Кубани) и ее притока Лабы, а также берега Терека. Бадиноко обычно разъезжает в долинах рек Псыжа и Дона. В верховьях Кубани и ее притоков Теберды и Зеленчуков локализуются действия ряда героев, а также топонимы, связанные с именами. В верховьях Кубани находится камень — «место игр коня Сосруко» и печь Сатеней. В долине Зеленчуков находится камень, будто бы рассеченный мечом Сосруко, и курган — могила мужа Адиюх. Действия Сосруко иногда локализируются и в долине реки Баксан (6).

В реальных местах локализируются также кузни нартских кузнецов: Худим кузнечил возле Курго (Кургъо бжъапэ), Тлепш — под горой Гучипций (ГъукIыпцIый Iуащхь), что возле аула Едепсыкоай (Едэпсыкъоай) (7). Местом пребывания богов указывается Ошхамафо (Эльбрус), а жилищем Адиюх считается одноименная ральная историческая башня на берегу Малого Зеленчука (8). Небо обычно бывает местом пребывания богов, в частности, бога зла Пако (9).

Местом состязания и других действий нартов служит гора Харамаушха (ХьэрамэIуащхьэ), которая, по всей видимости, является мифической, поскольку ей нет соответствующего реального топонима, а в эпосе она локализуется в различных местах: возле Пятигорска (вблизи озера Тумбукан), вблизи Анапы, в верховьях Кубани, дублем выступает гора Собер-уашха (близ станицы Азовской) и т. д.(10).

Значительное место занимает опосредованное, эмоциональное определение пространства. Расстояние до края земли не может одолеть даже бог кузнечного ремесла Тлепш, который для этого специально изготовил железную обувь и железный посох. В сказании «Как Тлепш хотел дойти до края земли» («Лъэпшъ дунейм и гъунэ зэрылъыхъуар») говорится:

«(Тлепш) долго шел... Чувяки стерлись и повисли на голени, посох стерся до того, что едва был виден из-под ладони.

Долго шел (он), но так и не дошел (до места), где подпирают друг друга небо и земля».

Поэтому адыгские старики говорят:

«Тлепш не дошел до края земли».

Аналогичный мотив встречается и в сказании «Тлепш и Жиг-Гуаша» («Лъэпщрэ Жыг-Гуащэрэ»). Тлепш, который отправился на край света, чтобы добыть знания нартам, встречает богиню деревьев Жиг-Гуашу, которая отговаривает бога кузнечного дела от этой затеи, поскольку у земли нет края. Тлепш не послушал ее и отправился искать край земли, у него стерлись железные чувяки и железный посох, а шапка стерлась и обручем повисла на его шее, но он так и не нашел края земли (11).

Расстояние до края земли, где обитают демонические существа, передается также эмоционально. Это настолько большое расстояние, что этого пути бояться многие нарты, в том числе и тхамада нартов — Насрен-Жаче. Чтобы добраться до Еминежа, похитившего семена проса, нужно пересечь семь горных хребтов, три малых и семь великих морей. Аналогично и в абазинском эпосе: чтобы дойти до края света, где живет «похититель» проса айныж, нужно преодолеть шестьдесят гор, шестьдесят рек и три больших моря(12).

Край земли, который равнозначен, как правило, расстоянию за семью хребтами, за семью морями или находится там, где небо касается земли, простирается не во все стороны света. Край земли находится на западе — там, где заходит солнце. И в этом сказывается неоднозначность и дополнительная эмоционально-оценочная характеристика представлений о расстоянии до края земли. «Страны света — отмечает М. И. Стеблин-Каменский,— это... не просто направления, а некие сущности, наделенные качественными характеристиками...» (13).

От середины мира, где живут нарты (люди), расстояние прослеживается не только до края земли, но иногда и до неба, и до того света (хьэдрыхэ). Это тоже носит эмоционально-оценочный характер. По сказанию «О том, как нарты хотели добраться до неба» («Нартхэр уашъом зэрыдэкIыгъэ щIыкIэр»), чтобы добраться до неба, все нарты становятся друг на друга, затем на них ставят все, что есть на земле: иныжей, испов, животных, птиц, деревья, камни, но до неба нехватило еще хвоста кошки. Непомерно большое расстояние и до подземного мира. Нарты, которые отправляются туда, чтобы вернуть похищенную чудовищем — бляго свирель, испытывают голод и холод, у них как и у Тлепша изнашивается железная обувь и посох; и сам их «спуск» в подземный мир так же долог и труден. В сказках упоминается более «легкий» путь в подземный мир и обратно с помощью белых и черных баранов: белый баран возносит в мир земной, а черный — в еще более глубинные сферы подземного мира. Но возвращение из подземного мира происходит, как правило, иначе. Это расстояние (по сказке «Батыр, сын медведя») герой преодолевает с помощью мифической орлицы. Для этого орлице потребовалось лететь семь дней и семь ночей, съесть семь буйволов и выпить воду из семи бурдюков из шкуры этих животных. Этот сюжет входит в нартские сказания некоторых других народов, например, карачаевцев, где в роли героя выступает Сосрук, а запас пищи орлицы составляет мясо и кровь девяти буйволов (14).

Представления о мире

В мифологии и фольклоре адыгов вселенная представляется трехчленной: нижний, средний и небесный миры. Соединяет их мировое древо, которое является частью модели мира. Мировое древо относится к универсальным мифологемам и выступает как «растительная» модель мира, в которой отражены основные элементы мироустройства, выражающие структуру мироздания, совершенство движения от хаоса к космосу, к упорядочению мира. Наиболее ярко выраженный символ мирового древа — это моделирование мира по вертикали. Основные части мирового древа по вертикали соответствуют трехчленному делению вселенной на зоны: верхняя (ветви) — небесный мир, средняя (ствол) — земной мир, нижняя (корни) — подземный мир. Вместе с тем мировое древо моделирует также стороны света, времена года, плодородие и т. д.

Мировое древо выступает не только как соединительный мост между мирами, но и «как посредствующее звено между вселенной (макрокосмосом) и человеком (микрокосмосом)». ...Кроме того, оно поддерживает небо, выступая эквивалентом атланта в греческой мифологии (антропоморфная модель), змея, кита, слона в других мифологиях (зооморфная териоморфная модели), мирового столба (15).

В адыгской мифологии мировое древо выступает в образе огромной чинары (бжей). Иногда наблюдается совмещение образа мирового древа и космической горы. Последний выступает глухо, ограничиваясь, как правило, упоминанием, что древо стоит на кургане, горе, скале. Вариантом мирового древа в адыгской (как и в осетинской) мифологии выступает древо жизни в виде золотого дерева (яблони) с ярко выраженными символами плодородия.

По сказанию «Как Ашамез нашел свою свирель» мировое древо находится в середине земли (щIы хъурейшхуэм ику дыдэм; щIыку дыдэм) на большом кургане (Iуащхьэшхуэ) (16). Оно представляет собой «огромную ветвистую чинару» («бжэй жыг къуацэшхуэ») с полым стволом для спуска («и кур нэщIу ехыпIэщ»). Вот как описано древо в указанном мифе:

Это дерево с (высоким) вертикальным стволом,
Корни его
Сильно разветвлены,
Двенадцать кулашей (17)
Еле в обхват.

В сказке «Батыр, сын медведя» мировое древо стоит на горе и лишь указывается, что оно — «высокое» (18).

Мировое древо в указанном сказании соединяет стороны горизонта — юг и север: «ипщи ищхъэри щызэлъыIэсу ... Iуащхьэм тетщ» — (дерево), «соединяя юг и север ... стоит на кургане» (19). Нарты, преследуя бляго с похищенной им свирелью, проникают в подземный мир через мировое древо. Они спускаются по полому стволу древа, проникнув через предварительно сорванной одной из верхних веток древа. Это совершает Бадиноко:

Бадиноко...
К дереву подходит,
Верхнюю ветку
Обхватывает,
И, ударив плечом,
Срывает (ее).

Словно вытесали,
Дерево внутри полое.
Нарты вместе
Спускаются по полому стволу,
Мчась разом, они
Покидают пласт земной.

Мировое древо в сказке «Батыр, сын медведя» имеет важные атрибуты в виде зооморфных существ — орлицы и змея (гигантского удава). Эти обитатели дерева по своим символическим признакам соответствуют символическим частям, где они локализованы. Птицы — олицетворение жизненных, позитивных начал — обитают в символически адекватной части дерева — на его верху. Змей — олицетворение хтонических, негативных начал — в нижней части дерева, что является символом подземного мира. Как и сами противоположные миры, маркируемые различными частями дерева, их обитатели тоже противостоят: змей зарится на орлиц. В варианте указанной сказки орлица, обращаясь к герою, говорит: «Этот змей, которого ты убил, был самым злым моим врагом и каждый год пожирал всех моих птенцов» (20).

Змей здесь обнаруживает также символическую связь с водной стихией: герой, убивающий змея, как правило, побеждает и другое аналогичное чудовище — бляго, запрудившее воду. И в этом, и в другом случае деяния героя идентичны: они направлены против хтонических начал. Орлица с птенцами на вершине дерева сама по себе может быть рассмотрена как символ жизни и плодовитости.

И сам сюжет (как в мифе, так и в сказке) возникает, собственно, из этих противоборствующих начал и символизирует акцию по упорядочению мира. Ее мощным аккордом является развязка с ее метафорически выраженным глубоким жизнеутверждающим смыслом: в мифе игра белым концом возвращенной из подземелья свирели вновь оживляет природу; герой сказки, спасая птенцов, убивает змея, за что благодарная орлица доставляет его из подземного мира в мир земной.

Жизнеутверждающая символика, в частности, плодовитость, выражена более конкретно в варианте мирового древа — древе жизни. В эпосе оно представляет собой золотое дерево — яблоню (сказание «Золотое дерево нартов»). Древо жизни выращено богом земледелия и плодородия Тхагаледжем и находится на нартской земле (идентично земному миру). Единственный плод, растущий на дереве, может быть рассмотрен, как символ классической плодовитости. Причем символику жизни содержит и сам процесс созревания плода:

(Плод) нарождался на восходе солнца,
К закату он уже созревал.
Утренние лучи красили пол-яблока в алый цвет,
Другая половина оставалась белой.

Но венцом символики плодовитости, пожалуй, является то, что с помощью этого яблока можно избавиться от бесплодия:

Съест бесплодная женщина красную половину,
Она рожала мальчика,
Съест белую половину,
Дочь-фею рожала.

Символика плодовитости древа жизни не ограничивается этим. Дочери морской богини в облике голубки похищают яблоко, чтобы на-

вести на свой след нартов, в которых они желают видеть будущих мужей. Одна из них — красавица Мигазеш — рожает от нарта Пизгаша двойню: Имыса и Уазырмеса. Последний, как известно, относится к числу знаменитых нартов: он иногда выступает на хасэ нартов тхамадой, в ряде случаев то как брат, то как супруг Сатеней — великой матери нартов. Как видно, древо жизни символизирует не только плодородие растительного мира, но и упорядочение социальной природы нартского общества.

Из птиц, кроме указанных орлиц и птенцов, символами плодородия являются также голуби. Последние играют позитивную роль в утверждении жизненных начал: указывают нартам, ищущим свирель, путь в подземелье, в другом случае девушки в их облике ищут себе будущих супругов. К сонму плодовитости примыкает и морская богиня Пситхагуаша, одна из дочерей которой родила нарта.

Как видно, вариант мирового древа — древа жизни может быть рассмотрен как своего рода классический, многоаспектный символ плодородия, олицетворяющий упорядочение как природной, так и социальной сферы. Как уже отмечалось, в представлении адыгов космос делится на три мира — верхний (небесный), срединный (земной) и нижний (подземный). Каждый из них имеет свои особенности.

Срединный мир — это земля

Она — обиталище нартов. Земля огромна. Ее край очень далек, туда очень трудно дойти. Уже отмечалось, что у покровителя кузнечного ремесла Тлепша, который пытался дойти до края земли, изнашиваются железная обувь и железный посох. Край земли иногда тождественен подземному миру. И там, как и в нижнем мире, локализуются хтонические существа. Но не все стороны света семантически равнозначны. Южная сторона, точнее, верховья рек, обозначаемые словом «ипщэ», имеют позитивное значение, а северная сторона, точнее, низовья рек, обозначаемые словом «ищхъэрэ», имеют негативное значение. Аналогичное значение имеет и оппозиция правое — левое. Особенности подобного мышления оставили глубокий след не только в мифе и фольклоре, но и в жизни народа. Оно регламентировало и отчасти продолжает регламентировать многие стороны жизни. Так, при выборе усадьбы предпочтение делалось (и сейчас отчасти делается) южной части селенья. А положение о том, что правая сторона — позитивная, почетная, а левая — негативная, менее почетная, заняло, в частности, в обрядовой и этической культуре адыгов большое место.

Небесный мир — представляется семисферным (возможно, это влияние мусульманской традиции). Но нет особого акцента на «разнокачественности» каждого из небес, хотя самая верхняя сфера дает представление эмоционально-оценочного характера как о более отдаленном пространстве. В представлениях о верхней сфере мира, в определенной степени горы, в частности, Ошхамахо (Эльбрус), приравниваются к небу. «Всякий холм и возвышенность — репрезентанты Неба» (21). Небо — обиталище богов. Ошхамахо — это адыгский Олимп. На Ошхамахо пребывают боги. Небо, Ошхамахо посещают нарты, но редко (один раз в год один нарт по приглашению богов). Но при необходимости герои не придерживаются никакой регламентации. Так, нарты, преследуя бога зла

Пако, настигают его на небе. Иногда попытка проникнуть на небо (Ошхамахо) — владение богов — для героя может обернуться тяжелым испытанием. С этим связан один из прометеевских мотивов — о прикованном к Ошхамахо страдальце, в роли которого чаще выступает Насрен-Жаче.

Представления о небесном мире породили представления о божестве неба Уашхо (Уащхъуэ), где «уэ» — «небо», «шхъуэ» — «синий», более того, в убыхском «Уэ» означает «бог» (22). На небе пребывают птицы и некие уафэрысхэр (букв. «небожители») — очень редкие персонажи, деяния которых носят позитивный характер.

Подземный мир — (загробный, потусторонний, у адыгов — хьэдрыхэ) представляет собой часть общей мифологической модели мира. «Мифы о загробном мире развивались из представлений о загробной жизни, связанных с реакцией коллектива на смерть одного из членов, и погребальными обычаями» (23). Если в срединном мире живут нарты (люди), то в нижнем мире обитают хтонические существа — бляго, еминеж, змеи и т. д. Однако это не исключает существования там, судя по сказкам, и обыкновенных людей. Жизнь их, а также обстановка, не имеет особых отличий от земной жизни. Так, люди подземного царства страдают от бляго, который запрудил воды. Они же выручают героя, помогая ему снарядиться в далекий обратный путь — земной мир. Подземный мир, как и небо, представляется семисферным. И здесь нет особого акцента на «разнокачественности» подземных сфер, хотя самая нижняя из них воспринимается как самая глубокая и отдаленная сфера.

Расстояние до подземного мира, который представляется очень далеким, имеет чаще всего эмоционально-оценочный характер. Преодолеть пространство до подземного мира и обратно — дело очень трудное, оно требует больших усилий даже от самых сильных и отважных нартов. Чтобы преодолеть этот путь, нартам приходится мобилизовать всю свою силу — и физическую, и моральную. Они испытывают голод, холод, преодолевают беспросветный мрак, изнашивают обувь из железа (сюжет возвращения свирели). Пребывание в подземном мире и возвращение из него — одно из героических деяний эпического или сказочного героя.

Путь в подземный мир в различных национальных мифологиях бывает разный — спуск под землю, в колодец, яму, пещеру, обратный путь — подъем на гору, на дерево, по лестнице, по цепи, веревке. У адыгов нарты попадают в подземный мир через мировое дерево, в сказке — через яму (на веревке), через дерево мировое, а в более отдаленные ярусы — с помощью веревки или орлицы. В сказке «Есмуко Есхот», например, герой попадает в подземный мир через дыру и с помощью черного барана, а возвращается оттуда на ковре (последний мотив не характерен для творчества адыгов, это, видимо, восточное влияние). В этой сказке подземный мир имеет также некоторые свои особенности. Там находится аул пши-шайтанов — Алирегу-Альгож, у которого находится пленница — жена героя. В этом жанре встречается также загробный мир с некоторыми особенностями. Так, в «Сказке о младшем сыне» он находится на высокой горе. Героя, зашитого в конскую шкуру, поднимает туда орел (он обычно уносит к себе в свое гнездо на горе людей и скот). В этом мире много серебра, золота и оружия, необыкновенный сад, в котором нельзя повредить ни веточки, а фрукты нельзя есть сразу, класть в карманы. В этом мире обитают также голуби, которые могут обернуться девушками необыкновенной красоты. Забрав оперение одной из них, ге-

рой женится на ней. У них рождается дочь. Однако жена болеет, поскольку муж не вернул ей еще маску. Когда муж вернул ей маску, она надела ее и улетела к себе, взяв с собой дочь. Герой возвращается на землю с помощью того же орла, вцепившись в его спину, когда он спал. Локализация загробного мира на небе, как в этой сказке, хоть и редко, но имеет место в мифах. В данном случае он отличается как от подземного, так и от срединного мира — в нем много золота и серебра, необыкновенный сад. Подобная атрибутика определяется, видимо, локализацией его в светлом небесном месте в противоположность подземному, темному миру. Кроме того, нетрудно заметить, что традиционное представление о загробном мире здесь обрастает различными мотивами, характерными для жанра сказки. В карачаево-балкарском эпосе имеется такой же сюжет о посещении нижнего мира (сказание «Сосрук в подземном мире»), где в качестве героя выступает Сосрук. Здесь подземный мир, как и в адыгских представлениях, мало отличается от земного. Путь в подземный мир и обратно также обнаруживает общие черты: Сосрук попадает в подземный мир на черном баране, а выносит его оттуда орлица (24).

Более своеобразен нижний мир в осетинском нартском эпосе. В сказании «Сослан в стране мертвых» герой отправляется в нижний мир, чтобы достать листья с дерева Аза, растущего только там. Путь в страну мертвых долог и труден, но здесь нет тех способов перехода, которые упоминаются в адыгских и карачаево-черкесских представлениях. У осетин в страну мертвых не может войти живой. Сослан входит туда силой, силой же выходит, ибо нет пути из страны мертвых в мир живых. В стране мертвых свой повелитель — Барастыр, вход в нее через железные ворота, у которых стоит привратник Аминон. В самой же стране мертвых обитают мученики, которые расплачиваются за свои земные дела, в сущности, за грехи, кто праздно шатался, повешен за ногу; те, что повешены за руки, крали чужое добро; а за язык повешены клеветники (25) и т. д.

Подобное представление о наказании душ умерших грешников, по всей видимости, является поздним наслоением и связано с христианской идеологией.

Сотворение мира

Представления о сотворении мира являются важнейшей составной частью мифологии. В них обнаруживаются основные особенности мифологии как системы. Сотворение мира подразумевает не только процесс образования важнейших составных частей мира — неба, земли и т. д., но и многочисленных элементов мира. М. Е. Мелетинский отмечает: «...кардинальная черта мифа, особенно первобытного, заключается в сведении сущности вещей к их генезису: объяснить устройство вещи — это значит рассказать, как она делалась; описать окружающий мир — то же самое, что поведать историю его первотворения»(26).

По М. И. Шахновичу, представление о сотворении мира могло возникнуть в период разложения первобытнообщинного производства. «Гончарное производство,— отмечает он,— способствовало образованию представления о том, что мир был вылеплен из глины. В элефантике рассказывали о древнеегипетском боге Хнуме, который сформировал мир из нильской глины на гончарном круге как горшечную посуду. В

индийском мифе Пуруша размесил глину шестью пальцами и из нее изготовил землю. Большинство иудеев и христиан понимают сотворение мира как изготовление его руками Бога из хаоса» (27).

В адыгской мифологии, как верно отмечает А. Т. Шортанов,— творцом мира выступает Тха (Тхашхо) — верховный бог. Он «сотворил мир и людей», а также «солнце, луну, небо, звезды»(28).

Адыгская мифология, как и ряд других мифологий, не знает конкретного акта творения мира. Отсутствуют отдельные мифы, сказания о сотворении неба, земли и т. д. (речь идет о традиционных представлениях, а не мусульманской мифологии, которой подобные мифы известны). Однако это не значит, что в ней вообще нет представлений о сотворении мира. По дошедшим до нас фрагментам мифов мы можем составить представление об отдельных актах творения. Первоначально небо и земля были некой бесформенной аморфной жидкой массой. Об этом свидетельствует тот факт, что создание неба и земли выражено глаголом «пцIэн», имеющем значение «затвердевать» в отношении чего-либо жидкого. Аналогичная связь хаоса с водной стихией характерна для многих мифологий. Процесс образования неба и земли путем их «затвердевания» характеризуется в ряде текстов своеобразной устойчивой формулой, определяющей очень далекую эпоху: — «когда небо еще не затвердело, а земля только что затвердела». Это выражение иногда варьируется: — «когда мир еще, ой дуней, лишь создавался, зеленая земля, ой дуней, только затвердевала».

Видимо, по представлениям адыгов, мир творился из некой аморфной жидкости, причем сначала была создана земля, затем — небо.

В подобном описании акта творения обнаруживаются некоторые детали, свидетельствующие о некоторых особенностях этого процесса. Так, иногда упоминается, что мир создали с помощью какой-то сети: — «когда мир создавали сетью», что не совсем понятно. Иногда сеть упоминается и в описании создания неба: — «когда (только) возводили наше небо с помощью сети» (29).

В «Песне о Сосруко», записанной и опубликованной Н. Ф. Яковлевым в 1948 г., употребляется не глагол «ухуэн» — «создавать», а «ублэн» — «начинать»: — «когда небо сетью начали создавать».

В процессе творения земли встречается и другая деталь — в акте ее затвердевания участвуют овцы: «Когда землю зеленую, ой дуней, овцы утаптывали».

Как видно, создание макромира получило в адыгском фольклоре лишь глухие отзвуки. Аналогичную картину мы имеем и в описаниях создания отдельных частей (микромира). Как правило, миф или фрагмент мифа характеризуют не устройство микромира, а отдельных его частей, отдельных свойств и признаков. Фрагмент мира как бы фиксирует отдельный этап в создании тех или иных объектов. Это, как и процесс создания макромира, часто соотносится с мифическим временем. Приведем примеры, в которых даны определенные «периоды» в создании некоторых элементов мира — горы, реки, леса. В «Песне старых нартов» («Нартыжь уэрэд») говорится:

Когда гора Бештау, ой дуней, была величиной с кочку,
Когда лес на Бештау, ой дуней, был кустарник...
Когда могучий Индыль, ой дуней, можно было перешагнуть (30)...

В этом тексте создание, точнее становление природных объектов — горы, леса, реки — находятся в определенной взаимосвязи с образом наиболее мифологизированного героя эпоса — Сосруко. Те или иные периоды в образовании этих объектов как бы перекликаются с определенными этапами жизни Сосруко: когда Бештау был величиной с кочку, а лес на нем был кустарник, Сосруко был мужчиной средних лет; когда Индыль можно было перешагнуть, он был уже с проседью. Объяснение некоторых свойств других объектов природы также связано с именем Сосруко. Так, некоторые особенности отдельных камней в верховьях Псыжа связаны с именем Сосруко: «вмятины» на камне — это следы коня героя, а желтоватая «яма» на камне намыта мочой его коня. Имеется также след его собаки. Аналогичным образом объясняются и особенности одной канавы в пойме реки Баксана: «Сосрыкъуэ щыкIуэм и сэщхуэпэр шIым илъэфырти, щIытIу дитхъугъауэ арати, абы и лъэужьу къэнащ» — «Когда Сосруко шел, его сабля волочилась по земле и прорыла канаву; след от нее и остался» (31).

Многочисленные этиологические мотивы присутствуют и в сказаниях о гибели этого героя: так, горячие родники, бьющие из подножья Кавказских гор,— это слезы Сосруко. Более того, многие животные наделены определенными свойствами: волей Сосруко шум крыльев перепелки при взлете подобен звуку удара плети Сосруко; заяц так быстр, как конь Сосруко Тхожей, когда его передние ноги спутаны; галка несет яйца двух птенцов — самца и самку; сова живет, не смея показаться на свет и т. д. (32).

Объяснение отдельных свойств различных элементов мира имеет связь и с другими героями эпоса. Так, с именем красавицы Адиюх связаны крепость и некоторые особенности ландшафта вблизи ее. Крепость XVII века, что стоит на крутом правом берегу реки Малый Зеленчук — притока Кубани, называется Адиюх. По сказанию, Адиюх с мужем жила в этой крепости. Руки красавицы Адиюх излучали свет, который рассеивал ночную мглу. Адиюх, освещая своей рукой полотняный мост, соединявший крепость с противоположным берегом реки, помогала мужу перегонять коней через мост. Однажды, когда муж пригнал большой табун лошадей и стал бахвалиться этим, Адиюх не осветила мост своей рукой, и муж вместе с табуном сорвался с моста и утонул в бурной реке. Адиюх в поисках его вышла из крепости и обошла подножие горы, при этом она своими разбитыми до крови руками окрасила гору. Этим объясняется, что гора здесь красная. В фольклорных произведениях содержится объяснение и некоторых особенностей Ошхамахо (Эльбруса). Образование двух вершин этой горы связано с именем тхаматы нартов Насрен-Жаче. Подобно Прометею он был прикован к Ошхамахо. Его сердце клевал орел. И поток крови старца размыл гору так, что образовались две вершины (33). Позже с принятием адыгами ислама, этот мотив подменяется исламизированным библейским мотивом о Ноевом ковчеге, раздвоившим вершину Ошхамахо во время всемирного потопа.

Аналогичные мифы творения бытуют и у других кавказских народов — носителей нартской эпической культуры: абазин, абхазов, карачаевцев и балкарцев, осетин. Как и у адыгов, в эпосе абазин, абхазов, осетин, главный герой во время своей гибели наделяет теми или иными свой-

ствами целый ряд объектов природы, животного и растительного мира. Если у адыгов красные берега Малого Зеленчука объясняются тем, что их окрасили раненые руки Адиюх, то у абхазов подобный цвет берегов Кубани — это следы окровавленного Сасрыквы, которому нарты при разделе имущества отказали в виноградной лозе (34). Аналогично адыгскому, у абхазов также есть сказание, по которому на одном из камней видны следы копыт коня Сосрыквы (35). Эти мотивы разнятся лишь в деталях. Ворона, прилетевшего напиться крови героя и выклевать его глаза, Сасрыква наделяет способностью нести яйца через клюв и выводить птенцов спиной; волка, огорчившегося при виде гибели героя, Сасрыква наделяет бесстрашным сердцем и т. д. (36). По абхазскому тексту, пчелы выросли из червей, появившихся в ране Сасрыква. А их свойство погибать от своего укуса также объясняются желанием Сасрыквы. Некоторые социальные установления определены также этим героем — так он ввел обычай поминок. Аналогичные мотивы в абазинском эпосе ограничиваются двумя моментами — умирающий Сосруко наделяет волка и малого перепела такими же свойствами, как и в адыгском (37).

Этиологические функции несут и некоторые герои в карачаево-балкарском нартском эпосе: Сосрук, рожденный из гранита, превращается в гранит — часть Кавказских гор; образование Голубого озера (Чирок-Кел), реки и двух вершин Эльбруса объясняется как следствие ударов копытами Гемуды — коня Карашауея (38).

И в осетинском нартском эпосе некоторые элементы мироздания связываются с гибелью его главного героя — Сослана. Сослан, который хочет отомстить колесу Балсага за гибель своих товарищей, просит поле, гору, различные деревья остановить колесо. Однако те не в состоянии это сделать, и Сослан проклинает их. Полю он желает быть бесплодным через каждые семь лет урожая, а ольхе — быть дрянным деревом навеки, чтобы с нее обдирали кору на краску, а сама бы она засыхала. Аналогично определенными свойствами наделяются липа, граб, бук, дуб, береза, орешник, хмель.

Определенные свойства некоторых животных и птиц в осетинском эпосе объясняются также действиями главного героя в момент его гибели. Медведю, отказавшемуся съесть мясо Сослана, последний говорит: «Да наградит тебя таким счастьем, чтобы один только след твой повергал людей в страх. В самое тяжелое время пять месяцев сможешь ты жить в берлоге своей без пищи». Волку Сослан пожелал: «Когда ты будешь нападать на стадо, будет в сердце такая же отвага, какая жила в моем сердце. Но пусть пугливое чуткое сердце девушки, еще не сосватанной будет у тебя , когда придет тебе время убегать от преследователей. И пусть сила моего мизинца перейдет в твою шею». Лисе герой пожелал: «За красивую шкуру будут убивать тебя люди, но ни на что негодно будет твое мясо!» (39).

Как видно, в нартском эпосе ряда кавказских народов, как и в адыгском, отразились многие мифологические представления, связанные с созданием некоторых элементов мира.

Как известно, составной частью космогонии являются представления о происхождении человека. Мифы о сотворении человека у адыгов не сохранились в их собственном значении. Но различные мифологические представления о создании человека отразились и сохранились в нарт-

ском эпосе. Так, например, мифические нарты осмысливаются носителями эпоса как их прямые предшественники, т. е. в их понимании нарт и обыкновенный человек равнозначны. В энциклопедии «Мифы народов мира» отмечается: «Нарты, воспринимаемые носителями эпоса как предки их народа, в какой-то мере сопоставимы с мифическим племенем первых людей» (40). То, что нарты воспринимались адыгами (кабардинцами) как их предки, было уже отмечено в прошлом веке Л. Г. Лопатинским. Подтверждение этому находим в целом ряде эпических текстов. В бжедугском сказании «Откуда пошло название натыф» («Натыф зыкIаIуа-гъэр»), например, говорится:

«Много лет назад (там), где сейчас живем мы, адыги, у моря жило какое-то большое племя. Людей этого племени называли нартами. Нарты были высокими и очень сильными. И в сражении, и в труде не было им равных. Говорят, мы произошли от них».

Как видим, в сознании создателей эпоса происхождение нартов адекватно происхождению людей вообще. Но до нас не дошли самостоятельные сказания о сотворении первого нарта. Однако косвенные данные о первом нарте имеются. Судя по всему, первым нартом был главный герой эпоса — Сосруко.

Но нельзя думать, что это — обычные сказания о рождении Сосруко. Эти сказания мифологичны, но далеки от мифов о первом нарте (человеке). Необычное рождение Сосруко — это типичное сказание о рождении первого нарта. В сказании о рождении Сосруко присутствуют другие нарты, которые старше его. Это и пастух Сос, отец Сосруко, и его приемная мать Сатаней, и закаливший младенца Тлепш. Словом, целая плеяда нартов, которые старше Сосруко по возрасту.

Тем не менее, Сосруко можно рассматривать как первого человека. В эпическом наследии адыгов мотивы о Сосруко хронологически предшествуют сказаниям о его рождении. Они относятся к эпохе первотворения и содержат отзвуки о первочеловеке, в роли которого выступает Сосруко. В упомянутых фрагментах мифов о сотворении мира, в частности, неба, земли, различных элементов мира (гор, рек и т. д.) присутствуют и мотивы о создании человека, точнее различных этапах его роста — от младенческой поры до зрелого мужчины. Иначе говоря, создание мира и «становление» Сосруко как человека идут как бы параллельно. Это представляет собой, в сущности, два важнейших явления в космогонии — сотворение мира и человека. В упоминавшейся «Песне старых нартов» отражаются, как уже отмечено, важнейшие элементы мироздания — сотворение земли, гор, рек и т. д. Они как бы соответствуют определенным вехам в жизни Сосруко — детству, юношеству, зрелости и т. д. Эти мотивы более ярко выражены в кабардинском варианте песни. Заметим, песня эта построена таким образом, что Сосруко как бы подводит итог своей жизни перед решающим поединком. Он вспоминает важнейшие вехи своей жизни, перекликающиеся с важнейшими этапами мироздания:

Когда мир еще, ой дуней, лишь создавался,
Зеленая земля, ой дуней, только затвердевала,
В те времена, ой дуней, я лежал в люльке.
Когда натягивали сеть, ой дуней, основание земли,

Когда землю зеленую, ой дуней, овцы утаптывали,
В те времена, ой дуней, я был мальчиком —
пастухом при телятах.
Когда гора Бештау, ой дуней, была величиной с кочку,
В те времена, ой дуней, я был мужчиной средних лет,
Когда могучий Индиль, ой дуней, можно было перешагнуть,
В те времена, ой дуней, я был уже с проседью...

Как видно, по мере создания определенных элементов мира Сосруко проходит определенные периоды жизни. Таким образом, в мифологии и фольклоре адыгов в роли первого человека выступает главный герой нартского эпоса Сосруко. Если мы располагаем определенными данными о сотворении мира и его элементов, то рассказ о создании человека отсутствует, хотя определенные вехи жизни первого нарта (первого человека) характеризуются довольно четко. Этот процесс соотносится с определенными актами творения мира и его различных элементов. Как и в творении мира, так и в создании человека не указан творец. Тха и Тхашхо как творцы вселенной — явление более позднее. Они не нашли отражения в архаичных фрагментах мифов, посвященных творению мира и человека.

Своеобразны и эсхатологические мотивы в адыгской мифологии. Всемирному потопу, известному многим мифологиям мира, в адыгской мифологии и фольклоре функционально соответствует потеря «потеря жира земли», изобилия, свойственного «золотому веку», т. е. эпохе нартов. Но что удивительно, этот катаклизм связан с появлением на свет Сосруко. Вот как об этом говорится в «Сказании о Тхагаледже, Амыше и Мамыше». Мамыш — гадальщик на бараньей лопатке (брат Тхагаледжа — божества плодородия, и Амыша — божества мелкого рогатого скота) предсказал, что когда родится Сосруко, с лица земли исчезнет их род (останется в живых только один беспомощный человек), исчезнет также плодородие земли и питательность («жир») скота. Мамыш советует своим братьям до рождения Сосруко «запастись» определенными продуктами: Тхагаледжу — кожаной сумкой проса, Амышу — вяленым мясом одного барана. Они следуют этому совету. И вот сбывается пророчество Мамыша. В их роду умирают все, кроме одной беспомощной старухи. И вот однажды к ней забредает группа проголодавшихся нартских всадников во главе с Сосруко. Желая угостить гостей, старуха повесила на огонь два котла. В один из них она всыпала горсть проса, в другой положила кусочек вяленого мяса величиной в два пальца. Из этого сварился такой обед, что его не могли одолеть даже голодные нарты. Удивленный Сосруко спросил:

— АтIэ, ди анэ, дэ шу гупым пIастэ шыуанрэ зы мэлрэ имышхыу зыри тхэткъым. Уэ тхуэбгъэва хугу IэмыщIэмрэ лIы тIуалэмрэ дырикъун щхьэ хъуа?

— А, Сосрыкъуэ угъурсызыр дунейм къытехьащ,— жиIащ фызыжьым, ар зэры — Сосрыкъуэр имыщIэу...— Сосрыкъуэ дунейм къытехьа нэужь, дунейм и бэрчэтыр щIэкIынущ. ЩIым и IэфIыр щIэкIынущ, Iэщым и дагъэр хэкIынущ жаIэрти — пэжхъуащ. Ар фэ зы мэл зэрыфшхыфым къегъэлъагъуэ. Сэ фэзгъэшха хужьгъэр Тхьэгъэлэдж и мэкъумэшщ, Сосрыкъуэ къамылъху ипэкIэ къэкIащ икIи дгъэтIылъауэ щытащ. Фэзгъэшха мэлыр Амыш и мэлым щыщщ. Сосрыкъэу къамылъху щIыкIэ къалъхуахуэ щытащ. Аращ фыщIырикъуари, аращ зыщIэвгъэнщIари.

Иджы Сосрыкъуэ къалъхури щIым и IэфIымрэ Iэщым и дагъэмрэ щIэкIащи, сыт хуэдиз фымыщхами зывгъэнщIынукъым... (41)

— Наша мать, в нашей группе всадников нет такого, кто не съел бы (за один раз) котел пасты и одного барана. Чем объяснить, что сваренных тобой горсти проса и кусочка мяса в два пальца хватило нам вдоволь?

— Сосруко-несчастливец появился на свет,— сказала старуха, не подозревая, что перед ней сам Сосруко...— Когда родится Сосруко, исчезнет обилие земное. Исчезнет плодородие земли, исчезнет жир скотины — так говорили. И это сбылось. Об этом говорит и то, что вы можете съесть по одному барану. Съеденное же вами просо было из урожая Тхагаледжа, взращенного до рождения Сосруко, оно было отложено еще тогда. Съеденное вами мясо барана было из стада Амыша. Баран появился на свет до рождения Сосруко. Поэтому вам и хватило, поэтому вы и насытились. Теперь же, когда родился Сосруко, исчезли плодородие земли и жир скота, и поэтому сколько бы вы ни ели, не насытитесь...

К эсхатологическим представлениям следует отнести и мотивы, связанные с исчезновением (гибелью) нартов. Подобные мотивы присутствуют почти во всех национальных версиях. В адыгском эпосе исчезновение нартов имеет двоякую мотивировку. В первом случае это воля Тха, который желает этого. В бжедугском сказании «Откуда пошло название натыф» говорится, что многие нарты стали умирать. Тогда они выдвинули условие, носящее этический характер — память о них должна как-то сохраниться у будущих поколений:

— Тэ тыбгъэкIодытыми тцIэ рыраIожьынэу, агу тыкъырыкIыжьынэу шкыны тфэхъунэу лэжьыгъэ горэ къытфэгъэкI ...

Арыти тхьэм нартхэр зэрэлъагэм фэдэу лъагэу, итеплъэкIы ахэр угу къыгъэкIыжьынэу шъхьэхэр тетхэу, шъхьэмэ цэхэр атетыжьэу къыгъэкIыгъ. Ай нартмэ «нартфыгу» раIуагъ, ежьмэ а лъэхъэнэм фгъор ашIэу щытыгъэти (42).

— Раз ты хочешь, чтобы мы исчезли, дай нам какое-нибудь съедобное растение, чтобы его назвали нашим именем и нас потом вспоминали.

Поэтому Тха дал нартам растение, такое же высокое, как нарты, с головками-початками, с зубами-зернами в них. Нарты назвали это растение «нартское просо» (так буквально называется «кукуруза» — М. М.), потому что в то время возделывали просо».

И в другом сказании, где нарты гибнут также по воле Тха, также содержится определенное условие, выдвигаемое нартами. Оно тоже носит этический характер, еще более возвышенный. (Нарты), «поставленные перед выбором между бесславным существованием и посмертной вечной славой, они отдали предпочтение славе» (43). По джамбачайскому тексту, «если жизнь наша коротка, пусть слава о нас будет велика!»

Тха присылает нартам ласточку, которая передает им волю Тха: что предпочитают нарты — бесславную долгую жизнь или вечное бесславное прозябание? Нарты ответили:

— Мы не хотим, как скот, размножаться... Мы хотим жить, имея человеческое достоинство.

Если жизнь наша коротка,
Пусть слава о нас будет велика!
С правды не сходя,
Справедливость пусть будет нашим путем!
Пусть горя не будем знать,
Да свободно жить!

Так они решили, что лучше быть малочисленным, жить мало, но совершать много мужества. И с этим ответом отослали маленькую ласточку к богу. Их слава навечно осталась среди людей. Натыкуаджевцев они оставили своими наследниками(44) (Перевод А. Гадагатля).

Другая мотивировка исчезновения (ухода с родных мест) нартов — это появление неказистых людей, которые выглядят с нартами абсолютной мелюзгой. По шапсугскому тексту «О том, как нарты ушли из нашего края» говорится, что нарт-старик, который пахал в поле, увидев маленького человечка в кармане старухи, сказал:

— В наш край пришел тот, кого называют «неказистый человек» ... Нам здесь делать больше нечего.— (Он) уехал из нашего края и увез с собой нартов(45).

Аналогичная мотивировка исчезновения нартов содержится и в кабардино-черкесском тексте «Исчезновение нартов» («Нартхэ я кIуэдыжыгъуэр»). Нартский всадник, который увидел человека, спрятавшегося в яме, выбитой копытами нартского коня, сказал:

— Уа-уи-уи! Какой он маленький, какой он неприятный! Для нас, нартов, среди которых появился он, настала пора исчезновения. Пу, пу, какой ты неприятный! — и нартский всадник уехал.

Это была пора исчезновения нартов!(46) В других национальных версиях нартского эпоса содержатся различные мотивировки гибели (исчезновения) нартов. В осетинской, подобно одной из версий в адыгском эпосе, гибель нартов связана с волей бога: они предпочитают посмертную славу бесславному существованию (47). В вайнахском эпосе (напомним, что в нем, в отличие от других национальных версий эпоса, деяния нартов носят негативный характер), есть несколько версий исчезновения нартов. «Большинство из них гибнет, выпив расплавленную медь, но мотивировка этого поступка у них различна: раскаяние нартов в своих злодеяниях; кара богов, обрекших их за разбой на голодную смерть, в отдельных версиях — на семилетний неурожай. В одной из версий нартов истребил голод, который наслал на них бог за их дерзкую попытку оживить Хамчи Патраза (Хамчи Патриза)»(48). По абхазскому эпосу нарты, находившиеся в черепе какого-то животного, были выброшены пастухом (человеком) в пропасть, где они и погибли (49). Как видно, есть две основные мотивировки исчезновения нартов: с одной стороены, нарты гибнут по воле бога, с другой — появление обыкновенных людей знаменует их конец. Первая мотивировка связана, по всей видимости, с новой идеологией (первоначально христианской, а затем исламской), которая вошла в противоречие с языческой идеологией нартского общества. Примечательно, что против нартов выступает не какой-нибудь языческий бог, а нарицательное божество — Тха, который, надо полагать, идентифицировался первоначально с христианским богом, а затем с мусульманским. Иначе говоря, нарты гибнут не по воле нартских языческих богов, а по воле новой религии — христианской, поз-

же — исламской. Что же касается противопоставления нартов и людей, то, на первый взгляд, это может показаться анахронизмом, противоречивым явлением: с одной стороны, нарты — предки людей, с другой — появление людей как бы знаменует конец нартов. Это, по всей видимости, отражает, хотя и отдаленно, два этапа в художественном мышлении народа. На первом этапе, когда мифологическое мышление в какой-то степени ослабло, могли измениться представления о нартах как о первопредках. Иначе говоря, противопоставление нартов и людей можно рассматривать как более высокий этап в художественном мышлении: носители мифоэпического творчества уже проводят своеобразную грань между мифическим и реальным миром.

МОДЕЛЬ МИРОЗДАНИЯ В АБХАЗСКОЙ МИФОЛОГИИ*

Выделившись из животного мира, человек уже на ранних этапах своей истории хотел выяснить, что представляет собой окружающая среда, пытался определить свое место в ней. Жизнь вынуждала прилагать усилия для выяснения и философских вопросов: откуда взялось все сущее, почему именно так создан мир, космос, вселенная, а не как-нибудь иначе. К поискам этих и других вопросов человека побуждало не простое любопытство. Они были жизненно необходимыми. В ответах на эти вопросы скрываются пути для гармонии человека с природой.

С давних времен сознание человека занимали такие явления, как гром, молния, радуга, дождь, снег, ветер, светила — солнце, луна, звезды, беспредельная небесная даль и др.

Чтобы представить себе эволюцию взглядов человека на мироздание, мы должны обратиться, в частности, к мифам. Мифы являются первой формой его поэтического сознания. В них получили своеобразное отражение наиболее ранние попытки человека философского осмысления мироздания. По мифам мы можем судить в определенной степени об источниках философии, истории, нравах, обычаях, тревогах и заботах, мечтах и идеалах, духовной жизни человека в целом.

Абхазская мифология посвящена окружающей природе в самом широком смысле слова (макрокосмос) и определению места человека в этой природе (микрокосмос). Вся она пронизана своеобразным философским осмылением того, как человек появился в этот мир, что ему надо, для чего появился, к чему стремится, в чем заключается смысл его жизни, что его ожидает в будущем.

У всех народов имеются мифы о мироздании, именуемые в науке космогоническими. Космогонические мифы считаются наиболее древними.

В духовной жизни абхазов, космогонические мифы также занимают видное место. В них много общего с аналогичными мифами других народов, в то же время проявляется немало специфичного.

---

* Печатается с сокращениями.

Необходимо отметить, что не все мифические представления абхазов о мироздании, космосе получили сюжетную разработку. Но при этом необходимо отметить, что не только у абхазов, но и у других народов нет системного изложения модели мира. Вот, например, что по этому поводу пишет Г. Д. Гачев о русской космогонии... В русской словесности таких сводов и соборных словесных храмов, прямо трактующих о возникновении и складе мира, нет ни в фольклоре, ни в литературе. Но совокупными трудами поэтов такая национальная космогония собирается и отстраивается: выявлены сущностные силы и стихии национального космоса, что дорого русскому уму и сердцу» (1). При отсутствии цельной системы изложения модели мировидения, многие из этих представлений рассыпаны по различным жанрам фольклора. Они вкраплены в архаических героических сказаниях о нартах, различных преданиях, сказках. Мифические представления о природе и вселенной в целом могут быть выражены в пословицах, благопожеланиях и проклятиях. При внимательном изучении можно убедиться, что многие из этих фольклорных памятников корнями уходят в эпоху мифического мышления.

Космогонические мифы в абхазской мифологии своеобразно и причудливо переплетены с антропологическими, лунарными, солярными и эсхатологическими. В свою очередь, антропологические мифы часто сливаются с этногенетическими мифами и преданиями. При этом явно прослеживается влияние сравнительно поздних религиозных верований. Наряду с языческими здесь мы обнаруживаем явственные следы христианской и мусульманской религий. При близком знакомстве в совокупности со всеми этими материалами выясняется, что они содержат в себе основной костяк абхазской национальной модели мироздания.

У абхазов нет ясного представления о «началах». На вопрос, что предшествовало космосу, наши многочисленные информаторы отвечали весьма туманно и неопределенно. Судя по их ответам у них довольно расплывчатое представление: ничего не было, или было нечто хаотичное, или некое эмбриональное состояние. У родственных абхазам адыгов также неопределенное представление об эпохе, предшествующей сотворению космоса. В адыгской версии героического архаического эпоса о нартах сотворение мира «происходит без вмешательства извне, мир рождается из вязкого, неопределенного «мыджэмыпцIэ». Саморождение мира из «мыджэмыпцIэ» сравнивается в эпосе со становлением мужчины. (2)

Как в мифологии многих других народов, так и в абхазских мифах космос состоит из четырех основных элементов. Это вода, ветер (воздух), огонь, земля. Эти четыре элемента или стихии берутся за исходный «материал». Вода, ветер (воздух), огонь и земля являются всесильными. Они составляют первоначало, исходное состояние мироздания, космоса. Никакая другая сила не может противостоять этим могучим четырем стихиям макрокосмоса, никому не дано соперничать с ними.

У абхазов к этим четырем стихиям двойственное отношение. Судя по мифам, каждая из них обладает как созидательной, так и разрушительной силой. Так, например, без воды нет жизни. Она представляет особую живительную силу. В то же время вода часто служит разрушительной силой, может совершить грандиозный (всемирный) потоп и уничтожить все живое на земле. У абхазов по сей день повсеместно распространены различные варианты легенд о всемирном потопе. По

сюжету все эти варианты восходят к аналогичной библейской легенде. Наличие подобной легенды в абхазском фольклоре нельзя объяснить только заимствованием из библии. Основной ее сюжет мог зародиться типологически, независимо от библии, до знакомства предков абхазов с библией. Такая возможность исключена хотя бы потому, что легенды на этот сюжет имеют многие народы мира, на творчество которых библия не оказала никакого влияния. Судя по работам ряда крупных ученых (Дж. Фрезер и др.), сюжет этой легенды зародился и широко был известен в фольклоре многих народов мира еще в добиблейской эпохе.

Ветру (воздуху) также приписывается очистительная сила, особенно при наказании злых существ, представителей низшей мифологии (чертей, дьяволов и др.). Однако и он часто бывает грозным и опасным для людей явлением. Так, например, в известном абхазском мифе об ацанах (карликах) ветер является предзнаменованием надвигающейся катастрофы — выпадения обильного ватного снега и возникновения пожара.

Из всех названных стихий наиболее грозным и всепоражающим является огонь. Он воспринимается не только как источник тепла и энергии, но и как разрушитель всего сущего. Огонь выполняет и «очистительные» функции, очищает мир от скверны, готовит последующее кардинальное обновление мира. Вспомним тот же абхазский миф об ацанах (карликах) и роль огня в его сюжете.

По мифологическим представлениям абхазов, люди рождены землей. Всевышний вылепил первого человека из глины и дал ему (вдунул) душу. Земля взращивает людей, она же их съедает, поглощает. В мифологии других народов боги-демиурги, или культурные герои создают первых людей из самых разнообразных материалов (из костяка животных и т. д.) (3), но чаще всего — из глины (4). По одной версии Корана, аллах создал первого человека (Адама) из глины, по другой версии — из праха земли (5). В мифах Северной и Центральной Америки создателями вселенной являются демиурги мужского и женского полов. «До появления людей на земле оба демиурга действуют сообща, создавая настоящих людей, возводя горы, прокладывая водные артерии. В деле создания человека они пользуются подсобными средствами: глиной, землей, деревянными палочками, которые либо кладут на землю, либо оставляют на ночь в пустых домах» (6). У индейцев демиург Ворон-Куку создает землю из каучукового шара, который носит под своим крылом (7). Если до этого первичные стихии мироздания находились в эмбриональном состоянии или в состоянии хаоса, то теперь мир упорядочен, космос, в целом, устроен гармонично и по определенной системе.

Кем и как было создано нынешнее состояние космоса? Различные космогонические, антропогонические и этнологические мифы посвящены вопросам своеобразного объяснения как отдельных явлений вселенной, так и человека, других существ.

Можно сказать, что мифическая модель мира, космоса представляет собой архетип, прообраз современного взгляда на вселенную.

Судя по абхазским мифам, вселенная не представляет собой постоянную и неизменную величину. В ней непрерывна борьба между хаосом и космосом, через определенные промежутки времени она подвергается разрушению и обновлению. Те же мифы повествуют о том, что мир,

в котором мы живем, пережил три катастрофы и трижды обновлялся. Первая из катастроф произошла в эпоху ацанов (карликов). Ацаны были низкорослыми людьми (не выше пяди). Они были первыми обитателями земли. Жили ацаны привольно и беззаботно в альпийской зоне абхазских гор. Занимались скотоводством, козеводством и охотой. В этой зоне и поныне встречаются развалины многочисленных каменных оград, строительство которых народные предания приписывают мифическим ацанам. По мифу ацанское общество не знает социального деления. Это общество всеобщего счастья и благополучия. У ацан нет ни царей, ни другого рода правителей. Они не признают над собой никакую социальную или природную силу, в том числе и богов. В то время не было ни холода, ни жары, ни ветра, ни болезней, ни смерти. Образ жизни и внешние условия напоминают известный в мифологии многих других народов т. н. «Золотой век» (8). Бог разозлился на них из-за их нечестивости, спустил с неба ватный снег и поджег его. В пожаре и погибли ацаны (9).

После ацан появились великаны. Они были уничтожены эпическими героями нартами. Нартов абхазы считают своими непосредственными предками. По абхазским мифическим представлениям причиной второй катастрофы послужила водная стихия (всемирный потоп), в третий раз — ветер.

По мифическим представлениям процесс превращения хаоса в космос, «эмбриона» в современный миропорядок произошел в далеком, неведомом, неопределенном прошлом. Наблюдения над явлениями природы в течение длительного времени привели человечество к тому, что оно начало замечать некоторые ее свойства: системность, цикличность и повторяемость. Так, например, за днем следует ночь, ночь сменяется днем; за зимой следует весна, за весной следует лето, за летом следует осень... И опять повторяется то же самое. Иногда в чистом небе сияет солнце, по ночам светит луна и видны звезды. Иногда же небо покрывается черными и густыми тучами или белыми облаками. То выпадает снег, то льется дождь, то гром гремит, то ветер свищет.

Такого рода многочисленные явления природы заставляли думать, что всеми ими управляет какая-то сверхъестественная, могучая и таинственная сила. В абхазской мифологии обладателем этой силы выступает верховный бог Анцва. Иногда его именуют хазшаз («тот, кто создал нас»). Абхазский Анцва функционально соответствует, в частности, главе адыгского языческого пантеона Тха (Тхашхо).

Анцва и Тха (Тхашхо) разнятся тем, что первый в наше время воспринимается как существо мужского пола, а второй — как существо бесполое. Тха не имеет ни начала, ни конца, ни пола (10). «Не исключена возможность», что в древности анцва означал богиню-мать — («ан» — мать, «цва» — суффикс множественности в абхазском языке) (11).

Что же касается адыгского Тха, профессор Ш. Д. Инал-Ипа предполагает, что его «некогда хорошо знали и абхазы, так как оно присутствует в составе целого ряда древнеабхазских (абхазо-абазинских) мужских и некоторых фамильных имен: Тхасоу (Тхасоу), Тхасыгу (Тхасыгу), Тхайцыку (Тхайцыку), Тхайцыху (Тхайцыху), Тхагушьы-Наа (Тхагушьынаа) (ср. адыгскую фамилию Тхагушев), топонимических названий (Азантха — в Бзыбском, Хипстинском и Кодорском ущельях) (12).

Анцва всемогущее существо, стоит во главе абхазского языческого пантеона. Несмотря на то, что исследователи неоднократно пытались

этимологизировать термин «Анцва» (И. Джавахишвили, Д. Гулиа, С. Н. Джанашия, Л. Акаба, Ш. Инал-Ипа и др.) до сих пор нет единого мнения на этот счет. Мы здесь не будем вдаваться в подробности и излагать все существующие мнения. Отметим лишь, что наиболее вероятной и интересной представляется гипотеза Д. И. Гулиа, который возводил «Анцва» к метанийскому и эламскому «ан» (бог). По мнению Д. И. Гулиа абхазский термин «анцва» состоит из двух компонентов: «ан» (бог) и «цва» (обычное окончание множественности). «Таким образом,— писал он,— «анцва» означает бог». В христианскую эпоху слово это сохранилось как пережиток язычества, но понимается в настоящее время в значении бога» (13).

Несмотря на наличие в абхазской мифологии целого ряда других локальных божеств, Анцва является создателем всего сущего. Он же организовал современный миропорядок и постоянно следит за всем тем, что происходит во всей вселенной, начиная от самых маленьких и кончая самыми великими, все события в природе и обществе происходят по воле и распоряжению Анцва. Ему всегда и все подвластны. Он первотворец и демиург. Если до этого было какое-то эмбриональное хаотическое состояние из воды, ветра, огня и земли, то переход их от этого состояния к упорядоченному космосу произошел по велению и желанию верховного бога Анцва. Ему в заслугу ставят сотворение всего мироздания, его отдельных частей — солнца, луны, звезд, а также человека и всего того, что есть в мире.

Анцва — идеализированный образ блюстителя порядка и справедливости. Он олицетворяет добрые и светлые начала, непримерим ко всем злым и темным силам. Он ненавидит и активно борется против любых носителей нечистой силы (чертей, дьяволов и др.), не наделенных статусом божественности). Последние составляют своеобразную оппозицию по отношению к Анцва, его полярную противоположность. Если Анцва олицетворяет светлые и добрые начала, черти, дьяволы и им подобные существа олицетворяют злые и темные силы. Потому извечна борьба между ними и богом Анцва.

Конечно, неслучайно и то, что местом постоянного обитания Анцва является небо (верх), а представители демонологии, различные духи, как правило, живут в темных глубоких пещерах или в густых и непроходимых лесах (внизу), или же в глубине земли. Даже божество моря по имени Хайт обитает не на поверхности морской воды, а в глубине, на дне моря. Здесь уместно вспомнить, что древнегреческие водяные божества нереиды, Протей, дельфины, тритоны тоже выплывают, как абхазский Хайт, из глубины моря, связаны с водяной толщей. О связи божества Хайта с дном или с морской водяной толщей красноречиво говорит, например, одна из популярных сказок (14). В мифическом сознании народа небо, Анцва, верх наделены светлыми и добрыми качествами, а темные места, пещеры, низ ассоциируются с понятиями зла, коварства, нечистоплотности.

Анцва напускает на чертей, дьяволов и других носителей нечистот силы — гром и молнию и уничтожает. Если кто из них в это время успеет, то прячется в пещерах или темных, неприступных местах, зарывается в землю. Анцва регулирует помыслы и поведение людей. Нельзя допускать даже в мыслях неугодные богу Анцва дурные поступки. За дур-

ные и злые деяния он безжалостно карает любого. По мифам, люди должны не только любить, чтить, но и бояться его. Поэтому многочисленные моления, благопожелания и проклятия связывают с его именем надежды на то, что могут быть услышанными им. Частое упоминание и использование имени Анцва в молениях, благопожеланиях и проклятиях служит подтверждением тому, что люди надеялись с его магической помощью добиться исполнения своих заветных желаний. Согласно своеобразному «пантеистическому воззрению, бог (Анцва) присутствует решительно во всех вещах и явлениях, в том числе у каждого человека есть своя доля в образе главного, общенационального бога Анцва (сынцваху)» (15). Указанные функции стабильно закреплены за богом Анцва.

Анцва субстанционален. Для него нет ни начала, ни конца. Он неувядаем, течение времени никак не сказывается на его возрасте. Мифы ничего определенного не говорят о его происхождении. Складывается впечатление, будто создатели мифов никак не интересовались генеологией Анцва. В самых общих чертах представляется, что он всегда был, есть и будет. Судьбы людей, животных, растений, космоса в целом решаются по его воле. Он распределитель и регулятор всего, что происходит во вселенной. Только иногда в мифах вскользь упоминается, что мать его была из рода Хеция (по настоящее время есть такая абхазская фамилия). Потому гром и молния никогда не ударяют в граб. (Граб по-абхазски — ахьаца). Предполагается, что фамилия Хеция производна от названия граба-ахьаца.

Анцва обитает в небесах со своими многочисленными ангелами (амаалыкь). Последние как бы являются исполнителями распоряжений бога анцвы, его осведомителями о событиях на земле. Простым смертным он не видим, не досягаем. Как правило, в мифах не дается описание его внешнего вида. Но все же в самых общих чертах он представляется человекообразным, наделяется рядом человеческих качеств.

Несмотря на то, что Анцва обладает идеальными качествами, он не лишен и слабостей. Ему присущи характерные для людей слабости и пороки. Так, например, он мстителен, расправляется с любым, кто решится противостоять ему в чем-либо или соперничать с ним. Самолюбив и нетерпим, когда кто-нибудь не подчиняется его воле. Любые попытки противоборства с ним или его игнорирования не проходят безнаказанно. Ему служат многочисленные ангелы (амаалыкьцэа), которые выполняют любые его желания. Часто они спускаются с неба на землю и ставят Анцва в известность обо всех событиях земной жизни.

Как и во многих других, так и в абхазской мифологии, первичен космос, а человек и все другие существа появились позже по воле Анцвы. Таким образом, космическое устройство является как бы исходным, а человек и все другие существа — производными.

По мифологическим представлениям абхазов космос (вселенная, мироздание) делится на три составные части (или ступени): небесная, земная и подземная (потусторонняя, преисподняя, царство мертвых, царство злых и темных сил, подземный мир).

Аналогичные представления имеют и другие народы Кавказа. В этих представлениях земная твердь имеет круглую форму, окружена морем или горами, на краю света стоит дерево жизни, соединяющее по вертикали небо, землю и подземный мир. Согласно представлениям чеченцев и ингушей, подземный мир по вертикали состоит из семи других миров,

соединенных друг с другом норами и потаенными пещерами, расположенными у края каждого из миров (позднее у ингушей и чеченцев возникло понятие о едином подземном мире) (16).

Согласно абхазским мифам, в мироздании порядок устроен таким образом, что любому существу отведено подобающее ему место. Наличествует определенная иерархия расположения живых существ, предметов, растений и т. д. В соответствии с вышеуказанными частями (ступенями) одни существа обитают на небесах, другие на земле, третьи — под землей. При этом обязательно учитывается степень престижности каждой из трех частей космоса. Как и в мифологии многих других народов мира, так и в абхазской, самым престижным считается небо, абсолютное воплощение верха.

Как во всех дуалистических мифах (17), в абхазской мифологии, вселенная мыслится как определенная система пар сбалансированных противоположностей: «небо — земля», «север — юг», «восток — запад», «правая — левая», «белое — черное», «свет — тьма», «правда — кривда», «верх — низ», «хорошее — дурное» и др. Такого рода пары в позднейшее время используются как нравственные категории, символизируют добрые и злые начала.

Как правило, небо противопоставляется земле («верх — низ»). Небо является воплощением всемогущества. Оно устрашает человека своей беспредельностью, недоступностью и таинственностью. В то же время оно связано с землей определенными узами. По древнеабхазским мифическим представлениям земля где-то имеет конец, край («Адгыл (адуней) аназара») и там же соединяются с небом («Дгьили жэоани ахьеивцоу»). Часто это макушки реально обозреваемых высоких гор, или где-то в морской дали, за горизонтом.

В мифах небо обожествлено, нередко его сила и мощь приравниваются силе и мощи Анцва. Подтверждением тому является то, что в ряде бытующих в народе стандартных благопожеланиях и проклятиях понятия неба и бога взаимозаменяемы. Например, «Благосклонно пусть будет к тебе небо». (Ажэоан узылыпхааит»; «Ажэоан алцха уаухааит»); «Благосклонен пусть будет к тебе бог». («Анцэа дузылцхааит»; «Анцва илыпха уаухааит»). Есть и такая стандартная клятва, в которой прослеживается одинаковая почтительность и к небу и к земле: «Дгьыли жэоани ирымачуп», (Клянусь небом и землей). Из этой клятвы явствует, что небо и земля в одинаковой степени обожествлены и равнозначны. Еще Д. И. Гулиа отмечал, что «при перечислении неба и земли у абхазов первое место занимает земля, а второе — небо, например, «дгьыли жэоани» (18). Может быть абхазское название неба когда-то было именем божества: «ажэ» — корова плюс «ан» — мать.

В абхазской мифологии нет явно выраженных представлений о небе и земле как о мужском и женском началах, как это было, например, в Древнем Китае (инь и янь) или в Древней Греции (Уран и Гея) (19). Но указание на слитность неба и земли где-то вдали можно расценивать как намек на священный брак неба (отца) и земли (матери). О прочной связи неба и земли говорит тот факт, что абхазы нередко воспринимают их как нерасторжимое целое. Подтверждением тому служит характерная клятва: «дгьылы жэони ирымачуп» (Клянусь небом и землей).

Анализируя древние круговые массовые танцы адыгов (удж хъурай), Б. Х. Бгажноков отмечает, что на «период игрища танцевальная площадка и в самом деле была священным местом, центром мира, в котором встречались небо и земля, устанавливалась связь людей с божеством из этих сфер» (20). То же самое можно сказать и об абхазских танцах: «Аураашьа» и «Айбаркра», которые по содержанию и по технике исполнения очень близки к адыгским ритуальным хороводным танцам удж-хъурай.

Заслуживают внимания наблюдения Б. Х. Бгажнокова, который в технике исполнения быстрых парных танцев усматривает взаимоотношения неба (как мужского начала) и земли (как женского начала). Убедительными представляются мысли ученого, когда он пишет: «Вектор мужских танцев в целом представляется мне космическим; стремление тела вверх, к небу, здесь налицо. В таком направлении действует гордая осанка, правая рука над головой, вытянутая вверх, танцы на носках символизируют опять-таки движение к небу. В отличие от этого вектор девичьих танцев — хтонический, ориентированный на земную твердь. Наблюдение за динамикой быстрых парных танцев больше всего убеждает в этом: создается впечатление, что мужчина как орел парит над девушкой. Словом, есть основания думать, что все это так или иначе связано с универсальным представлением о взаимосвязи неба как мужского начала, и земли — как начала специфически женского» (21).

ЭЛЕМЕНТЫ ПРЕДФИЛОСОФИИ В ЭПОСЕ

Проблема содержания и формы дофилософского знания всегда волновала философов, которых интересовал вопрос: из чего вышла философия? Различные подходы к решению данной проблемы очерчены в работах Лосева А. Ф., Кессиди Ф. Х., Дж. Томсона, Чанышева А. Н., Потемкина А. В.(1) и др. Вышеназванные авторы так или иначе склоняются или к социогенной, или гносеогенной, или к мифогенной теории происхождения философии.

Интересна позиция А. Н.Чанышева. Выдвигаемую им концепцию предфилософского сознания, на наш взгляд, необходимо поддержать и развить. А. Н.Чанышев вместе с З. Н. Михайловой и Б. В. Соколовым стоит на позиции гносео-мифогенной концепции генезиса философии. В дофилософском сознании он выделяет предфилософию и протофилософию. Из предфилософии, т. е. магии или преднауки и развитой мифологии появляется, по его концепции, протофилософия, т. е. перворожденная философия. Для нее характерны: а) поиск протоархе, всего сущего; б) наличие демифологизированных начал, т. е. субстанциональных начал; в) принятие идеи о посмертном воздаянии, например, у орфиков; г) пантеизм; д) отсутствие поляризации на материализм и идеализм; е) насыщенность образами из мифологии; ж) антропоморфизм; з) «отсутствие собственно философской терминологии и связанная с ним иносказательность» (Гераклит); и) осознание физических процессов в контек-

сте моральной проблематики. Но все-таки это философия, потому что в ней обозначено стремление понять начала как субстанции. В протофилософии говорится о материальном мире. Протофилософия есть стремление понять и объяснить мир рациональным образом. Здесь явно видна тенденция к антимифологии и сверхмифологии, создается рационализированная система. К протофилософии Чанышев относит учение орфиков, Гераклита, ранних пифагорейцев, Ксенофана и Эмпедокла. С появлением философии не исчезает философия. По Чанышеву, она теперь становится парафилософией. Мифология не отмирает, а живет в искусстве, религии, обыденном сознании, только теперь она ограничена философией. Предфилософия имеет свой основной вопрос: отношение природного к сверхприродному, «мы» к «оно» (2).

Мы хотели бы к этому добавить следующее: практически не только у народов, пришедших к философии (древних греков), но и у всех народов мира, вступивших в этап разложения рода и появления соседских общин, имеется предфилософия. Но это не парафилософия, тем более не протофилософия, а единство мудрости, мифо-эпического сознания и магии, т. е. зачатков наук. И такое состояние сознания может сохраняться тысячелетиями, если нет условий и причин для перехода к философии. Но преодолев этот уровень сознания, общество подготавливает условия для создания цельных философских систем. Для того, чтобы охарактеризовать особенности предфилософии обратимся к материалам эпоса «Нарты». Предметом нашего рассмотрения будет предфилософское сознание, данное в эпосе «Нарты». Подобно «Илиаде» и «Одиссее» Гомера, скандинавским «Эддам», карело-финской «Калевале», эпос «Нарты» является выдающимся памятником духовной культуры. Но до последнего времени он исследовался лишь как литературный памятник. Нартоведы «бьются» вокруг вопросов: что такое нарты, где и как возникли сказания, место первоначального субстрата. Крупнейшие советские филологи, лингвисты, историки: Абаев В. И., Мелетинский Е. М., Крупнов Е. Н., Инал-Ипа Ш. Д. и др. осуществляют изучение «Нартов» в рамках историко-сравнительного анализа. За рубежом наибольших успехов в нартоведении добился Ж. Дюмезиль, который проводит параллели между «Нартами» и «Эддами». Философы рассматривают этот эпос как один из примеров религиозной мифологии.

Говоря об историческом значении эпоса Е. М. Мелетинский отмечает: «Нарты» в отличие от сказки обращены к общественно-исторической теме, отражают движение от рода к государству, процесс исторического формирования народностей» (3). Это хорошо подтверждается содержанием эпоса «Нарты», который бытует среди адыгов, абазин, абхазов, осетин. У этих народов не было своей базовой письменности. Но они имели богатейший фольклор, в котором аккумулировалась народная мудрость. Элементы предфилософии стихийно формировались в мифо-эпическом сознании народа. Исследование эпоса обнаруживает исторические предпосылки многих философских проблем. Это исследование показывает, что все народы способны подойти к преддверию философии (4).

Предфилософское сознание — это такой этап развития мифологического сознания, когда обнаруживается несоответствие развившегося содержания с его формой, т. е. происходит так называемая демифоло-

гизация, разрушение мифа. В это время внутри мифа и эпоса возникают элементы предфилософии. Предфилософию можно назвать переходной формой между мифологическим и философским мировоззрениями. Это, собственно, уже не мифология, но еще и не философия в собственном смысле этого слова. Содержательно элементы предфилософии выявляются в следующем: в космогонических идеях начинают возникать подходы к идее субстанционального первоначала, боги отодвигаются на задний план, ставится вопрос о роли человека, его назначении, отношение человека к богу, к природе. Предфилософское сознание отказывается от олицетворения природы, от иллюзорного мира и соответственно в нем сильнее звучат богоборческие мотивы. Боги теряют кровнородственные генетические связи. Информация, которая связывалась раньше с каким-либо богом, теперь связывается с человеком, он сам становится обладателем знаний нескольких богов: знаний об управлении обществом, о руководстве войсками, знаний технологии обработки земледелия, знаний, связанных со скотоводством. Один человек в эпосе знает столько, сколько раньше в мифе знали несколько «специализированных» богов.

В предфилософии заметна тенденция свести все многообразие к единому, превращение персонифицированных сил в отвлеченные представления типа Хаос, Порядок, Номос, т. е. эти абстрактные представления одновременно несут и онтологическую, и гносеологическую, и аксиологическую нагрузку. В предфилософии отношения между людьми и богами устанавливаются не через кровнородственные связи, а через силу, с позиций силы. Также мы замечаем, что в предфилософском мышлении человек занят практическим освоением мира, критическим анализом ситуаций. Как пишет Чанышев А. Н.: «Для предфилософского сознания раннеклассового общества характерны уже переходные формы между мифологическим мировоззрением и философским, своего рода предфилософия, которая выражается в сознательном отношении к мифологии, в попытках синтеза и систематизации мифологии, в вызревании отдельных абстрактных понятий и категорий, в растущем сомнении в истинности религиозно-мифологического мировоззрения. Однако эти переходные формы еще не приводят к принципиально новым логическим построениям, а имеют своим итогом чувство отчаяния, разочарования, пессимизма. Мы видим, что одновременно с появлением каких-то переходных форм между мифологией и философией появляется первое научное значение, вычленяющееся из иррациональной магической псевдопрактики» (5).

В мифо-эпическом сознании мы видим элементы рационалистического отношения к миру, преднауки, моральных сентенций на уровне обыденного сознания, т. е., как говорил Гегель, на этом этапе «народ начинает философствовать» (6). Все сказанное выше мы встречаем в «Нартах». В сознании народа, нарты — это их героические предки, это воины, витязи. Эпос состоит из цикла сказаний о нартах: Сосрыква, Бадыноко, Ашамаз, Батараз, Тлапш, Малечипх, Шауэй, Даханага (в абхазском варианте Гунда-пщдза). Здесь один Тлапш — бог кузнечного и оружейного дела, остальные — простые смертные. Сосрыква, Бадыноко, Ашамаз, Батараз, Уазырмас — герои-мужчины. Сатаней, Малечипх, Даханага — женщины. Малечипх хитра и умна народной мудростью. К предста-

вителям «демоса» относятся Сосрыква, Батараз, Малечипх. К представителям «аристократии» — Бадыноко, Ашамаз, Даханага. Мать Уазырмаса — дочь богини рек Псыхогващи, а отец простой нарт. У Шауэй мать — великанша (айныж), а отец — простой нарт. Во всех циклах сказаний присутствует мать Сосрыква — Сатаней — мудрая вещая женщина. Часто упоминается и Насрен-ЖакIьа (Борода) — глава «Хасы» (собрания) нартов. Здесь присутствуют также отрицательные герои: Тотреш — вор и разбойник, его мать — ведьма-оборотень Бырымбух. Нарты постоянно воюют с великанами.

Нарты имеют множество богов. Тхашхо — верховный бог, чисто номинальный, божество без функций. Второй по важности бог Псатха — божество души и жизни, к нему обращаются в трудную минуту. Далее, по значению, однопорядковые боги: Тлапш — бог-кузнец, Мазитха — бог лесов, Тхаголедж — бог земледелия, Амыш — бог животных, Псыхогваща — богиня рек, Уашхо-мывашхо — бог неба, Пако — бог зла. Никаких родственных генетических связей между богами нет. Это показатель обмирщения эпоса. Боги больше понятия, чем деятельные существа.

После богов идут люди, а не великаны, хотя последние физически сильнее первых. Великаны не имеют никаких связей с богами, как это было бы в хтонических традиционных мифах, где рождаются кентавры и другие чудовища от богов. В «Нартах» этого нет (показатель того, что миф разрушается и что центр внимания перемещается с богов на людей). Структура мира по вертикали в сознании нартов такова: боги — люди (рядом же великаны) — животные — растения. Земля и мир круглые. В «Нартах» отсутствует картина становления мира. Становление земли и мира объясняется через становление и затвердевание «мыджэмыпцIэ» (7) вещества, наподобие студня, т. е. становление земли понимается как биологическое явление. Это остатки хтонической ступени мифологии. Земля по эпосу состоит из семи слоев. Центр Земли находится не на земле нартов, а в стороне. Такой подход говорит о том, что в эпосе мыслят себя в оппозиции с другими людьми и тем самым выделяют себя из мира других людей. Нарты соотносят и отождествляют себя с морем: «Хыр зи щапхъэ дэ нартхэм!», т. е. море нам в пример, мы — море (8).

Сосрыква рожден из камня, оплодотворенного мужским семенем от пастуха Сос. У него все тело стальное, кроме колен, так как бог Тлапш при закаливании держал щипцами за колени. В эпоху освоения металла неудивительно, что он служит пищей некоторых великанов и даже младенцев нартов (Батараз). У Нарджьхоу усы стальные, Айнар-йжьи чинит разбитые головы. Тем не менее Сосрыква — обыкновенный человек. А необыкновенность его проявляется на поле брани и в соревнованиях. Нарты называют его «железногрудый», «стальноглазый», мать называет его «светом» — «Сосрыкъуэу си нэху» — «Сосрыко — мой свет». А красавицу Даханаго нарты называют «счастьем», «идеалом красоты». Так что можно определенно сказать, что сравнение человека со светом, железом или человеческое имя Даханаго — красивая, голубоглазая — это, конечно, не фалесовское «все из воды», но прежде, чем Фалес пришел к этому, были, наверное, мысли, соотносившие человека со светом, камнем, железом. Так что для Сосрыква можно сказать, что его «первокирпичик» сейчас — железо, а его архе — камень. Кроме Сосрыква и

Даханаго среди нартов есть люди, имена которых тоже есть нарицательные свойства, т. е. не собственные, таковы «ЩхьэуфIыцIэ» — «Черные волосы», «ХъабыжьчкIвыч» — маленький лысый человечек, олицетворение хитрости и ума. Малечипх — мудрая маленькая женщина, нарты называют ее «чайка». В процессе многовековой эволюции слово вбирало в себя все оттенки многообразных явлений, т. е. многообразные единичные явления сводились к общему. Вначале это общее не было чистым понятием, но оно уже не отражало прямо предмет, а соотносило его с чем-то другим. В этом общем отражаются, кроме свойства предмета и свойства мышления, логика мышления, которая у древних людей не всегда соотносилась с логикой вещей. Это то, что мы теперь называем специфическими особенностями законов мышления, которые опосредованно связаны с действительностью. Сосрыква — железо, человек-железо — это кажется абсурдным, но таково мышление древних, которое еще знает чувственно осязаемый мир. Оно еще связано с конкретной чувственностью. Но уже началось противопоставление мышления этому миру. Абстрактное, т. е. не чувственное мышление начинается с появлением разделения труда. Если в мифе еще нет жесткого разделения труда, а скорее распределения труда, то в эпосе мы видим разделение труда между полами, начало классового расслоения.

Эпос удивительно богат элементами предфилософской диалектики обыденного сознания. Так, по эпосу нарты видят одно начало у двух совершенно разных свойств. Начало сладкого и кислого в одном — соли: «IэфIыр зыгъэдыджыр, дыджыр зыгъэIэфIыр! (9) — «То, что делает сладкое горьким, а горькое — сладким», т. е. два несовместимых качества содержатся в одном веществе — в соли, два противоречивых, исключающих одно другое свойства в одной и той же вещи, насыщение одного свойства заставляет делать переход к другому свойству. Здесь, в эпосе, угадывается полярность одной сущности, улавливается относите- льность состояния веществ, возможность их взаимоперехода. Интересна также свирель Ашамаза — она имеет два конца, один — черный, другой — белый. Если подуть в черный конец, то наступает засуха, голод, а если подуть в другой конец — изобилие, радость. Для мышления древних характерно и такое отождествление: черное — смерть, светлое — жизнь. Добро и зло тоже из одной сущности, из одного предмета. Добро и зло не от бога и не от человека, а сами по себе, соприкасаясь, находятся в свирели, и лишь тот, в чьи руки она попадет, определяет характер будущего; какую сторону деятельности предпочтет человек, т. е. из какого конца свирели извлечет звуки зависит от человека, от его сущности.

По «Нартам» «совершенный нарт» («нарт нэс») тот, кто достиг определенного возраста, т. е. тот, у кого душа и тело соответствуют друг другу. Древние адыги считали, что человек не сразу становится тем, что он есть. Лишь с возрастом приходит соответствие души и тела. Только когда человек достигает расцвета (йанизаманыгIву), говорят об уме. Сердце есть орган души. Сердце мыслит. У зрелого практичного человека душа и сердце совпадают. Согласие души и головы достигается лишь у мудреца. И вообще душа у мужчины находится в горле. Эта кажущаяся странность связана с родом деятельности нартов. Нарты — воины, а самая незащищенная часть у воина — шея. Народная мысль неосознанно, подспудно интересуется соотношением материального и духовного в са-

мом же человеке. Через понятие «душа» вводится своеобразная гносеология мифо-эпического сознания. Таким образом, в эпосе мы видим первую человеческую рефлексию о соотношении души и тела, ростки будущего противопоставления духовного и материального.

В эпосе мы видим истоки личностного самосознания человека. В период, когда появляется скотоводство, накапливается движимое имущество, идет постепенный процесс передела недвижимого иущества, постепенное разложение патриархальной семьи, в период, когда на первое место выдвигается человек — героический предок, легендарно-историческое лицо,— именно в это время начинается процесс постепенного противопоставления целей и интересов родового коллектива и отдельного человеческого индивидуума. Именно здесь мы можем отметить первые зачатки личностного начала. Основой всего этого явился переход от собирательского хозяйства к производящему. Всех героев эпоса можно разделить на два вида: на тех, кто добывает уже готовое (Сосрыква приносит нартам огонь, то же самое, например, Прометей у греков), и тех, кто изготавливает культурные объекты (в «Нартах» — Шашвы, Айнар-йжьи, Сатаней — Тлапш). Раскрывая тайны природы, человек сам начинает создавать орудия труда. В эпосе не боги, а простые смертные создают орудия труда. Так, Сатаней, увидев, что бог Тлапш руками держит кусок раскаленного железа, решается помочь ему, а через бога — людям. Так она придумывает наковальню (квсыга, псыргла) и молоток (жьахIва). Сатаней, идя за водой, увидела двух змей, лежащих одна поперек другой. Она приглашает Тлапша и показывает ему, как надо делать клещи. Сатаней проткнула змей там, где они соприкасались. Змеи начали между собой драться. Когда голова одной змеи шла к голове другой, хвосты тоже самое проделывали. Таким образом, увиденные секреты природы, в преобразованном виде переходили в сознание, создавались орудия труда, в данном случае — клещи (10).

Здесь виден практический подход к миру, отказ от того, что дано самой природой, гомоморфное моделирование мира. Бог Тлапш получил свои знания не от другого бога, а от старика-нарта Дабеча и Сатаней. Боги становятся лишь учениками людей. Такого рода мышление, свобода духа раскрепощали человека, подводили к философскому стилю мышления. Разные этапы проходит развитие человека как субъекта мифологического сознания. Сосрыква — герой более ранний, герой этапа присвоения готового продукта. Айнар-йжьи, Шашв, Тлапш — более позднего этапа, для которого характерны не просто отношения присваивания, а отношения производящие, изготовление новых предметов. На заре эпохи металла типичный герой — кузнец. Кузница (жьира) — то место, где обсуждаются самые важные дела общины, священное место, где хранятся народные реликвии, где произносятся самые достоверные клятвы (квра). (До сих пор кузница считается тем местом, куда можно обращаться по разным хозяйственным делам и где должна быть оказана безвозмездная помощь. Это считается само собой разумеющимся).

И именно здесь, в кузне, рождается новое: новые орудия, новые предметы; вместе с тем кузница — место споров, место, где возникают новые суждения, новые представления, и, следовательно, место формирования народного логоса.

Кузнец — человек, который уже не связан с определенным родом. Если даже и принадлежит к определенному роду, то все равно он служит

связующим звеном между родами. Кузня то место, где завязываются новые социальные отношения, не связанные с кровным родством. Человек может изготовить сам новый предмет. Он свободен, волен поступать по своему убеждению, он имеет выбор путей деятельности. Это состояние проявляется в дерзости по отношению к богам. Так, по «Нартам», Сосрыква, вызванный на пир богов, нарушает их традиции и передает людям их напиток. «Обычаи таковы, как сам их сделаешь», — рассуждают нарты, совершая свои дерзости. Сокрушая богов, нарты замечают: «Теперь боги пусть нам кланяются».

Богоборчество есть форма проявления личностного начала, первая форма проявления личностного самосознания. Люди соперничают с богами как с внешней силой более могущественной, чем они сами, но равной им по своим практическим целям. (Так, у абхазов ацаны считают, что они вполне могут обходиться своими силами). За что был наказан Сизиф? За хитрость? Но хитрость не порок для эпического сознания (Хитры и Одиссей и Сосрыква). Он наказан за богоборчество. Личностное сознание возникает не сразу у всех индивидуумов, а у тех, кто имел для этого какие-то преимущества в физическом, умственном положении, в социальном плане (у греков, Прометей — титан, сын титана, Кассандра — дочь предводителя троянцев).

Сознание внутреннего превосходства приводит к богоборчеству. Таковы Прометей, Абрскил, Амирани, прикованный старец. Все это ведет к новому уровню в развитии человека. Но вместе с тем эпос осуждает и крайний индивидуализм, построенный на иллюзии полной отрешенности. Именно эгоизм явился причиной смерти Псабыда, который умирает потому, что никого не любил, даже Кайдух (11). Таков же миф и о Нарциссе.

Богоборчество есть начало личностного самосознания, канун антимифологического сознания. Оно есть также отражение начала социальных антагонизмов, богоборец — герой — выразитель чаяний становящегося народа. Героическая личность — не индивидуалист. Но, вместе с тем, подвиг и слава играют огромную роль. Состязание, походы за славой (хьызрацара — буквально: поход за именем) не есть ли осознание личностного начала? Да, в состязании в первую очередь называется название рода племени (уызуда?), имя отца (уызпуда?). Но вместе с тем звучит и имя героя. Недаром абазины говорят о таком: фырхъацIа — героический муж, йыхьыз дйырхIватI — заставил произносить свое имя. Кроме социальных характеристик разве нет в эпосе личностных характеристик? Сосрыква переживает, что нарты не принимают его в свою среду. Гектор переживает неудачу своего народа. Переживает Кассандра. Переживает о гибели своего мужа женщина-богатырь из нартов, которая отомстила айнышам за его гибель и вместе с ним легла в одну могилу (12). Разве это не показатель развития внутреннего духовного мира героев? Да, разумеется, личность еще не есть индивидуалист (индивидуализм резко отрицается в эпосе), но появление личностных черт у субъекта мифо-эпического сознания несомненно, хотя, разумеется, объектом сознания в основном были социальные качества человека: щедрость, гостеприимство, великодушие, мужество, храбрость, стойкость, верность, сдержанность, слава, честь. Но появляется показатель устойчивого отделения своего «я» от других «я» — «ухъа-схъа» — буквально: твоя голо-

ва — моя голова, или «каждый сам по себе». Ухъа-схъа йамцIыцIт — каждый унес свою голову.

В «Нартах» видно также становление представлений о боге из земных условий. Так бог Пако первоначально был человеком, затем — богоподобным, и лишь позднее — богом. Предфилософское сознание посвоему из земных условий объясняет происхождение бога, т. е. чувственной абстракции от человека.

В «Нартах» мы встречаемся со счетом. Так, пастух Горгоныж, подсчитывая свои стада, производит в уме следующие математические операции: (13)

90 х 30 = 10 х 30 = 11 х 30 =
18 х 30 = 30 х 30 = и плюс сумма всех этих произведений.

Решение такого рода примеров — показатель высокой способности к отвлеченному мышлению, когда снимается качественная определенность вещи, и человека интересует лишь количество. В некотором роде это сведение единичных, неповторимых сущностей к одной сущности, нивелирование, выделение общего. Конечно, нарты, говоря о числе при счете, соотносят, описывая внешность животных. Например, 10 черных, 9 полосатых, 11 тупорылых и т. д. Но сама необходимость перемножать и складывать это в уме — одно из подтверждений, что нарты склонны к отвлеченному мышлению. Некоторые числа, правда, еще метафоры, присказки: 7,3,9,100. Но в практической жизни нартов эти присказки имеют мало значения, это лишь для афористичности, для украшения речи используется. В эпосе нет магии счастливых и несчастливых чисел.

Теперь мы можем проследить, откуда в эпосе знания. Обнаруживается такая линия: мудрец (знания у него из природы) — бог (узурпатор знаний) — человек, делающий орудие для другого человека. Это как бы схема трансляции знаний, а коммуникация идет от человека к человеку. Здесь мы видим, что человек одновременно совмещает в себе и ум мудреца, и физическую мощь бога. Богам вообще отказано в уме, у них нет инициативы, их лишь со стороны тревожат люди. Аланы, например, считали себя воспитателями племянника по сестре бога или даже его сына и потому считали себя его молочными братьями (ахупха). Они считали, что превосходят бога по уму, и что он желает выведать у них уязвимые места. «Ахъахьы ажвгIванд — ацIахьы хIара. Анчва дызусуда?» — «Наверху небо — внизу мы. Кто такой бог?»,— говорили аланы (14). Все эти богоборческие мотивы — один из элементов предфилософского сознания, когда человек недоволен, неудовлетворен простой отсылкой к богу по поводу того, откуда то или иное знание. Человек сам находит знание.

Эпос весь пронизан верой в разум человека, в его умственные возможности. Здесь говорится, что будущее за людьми, которые будут умнее нас: «Ркъару мачIызтIхIва гIамальла йкъазопI» — «Хоть и мало у них сил, зато богаты амалью». Амаль — способ, средство, прием. Сосрыква устает потому, что он не ищет амаль, говорится в эпосе («Амаль дгъащтамта дгIагситI»). Именно поисками амаль, нарастанием этих поисков отличается каждый этап в развитии человека в системе мифосознания. Решение той или иной задачи героем на каждом этапе отличается применением все больших умственных усилий и все меньше физических. Сосрыква побеждает айныж благодаря тому, что он хитрее и умнее его, несмотря на гигантские физические возможности второго. Далее, таких

как Сосрыква побеждают маленькие люди, которые пришли после нартов. Эти люди, хотя и не имеют таких физических возможностей как нарты, зато имеют множество способов решать те или иные жизненные задачи. Так сон, который не смогла разгадать Айныж-Нана (1-е поколение мифологических героев), разгадывает Сатаней (2-е поколение), и она в своем рассказе о разгаданном сне восхищается последующим поколением (3-м поколением) (15).

Очень сильны в эпосе мотивы сведения, редукции, ассоциации знания. Так у нартов при слове «зима» возникают ассоциации такого рода, как холод, бог Пако, Уашхо-мывашхо, ночь, смерть, что-то темное, серое, день как полумрак, сменяющийся быстро ночью. Зато лето — светлый день, зелень, солнце, огонь, женщина, рождение детей. Здесь мы видим богатое воображение нартов. Можно сказать, что субъекты мифо-эпического сознания обладают богатым предфилософским воображением. Эту мысль можно подтвердить следующими наблюдениями и соображениями: Сосрыква спрашивает у своей девушки, к которой он приехал перед гибелью: «Почему собака, лежавшая у порога, не проснулась, а щенок, лежавший у нее в утробе, залаял на меня?» Девушка отвечает: то знак того, что будущие потомки будут жить, опережая старших, споря с ними, побеждая и встанут на ноги в борьбе с ними (16), т. е. в борьбе вырастает новое, молодое, новое становится в борьбе. Становление в борьбе — это диалектика обыденного сознания, которое ухватывает видимое из окружающей жизни социума. Становление в борьбе (здесь борьба не физическая — такая борьба со старшими вообще невозможна в эпосе) — это борьба в спорах, в делах. Это осознание того, что становления не бывает без споров.

В эпосе, зафиксировано величайшее уважение к слову, мысли, приравнивание силы разума, данной в паремиях, «потребительской стоимости», материальной ценности. Недаром абазины говорят: «Ажва хвы амапI» — «Слово имеет цену». Само слово «загадка», к которой так часто прибегают эпические герои, а позднее сказочные, буквально переводится с абазинского языка «съедение села» — «кытча». Неотгадавший загадку обязан был «дать» село загадавшему. Видимо, когда-то это «съедение» имело не только шуточно-ироническое, а вполне реальное значение.

Здесь зафиксирована также способность человека той эпохи к абстрагированию безотносительно к какой-либо конкретной действительности, имеется момент превращения единичного и особенного во всеобщее, начало философствования в широком смысле этого слова (Гегель), появление сентенций общего порядка, начало философем, которые суть выражение народной мудрости.

У нартов уже есть свой неписаный кодекс морали, свое понимание чести (пха), совести (пхащара — буквально: честь крови) воспитанности (намыс, ъадаб), позора (напахъыхра, авторитета, уважение, пIатIу), мужества (хъацIара, скромности (намыс) и т. д. Для нарта честь превыше всего. Так Сосрыква просит своего коня возвратиться, не позорить его: «если даже смерть моя пришла не делай мою смерть двойной», т. е. не губи меня и духовно. Нарты имеют много афоризмов, они рассыпаны в эпосе, как жемчужины. «АгIвы гIвыта дызчпауа ауага ракIвпI» — «Человека человеком делает народ», «АгIвы дызлардыруа хъашыгIвпI, гьжакIьам — абыгъыгьи жакIьа амапI» — «Человека узнают не по бороде, а по уму,— борода и у козла есть»; «АгIвы дызрыпщдзауа акъыльпI —

йыгъчгIвычам» — «Человека украшает ум, а не одежда»; «Адуней чархта йхъынхIвитI» — «Мир вращается как колесо»; «Ажва пщдза ащтанчIвгьи йагвынгIвитI» — «Доброе слово и змея поймет»; «АжвычIв зыгIвну аунагIва пха гIвнап» — «Старики в доме — честь в доме», «Азаман гIахънырх гьамам» — «Время не имеет поворота назад», «Айгва хъара йацкIыс гвла бзи» — «Чем дальний приятель, лучше хороший сосед», «Акъыль ъану пхагьи аъапI» — «Где ум, там и честь». «Апсы бзи йабауа пшдзапI» — «Что по душе, то и красиво», «АпхIвыс аунагIва дагьаласапI» — «Женщина — опора семьи»(17). «Гъуэгум шу закъуэ фыщыхуэзэкIэ, шу закъуэщ жыфIэу фытемыгушхуэ, и гугъуи фымыщI, шу гуп фахуэзэми куэд мэхъу жыфIэу фащымышынэ» (18).— «Если вы встретите по дороге одинокого всадника, то не приставайте, рассуждая, что он один, а вас много. Но если каждый из вас встретит группу всадников, не прячьтесь, думая, что вы одни, а их много», т. е. здесь говорят об уважении к одному, о храбрости и силе каждого человека самого по себе. Все эти и подобные им рассуждения, которых очень много в эпосе, позволяют утверждать, что моральные сентенции налицо. Но они еще не философия. Все эти моральные сентенции безотносительны, они относятся ко всем людям. Во всех этих предписаниях есть момент активного отношения к действительности, тенденции к применению их во всех случаях жизни, т. е. сведение к максиме, всеобщему.

Отрицая традиции прошлого, народное сознание не отрицало мудрости старцев-софосов. Их знаниями, мудростью жили древние. Эпос приводит следующее описание того, как люди пришли к мысли о необходимости связи поколений. У нартов был суровый обычай: жестокая нужда, как говорит эпос, принуждала их сбрасывать своих немощных предков в пропасть. Один раз корзина, в которой сидел старик, зацепилась за корягу и повисла над пропастью. Сын спас своего отца вопреки обычаю и спрятал его. В тот год у нартов наступил голод и только благодаря советам старика они спаслись. С тех пор нарты решили отменить этот обычай. Здесь мы ясно видим ломку сознания, т. е. нарты отходят от обычаев, от традиций. Практическая сторона жизни (род может выжить лишь через знание мудреца) оказывается сильнее обычая. Знания стариков — секреты первобытного производства,— афоризмы, пословицы, отточенные многовековой мудростью — все это было предфилософией.

Таким образом, подводя итоги, мы можем констатировать, что у народов, вступивших в этап разложения рода и появления соседских общин, в процессе формирования народностей появляются элементы предфилософии в сознании. Предфилософское сознание — мифологическое сознание, в период демифологизации, когда оно обнаруживает несовпадение развившегося содержания с его формой, т. е. когда происходит разрушение мифа. Предфилософия — переходная форма между мифологическим и философским мировоззрениями. Это уже не мифология, но еще не философия, нет еще строгого категориального мышления, хотя и вычленяются некоторые абстрактные понятия.

Содержательно элементы предфилософии проявляются в следующем: в космогонических идеях начинают возникать подходы к идее субстанционального первоначала, боги начинают играть здесь все меньшую роль, ставится вопрос о роли человека, его назначении, отношении че-

ловека к богу, к природе. Предфилософское сознание отказывается от олицетворения природы, в нем сильны богоборческие мотивы.

В предфилософии заметна тенденция к сведению всего многообразия к единому, к превращению переонифицированных сил в отвлеченные представления типа Хаос, Порядок, Номос и т. д. Эти абстрактные представления несут одновременно онтологическую, аксиологическую и гносеологическую нагрузку. Здесь наблюдается также демифологизированный подход к противоположностям, возникающим из одной сущности.

В эпосе мы видим первую человеческую рефлексию о соотношении души и тела, ростки будущего противопоставления духовного и материального. У идеального эпического героя душа и тело должны соответствовать друг другу. Здесь мы видим истоки личностного самосознания человека. Именно здесь начинается процесс постепенного противопоставления целей и интересов коллектива и отдельного человеческого индивидуума, основой чего является переход от собирательного хозяйства к производящему. Если мифологическое сознание до сих пор занималось вопросом: откуда (по словам Плеханова), то теперь на первое место выдвигается вопрос: из чего и каким образом сделали, т. е. вместо генетического начала теперь ведется поиск субстанционального начала. По этому признаку всех героев эпоса можно разделить на две группы: на тех, кто добывает уже готовое, и тех, кто изготовляет культурные объекты. Технология изготовления орудий передается из рук богов в руки человека. На заре эпохи металла типичный герой — кузнец, человек уже не связанный с определенным родом. Кузница — место формирования народного логоса, место, где завязываются новые социальные отношения. Человек сам может изготовить новый предмет. Он совершает выбор путей деятельности. Это состояние проявления в дерзости к богам. Богоборчество есть форма проявления личностного начала, осознание своего внутреннего превосходства. Это канун антимифологического мышления. Человек неудовлетворен, недоволен простой отсылкой к богу. Эпос пронизан верой в разум человека, в его умственные возможности: будущее за людьми, которые будут умнее нас. Новое становится в борьбе со старым — это первые преддиалектические формы мышления, диалектика обыденного сознания, которое ухватывает видимое из окружающей жизни социума. В эпосе зафиксировано появление моральных сентенций общего порядка, начало философем, как один из признаков предфилософского мышления.

Таким образом, идейный материал предфилософского сознания складывается в целостную систему воззрений на мир, на общество, на особенности мышления.

ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ В ПРЕДСТАВЛЕНИИ ДРЕВНИХ АДЫГОВ

Пространственно-временные представления мифологического сознания фундируют понятие мира.

Исследование данных представлений послужит лучшему раскрытию всего внутреннего богатства мифо-эпического состояния сознания.

На уровне мифа осознание пространства по своему «окрашено»: оно как бы «одето в национальные формы и носит на себе отпечаток неповторимости. По А. Ф. Лосеву, древние греки воспринимали жизнь в пространстве, но не во времени и представляли пространство как натянутую струну, разной степени напряженности и разряженности (1). Ф. Х. Кессиди считает, что древние народы, в том числе греки, осознавали свое пребывание в пространстве и времени. Пространство, как тело, заполненное веществом, или оно само есть заполняющее его вещество.

Так, у древних скандинавов пространство — сумма владений разных конунгов, сумма кусков земли (2).

В «Нартах» — пространство, это местожительство разных родов: иныжей, богов, испов, чинтов, нартов. Нарты сами включены в пространство, окрашивают его этическим смыслом, не выделяют себя из него; не смотрят на него со стороны — у них «внутренняя точка зрения на пространство», когда не по представлению художника-рассказчика, а по важности изображаемого объекта строится вся картина мира в мифе (3).

Прежде всего пространство существует как прерывные куски: это «Харама — Іуащхьэ» (Харама — гора), место, где проходят Хасэ (собрания) и поединки; это Ошхамахо (Эльбрус), где прикован Насрен-Жаче; это нарт хэку, нарт щІыпІэ (нартов страна), последнее можно расшифровать как: ЩІы-ПІэ — место Земли у нартов; это Барс губгъуэ (Барс — поле); Гъуд-гъуд къалэ (Гъуд-гъуд — город); Дестэ губгъуэ (Дестэ поле) и другие. Где они топонимически ориентировочно находятся, к чему их привязывать, мы конкретно не узнаем из мифов. Но на этих местах идет деятельность, которая заключается в том, чтобы заниматься сельским хозяйством, пчеловодством, разными ремеслами, воспитанием детей, оказанием помощи слабым, совершать походы — путешествия (зекІуэ), воевать (зауэ), смотреть на мир (зыплъыхьын).

Из конкретных кусков пространства невозможно составить картину мира. Местности, упоминаемые в «Нартах» не привязаны к миру в целом, а привязаны к местам деятельности. Так Тхаголедж пасет своих волов между реками Лабэ и Пшыз (Псыж). Есть места вообще ни к чему не привязанные, такие как «адрыщІ» (другая земля), неведомая, мифическая земля (4).

Мир — это как бы куски, где живут:

а) Нарты — то суровая, то щедрая на урожаи земля;

б) Испы — прекрасные земли, где живут вырождающиеся маленькие люди.

Над ними всегда солнце, свет — одно застывшее время.

Мир испов — это как бы оазис, вокруг них лежат земли воинственных чинтов. Их земли огорожены «Коренышь» (Гуэрэныжь) (загон для скота, баз). Здесь мы видим, как противопоставляются два образа жизни: жизнедеятельность чинтов-воинов, у которых и искусство строительства воплощено не более как ... в заборе для охраны скота, и образ жизни испов, где высокая культура земледелия (5). К кускам земли принадлежат также места, где живут иныжи (великаны, гиганты) за семью горами. А боги обитают на Ошхамахо, или среди своих покровительствуемых. Место, где живут Емынеж (чума, носитель чумы, чудовище), находится за семью горами, тремя маленькими морями, где солнце захо-

дит за край неба (здесь небо как весь глаз, а солнце как зрачок на нем (6). Здесь важно само мифологическое представление о крае света, горизонт видения нарта: он там, где живет чудовище Емынеж, который туда изгнан людьми.

Чудовище своим жительством на краю света образует понятие «злая сторона мира». Емынеж устраивается на краю света, потому что здесь солнце ближе всего подходит к Земле, а великан хочет с Земли достать светило и украсть его у людей.

Названные куски пространства не пассивны, они как будто наделены душой, они борются с людьми, принимая то звериные, то человеческие лица. Так, пастуху Япэнасу (первым добирающийся), чтобы дойти до красавицы Даханаго, надо преодолеть реку, лес «хьэпщэ», дождь с градом, снег — все они ведут себя как наделенные душой и телом. И что еще страшнее, все дороги к красавице не имели дна (7). Пройдя все это, пастуху приходится вступить в схватку с Даханаго, и, лишь признав силу мужчины, она выходит замуж за него. Последнее есть брачные состязания, проводившиеся при матриархате.

Вселенная, мир (дуней) у нартов имеет 2 части: Земное и Потустороннее. Земная часть вселенной — многопространственна. Потусторонний же мир находится под землей и имеет, в свою очередь, 2 отдела: в одном все возрождается, оживает, в другом — все уходит, тает безвозвратно, там темнота, ночь. Так, Сосрыко просит своих врагов, чтобы они положили его в тот «отдел 2, где все возрождается, но его кладут живого в «Хьэдрыхэ» (страну мертвых) (8).

У нартов, центр земли не на их Земле — это уже отход от чисто мифологического мышления, где еще мыслят: «Мы — люди, а дальше — варвары», т. е. наша земля пуп Земли, вселенной. В «Нартах» центр мира лежит сбоку от земли нартов, на большой горе, где растет дерево, это образ мирового дерева. Этот образ имеет несколько модификаций в «Нартах».

То он принимает образ женщины-дерево, корни которой уходят в Землю. Она знает все, что есть под Землей. Ее волосы развиваются по небу, где она опять всеведуща, руки у нее человеческие, лицо красавицы. Она поучает бога Тлепща, говоря, что не надо уходить от нее, что бог зря ищет края Земли, его нет. В другом месте образ мирового дерева возникает перед нами как огромное ореховое дерево, тень которого укрыла бы стадо в I000 овец, или I00 всадников (9).

«Образ мирового дерева широко рапространен у многих народов на архаической стадии развития. Это дерево играло важную роль в космологических представлениях и служило главнейшим средством организации мифологического пространства. Верх—низ, правое—левое, небо и земля, чистое—нечистое, мужское и женское и другие мировоззренческие оппозиции архаического сознания были соотнесены с идеей мирового дерева»(10).

Мировое дерево — носитель символа человека-микрокосма и мира-мегакосма, символ совпадения в устроенности этих двух миров. У нартов земля состоит из 7 слоев, она с небом нигде не сходится (11). Воды Океана превосходят Вселенную («Дунейм хышхуэр йобэкI»), т. е. Океан больше количеством, массой самого дунея (12). Как ни беспределен мир и пространство, где находится герой, он закрывается тенью от крыль-

ев орла, или же солнце закрывается прекрасными волосами ЩхьэцфIыцIэ, или освещаются руками прекрасной Адиюх, все они рождают и время, необходимое им (13).

Иногда Земля подлежит «ремонту». Трещины на ней зашивает женщина-великан. У нее в руках иголка величиной с лом. Здесь видно начало естественного разделения труда между полами, также озабоченность древних состоянием природы (14).

Нарты предполагают, что если Солнце будет падать на Землю, то есть, если время остановится, то они поднимут Солнце, не дадут ему треснуть и разлететься (15).

Мифологическое пространство измеряется через способ деятельности, через неопределенность временных промежутков. Так, расстояние до чинтов — это месяц жизненного пути. Расстояние измеряется и полем зрения (насколько глаз увидел), или измеряется через «тхьэ», что составляло примерно полметра; измеряется через «теогъу», что означало: одно нападение, один переход, ступить, топнуть один раз ногой, ударить нагайкой (кIэпщ); измеряется также через время, через путь, проходимый за время съедения лепешки (хьэтыкъ шхыгъуэ) (16).

Все эти способы измерения показывают способ деятельности нартов, кто они такие: воины, кочевники, безбожники? Нарты знают уже несоизмеримые пространственные величины, приводящие в замешательство формальнологическое мышление. Когда задается иныжам задача, что больше по величине то они, не решив ее, передрались, чем воспользовались люди. А задача такова: «Был вол, который пасся между Волгой (Индыл) и Тереком. Передние ноги у него стояли за рекой Псыж, а задние — за Волгой. Вола подхватил орел, который сел с быком на рог козла. В этот день шел дождь и в бороде козла прятался пастух, которому в глаз попало бедро вола, упущенное орлом при трапезе. Девять невесток пастуха зашли в его глаз с лопатами и старались его вычистить, но не смогли, тогда старуха-мать вынула языком «соринку». На эту «соринку» через некоторое время нанесло земли и сверху расположился аул.

Однажды ночью село было разбужено землетрясением. Это какая-то лиса тянула за выступающий край бедра вола, и село тряслось. Люди убили лису и начали совместно снимать шкуру с нее. Всем достались шкурки для шапки. Хотели лису перевернуть на другой бок, не смогли. Тогда позвали еще одну женщину, которая не участвовала в первом дележе шкуры лисы по причине того, что она в это время рожала. Она легко ручным веретеном перевернула лису и после сказала, что если бы кроме данной половинки было бы еще 2 половинки шкурки с этой лисы, то хватило бы на полшапки для родившегося только что у нее ребенка (т. е. на ребенка надо 3 шкурки лисы). И что больше всего из всего этого: вол, орел, козел, пастух, лиса, роженица или ее сын? Этот вопрос привел к спору среди иныжей, спор перешел в драку, а последняя — в резню, воспользовавшись этим нарты ушли от них (17).

В наше время большое значение имеет категория скорости, она есть объединяющее начало понятий пространства и времени, котороей устанавливает ритм жизни (18). В «Нартах», мы не найдем его в чистом виде: есть лишь понятия «напIэедзыхыгъуэ» (в мгновение ока) «псынщIэу» (псым хуэдэу щIэхыу (быстра как вода, как речка), т. е. быстро; «Гузэвэгъуэу» — быстрота, спешка, сопряженная с бедой, опасностью, несчас-

тьем. Таким образом, понятие скорости еще не оторвалось от «пуповины» матери — социума; взято из жизни, не имеет пока своей логики, кроме предписанной людьми, не живет еще полностью своей жизнью, относительно самостоятельной, носит в себе печать материального. Понятие пространства здесь пока на уровне осознания земли рода, прародины отцов.

Такие представления характерны для хозяйственно-ограниченной патриархальной семьи и рода.

С разложением рода, выделением отдельных семей, усилением мощи орудий, учащением связей с другими народами, увеличением обмена товаров возникает общественная необходимость идентификации взглядов на мир, на единицы измерения. Обмен между семьями в раннеклассовом обществе возможен лишь на основе единой системы мер. Кроме этого увеличивается сфера деятельности, интенсивность общения — все это дает новые эмпирические знания. Но при этом в эпосе остается прежний принцип мифомышления: найти во всем прародителя, «архе» — начало всего сущего.

Теперь у нартов Земля круглая, и если бы у нее была бы ручка, то ее над головой провертели бы шутя. Теперь легко обходят полсвета (19).

Год оказывается равным около 500 дням (это видно из того, что 3000 баранов иныжа, Бадыноко и иныж съели за год, съедая в день 6 баранов) (20).

Расстояние между двумя точками измеряется через путь в один день, месяц, год (21), и это уже более приближенно к постоянным циклам природы, хозяйственной жизни. Стороны света теперь называются: «къуэкIыпIэ» (место откуда восходят солнце, луна) или «къухьэпIэ» (место куда они заходят) (22).

В другом месте прямо указывается: «Дыгъэр къыздыщыкъуэкIыр — мыщрыккъ, дыгъэр здыщыкъухьэжыр — мыгърыб» (23). (Солнце всходит со стороны «Мыщрыкъ», заходит — в стороне «Мыгърыб»). Понятия «Мыщрык» и «Магриб» взяты из арабского языка. Они проникли в адыгский эпос, но не разрушили его. Так, «Мышрык» происходит от корня «шрык», которое означает «Восток».

Страны: Египет, Ливан, Сирия, Ирак и другие — все, лежащие к Востоку от Египта назывались арабами — странами «Мышрык». Магриб — происходит от корня «грыб», т. е. запад. Страны Магриба — это все страны арабского мира, начиная от Ливии до Марокко. И тогда Магриб означал «Запад».

Следует заметить и то, что данные понятия «Маргриб» и «Мышрык» обозначают не просто стороны света, но и место, землю, страну: «Магрибом» зовут марокканцы свою страну.

Куски пространства носят в эпосе современные же названия: «Къущхьэхъу, Тэрч, Лабэ, Уарп (Псыж), Тэн (Танаис, Дон), Индыл (Итиль, Волга). Но составить карту мира по этническому слою опять же невозможно. В самом деле: как можно спуститься от реки Терек к реке Псыж, если последняя река оказывается то за Индылем, то перед ним, и вообще Псыж — это всякая мало-мальская речка (24). Карта мира будет зависеть от важности предмета: можно ли его включить (достоин ли он?) в путь героя. Так, Шабатыноко (Бадыноко) одним махом перешагивает Тэрк, а Сосрыко спрашивает мать: «Куда ты меня вывела, что это за светила?»

В мифо-эпическом сознании видно начало разговора с природой на «ты» (25).

Люди начинают также замечать взаимосвязь явлений природы, связь кусков пространства во время землетрясения: «Океан» бурлит, вспучивается. Мир великий трещит и дрожит («мэзджыздж», но объяснение причины такого явления древние видели в том, что кто-то огромный трясет, подбрасывает землю людей (26).

В эпическом слое «Нартов» мы видим возникновение зачатков представлений о бессмертии души, возможности общения с прародителями. Через могильный, семейный склеп Сосрыко устанавливает связи с умершими предками, с «ахърэт» (27).

Возникают также модели представлений о людях будущего: они не будут ходить по земле, по воздуху будут ходить (28), т. е. чуть ли не ангелы. В эпосе, конечно же, имеется сильнейшее влияние других культур. Пространство опять начинает носить более сакраментальный характер, формируется тенденция к единобожию, к единому восприятию мира.

А как же создавался этот все более упорядочивающийся мир? Как шло становление упорядочивания? На эти вопросы древние адыги отвечали следующим образом в «Нартах»: «Тхьэшхуэ» (главный бог) создавал и делал горы и земли (29).

Казбек и Ошхамахо, которые предстают перед нами как Титаны, начали между собой смертельную борьбу. С ножом в руках подкрадывается Казбек к Ошхамахо, но у того были два сторожевых пса: «Бермамыт-старший и Бермамыт-младший, которые увидев Казбека, подняли шум, и Ошхамахо вступил в смертельную схватку с Казбеком. Бой продолжался целый день. К вечеру Казбек упал окровавленный, но еще живой, за Тереком, и там ночью застыл, то же самое произошло с Эльбрусом и Бермамытами (30).

После над Ошхамахо кораблем прошел Нухь-бегъымбар (влияние мусульманства) и сделал седловину Эльбруса. А еще позднее Ошхамахо становится почему-то девушкой, которая, стыдясь своей красоты, одевается в ледяной панцырь, так что даже Тхьэшхо не должен видеть ее красоту (31).

На уровне мифа лунное затмение объясняется так: кто-то длинной рукой тащит луну за гору, чтобы ею, как серпом скосить пшеницу (32). Во всех этих представлениях о становлении мира через деятельность богов, мы видим туманные отражения объяснения становления рода, поиск основы бытия, ответ на вопрос: кто родил то или иное, и всеобщее оборотничество.

В «Нартах» есть и эпическое объяснение становления мира — оно содержится в знаменитых «Песнях старых нартов» («Нартыжь уэрэд»). Здесь, в этих 2-х песнях, становление мира не отделяется от становления человека. Следует сказать, песня грустная, она сочинена, видимо, в годину невзгод, когда ставился вопрос: быть или не быть нартам?

Но, в целом, песня оптимистична. В ней старый нарт разговаривает запросто, как с равным, с дуней (Вселенной). Становление Вселенной не объясняется, но становление Земли объясняется затвердиванием студенистой массы («мыджэмыпцIэ»). Но одновременно здесь архе — это самая мыслящая Вселенная, где материальное — это «мыджэмыпцIэ». Послушаем саму 1-ю песню:

«Когда мир, о дуней, еще лишь создавался,
Зеленая земля, о дуней, только создавалась,
Зеленая земля, о дуней, только затвердевала,
В те времена , я лежал в люльке.
Когда натягивали сеть, о дуней, на основание Земли,
Когда Землю зеленую, о дуней, овцы утаптывали,
В те времена, о дуней, я был мальчиком-пастухом при телятах.
Когда гора Бештау, о дуней, была величиной с кочку,
Когда лес на Бештау был с кустарник,
В те времена, о дуней, я был мужчиной средних лет.
Когда могучий Индыль, о дуней, можно было перешагнуть,
В те времена, о дуней, я был уже с проседью.
Вестник скорби, о дуней, заставил меня поседеть» (33).

Как видим, космогонические взгляды адыгов в «Нартах» не полны, их надо дополнить другими произведениями, созданными народом, но это выходит за рамки наших исследований. В целом здесь перед нами очень важная мысль о становлении мира из вязкого, неопределенного состояния. Важна мысль о росте этого «мыджэмыпцIэ», затвердевании его, как бы похожее на «затвердевание» мужа, становления мужчины, т. е. имеющее и тело и душу, но не имеющего лика человеческого массы-студня. Здесь важна мысль о самопорождении мира, которая дана пока еще туманно, но все-таки дана недвусмысленно.

Мы подошли к одной из важнейших категорий истории культуры — категории времени. Значение его велико, потому что от восприятия времени зависит ритм и темп общества и культуры, через него выявляются многие жизненные установки общества и отдельных классов и социальных групп. Мыслить о мире, не пользуясь категориями пространства и времени, столь же невозможно, как нельзя мыслить вне категорий языка. Время, как категория, есть несомненно отражение практики, оно фиксирует в определенной форме саму практику (34).

Если в нашу эпоху человек может беречь и проигрывать, ценить и выигрывать время, то в мифологическом сознании такого осознания времени, как рядоположенное — нет. Здесь «я» включен во время, не отделен от него, здесь время вневременно, ибо все в настоящем, мир схватывается одновременно в диахронии и синхронии.

Мифологическое время есть время порождения богов — фетишей, потом — тотемов. В эпосе же время рождено человеческим богом-предком, антропоморфными богами, героем или даже беспричинно. В эпосе время имеет свои границы, временные рамки: цикличность времени здесь постепенно размывается; есть тенденция к линейному осознанию времени. Все это мы видим в «Нартах».

Так, в мифологическом слое «Нартов» мы встречаемся с мифологическими яблоками. Съев красную сторону яблока, бездетная женщина становилась способной рожать сына, а съев белую сторону — приобретала возможность рожать дочь.

Здесь нартское яблоко представляет собой дивное начало. Данное людям от бога Тхагаледжа, это яблоко есть конденсатор времени, ибо вбирает в себя время, необходимое для становления себя же из цветка за одну ночь в плод, т. е. яблоко есть конденсатор сезонного времени (35).

Время в «Нартах» — есть порождение злого бога, иныжа Емынежа, дракона. Все эти времена называются «злым» временем. Время этически окрашено.

Время есть порождение деятельности домашних животных и деятельности самих людей. Так, Малечипх (Малычыпхъу) на вопрос Ашамеза: когда она родилась, отвечает иносказательно, передавая звуки, издаваемые животными:

«Къау-къау щыкъакъэу»
(Когда кау-кау кудахтали).
Къау-къау щыкIэцIыу
(Когда кау-кау сносили яйца)
Къаз джэдыкIэ щыгъуалъхьэу,
(Когда гусыня садится на яйца),
ПщIэгъуалэ щыгупкIэу,
(Когда жеребенок сзади телеги привязан)
ГупкIэ мэш къыщахын,
(Когда споро жнут просо),
И лъэхъэнэм сыкъалъхуащ.
(В ту пору я родилась)»(36).

Как видим, сама Малечипх «издевается» над мифологическим осознаванием времени, где в одном пласте времени (в настоящем) дано несколько времен года. Все дано в настоящем времени. Внутри настоящего времени есть сразу несколько времен года: время, когда сносится яйцо и садятся на него птицы, и плюс время, когда убирают просо. Это типичнейшее мифологическое мышление о времени, когда спрессованы, выглажены, придавлены все времена года в одном, где различаются настоящее, прошедшее недалекое будущее, но все они даны в форме настоящего времени.

Интересно понятие «лъэхъэнэ» (эпоха, пора). Оно может быть временем нескольких поколений или временем зрелости. Только пора возмужания считалась собственно и временем у адыгов («время деятельности — вот время»). А время до и после зрелости — это жалкое существование мужчины. Слово «лъэхъэнэ» создано в древнейшие времена, о чем свидетельствует его форма: «лъэхъэнэ» сравни с «лъэпкъ» — род: родовое понятие времени. Позднее возникает понятие «ныбжь» (возраст, как сто лет), а еще позже приходит тюрское понятие — «зэман» (время).

Время как бы имеет у адыгов человеческие очертания, выступает как существо с душой, так есть понятие: «чэщыбг» — «жэщыбг» — «ночи поясница» — «хребет ночи», в смысле «середина ночи», т. е. «полночь», время в пору «средины» или «хребта» ночи — полночь (ночь — гора). Мифо-эпическое сознание представляет ночное время как темное существо, переползающее в полночь середину своего пути. Время как ситуация, у адыгов окрашено красками душевного переживания («гу + зэжъо + гъу» — гу + зэвэ + гъу) — момент времени, когда сужается сердце от волнения), т. е. спешка, вызванная приближением опасности, это внутреннее ощущение критического состояния времени.

У адыгов есть важнейшее понятие «пIалъэ», которое означает: обещание, взаимное согласие, а скорее всего: срок и место, а позднее — срок. Такое же понятие мы встречаем в древнеиспанском эпосе «Песнь о Сиде» (37).

Появляется также понятие: «пIалъаджэ» — зов срока или срок зова. «Срок» — это как бы зенит цикла времени, напоминание о нем, его опорные точки, координатные данные, где совпадают и пространство, и время. Это слово означало и неотвратность наступавшей судьбы, рока, фатума смерти, и это все видно хорошо в «Нартах». Здесь место срока чаще всего гора Харам, а время срока — неопределенно. Это хорошо видно в бое между Сосрыко и Тотрещ. Сосрыко просит у Тотреща дать ему время и место (т. е. «пIалъэ»), где они снова встретятся для повторного боя, ибо сегодня убивать Сосруко нельзя, так как этот день — «День санопития», «День Тха» и т. д., и род Сосрыко не простит роду Тотреща убийство, совершенное хоть и в единоборстве, но в заповедный день. Тотрещ дает срок. Но сам Сосрыко, после того как сбрасывает Тотреща с коня и заносит меч, не дает ему новый срок, говоря, что своим врагам он дает сроки тогда, когда они уже мертвы (38). С нашей точки зрения Сосрыко поступил нечестно, но таково, видимо, было тогда священное значение «пIалъэ», что оно два раза не давалось, ибо оно тогда теряло попросту свою регулятивную функцию, не имело бы тогда силу неписаного закона, обычая, силу торжества слова и дела.

У адыгов есть выражение: «ПIалъэр тIо атырэп»; «пIалъэр тIо атмэ, пIэлъэжьэп» — срок два раза не дают. Если срок дали два раза, то это уже не срок».

В быту адыгов «пIалъэ» давали также друг другу девушка и парень (срок свадьбы, встречи). Само слово «пIа + лъэ» — родовое понятие (место, постель рода).

Таким образом понятие «пIалъэ» выступает как важнейший регулятор общественной жизни, как приурочивание к чему-нибудь и имеет сакраментальный смысл. Так нарушение «пIалъэ» есть позор для мужчины. Так в «Песне старых нартов» мы встречаем:

> «Когда выйдем вместе, ой дуней, на луг, где пасут гусей,
> Харама — гора, ой дуней, место нашего поединка,
> Если не прибудешь туда, ой дуней, к этому сроку,
> Твои усы, ой дуней, пусть будут подобны волосу женщины» (39).

Женские волосы есть символ слабости, изнеженности и сравнение с ними щетки усов мужчины, есть высшая обида для воина, и поэтому надо идти без оглядки на место, где зовут к сроку, или сам срок, став фетишем, обретя душу и тело сам зовет тебя, хотя это может стоить и жизни.

Близко к понятию «пIалъэ» и понятие «игъуэ» (40), но оно более мрачно окрашено и означает развязку судьбы (буквальный перевод: «дойти до своей норы»). «Игъуэ» можно приблизить, оттянуть. Но оно неотвратимо как «мойра» у греков.

В более поздние времена у адыгов появляется (и оно есть в эпосе) понятие: «хьэкъ», которое означает тоже судьбу, возмездие, место в мире, но это понятие имеет скорее одновременно и правовую и временную нагрузку, чем одну только временную. Может быть, оно перенято у арабов в более поздние времена, у них тоже есть это слово.

У нартов также есть понятия «зы тэлай» (41), некоторое, неопределенное время), которое может длиться от нескольких минут до нескольких дней, смотря по важности события, по возможности героя. Но это понятие уже скорее всего больше сказочное, менее одето в родовые

одежды, не имеет души, ничему не обязывает, нет у него семантических нагрузок.

Эпическое время есть время, порождаемое предками, героями, богами или порождено природой. Герои, деятели, порождая мир, порождают одновременно и время, изменяют его, останавливают его, или призывают его временно, и тем самым накладывают его на другое время, образуя во времени другое время, которое им необходимо по роду деятельности, прихоти, жестокой необходимости.

Так, Сосрыко призывает зиму и холод в середине лета или осени, когда ему это надо для того, чтобы великан замерз в море. Или Бедох своим дыханием ускоряет заживание ран у Тлебицы и Ашамеза, тем самым, как бы выдает время в конденсированной форме. Или же Адиюх ночь превращает в день сиянием своих рук (42). Но, исследуя эпическое время, мы встречаемся с всегда присутствующим здесь мифологическим стилем мышления : кто родил мир, тот и породил время, которое несет на себе печать духовно-телесного. Время дано как живое существо, таков тот холод, которого Сосрыко просит сделаться еще крепче, чтобы сильнее сковать Иныжа. Таково и время, создаваемое Адиюх, оно тревожно и недолговечно, зависит от желания этой женщины. Мифологично также выделение времени из цикла хозяйственных работ, смены времен года, смены видов деятельности, «возвращение» предков в образе внуков и т. д.

Важно то, что в эпосе начинается поиск начала генеалогической линии богов, героев (хотя линия потеряна во многом), а это будет важно для появления представления о линейности времени. В эпосе миф как бы антропоцентрируется: все больше внимания уделяется людям, а не богам. Люди обращают все большее внимание на повторяемость состояний природы. Сам «циклизм», обусловленный невычлененностью человека из природы и связанный с этим подчинением его сознания периодическим сменам природных (43) сезонов, имел несколько все удлиняющихся, «рвущихся» модификаций, пока христианство не объявило о начале, середине и конце света, связывая все это с рождением одного бога-человека-Христа, т. е. началось линейное осмысление времени, разделение всей истории до рождества Христова и после рождества Христова, а в светской науке пришли понятия: до нашей эры и нашей эры. Люди теперь могли представить себе ленту времени, мчащуюся мимо них и заполненную кое-где событиями, и времена: прошедшее, настоящее, будущее. Нам хотелось бы показать подходы к линейности, намечающегося внутри мифо-эпического сознания. Раньше мы говорили о самом архаичном представлении, о понятии цикла (ответ Малечипх Ашамезу о дне ее рождения), где все придавлено, подобрано под настоящее время. Но в эпосе мы встречаем и другие модификации цикличности времени. Так, Сосрыко родился в ту пору, когда мир от урожая был богат (44), или с кем-то что-то происходит «мэкъум и зэманым» (45), (во время уборки сена, в сенокосное время). Или считали начало года с уборки проса (46). Или наступают времена «кусания мух» — бадзэуэгъуэ зэман) (47). Мы всю эту россыпь мыслей лучше поймем, если обратимся к Шоре Ногмову, который в XIX веке зафиксировал эпическое мышление адыгов. Ногмов пишет, что в году есть следующие месяцы у адыгов: январь — середина зимы («кIымэ-фэгу»), февраль — конец зимы, март — начало вес-

ны, месяц апрель — месяц пастухов (стрижка и мора овец), май — пахотный месяц, июнь — месяц начала лета, июль — месяц середины лета, август — сенокосный месяц, сентябрь — месяц уборки хлебов, рева зверей, октябрь — месяц молотьбы хлеба, декабрь — месяц начала зимы (48).

Иногда осеннее время нарекали месяцем кусания мух.

Часто дату рождения человека вспоминали так: «Я родился в тот год, когда мой дед собрал самый большой урожай проса». И сколько раз он после этого убирал хлеб до этого самого дня? И вспоминали «лица» каждого года и все они были окрашены в разные цвета: «а на другой год после было много снега, а через год после этого реки пересохли...», и считая так доходили до того года, где они сейчас, который тоже имеет, по всеобщему признанию, какую-то окраску.

Или считают еще по другому: «когда я родился, той женщине было столько лет, что она уже была девушкой на выданье, или уже была замужем, т. е. не моложе 18 лет — время, когда обычно выходили замуж раньше».

Здесь получается двойное накладывание «линий жизни», перечисление и совместное нахождение в одном времени 2-х циклов жизни.

Появляется также новое представление о времени, где за основу берется, как нам кажется, время, в течение которого трудоспособна лощадь, первый друг воина. В этом смысле символично то, что говорит Уазырмас Батаразу: «Мыр дунейр зэрыхгъэхъа сишщ» (49) (это тот конь, которым я делал мир), т. е. делал также и время. Трудоспособность коня 12 лет, дальше идет увядание. Древние адыги, видимо, вели счет по животному, 12-ричному циклу. Называется цикл: «джиль» или «джыл», состоит он из 112 лет, и каждый из годов опять имеет свое название: 1 год: мыши, 2 год — год быка или коровы, 3 год — год барса, 4 год — год зайца, 5 год — год паука, 6 год — год змеи, ужа, 7 год — год лошади, 8 год — годовцы, 9 год — год красного жучка, 10 год — год курицы, 11 год — год собаки, 12 год — год свиньи.

У адыгов начало цикла начинается не с года мыши, а с года паука. Почему?.. Мифологическое сознание дает такое объяснение: животные заспорили и решили: счет будет вестись с того, кто выше всех поднимется. Тогда паук взял и поднялся выше всех на макушку дерева, и с года паука пошел счет. В сознании древних адыгов были хорошие и плохие годы.

Так, урожайные годы: собаки, овцы, божьей коровки. Эпидемии и неурожаи появляются в годы курицы и змеи. Войны — в годы зайца и свиньи.

Старики безошибочно применяют эту систему летоисчисления, указывая свой или чей-либо из близких родственников год рождения. Быстро и безошибочно они указывают, в какой год цикла они родились, сколько циклов прожили, какому году христианского или магометанского летоисчисления соответствует их год рождения по животному циклу (50).

1947 год — год змеи у адыгов, отсюда нетрудно посчитать каков 1982 год, если начало цикла с года паука. О чем говорит нам 12-ричный цикл? Здесь цикл удлинен (можно и забыть что он и цикл) растянут на целых 12 лет. Есть также 2 линии времени: земное, человеческое и цикличское, мифологическое, которые все время корректируются: «Где, в каком

месте временного потока я сейчас нахожусь, куда меня вынес поток времени». Каждый момент своей жизнедеятельности можно соотнести с мифологическим вращающимся кругом, циклом времени. Такое мышление есть уже социально-психологическая подготовка к мысле о соотнесенности своего бренного существования с каким-то великим круговым божественным процессом.

В эпосе также несколько раз говорится о конце света, который случится: с рождением Бадыноко (тогда женщины перестанут рожать детей, и в тот день, когда он поднимет оружие, умрут все мужчины), или же в тот день, когда с того света вернется Сосрыко, «жир» уйдет из земли, и она перестанет плодоносить, или возврат на Землю прикованного к Эльбрусу великана, означал бы гибель всех богов и людей. Нартам вещает сама природа в образе женщины, что они погибнут из-за своей гордости («пэгагъэ») (51).

Время появления неказистых людей означает и гибель нартов (52).

Нарты вместо «сытной» и долгой, бесславной жизни выбирают вечность своего имени, вечность славы, человеческого достоинства, чтобы стать бессмертными для последующих поколений. Эта идея «Нартов» хорошо выражена в легенде «ЩыIэныгъэр тфэмакIэми, щытхъур къытэрэбэкI» — «Если жизнь коротка, пусть слава о нас будет велика» (53,54).

Возвратимся еще раз к «Песням старых нартов», о которых мы писали несколько выше. Вспомним, какое там цикличное время. Это — растянутый до предела цикл, который вот-вот сейчас порвется, он состоит из маленьких узелковых циклов, становление которых так мало интересует певцов.

Здесь годовые циклы, или 12-летние не принимаются в расчет, здесь одним циклом является сама человеческая жизнь, т. е., как говорят адыги,— («лIыныбжь» — век мужчины). Этот цикл имеет свои качественные изменения, развитие (от ребенка до старика), но у природы же, в песне, качественное развитие останавливается тогда, когда рассказчик стал мальчиком, т.е. земля вечно молода, она лишь количественно изменяется: то из кустарника лес появляется, то могучий Индыл пересыхает. И когда нарты говорят: «Дунейри чэзущ» (55), то имелось ввиду не столько историческое развитие природы, сколько цикличность смены поколений в роду: возраст предков, изменение строя, обычаев.

Мир в сознании древнего человека — это род, сумма родов или одно общество, в котором интегрированы все роды и один общий род.

Грандиозную картину цикличности времени преподносят нам индийские древнейшие тексты. Так в «Махабхарате» мы встречаем понятие «юга» — мировой период. «4 юги составляют время существования одного мира. Первая юга называется крита-юга и длится она 4800 лет. Вторая называется трета-юга и длится она 3600 лет. Третья «двапа-юга длится 2400 лет. И наконец, черная — четвертая юга называется «кали-юга» и длится она 1200 лет. «Век» Брахмы, бога древних индийцев, достигал астрономической величины 285420000 земных лет (56).

Гесиод уже различает: «поколение людей золотое», «поколение... из серебра», «поколение ... медное», «поколение ... героев», (полубогов), и наконец, «железные люди» (57).

Во всех этих представлениях древних мы видим зародыши будущего мировоззрения, зачатки, подходы к осмыслению времени как линей-

но движущегося в одну сторону (58). Здесь особенно важен цикл жизни умирающего и возрождающегося бога. Именно в этой модели времени вышло и наше современное линейное представление о времени.

Так, христианство впервые, приписав истории цель, осудило циклическое понимание времени: «По кругу блуждают нечестивцы», «По кругу человека водит бес». История, по христианству, это «история осуществления промысла божия» (59), история, нацеленная на ожидание возвращения Христа. И это время ожидания от рождения Христа до его вторичного возвращения — есть и время отсчета линейного времени. И по мировоззрению христиан, со вторым пришествием Христа замкнется кольцо времени и все в общих чертах повторится сначала, т. е. само линейное время, используемое нами, если исходить из мысли монаха Дионисия (60), который впервые ввел счет времени от рождества Христова, само такое время, строго говоря, циклично, т. е. получается тогда, что линейное время — это момент, производное от цикла жизни героя. И в каждом развитом эпосе есть центральный герой, жизнь которого от рождения до смерти, а после — и вторичного появления на Земле прослеживается довольно стройно. Таков образ Сосрыко в эпосе «Нарты» и таков образ Христа в Библии. Но в первом случае Сосрыко остается лишь эпическим героем, во втором случае образ Христа принял божественные черты, стал богом.

Таким образом, мы видим у адыгов, как и других народов мира, самые близкие подходы к осмыслению течения времени как времени одного века, одного человека. А это уже, в свою очередь, близко к тому циклу, что в христианстве считается рождение, смерть и Воскресение Христа. Ведь модель такого летоисчисления берется из мифологического представления о человеческой жизни. Высок вклад христианства в осознание времени, как линии и как «олам» (61), и с того времени (теоретически с Августина Блаженного) (62) идет начало осмысления человеческой истории как процесса, имеющего свое героическое прошлое, ничтожное настоящее и великое трагическое будущее. В форме, очищенной от религиозной окраски, благодарное потомство приняло от средних веков великую идею исторической линейности времени.

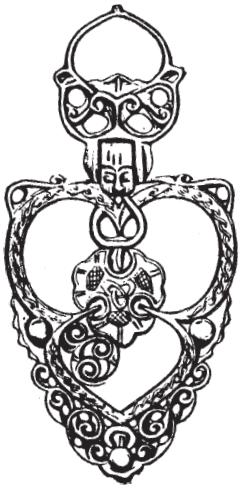
На адыгов, несомненно, оказывали свое влияние при осмыслении проблемы времени и христианство, и мусульманство.

Итак, анализируя пространственно-временные представления древних адыгов в художественном отображении народного эпоса «Нарты», мы замечаем, что все эти представления полностью вписываются в хозяйственный и общественный космос, в характер деятельности земледельцев, воинов и что эти представления являются ступенями мифо-эпического сознания, когда идет процесс становления первых понятий и абстракций. В это время уходят мифологические отождествления, на их смену приходят художественные сравнения.

Таким образом, в эпосе видны первые подходы к осознанию безграничности пространства. Видно также растянутое до предела циклическое понимание времени. В эпосе присутствуют мысли о начале света, смерти героя, времени его возрождения, конца всего «нартского рода», смены их людьми. А все это, вместе взятое, является социально-психологической предпосылкой для появления линейного представления о времени. В эпосе «Нарты» просматривается такая своеобразная «цепочка» в понимании смены народов: «испы»-------«нарты»--------«адыги»...

В эпосе адыгов мы обнаруживаем, с одной стороны, мифологические слои, построенные, исходя из специфики мифа, которая выражается в поиске архе, прародителя богов, нартов, зерен, кузнецов, Вселенной, времени и пространства. Генезис явления объясняет и устройство предмета, и как им пользоваться. Само «архе» — это то же, что и бог, у которого люди переняли первое зерно, вино и т. д. С другой стороны, «архе» есть порождение самих людей. Люди рождают богов, героев, изготавливают первые молотки, клещи, лемеха, серпы и т. д. Происходит как бы обмирщение «архе», т. е. его приземление, другими словами, происходит изменение содержания миропонимания при переходе от архаичного мифа к эпосу.

РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ: ОТ ИСТОКОВ К МИРОВОЙ РЕЛИГИИ



ПРИРОДА ТЕОНИМА «ТХА» («БОГ»): БАЗОВЫЕ ГИПОТЕЗЫ

Адыгский супремотеизм в древности представлял собой стройную духовную пирамиду, на вершине которой находился Бог - Демиург. Все религиозные ритуалы начинались и заканчивались именем «Тха». Имя Тха (убыхское — Битха), в буквальном переводе означает Бог и входит в состав многих иных теонимов. Тха сотворил мир и людей, он не имеет начала, он вездесущ. Место его обитания — небо (в некоторых легендах — одна из вершин Эльбруса).

Тха «не принимает непосредственного участия в деятельности богов и людей». Это дало повод некоторым исследователям считать его «довольно тусклой фигурой» (1). С другой стороны, ряд авторов (Хан-Гирей, Л. Люлье, К. Сталь, Н. Ф. Дубровин и др.) отмечали, что «Тхашхо был великий бог». Н. Ф. Дубровин писал: «Веруя в единого бога и называя его Тха и Тхар, черкесы признавали его в трех лицах...» (2), и далее там же: «Черкесы благоговели перед Шибле — бог грома — и представляли себе его соперником Тхашхо или великого бога» (3).

Похожего мнения придерживается Жан-Виктор Тэбу де Мариньи: «Черкесы признают верховное существо и несколько небесных сил рангом пониже, они верят в бессмертие души и иной мир, где с каждым обращаются в соответствии с его заслугами» (4).

Карл Кох считал, что: «Основой всех религиозных взглядов черкесов является вера в высшее существо... Вера в единого бога, в неотвратимость судьбы и в недолгую жизнь на этом свете составляет основу религии черкесов» (5). Серьезного отношения заслуживает мнение Т. Лапинского, знавшего адыгский язык. Он считает, что адыги почитали верховного бога Тхашхо, у которого было множество подчиненных ему богов.

Разночтения образа Тха вызвано несколькими причинами. Действительно, при поверхностном взгляде не может не удивить почти полное отсутствие каких-либо торжеств и ритуалов, посвященных культу Тха. И это при том, что жизнь адыгов была ритуализована и насыщена всевозможными действами по гораздо менее значительным поводам, например, обрядом вспашки первой борозды, похорон, вызывания дождя, посещения больного и прочим многочисленным случаям. Великому создателю Тха посвящался единственный праздник в году — «Тха великому сандрак». Л. И. Лавров дает следующее описание этого торжества: «...они совершались перед каким-то деревянным фетишом. Народ, по-

парно мужчины с женщинами, приплясывая, приближался к нему, преклонялся и снова, приплясывая, удалялся. Так повторялось много раз. Потом съедали убитых здесь коней, баранов и другой скот. Празднество будто бы длилось полтора—два месяца» (6). В дополнение картины надо сказать, что сандрак проводился на гребне холма, на том его скате, который был обращен к солнцу. На основании этого факта некоторые исследователи делают вывод, что Тха — это солнечное божество: «Возможно, весь этот сакраментальный ритуал посвящается одновременно и Тха, и Солнцу» (7).

Предположения, что Тха является солнечным божеством, высказывались уже давно, исходя из этимологии этого теонима: «Сообщение подполковника Киреева от 1798 г., будто адыгейцы обожают солнце, луну, звезды, является вымыслом. Слово Тха — бог, при некотором напряжении фантазии можно увязать с адыгейской полногласной формой «тыгъэ» — солнце, но как увидим ниже, с неменьшей степенью вероятности можно объяснить и иначе» (8).

Этимология теонима «тха» до сих пор остается нерешенной проблемой, хотя было предпринято немало попыток, одной из которых была попытка объяснить происхождение этого слова греческим влиянием, другая гипотеза объясняет слово «тха» из данных адыгских языков, расчленяя его на «ты» — отец(?) и «ха» — собака, таким образом получая «отец-собака». На основании этого делается вывод, что собака была священным животным у адыгов. Подобная этимология вряд ли выдерживает критику, тем более, что это не подтверждается этнографическими данными: в адыгской мифологии среди многочисленных культов нет и следа почитания собаки как священного животного.

Гипотеза греческого происхождения слова «тха» в адыгских языках (см. М. Талпа) представляется интересной, но не своими выводами, а общим подходом. Многочисленные факты, как археологические, так и культорологические, свидетельствуют о высокой степени эллинизации древнеадыгского населения Западного Кавказа: «Теснейший контакт выходцев из греческой метрополии с местным населением находит подтверждение в эпиграфических надписях с территории Боспора» (9).

«В нескольких надписях перечислены имена горгипийских граждан, объединившихся в союзы, называемые по гречески синодами или фиасами. Такие союзы создавались и как объединения для почитания какого-либо божества, например, Бога высочайшего...» (10).

Естественно, что при таких тесных контактах взаимопроникновение культур неизбежно, и мы находим массу примеров в адыгской и греческой мифологии, подтверждающих эти наблюдения: легенда о прикованном старце (адыге) и Прометее, мифологемма уязвимого места (колени нарта Сосруко и пятка Ахилла, похищение прекрасной Елены и др.). Объективно нет никаких противоречий в том, что греческое нарицательное существительное [тхеос] — бог и [тхеа] — богиня могут быть близкородственными адыгскому «Тха», учитывая, что Q произносится в греческом как придыхательный (тх). Как в греческом, так и в адыгских языках нарицательное существительное (тха) активно участвует в словообразовательном процессе и в процессах номинации (мы это видели в многочисленных теонимах адыгского мифологического пантеона: Мазитха, Зекуатха и др.)

Поскольку греческий и адыгский языки не входят не только в одну языковую группу, но даже в одну языковую семью, то между ними не может быть генетической связи, следовательно, речь может идти только о заимствовании. Направление заимствования пока не представляется ясным. Конечно, было бы легче всего впасть в, теперь уже пресловутый, эллиноцентризм и объяснить эту параллель прямым заимствованием из греческого в адыгские языки в античное время. Но как известно, греческая мифология, а следовательно, и греческая теонимика и ономастика гетерогенны по своей сути. Более того, «уже многие исследователи указывают на признаки гетерогенности догреческого субстрата, подобно тому, как сами греки были гетерогенны антропологически» (11), и далее там же: «Представляется весьма правдоподобной точка зрения, согласно которой Зевс, Афина и Аполлон были общими богами греков и фригийцев до их разделения где-то во Фракии... Н. Йокл и Й. Фридрих предполагали интенсивный культурный и лексический обмен между фрикийцами и греками еще в доисторический период.., причем греки, особенно в области религии, не всегда были «дающей стороной» (12).

Возможно, здесь мог помочь анализ теонимов с широким географическим охватом, так как известно, что греки не были автохтонами Балкан, а значит, по пути следования имели культурные контакты с другими народами. С другой стороны, как отмечает Р. Ж. Бетрозов, «на протяжении долгой своей истории адыги сталкивались со многими народами и племенами. Особенности географического положения Северного Кавказа таковы, что этот регион издавна являлся местом эпизодического пребывания различных могущественных племен, которые перемещались сюда из безбрежных просторов, раскинувшихся между Дунаем и Желтой рекой в Китае. Этот процесс особенно усиливается в VII в. до н.э. и беспрерывно продолжается в последующие эпохи». Аналогичное мнение высказывается С. А. Токаревым: «Кавказ издавна входил в зону высоких цивилизаций Востока» (13). Так сложились исторические судьбы Кавказа, что он оказался своего рода «географическим перекрестком» в эпоху голоцена. Десятки народов и племен, как индоевропейских, так и неиндоевропейских, теснились на этом перекрестке на протяжении тысячелетий. Каждый из них нес свою культуру, свой язык, своих богов, и адыги всегда были в гуще всех исторических событий.

Сказанное побуждает выйти за рамки греко-адыгских лексических параллелей и расширить максимально сферу поиска. Ниже приводится список теонимов, в состав которых входит элемент «тха» или «тх» (для удобства дается в латинской транскрипции).

1. Греческие:

theos — бог

thavmas — сын Понта и Геи (Фетиды по другим источникам)

thanatos — олицетворение смерти

athina — богиня Афина

(Греческий список можно продолжать достаточно долго, так как слово theos, как уже говорилось, было активно включено в словообразовательный процесс (равно как и в адыгских языках) и входит в состав большого количества теонимов и теофоров).

2. Египетские:
pth — Птах, демиург, создавший 8 первых богов. Культ Птаха был рапространен также в Палестине, Синае, Нубии.
sth(swth) — бог Сет, покровитель чужих стран, олицетворение зла.
hthr-Хатхор, богиня неба.
nbtht — Небетхет, жена Сета.
3. Древне-германские:
nerthus — богиня плодородия, мать Тора.
thor (tor) — Тор, второй по значению бог др.-герм. пантеона.
4. Кельтские:
tnath — бог племени.
5. Санскритские теонимы и теофоры:
tirthankara — создатель церкви.
tathagata — синоним слова «будда»
atharvan — мифологический жрец
prthivi — персонифицированная Земля
6. Авестийские:
mithra-Митра, бог Солнца.
7. Древне-семитские:
anatha — богиня Мать, (богиня охоты и войны)

Этот список далеко не исчерпывающий. Кроме того мы включили в него теонимы и теофоры с элементами «т», чтобы избежать натяжки, хотя в большинстве случаев «т» является результатом передвижения согласных (фонетическим процессом, имевшем место в европейских языках по сравнению с санскритом). Но, как видно из такого списка, семья лексем с элементом «тха» является достаточно многочисленной, а главное, охватывает невероятно большой географический ареал, пестрый лингвистически и этнически. Хотя многие частные детали, войти в рассмотрение которых здесь не удается, остаются в тени, можно с уверенностью сказать, что элемент «тха» надежно включается в проанализированный круг слов. Семантическая мотивировка этой лексемы в большинстве случаев рельефно представлена и, явно, относится к сфере божественного.

Таким образом, поиск истоков слова «тха» — бог, божественное, уводит нас далеко в глубь истории и далеко за пределы греко-адыгских отношений. Как видно из набора примеров, это слово встречается как в языках индоевропейской семьи, так и в языках, не входящих в эту семью. Здесь мы упираемся в сложнейшую комплексную проблему, стоящую на пересечении лингвистики, истории, археологии и т. д. Это проблема географии и контактов древнейших народов, а также проблема мифологических, лингвистических и иных заимствований, произошедших в эпоху продвижения индоевропейцев на запад. Мы не ставим задачу решить эти глобальные вопросы, нас они интересуют постольку, поскольку они затрагивают проблему теонима «Тха» в адыгских языках.

В обозримом прошлом абхазо-адыгские языки составляли достаточно обширную группу вместе с родственным хаттским (ныне мертвым) языком доиндоевропейской Малой Азии; в эту же группу входили нахско-дагестанские языки, генеологически связанные с хуррито-урартскими языками.

Итак, по всей вероятности, время появления теонима «Тха» в адыгских языках гораздо древнее античности.

В пользу этого говорят данные лингвистов, выдвинувших гипотезу о генетическом родстве языков кавказской семьи и языков сино-тибетской группы.

Анализ сущностной стороны Тха также убеждает в большой древности этого бога.

Если он когда-то и был солярным божеством, то это уже давно стерлось из народной памяти, и единственное, что может навести на мысль об этом, это гипотетическая связь между словами «тыгъэ» — солнце и «тха». Никаких других указаний на возможность такого генезиса не обнаружено. Тха в адыгском пантеоне — начало и конец мира, он творец, давший жизнь всему сущему, он — бог, вознаграждающий и карающий. К нему обращаются в особых случаях, аппеляцией к нему начинаются и заканчиваются все виды «тхьэлъэIу» (пер.— просьба, обращенная к богу) и хохов (здравиц).

Шортанов выделяет три разновидности таких церемоний: 1. космогонические культы, 2. аграрно-хтонические культы, 3. обычаи семейного быта. Не вдаваясь в подробности совершения ритуалов, заметим, что они всегда начинаются с обращения к Тха, аграрно-хтонические обращения могли быть посвящены Амышу, Тхагаледжу, Мазитхе, Тлепшу и др. По сведениям многочисленных авторов (Дубровин Н. Ф., Олеарий А., Лапинский Т., Белл Дж. и др.) проведение церемониалов имело важное значение. Основная схема проведения этих торжеств была одинакова у всех субэтнических групп адыгов, включала в себя следующие части:

1. Общую благодарственную молитву, обращенную к Тха;

2. Возлияние ритуального вина на голову жертвенных животных;

3. Ритуальное жертвоприношение, проводимое специальным человеком;

4. Помазание присутствующих хлебом и вином (в старину для этого выпекался особый пресный хлеб);

5. Пир;

6. Хореографический финал, который открывался танцем «удж», в котором мужчины и женщины, держа друг друга под локоть, совершают торжественно-величавый круг. Хотя сакральный смысл этого танца утрачен, сам танец популярен и в наше время. Вероятно, что танец был еще и разновидностью коллективной медитации. Своим строгим ритмом и песнопением, обращенным к Богу, он приводил участников действа в состояние духовной возвышенности.

В наши дни ритуал ТхалъэIу также популярен. Он совершается по случаю выздоровления тяжелобольного, возвращения из армии, избавления от опасности и т. д. Так, например, в 1992 году после небольшого землетрясения в Кабарде во многих населенных пунктах спонтанно проводились ТхалъэIу.

Некоторые черты ритуала схожи с ритуалом иудейской пасхи (жертвоприношение, помазание, причащение пресным хлебом).

Итак, из сказанного можно сделать следующий вывод: Тха (Тхашхо — Великий бог) — это не «тусклая фигура» в адыгском мифологическом пантеоне, а поистине Великий Бог, держащий в своих руках со-

творенное им за семь дней мироздание. Тха — это последняя инстанция, которой повинуется все. Тха почти неупоминается в мифологии. Но это не признак пренебрежения Великим Богом, а скорее признак величайшего почтения к нему («Не упоминай Бога всуе»). Глава адыгского божественного пантеона не опускается до мирской суеты как древнегреческий Зевс, но с божественным достоинством восседает на вершине духовной пирамиды.

Возможно, все же, что у адыгов было несколько иное представление о Тха. Могло сказаться раннее приобщение к монотеизму. В таком случае мы имеем дело с синкретичным богом, вобравшим в себя, наряду с языческими чертами, сущностную сторону иудейско-христианского бога. Во всяком случае время формирования образа Тха в данном виде (как верховного божества) следует отнести к глубокой древности. В этом нас должен убедить еще и тот факт, что это слово входит в состав многочисленных теонимов, таких как: Мазитха, Тхагаледж, Зекуатха и др. Эти имена, несомненно, являются производными и служат для обозначения покровителей различных отраслей хозяйственной деятельности человека. Предки адыгов уже в 3-м тысячелетии занимались земледелием. Надо полагать, что и появление этих культов и их покровителей относится примерно к этому времени. Эти теонимы легко поддаются расшифровке при помощи адыгейского или кабардино-черкесского языка, в отличие от других теонимов, таких как Ахын, Амыш, Кодес и некоторых других, не имеющих в своем составе слова «тха». Эти последние являются, вероятно, еще более древними образованиями, так как сфера их патронажа какая-нибудь из стихий. Безусловно, что культы природных явлений древнее, чем хозяйственные культы, и, хотя их имена с трудом дешифруются, их нельзя считать заимствованными, так как по своей звуковой структуре они однотипны со словами, входящими в основной словарный фонд адыгских языков. Наиболее вероятно, что эти культы, будучи очень древними, отражают давно пройденные этапы истории адыгских языков.

ПОНЯТИЯ «БОГ», «ДУХ», «ДУША» В АДЫГСКОМ ЛОГОСЕ.

Бог — это сфера разума, центр которой — везде, а окружность — нигде.

(Из Герметизма)

Со времен язычества адыги именуют бога — Тхьэ. В арсенале язычества были: Мэзытхьэ — бог леса, растений. Псатхьэ — бог живых, жизни, Тхьэгъэлэдж — бог плодородия, Щыблэ — бог грозы, Уащхъуэ — бог неба и другие. Наряду с многобожьем был у адыгов и главный великий бог — Тхьэшхуэ. Верующие и в настоящее время, когда молятся, наряду с именем Аллаха произносят и Тхьэ (Алыхь дэ ди Тхьэм сынолъэIу; Алыхь дэ ди Тхьэм жиIэм) или молятся без Аллаха только Тхьэ.

Душу адыги обозначают лексемой псэ, а вот обозначение духа никак не восстанавливается в памяти современных адыгов. Между тем невозможно вести речь о духовной культуре народа, не располагая его представлениями о данном понятии и его символе. Поэтому начнем свои исследования с понятия «дух». Однако, чтобы восстановить какое-либо понятие, необходимо иметь о нем определенное представление. И чтобы составить представление о понятии «дух», обратимся к разным источникам. Согласно справочным данным, в широком смысле слова, дух — это нематериальное бытие. Термин дух применяется также к тому, что относится непосредственно к вселенскому сознанию и является его единородной и неподдельной эманацией. С религиозной точки зрения дух — Бог, сверхъестественная сущность, могущая быть лишь предметом веры. Так, в Библии сказано: «Бог есть дух» (Иоанна 4:24). В связи с такими представлениями обратимся и мы к слову Тхьэ (tha) — Бог.

Происхождением слова Тхьэ занимались многие ученые: Г. В. Рогава, А. А. Миллер, И. Ф. Яковлев, Л. И. Лавров, А. Х. Налоев и другие. Большинство из них выделяет в слове Тхьэ два компонента — «Т» и «хьэ», а при его толковании упор делают на «хьэ» в значении собака. А. А. Миллер и И. Ф. Яковлев определяют «хьэ» как тотемное животное адыгов. Так, И. Ф. Яковлев пишет: «На древность и культовое значение собаки в быту черкесов указывает наличие, например, у адыгейцев таких имен, как мужские имена: Хьэхъу — Кобель, Хьэкъэрэжъ — Старая черная собака, Хьэтыгъужъ — Собака-волк, Хьэлъакъу — Собачья нога, Хьэцыгъу — Собака-мышь, Хьэтхы — Собачий хребет... У кабардинцев, хотя все имена подобного рода ныне вытеснены по религиозным соображениям арабскими, кое-где оставалась до последнего времени примета: если в какой-нибудь семье часто умирали дети, то родители верили, что детям следует давать арабские имена, начинающиеся на слог: хьа (хьэ), например, Хьэсэн, Хьэмид, Хьэзрэт и т. д. Называя детей такими «собачьими именами», родители считали, что они, выказывая этим свою «нелюбовь» к детям, «обманывают» таким образом смерть и тем предохраняют их от гибели. Все это указывает, что древнейшее домашнее животное — собака у черкесских племен первоначально почиталась как священное животное, охраняющее человека и его жилище, и находилось под защитой обычая, как своего рода тотем.

Одомашнивание собаки следует отнести еще к эпохе дикости (начало первобытной общины). Есть основание предполагать, что по имени собаки, как первого домашнего животного, было названо и первое «домашнее растение» — хьэ — ячмень» (1). Однако И. Ф. Яковлев считал, что слова типа Тхьэ по времени своего образования относятся к весьма ранней эпохе, вероятно, не позже рубежа II и I тысячелетия до н. э. и попытку его толкования средствами современного языка тщетной.

Профессор Г. В. Рогава сводит Тхьэ к солнцу. А А. Х. Налоев, анализируя с филологической точки зрения ряд слов (собака, шакал, волк, солнце), отмечает, что «современное общеадыгское слово tha — бог восходит к значению — «волк-собака» (2). А в резюме к этимологии *тхьэ* он пишет: «Таким образом, tha — бог, d(t)va — «солнце», d(t)o эz(э) — «волк», «собака» назывался у предков адыгов одним словом d(t,)wa // d(t)w^{a}a или d(twэz, (э) // d(t) w^{o}эz, (э), т. е. бога, солнце, волка (собаку) называли одним именем, словом (3).

То, что слово «Тхьэ» состоит из двух компонентов, очевидно для каждого адыгэ, поэтому мы тоже исходим из этих компонентов. Но в отличие от других авторов мы допускаем, что первоначальное значение компонента «хьэ» — дух. В этом случае слово Тхьэ означает: то, что дает дух (т — дай, то, что дает; хьэ — дух). Как видно, такое значение Тхьэ согласуется с общепринятыми представлениями о Духе и Боге. Однако, чтобы утвердиться в означенной логике, обратимся к мировоззрению и другим аспектам культуры адыгов.

Л. Н. Гумилев в своей книге «География этноса в исторический период» констатирует, что все народы по своим представлениям о мире делятся на два типа: народы, воспринимающие мир линейно, без начала и конца, и народы, воспринимающие мир циклически. Адыги относятся к народам с циклическим мировосприятием, что отражено в многочисленных пословицах: Дунейр шэрхъщи мэкIэрахъуэ (Мир — колесо, и он вертится). Дунейр техьэ текIщ (Мир приходящ, уходящ), Дунейр чэзущ (Мир очереден), Дунейр хьэхущ (Мир временен), Дунейр пщIыхьэпIэщ (Мир — сновидения), Дунейр гудзалъэ — гудзалъэщ, гудзалъэ теувэгъуэщ (Мир — вместилище, вместилище спиц, становление очередной спицы) и др.

Известно, что колесо у народов с циклическим (от греческого циклос — круг) мировосприятием было символом Неведомого — Беспредельного пространства, непознаваемого Божества. Так, Е. П. Блаватская пишет: «Представление скрытого Божества окружностью круга и Творческой Мощи — Мужское и Женское начала или Андрогинное слово — посредством диаметра в нем (в круге) есть один из наиболее древних символов. На этом представлении были построены все великие космогонии» (4).

В адыгском языке «гудзэ» принято считать спицами колеса, однако, если подойти точнее, то спицы — это «дзэ» (гум и дзэ) или зубы сердца (традиционное значение дзэ — зубы). Отсюда следует, что «дзэ» является обозначением и радиусов круга, луча, который исходит из центра — гу. Стало быть в адыгской традиции центр колеса (круга), а также мироздания обозначается лексемой «гу» (сердце). Тогда, согласно вышеприведенной цитате Е. П. Блаватской, «дзэ» (радиусы) соответствуют также мужскому и женскому началам, которые обозначаются в адыгском языке словами «хъу» и «бзы» или, правильнее сказать, что «дзэ» является символом мужского и женского начал.

Адыгская пословица гласит: зым тIур и дзэщ (Два — зубы единицы). Практически данная пословица констатирует, что единица образована из двух зубов, в силу чего единица соответствует диаметру круга. Следовательно, единица является также продуктом двух начал — мужского (хьу) и женского (бзы). Как свидетельствует жизнь, «продуктом» мужского и женского начал является «Я», т. е. душа (псэ). В принципе это означает, что единица является олицетворением «Я». В оккультизме единица, первый является воплощением духа.

Обратимся теперь к слову «хьэдзэ» — зерно. Данное слово по своему словообразованию аналогично лексеме гудзэ, хьэдзэ означает: зубы — хьэ. Но, так как зубы представляют радиусы, стало быть «хьэ» есть — диаметр или единица. По существу это означает, что «хьэ» является обозначением духа. Сказанное подкрепляется и с других сторон.

Согласно одной из выше процитированных пословиц, мир есть сновидения. Сновидения на адыгском языке обозначаются лексемой пщIыхьэпIэ (см. слово в словаре), что буквально означает: десять — местонахождение «хьэ», т. е. духа. В самом деле, если исходить из того, что круг (колесо) является символом нуля, а диаметр соответствует единице, то понятно, что в космогоническом плане суть данной пословицы восходит к идее колеса, а в антропологическом плане идея «пщIыхьэпIэ» проецируется в пальцы рук и ног, чем явно и обусловлено название физического тела — Iэпкъ-лъэпкъ (см. слово в словаре) в адыгском языке. Согласно другой пословице мир — временен (Дунейр — хьэхущ). Слово «хьэху» означает: то, что плетет «хьэ», т. е. дух. Отсюда видно, что мир представляется как плетение (связь) Единицы — Духа, что логично вписывается в природу развития мироздания.

Далее, известно, что традиционное значение слова дух в языках разных народов (см. латинское spiritus, китайское — ци, индийское — прана) обозначает — воздух (см. русское воз — дух), запах, дыхание. Воздух на адыгском языке обозначается словом — хьэуа, что переводится: нанизанный — «хьэ» или нанизанный дух. Обычно понятие «дух», «душа», «бог» связываются со смертью и бессмертием, поэтому обратимся теперь к терминологической матрице смерти в адыгской традиции:

— хьэдэ (покойник)

— хьэдэIус (поминки)

— хьэдэрыхэ (потусторонний мир)

— жыхьэрмэ (ад)

— хьэрш — место, куда по адыгским поверьям возвращается душа после смерти.

Слово «хьэдэ» означает: плод духа, дух мудрости (хьэ — обозначение духа; дэ — орех, символ мудрости, плод). Как видно, в данном слове заключена идея, согласно которой покойник — это не тело, которое мы оплакиваем, а его духовный плод. ХьэдэIус означает: питание духовного плода (см. слово в словаре). По адыгским поверьям, после смерти плод духа «идет» в потусторонний мир — хьэдэрыхэ (место, где пребывают духовные плоды или место, где «косят» плод духа). Отсюда, согласно последовательности вышеуказанной матрицы, одни души попадают в рай, другие — в ад (должно быть, исходя из содержания духовного плода). В соответствии с религиозными канонами рай — это место, куда попадают духовные люди, т. е. люди, прожившие жизнь по законам бога, а ад — противоположное место. Примечательно, что именно к подобной идее восходит и содержание слова — жыхьэрмэ (ад). В данном слове звук «жы» имеет два значения — застывшее и пробеги. С учетом этих двух значений, «жыхьэрмэ» означает:

1 — застывшая информация духа

2 — пробеги информацию духа

При этом согласно второму значению очевидно, что речь идет о ретрансляции информации духа (см. слово «жыхьэрмэ» в словаре), что совпадает с представлениями священных писаний (см. Коран).

Согласно своему содержанию в Хьэрш (см. слово в словаре) извлекается дух, который, по описаниям Рудольфа Штайнера (см. «Очерк Тайноведения»), доводится в духовном мире до состояния нового воплощения, и он как новый дух (хьэщIэ — гость, новый дух — см. слово в слова-

ре) возвращается на землю. Детально путь движения духовного плода в потустороннем мире со дня смерти и до его нового воплощения описан у Рудольфа Штайнера в «Очерках Тайноведения».

В итоге, как видно, все рассмотренные слова содержат хьэ, а его представление в качестве духа дает этим словам толкование в соответствии с сокровенными учениями и мировоззрением адыгов. Более того, такое представление дает возможность понять глубинные истоки космософии адыгов. Все это свидетельствует о том, что слово «хьэ» является обозначением духа, что, вероятно, было стерто в памяти народа временем. А известные значения данного слова — как собака и ячмень, очевидно, свидетельствуют о том, что дух является жизнетворной силой. Предназначение нового духа — возделывание духа, (совершенствование), что определяется вторым значением второй части слова хьэщIэ (щIэ — возделай, щIэ хадэ, щIэ бжьын).

Новый дух — это новый человек. Предназначение человека (цIыху — см. слово в словаре) — выделение духа — света, т. е. миссии обеих хьэщIэ и цIыху совпадают, что лишний раз подтверждает отсутствие случайных явлений в языке. Описанное круговое движение души (из физического мира в духовный и обратно) с целью «нарастить» содержание, соответствующее божественному, чтобы слиться с ним, есть не что иное, как теория перевоплощения душ, ставшая весьма популярной в современном мире.

А теперь о том, почему адыги собаку назвали именем духа. По научным сведениям, происхождение собаки до сих пор загадка. Считается, что первые формы семейства собачьих возникли приблизительно 15 млн. лет назад. Вершиной обожествления собак за всю историю человечества стало ее положение в древнеегипетской религии и мифологии. Бог — покровитель умерших Ипту (по-египетски), Анубис (по-гречески), почитался в образах лежащего шакала или дикой собаки Саб. Саб считался судьей душ.

Отмечается, что в древних «текстах пирамид», Анубис почитался за главного бога в царстве мертвых. Он считал сердца умерших (см. сцену суда из египетской книги мертвых). С другой стороны примечательно то, что Озирис, главный бог загробного мира (он же судья), отождествляется с ячменем. Так, в «Книге мертвых» покойный, уподобляющийся после своей смерти Озирису, говорит: «Я — Озирис... Я живу как зерно, я расту как зерно Я — ячмень» (5).

Озирис уподобляется ячменю и в тексте ритуала коронационных мистерий. А в мифе «Спор Гора с Сетом» Озирис о себе говорит следующее: «Это я делаю вас сильными, это я сотворил ячмень и полбу, чтобы метать богов, равно как и скот после богов» (6). Все это серьезно перекликается с духовной культурой адыгов, в которой собака и ячмень названы именем высшего божественного начала — дух.

В соответствии со словно-слоговой структурой лексической базы адыгского языка, названия растений и животных представляют тоже комбинации отдельных слов и слогов и поддаются реконструированию, другое дело как понять то, что открывается при этом. Понять, очевидно, можно при глубоких познаниях в области флоры и фауны, поэтому такая работа — дело будущего. В названии многих из них содержатся компоненты — дух, душа (хьэпIацIэ — членистоногие, хьэмбылу — черви,

хьэндырабгъуэ — бабочки, Іущхьэ — мак, щиху — тополь и т. д.). Есть и отдельные случаи, в частности, как с собакой, совмещения названия духовно-душевных начал с названиями животных: блэ (змея) — душа, шы (конь) — ум, в (вол) — мужское начало. В последних примерах вопрос о том, почему собака названа духом или змея — душой, насколько нам удалось определить, схож с уравнением, где неизвестные величины находятся с помощью известных, т. е. свойства духа, души или ведущие к ним, открываются через известные характерные особенности животных (своего рода способ кодирования или ассоциативное совмещение). Покажем.

Медиум попадает в духовный мир в мистическом сознании. Это сознание отождествляется с состоянием, пограничным между сном и бодрствованием. Известно, что собаке присущ именно такой сон. По адыгским поверьям собака предчувствует беду и возвещает об этом своим воем. Известный оккультист Макс Гендель пишет: «Воздействующий Божественный дух — Молчаливый Наблюдатель — находит свое материальное выражение в пассивном, инертном нереагирующем скелете плотного тела, являющегося послушным инструментом остальных тел, но не имеющего силы действовать по собственной инициативе. Местоположением Божественного Духа, его крепостью является закрытая для проникновения точка в основании носа» (7). Согласно значению названия кости в адыгском языке (см. слово в разделе «Человек»), дух «замешивается» в костях. Кость — пища собак. Числовое значение духа — 1 (единица, первый). Слово «первый» в адыгском языке обозначается лексемой пэ. Наряду с таким значением данное слово имеет и другие: нос, начало. При объединении всех значений слова образуется предложение, которое констатирует, что нос — начало, первый. Однако понятно, что речь идет не о носе, а о его функциях — дыхании и обонянии, которые и составляют — начало, первый. В связи с этим складываются два постулата: «дыхание — начало, дух» или «дыхание — дух» и второе — «обоняние — дух». Относительно обоняния достаточно хорошо известно, что собака — самое чуткое животное, что она обладает феноменальной способностью считывать информацию по запаху, что широко используется в криминалистике. Последнее откровение перекликается с древнеиндийской картиной происхождения всего сущего, согласно которой «обоняние возникло раньше, чем зрение и слух (Айтарея араньяка, П.4.1.)» (8). Как видно из приведенного, на собаке сошлись лексическое и числовое значения духа с последующими откровениями. Откровения, согласно которым в прямом смысле, дух — это дыхание, обоняние, при более пристальном рассмотрении ведут к еще более глубоким корням. Прокомментируем.

Дыхание — это жизнь, нет дыхания — нет жизни, и постулат «дух — дыхание» говорит: дух — это то, что оживляет все вокруг, дает жизнь. Другой постулат «дух — обоняние» ведет к звуку. И не случайно запах слышат. Для иллюстрации сказанного обратимся вначале к русскому слову «чутье». Обычно говорят: спит чутко, чуткий человек, чую. Думается, что эти выражения не нуждаются в уточнении. Они и так наглядно показывают, что слово «чутье», наряду с обонянием, является олицетворением и слуха (звука). Интересную информацию несет и адыгское название уха — тхьэкІумэ (см. слово в словаре). Данное название после реконструирования означает: бог, пройди запах. Под богом явно здесь

подразумевается звук, т. к. ухо — орган звука. А значение названия уха очевидно свидетельствует о том, что запах интегрируется в звуке. К постулату «Бог — звук», который закодирован в адыгском названии уха, мы вернемся ниже, а сейчас продолжим наш разговор.

Как констатируется во всех мировых религиях основной путь, ведущий к духу, к воссоединению с Всевышним, лежит через преданное служение ему, «поэтому, — пишется в «Бхагаватам»,— с незапамятных времен все трансценденталисты с огромным наслаждением занимаются преданным служением Господу Кришне, Личности Бога, ибо такое преданное служение оживляет душу» (Шримад-Бхагаватам, п. 22. С. 104). В комментариях здесь же отмечается, что чистая преданность также заразительна (в хорошем смысле), как инфекционная болезнь. Известно, что из всех животных собака является самым верным, преданным хозяину существом, что широко описано в литературе.

И, наконец, как отмечает Макс Гендель, существует духовная особенность, характерная только для собаки: «Есть в человеке место для внутриобитающего духа. Это точка между бровями на глубине 1 см под поверхностью кожи, которая имеет соответствующую точку в жизненном теле. У современного человека эти две точки совпадают, а у собаки они ближе друг к другу, чем в любом животном» (9).

Таким образом, как показывает приведенное, собака является олицетворением свойств и качеств, присущих духу (духовная конструкция, питание, мистическое сознание, чутье, преданность), почему, видимо, и имеет место совмещения их названий. Дальше напрашивается вопрос: «А что есть дух?» Как отмечено впереди, согласно представлению сокровенных учений, дух — это нематериальная сущность, которая лежит в основе мироздания. Считается, что дух — многолик и многопланов, тем не менее, есть и обобщенные определения его.

У древнегреческого философа Платона дух — это идея, у Е. П. Блаватской дух — это первая дифференциация пространства. У немецкого философа, ученого — оккультиста Рудольфа Штайнера дух — это сокрытое во всем явном. У Гегеля дух есть сознание. По К. Юнгу дух — коллективное бессознательное, а у Пифагора дух — число. Согласно адыгской традиции, как это будет видно дальше, дух есть мера всех вещей. С другой стороны, впереди показано, что дух является олицетворением Я.

Согласно значению слова «Тхьэ» дух — производное бога. Отсюда встает вопрос: А Бог? Как утверждается в богооткровенных писаниях, высший объект познания — Личность Бога. Под Личностью Бога в этих писаниях подразумевается Абсолютная Истина. Так, в ведическом собрании «Бхагаватам» пишется: «Сведущие трансценденталисты, познавшие Абсолютную Истину, называют эту недвойственную субстанцию Брахманом, Параматмой или Бхагаваном». (Шримад-Бхагаватам. П.II. с.89). Здесь же, в комментариях к приведенному тексту, уточняется суть Абсолютной Истины: «Абсолютная Истина — и субъект, и объект; в ней нет качественных различий. Следовательно, Брахман, параматма и Бхагаван — качественно одинаковы. Одну и ту же субстанцию изучающие Упанишады осознают как безличный Брахман, хиранйагарбхи, или йоги,— как локализованную Параматму, а преданные — как Бхагавана. Иначе говоря, Бхагаван, или Личность Бога,— это высшее проявление Абсолютной Истины. Параматма — частичное проявление Личности

Бога. Безличный Брахман — это излучение Личности Бога, связанное с Ним также как солнечные лучи — с богом Солнца. Иногда не очень разумные последователи вышеупомянутых школ спорят друг с другом, отстаивая каждый свое понимание Истины. Но тем, кто обладает совершенным видением Абсолютной Истины, хорошо известно, что это — три аспекта единой Абсолютной Истины, рассматриваемой под разными углами зрения. Как объясняется в первой шлаке первой главы «Бхагаватам» Высшая Истина самодостаточна, обладает сознанием и свободна от иллюзии относительности. В относительном мире познающий отличен от объекта познания, но в Абсолютной Истине и познающий, и познаваемое суть одно. В относительном мире познающий — живой дух, или высшая энергия, а познаваемое — инертная материя, низшая энергия. Следовательно, в нем присутствует двойственность низшей и высшей энергии, тогда как в абсолютном царстве и познающий, и познаваемое относятся к одной и той же высшей энергии. Высший источник энергии обладает энергиями трех видов. Энергия неотличима от своего источника, но качество энергий различно. Абсолютное царство и живые существа относятся к одной и той же высшей энергии, материальный же мир является низшей энергией. Соприкасаясь с низшей энергией, живое существо впадает в иллюзию и начинает думать, что принадлежит к низшей энергии. Поэтому в материальном мире есть чувство относительности. В Абсолюте нет этого чувства различия между познающим и объектом познания, поэтому там все абсолютно». В адыгском языке истина, правда обозначается словом пэж (см. слово в словаре), что означает — то, что отливает первый, т. е. дух. Как пояснено выше и понятно без комментариев, то, что отливает дух, и есть — Личность Бога. Выше был отмечен постулат «Бог-звук», который обозначился из адыгского названия уха. Однако значение лексемы тхьэкIумэ не единично в таком утверждении. Есть и другие слова, которые говорят о том же. Это тхьэлъэIу (молитва) и Iущ (мудрость). ТхьэлъэIу в первом приближении раскладывается на две самостоятельные отдельные лексемы — тхьэ (бог) и льэIу (просьба), из которых складывается значение: просьба к богу. Во втором приближении слово тхьэлъэIу можно разложить на три самостоятельные лексемы: тхьэ (бог), лъэ (вместилище, носитель, то, что точить), Iу (душа, звук). При разных комбинациях значений этих трех слов открывается более фундаментальный смысл слова тхь- элIэIу:

1. Бог — вместилище, носитель душ, звука (чтение сначала).
2. Звук — вместилище, носитель Бога (чтение с конца).
3. Бог (звук) — то, что точит душу.
4. Душа — то, что точит Бога (звук) (видимо, в акте молитвы). По адыгской традиции, если Бог — звук, то слово (псальэ) — носитель души (псэ, пса — душа, лъэ — см. выше). Согласно такому положению, последние два значения (3, 4) слова «ТхьэлъэIу» как бы вещают об отношениях звука (Бога) и слова (души). Слово мудрость (Iуш) означает — текущий звук, тройную душу, тройной звук. Е. П. Блаватская констатирует, что оккультисты говорят: «Единственная мудрость в звуке»[10]. Постулат «Бог — звук», который открывается из рассмотренных адыгских слов, перекликается с ведической концепцией, в соответствии с которой носителем абсолютной информации является звук. В «Бхагават-Гите» Бог Кришна в самопредставлении говорит «О сын Кунти, Я — вкус воды, Я — свет солн-

ца и луны, слог ОМ в ведических мантрах. Я — звук в эфире и талант в человеке» (Бхагават—Гита. VII. 8. С. 361).

А в Шримад-Бхагаватам отмечается: «Воистину видит тот, кто поклоняется трансцедентному звуковому образу Верховной Личности Бога, Вишну, не имеющему материальной Формы» (Шримад-Бхагаватам. V. 38. С. 242.). В ведических писаниях констатируется, что слова, произнесенные Господом, состоят из трансцедентных звуков и что разница между трансцедентными звуками и материальными огромна. Материальный звук отличен от предмета, который он определяет. Например, слово «вода» отлично от самой воды, но трансцедентные звуки не отличны от духовных объектов, которые они определяют.

Обратимся теперь к содержанию двух других интересных слов — нэху (свет) и нэщI (пустота). Первое из них означает — «то, что плетет глаз», а второе — «то, что делает глаз». Как будет показано дальше, в адыгской традиции глаз является символом ума, а субстанция ума — 1 (дух). Отсюда понятно, что значение данных слов по своей сути совпадает с содержанием слова *тхьэ.*

В соответствии со своей конструкцией слово «тхьэ» — это и глагол повелительного наклонения, означающий — дай дух, т. е. бог дает установку о качестве духа. Наряду с такой установкой человеку дарована и свободная воля, поэтому каждый из нас живет по собственной воле. Одни помнят об изначальной установке, другие напрочь забыли, третьи сомневаются, но все живут, а значит и ткут дух, другое дело — какой. Адыги говорят: уи хьэм фIэпщ и цIэщ (имя своему духу даешь ты), чем сказано все.

Далее, согласно концепции, представленной впереди, Тхьэ (Бог) — это ТО, что (кто) дает дух. Если соотнести эту концепцию с логикой «колеса» мироздания в адыгской традиции, то получаем что дух, является центром колеса, обозначаемого лексемой «гу» (сердце). В принципе это означает, что «центр-сердце» как мироздания, так и его объектов олицетворяет местонахождение Первопричины. Сказанное подкрепляется значением и другого обозначения центра «ку» — сущее.

Таким образом, из изложенного следует, что в духовной культуре адыгов, равно как и других традициях (индуизме, герметизме, буддизме), идея Бога восходит к истине, мудрости, свету, «пустоте». Но при этом примечательно то, что в отличие от других традиций, в адыгской такое восхождение отражено в словах, обозначающих эти понятия: Тхьэ (Бог) — То, что дает дух; Пэж (истина) — То, что отливает первый; Iуш (мудрость) — То, что ткет душу; Iуш (мудрость) — То, что ткет звук: нэху (свет) — То, что плетет дух; НэщI (пустота) — То, что делает дух. Далее, как показано впереди, в языке адыгов душа обозначается словом «псэ» что означает: связь «Я». В принципе значение «псэ» совпадает с понятием дух. Псэ является общим названием душ всех живых, т. е. псэ — это живая душа. Наряду с «псэ» в языке душу обозначают еще двумя другими лексемами: «Iу» и «ба». Первый из них является обозначением души — звука, т. е. мудрости (Iуш) — Бога, а второй — отражающей души — рефлексирующего сознания.

ИСЛАМ В ЧЕРКЕСИИ В ПЕРИОД ОСВОБОДИТЕЛЬНОГО ДВИЖЕНИЯ 1840—1850 гг.

Вопрос о роли ислама в период освободительного движения адыгов Северо-Западного Кавказа в отечественной историографии был сфокусирован на религиозно-политической деятельности наибов, посланных Шамилем в Черкесию в 40-е гг. XIX в. Мусульманские идеи («мюридизм»), проповедуемые наибами среди адыгов, не получили такого широкого распространения, как в Чечне и Дагестане, где они стали идейной базой освободительного движения и официальной идеологией государственной системой имамата. Это обстоятельство и стало причиной слабоизученности вышеуказанного вопроса.

Концентрация исследовательского интереса на проблеме деятельности посланников Шамиля оставила за чертой внимания целый ряд немаловажных вопросов: генезис и развитие мусульманской конфессии в Черкесии, статус ислама в период освободительного движения адыгов и др. Поэтому в историческом кавказоведении до сих пор нет специального исследования, посвященного широкому кругу этих проблем. Специалисты, изучающие освободительное движение на Северо-Восточном Кавказе, касались данного вопроса лишь для того, чтобы раскрыть масштабы и размах этого движения, а также показать влияние Шамиля на рост антиколлониальной борьбы других кавказских народов. Исследователи же освободительного движения адыгов затрагивали его лишь в связи с деятельностью наибов. Такие подходы, в результате которых обнаруживается акцент на одном из аспектов проблемы, не дают целостного ее научного решения.

Представляется очень важным дать анализ социально-политического влияния ислама у адыгов в рассматриваемый период, а также изучить процесс взаимоотношений имамата Шамиля и западных адыгов, в ходе которого шло не просто влияние одной стороны на другую, но также осуществлялись многосторонние контакты двух наиболее значительных сил, участвовавших в освободительном движении против завоевательной политики царской России.

Объединительные функции мусульманской идеологии признавали многие авторы. В частности, А.Фадеев считал не случайным то, что новый подъем освободительного движения на Западном Кавказе в начале 40-х гг. XIX в. совпал с успехами горцев в Чечне и Дагестане. Именно с этим он связывал идентичность основных лозунгов новой фазы борьбы адыгов с лозунгами движения под руководством Шамиля. Утверждение автора о том, что ислам был прочно воспринят убыхами, шапсугами, абадзехами только в 1840-х гг. и только через призму мюридизма, далеко не бесспорно (1). Исторические факты свидетельствуют о том, что широкого распространения ислам среди западных адыгов в рассматриваемое время не получил. В политическом обзоре Кавказа, составленном в 1840 г. русскими властями, об абадзехах, шапсугах и натухайцах говорится: «Шариат здесь в малом употреблении и исламизм весьма слаб»(2). То же самое подтверждает и множество других источников XIX в.

М. В. Покровский в изучении проблемы мюридизма на Северо-Западном Кавказе считает ключевым социальный фактор. В статье «О ха-

рактере движения горцев Западного Кавказа в 40—60-х гг. XIX в.», анализируя социальную природу мусульманских идей, пропагандируемых наибами, автор называет их идеологией феодальных верхов. «Это было,— пишет он,— одной из основных причин того, что в условиях напряженной борьбы свободного адыгейского крестьянства против грозящей ему феодальной зависимости мюридистское движение не получило здесь широкой поддержки народных масс» (3).

Учитывая методологическую заданность позиции автора, тем не менее, следует указать, что выпячивание одного фактора — социально-экономического не дает возможности и для объективной оценки. Его необходимо рассматривать наряду с другими не менее важными факторами: политическим, социокультурным и т. д.

Особого внимания в новейшей отечественной истории по рассматриваемой проблеме заслуживают статьи А. Д. Панеша. В них содержится солидный и убедительный материал, способствующий преодолению конъюнктурных клише, которые были предназначены для социально-классовой мотивации освободительного движения горцев. Автор отмечает, что социально-экономический фактор сам по себе не играл определяющей роли. «Основной причиной освободительного движения горцев явилась жестокая колонизаторская политика царской России» (4). Автор, конкретизируя особенности и результаты деятельности наибов на Северо-Западном Кавказе, считает, что объединяющим фактором в освободительной борьбе северокавказских горцев стал мюридизм, носителем которого и явились посланники Шамиля (5).

Дискуссионным является авторский подход приверженности к термину «мюридизм», который не охватывает сути идеологической доктрины движения под руководством Шамиля. Правомерность обозначения всего движения горцев понятием «мюридизм» вызывает серьезные сомнения. Движение горцев имело вполне ясные политические мотивы, так как оно было вызвано колониальной экспансией царизма. Все это и определило его освободительный характер.

Анализируя реформаторские усилия Мухаммед-Амина, А. Д. Панеш считает, что они носили прогрессивный характер и способствовали дальнейшему продвижению к государственности.

Среди причин неудач реформ наиба он называет и политическую децентрализацию западных адыгов, и социальную борьбу внутри адыгских обществ, и слабые позиции ислама в Черкесии (6).

Процесс исламизации адыгов протекал очень длительно, он продолжался и в ходе освободительного движения. Равнодушие основных масс адыгов к канонам и обрядам мусульманской религии объясняется устойчивым характером древних родоплеменных культов. В подробной записке вицеадмирал Серебряков от 11 декабря 1852 г. писал «Каждая вновь распространяющаяся между черкесами вера не проникала во всю массу народонаселения и, заменяя старую, смешивалась с ее остатками». Очень интересны наблюдения царского военачальника о религиозной самоидентификации западных адыгов, он отмечает, что «населяющие край береговой линии черкесы и убыхи называют себя мусульманами. Но, называясь мусульманами, они мало знакомы с догмами этой веры, многие не исполняют ее обрядов и придерживаются более или менее прежних верований»(7).

Таким образом, религиозный синкретизм горцев Северо-Западного Кавказа выражался не только в синтезе элементов различных религиозных систем и верований, но и в противоречии формы и содержания религиозной веры. Относя себя к мусульманам, религиозная практика западных адыгов далеко не соответствовала основам мусульманского вероучения.

Распространение ислама среди адыгов отличалось своими особенностями. Феодальные верхи раньше других социальных групп начали обращаться к новой религии. Их религиозные симпатии объяснялись скорее не конфессиональными чувствами, а конкретными политическими соображениями, связанными с влиянием Османской империи.

Для широких народных масс притягательными в исламе оказались шариатские установления, которые в отличие от адата, закреплявшего привилегии княжеско-узденьской знати, существенно их ограничивали.

Царские власти сильно опасались шариата, прекрасно понимая, что именно с его утверждения начиналось движение под руководством Шамиля, поэтому они отдавали предпочтение адату. «В то время как туземные приверженцы шариата стремились к полной отмене действий адата,— свидетельствует источник,— русское управление во многих случаях становилось на сторону адата в борьбе с шариатом, прежде всего старалось ослабить действие шариата, а с ним парализовать и силу мусульманского духовенства, всегда представлявшего один из главных тормозов в деле умиротворения края»(8).

Меры противодействия распространению ислама, применяемые царизмом наряду с жестокими военно-колониальными методами, порой достигали обратного эффекта. «Необходимо заметить,— отмечал Дубровин,— что развитию магометанства много способствовали враждебные отношения между черкесами и русскими»(9).

Уровень влияния ислама на жизнь адыгов в немалой степени зависел от общественной роли мусульманского духовенства. Оно считалось свободным сословием, так как духовные лица не несли феодальных повинностей. Несмотря на более низкий, чем у владетелей, социальный статус, авторитет духовенства определялся еще и серьезным влиянием на умы народа, ведь муллы и эфенди были одними из образованных лиц среди горцев.

Необходимо отметить, что распространение ислама на Северо-Западном Кавказе как вширь (охватывая все новые горские общества), так и вглубь (возрастание роли мусульманского духовенства, укрепление позиций шариата, строительство мечетей) происходило в период активизации колониальной политики России, а также на фоне больших социальных перемен(10).

В работах отечественных историков длительное время бытовало мнение, что усиление роли ислама в освободительном движении адыгов связано исключительно с деятельностью специальных эмиссаров Шамиля. Однако исторические факты свидетельствуют, что горцы Северо-Западного Кавказа еще до появления наибов Шамиля предпринимали самостоятельные попытки с целью создания политического союза на базе идей ислама. Задача политической консолидации стала потребностью времени, для ее решения в 1841 г. на р. Пшеха состоялось крупное собрание с участием абадзехов, убыхов и шапсугов. Здесь был принят договор, по-

лучивший название «дефтер» (по-турецки «лист»). Основное кредо данного мероприятия нашло свое отражение в преамбуле договора: «Мы хотим помочь всем неустройствам нашего края и не делать зла друг другу»(11).

Договор состоял из шести статей, которые были посвящены правовым вопросам внутри адыгского общества, отношениям с дружественными народами, проблеме обороны страны и защите собственности горцев. «Наша первая обязанность есть строгое выполнение шариата,— гласил первый пункт «дефтера».— Всякое другое учение должно быть оставлено и отвергнуто, все преступления должны быть судимы не иначе, как по Корану». Строго запрещалось сотрудничество с царскими властями: «Те, кто перейдут к русским и служить им будут как враги своего края, не будут иметь ни они, ни их родные никакого права на наше сострадание»(12).

Принципы отношений с другими народами решено было строить в зависимости от их подхода к продолжающейся войне между горцами и царской Россией: «Когда народ мусульманский придет на нашу землю, чтобы разделить намерения черкесского народа против общего врага, то мы обязываемся обращаться с этим народом дружески»(13).

Однако политические стремления, отраженные в договоре, не получили практической реализации: не удалось создать единый руководящий орган, шариат тоже не стал правовой основой жизни. Поэтому дефтер так и остался листом бумаги, статьи которого не получили своего воплощения. Все-таки он показывает, что адыги без вмешательства извне прилагали серьезные усилия к политическому объединению, при этом опираясь на принципы мусульманской доктрины.

Успехи борьбы на Северо-Восточном Кавказе не могли не влиять на западных адыгов, несмотря на локальный характер движения, горцев объединяло единство цели. Поэтому с начала 40-х гг. XIX в. устанавливается определенное взаимодействие между имаматом и Черкесией. «Хотя действия Шамиля ограничиваются Дагестаном и Чечнею; но, после успехов его в 1843 г., его влияние распространилось во всех горах, и за Кубанью, и по Черноморской береговой линии; агенты его: Хаджи-Мухаммед, потом Сулейман-Эфенди и, наконец, теперешний — Мухаммед-Эмин, говоря его именем и действуя по его системе, хотя имели и имеют сопротивление от аристократического духа большей части тамошнего народонаселения, мало-помалу приобрели там силу и восстановили там более или менее единство против нас»(14).

Шамиль наладил переписку с некоторыми духовными и владетельными лицами Черкесии, важнейшим дипломатическим каналом стала посылка адыгами представительных делегаций в имамат, которые призваны были решить вопросы практического взаимодействия горцев Северо-Восточного и Северо-Западного Кавказа в борьбе против колониальной экспансии. Синхронность мощного освободительного выступления в Черкесии и в Чечне в 1840 г. свидетельствовала, если не о едином руководстве антиколониальных сил, то о полном совпадении политических чаяний горцев, проживающих в различных частях Северного Кавказа(15). Такое совпадение стало благодатной почвой для налаживания реального взаимодействия между двумя очагами освободительного движения. Чтобы помешать этому, царское командование на Кавказе разрабатывало «систему наступательных действий и кровопролитных эк-

спедиций», которые должны были решить задачу недопущения «мысли о союзе разноплеменных народов на правом и левом флангах Кавказской линии обитающих». Авторы официального военного обзора в заключение отмечали: «...не забывая общего восстания, бывшего в 1840 г., мы должны предупредить повторение оного, отстранением всех причин»(16).

В первоначальный период установления контактов адыги приглашали Шамиля лично прибыть в Черкесию с целью активизации борьбы против России. Имам решил оказать поддержку западным адыгам посылкой своего эмиссара. Решение лидер имамата принимал не самолично, а на совещании с участием адыгских депутатов. Кандидатура шамилевского посланника должна была пройти одобрение. Имело место и отклонение, которое безусловно было принято руководством имамата(17). Такое демократическое правило утверждения наиба позитивно влияло на усиление военно-политического взаимодействия имамата и адыгов и на рост авторитета имама Шамиля.

За весь период взаимоотношений (с начала 40-х до конца 50-х гг. XIX в.) Шамиль направил в Черкесию трех представителей в звании наиба: первый — Хаджи-Мухаммед — действовал с мая 1842 по май 1844 г.; второй — Сулейман-эфенди — с февраля 1845 до весны 1846 г.; и, наконец, третий — Мухаммед-Амин — с конца 1848 до конца 1859 г.

Распространение мусульманских идей стало центральным направлением деятельности посланников Шамиля, главной целью взаимодействия имамата и адыгов оставалась консолидация освободительного движения горцев Северо-Восточного Кавказа и Черкесии, как двух крупных и локальных очагов сопротивления экспансии Российской империи. Достижение этой цели оказалось невозможным из-за геополитических препятствий, жестоких методов колониальной политики царизма и социокультурных различий горцев, но, тем не менее, решительные усилия в этом направлении в наиболее тяжелый период исторического развития свидетельствовали о значительном росте политического сознания народов Северного Кавказа.

ДИН ЗЭФЭШЪХЬАФХЭМ ЯПХЫГЪЭ ЧІЫПІАЦІЭХЭР

Адыгэ чІыпІацІэхэм аныбжь елъытыгъэу купищэу зэтеуутынхэ плъэкІыщтых. Апэрэр, ижъырэ дэдэм аусыгъэ чІыпІацІэхэр, ащ къыкІэлъыкІохэрэр чІыпІацІэхэу нэмыкІырэ цІыф лъэпкъхэм къапкъырыкІхи тыбзэ хэты хъугъэхэр ыкІи зимэхьанэ купкІ хэмыкІокІэгъэ чІыпІацІэхэу Урыс-Кавказ заом ыуж чылагъохэр къагъэкощыжьыхи джы зыдэтІысыгъэхэм щаусыгъэ чІыпІацІэхэр.

Мыхэмэ ащыщхэу зигугъу къэтшІымэ тшІоигъор ижъырэ дэдэм аусыгъэгъэ чІыпІацІэхэр арых. Мыхэри зэманэу заІуагъэм елъытыгъэу купищэу зэгуагъэушъхьафыкІых. Апэрэр, Мэджусый (язычество) диным адыгэхэр зетхэм аусыгъэ чІыпІацІэхэр, ятІонэрэр, Чэлэхъстэн (христиан) диным илъэхъан аІогъэгъэ чІыпІацІэхэр, ящэнэрэр, Быслъымэн диныр адыгэхэм алэжьы зэхъум чІыпІэ зэфэшъхьафхэм афашІыгъэ цІэхэр.

Апэ дэдэ адыгэхэр зэрытыгъэхэр Мэджусый диныр арыгъэ. Мыщ гъогу зэфэшъхьафитIу къыкIугъ. Апэрэр, мыжъолIэшIэгъужъым изэман ары, Мэджусый диным мыр икъежьапI. А лъэхъаным цIыфэу щымыIэжьыр зыщагъэтIылъыщтыгъэр исп унэхэу (адыгэхэр ащ псэунэкIи хьадэунэкIи еджэх) афашIыщтыгъэхэр арыгъэ. Ащ ыуж хьакIэ-къуакIэхэм, лIэкъо гъэнэфагъэхэм, шэкIоным, былымхъуным цIыфхэм яшIошIыкIэ тхьэхэр яIэхэу къащыхъоу аублагъ. ЯтIонэрэр, джэрз лIэшIэгъухэм ялъэхъан ары. Мы лIэшIэгъухэм Мэджусый диныр лъэкIуатэ. Мыщ лIагъэм иунэIут, иIэшэ зехьэ, шэу зытесыгъэр, Iэшэ-шъошэ зэфэшъхьафэу иIагъэхэр, хьакъу-шыкъухэр, шхын зэфэшъхьафхэр дычIалъхьэхэу рагъажьэ. Ащ Iуашъхьэ тырашIыхьажьыщтыгъэ. Iуашъхьэу тырагъэуцуагъэм илъэгагъэ агъэтIылъыгъэм илъэрыхьагъэ елъытыгъагъ. Ащ фэдэ Iуашъхьэу тиIэхэр бэ мэхъух. Ахэмэ ащыщых дунаим щызэлъашIэрэ Iуашъхьэу Ошъадэ (урысыкIэ ащ Майкопский курган раIо). Ар Мыекъуапэ итыгъэ къокIыпIэкIэ джырэ урамхэу Курганнэмрэ Подгорнэмрэ зыщызэолIэжьхэрэм тетыгъ. Илъэгагъэкlэ метрэ пшIыкIузым къехъущтыгъэ. Iуашъхьэр мыщ зэрэщытыгъэр къыушыхьатэу а чIыпIэм мыжъосынышхо джы тырагъэуцуагъ. Ащ къыкIэлъэкIох Колэсыжъ, Чэмыдэжъ, КIэнкIэпэ, Сет, Улэпэ, Шытхьалэ Iуашъхьэхэр ыкIи нэмыкIхэр. Мы лIэшIэгъум адыгэхэм къахахьэх тхьацIэхэу Тхьашхо, ЗекIотхьэ Аущэдж, былымхъуным итхьэу Ахын, нэмыкIытхьэхэу Мэз-Гуащ, Псыхъо-Гуащ, Къодэс — хым итхь, Мерэм — бжьэхъуным, Шыблэ — пчыкIэм, Лъэпшъ — гъучIышIыным, Хэтэгуащ — садхэм ятхьэхэу алъытэщтыгъэх.

Мэджусый диным къыпкъырыкIыгъэ чIыпIацIэхэр адыгэхэм ахэмыкIодыкIыжьхэу бэрэ ахэлъыгъэх. Анахьэу ахэпытыхьагъэмэ ащыщых чIыпIацIэхэу ТхьачIэгъ, Чъыгэежъ тхьэлъэIупI, нэмыкIхэри. ИжъыкIэ адыгэхэм тхьалъэIупIэхэр зыщашIырэ бгъэгъэ гъэнэфагъэхэр яIагъэхэп. АщкIэ агъэфедэщтыгъэхэр мэз гъэхъунэ дахэхэр, чъыгэешхохэр, мэзцун шIункIыхэр арыгъэ. Узышхо адыгэхэм къызахахьэкIэ, е гъэблэшхо къафыкъокIымэ, тхьэм щиухъумэнхэу а чIапIэхэм тхьалъэIухэр, къурмэнхэр ащашIыщтыгъэ, искъатыр щагощыщтыгъэ. Мэджусый диныр адыгэхэм бэрэ ахэлъыгъ. Ар нэрылъэгъу къафэхъугъагъ я XVII—XVIII-рэ лIэшIэгъухэм IэкIыб хэгъэгу зекIолIхэу къытхэхьэгъагъэхэм. Мы лIэшIэгъухэм Мэджусый диным дакIоу адыгэхэм Чэлэхъстэн диныри алэжьыщтыгъэ. Арышъ, мы диным адыгэхэм азфагу лъэпсэшхо щидзыгъагъ. Ащ илъэужхэр хэмыкIокIэжьхэу непи къыднэсыжьыгъэх. Ахэмэ ащыщ чIыпIэцIэ заулэ горэ тыгу къэдгъэкIыжьын.

Ахын. ЫпэкIэ къызэрэтIуагъэу мыр былымхъуным итхьэу алъытэщтыгъэ. Ежь гущыIэу ахыным къикIырэр гъэунэфыгъэп. Ау ар былымхъуным итхьау зэрэщытыгъэр къыушыхьатэу адыгэхэм хъишъабэ ахэлъ. Ахэмэ ащыщэу зы хъишъэ горэм кIэкIэу игугъу къэтшIын.

ХыIушъо шапсыгъэхэм Ахынэ ичэм лъагъу, Ахынэ ичэм лъэрыкIу, Ахынэ имэз чIэгъ аIоу чIыпIацIэхэр бэу яIэх. Хъишъэм къызэриIорэмкIэ, къурмэн ашIыщт чэмыкIэр Ахынэ гъатхэрэ ыгъэнафэщтыгъэ. Ар чэмыкIэ фыжьыщтыгъэ. Къурмэныпхъэу былымышъхьэ пчъагъэм Ахынэ къызэрахихыгъэр ибыукIэкIэ къаригъашIэщтыгъэ. ЧэмыкIэр щэкIэ агъэпскIыти, чэмэщым къыдатIупщыщтыгъэ. Изакъоу, гъогу гъэнэфагъэ имыIэу къушъхьэтхыхэр, псыхъохэр, къушъхьэ тIокIэ куухэр зэпичыхэти, чэмыкIэр ТхьачIэгъ мэз къекIущтыгъэ. ЧэмыкIэр къызэрэсыгъэм лъыпытэу гъолъыти, къурмэныпхъэу Ахынэ зэригъэнэфагъэр къаригъа-

шIэщтыгъэ. Адырэхэми, нэбгырэу къурмэныр зыпшъэ дэкIын фаеу агъэнэфагъэм, Iофыр зэшIуихыщтыгъэ. А пстэури тхьэлъэIушхокIэ аухыжьыщтыгъэ.

Тхьэгъэлыдж. Мыр лэжьыгъэ шIэным итхьэу аIощтыгъэ. Мыекъопэ къэлэ паркым удэтэу узыплъэкIэ Шъхьэгуащэ зэпырыдзыгъэу унабэхэр зытет чIыпIэр олъэгъу. Илъэс шъэныкъо горэкIэ узэкIэIэбэжьмэ мыщ уни бгъагъи тетыгъэп. Гъэхъунэ зэикIэу гъатхэрэ уц шхъонтIэ дахэкIэ идыкIыгъэу чъыг бырэбэ зырызхэм къагъэжьаоу, Мыекъопэ къэлэдэсхэм ар ягъэпсэфыпIэшхоу щытыгъ. А чIыпIэм ижъыкIэ къыщыкIэдзагъэу Тхьэгъэлыдж ихьамэщ е Тхьэгъэлыдж ихьамэ лъап аIоти еджэщтыгъэх. Арэу раIонэу къызыхэкIыгъэми хъишъэ гъэшIэгъон пылъ.

Зэгорэм мы чIыпIэм нарт зэшищ щыпсэущтыгъэхэу къаIожьы. Зэшищыри лэжьэкIошхощтыгъэх, лэжьыгъэ быгъуагъи гъэ къэс къахьыжьы-щтыгъэ. Мыр зыхъугъэр лэжьыгъэ Iухыжьыгъо лъэхъанэу щытыгъ. Зэшищым гъасэр губгъом къыращыжьи, шэнджхэр бэу ашIыхи зэгуагъэуцуагъэх. Гъасэм иIожьыни фежьагъэх. Зэшыхэр гъэжъо сэмэшхом кIэрытхэу, етIупщыгъэу Iоф ашIэу, пкIантIэр зэралъэкIэхэу янэ къакIуи къыIухьагъ. КIалэхэм хьанцэмкIэ гъажъор кIагъэпщы, аукъэбзы. Мыщ дэжьым анахьыжъым IофшIэныр зэпигъэуи, янэ къеупчIыгъ илъэсым лэжьыгъэр афырикъуна афыримыкъуна ыIуи. Янэ шэндж зэготхэр къыплъыхьагъэх, етIанэ ыкъо къыIуагъэм тенэгуикIэу къыупсэлъыгъ: — Тфыримыкъуми, сикIалэх, хьантфы-фынтфы тIоми зыгорэкIэ тыхэкIыжьын,— ыIуи. Янэ нэе-псыягъэу къыхэфагъэм ыкъо нахьыжъ къыгъэхэщагъ.— Арымэ зэрэщытыр, а гъажъор тэрэмышхыжь, тхьэм Шъхьэгощэ мыжъуакIэ ешI,— ыIуи гъажъор хьанцэмкIэ Шъхьагощэ ныбэ щыритэкъухьагъ. Нахьыпэм нартхэм аIорэр къадэхъу хабзэти гъажъор мыжъуакIэ хъугъэ. Джащ къыхэкIыгъ еIо хъишъэм мыжъуакIэу Шъхьагощэ кIэй дэлъыр.

Джаджэ зыфиIорэ станицэр зэхэзымыхыгъэ шIагъо тихэку исэпщтын. Ар къызытекIыгъэр мыщ речъэкIырэ псыхъо цIыкIоу Джаджэ зыфаIорэр ары. Псыхъожъыер Мыекъуапэ пэмычыжьэу мэз пырыпыцухэр зытет къушъхьэ тхыцIэм къыщежьэ. Станицэу Новолабинскэм пэчIынатIэу ар Лабэ хэлъэдэжьы. Мы чIыпIацIэр зэхахыгъэми, ащ къикIырэ мэхьанэр зымышIэхэрэр къытхэтынкIи хъун. Мы гущыIэм икъежьапIэр ижъырэ дэдэм, тарихъыр щыIэ хъуным ыпэкIэ, абхъазхэмрэ адыгэхэмрэ зы лъэпкъэу зыщэт лъэхъаныр ары. Ащыгъум, Мэджусый диным, лэжьыгъэшIэнымкIэ зэкIэ адыгэ лъэпкъым тхьэу зэдыряIагъэр Джаджэ зэраIорэр арыгъэ. Абхъаз цIыф лъэпкъым а тхьацIэр джыри къыхэнэжьыгъэу хэлъ. ГущыIэм пае, лэжьыгъэр зыIуахыжьыкIэ, къахьыжьыгъэ лэжьыгъэр гухахъо афэхъунэу Iанэм анахьыжъэу пэсыр Джаджэ ыцIэкIэ тхьэ елъэIущтыгъэ. Нэужым лъэпкъыр гощыгъэу зэхъум а тхьацIэу Джаджэ зыфиIорэр абхъазхэм къахэнэжьи, ыпшъэкIэ зигугъу къэтшIыгъэ тхьацIэу Тхьэгъэлыджыр адыгэхэм яIэу хъугъэ.

Джащ фэд тхьацIэу **Афыри.** ПчыкIэмрэ шыблэмрэ ятхьэу зэкIэ адыгэ лъэпкъхэмкIэ зэгорэм щытыгъэр Афыр ар. Абхъазхэм тхьацIэу Афыр къахэнэжьыгъ, адыгэхэм ащ ычIыпIэ Шыблэ зыфиIорэр пчыкIэм итхьэу хъугъэ. Шыблэм къытекIыгъэхэу чIыпIэцIабэ тиI. Ахэм ащыщых Шыблэтео къуладж, Шыблэнэкъо, Шыблакъэ, ШыблэуапIэ, ШыблэскI, нэмыкIхэри. ЦIыфхэм шыблэм бэрэ ишIуагъэ къаригъэкIэу къыхэкIыгъ.

Ащ фэд псыхъохэр зэпызыубытыкIэу, чылэхэм адэс цIыфхэр гузэжъуапIэ изыдзэщтыгъэ блэгъожъыр, мэфэ щэджагъоу шыблэр къаоти, кIыизэ ар ошъогум зэрэдихьыещтыгъэр. Мыщ фэгъэхьыгъэу Блэгъо хэхыпI, Блэгъо хэщыпI ыIохэу тичIыпIацIэхэм ахэтыр макIэп.

Шъхьэгуащэ. Мы цIэри Мэджусый диным изэман къэхъугъэу алъытэ. Мыщ хъишъэ гъэшIэгъон пылъ. Ащи игугъу кIэкIэу къэтшIын.

Зэгорэм, еIо хъишъэм, псыхъоу Шъхьэгуащэ ыпшъэкIэ пщы горэ тесыгъ. Ащ зидэкIогъу хъугъэ пшъэшъэ дэхэ дэдэ иIагъ. Пщыр псаузэ ыпхъу ихъяр ылъэгъунэу фэягъ. Ащ пае зэкIэ адыгэ шъолъырым зыкIуачIэ из кIэлакIэхэр зэIуигъэкIэнхэшъ, анахь лIыгъэ къызхафэрэм ипшъашъэ ритынэу гухэлъ ышIыгъ. Арэуи зекIуагъэ. КIэлэкIабэ зыщаIогъэ пIалъэм къекIолIагъ. Нахь тэрэзэу ылъэгъуным пае, пшъашъэр лъэгапIэм тырагъэтIысхьагъ. Къырихьылагъэхэм ащ лъыпытэу зэнэкъокъухэр рагъэжьагъ: шъозехьэм щызэбэныгъэх, шыплIэ зауи ашIыгъ, къызэпэчъагъэх, щабзэкIи пкъэум тет псагъэми еуагъэх. Ащ фэдизымкIи пшъашъэм ынапIэ къыIэтэу кIалэхэм зэ къахэплъагъэп. Пщым ыпхъу зырегъэупчIыхэм, адырэм къариIуагъ псэогъукIэ къахихынэу кIалэу къызэIукIагъэхэм зэрахэмытыр. Джарэущтэу Iэгу нэкI - пэкIэ уцухэу къекIолIагъэхэр зэкIэ зэбгырыкIыжьыгъэх.

Чэщы горэм хьэр лъэшэу хьакъу зэхъум, пщыр къэгумэкIи унэм къикIыгъ. Чэщ мэзэгъо дэхагъ. Зэплъэм ылъэгъугъэм пщыр ыгъэкъыгъ: ипшъашъэ зыгорэм дэгущыIэу чэум кIэрытыгъ. Ар зэригъэшIэн ыIуи пщыр лъыкIуати кIырыплъыгъ — ипшъашъэ зыдэгущыIэрэр иIэхъо кIалэу къышIэжьыгъ. Пщыр ащ лъэшэу къыгъэгубжыгъ. ХъугъэмкIэ ыпхъу зырегъэупчIыхэм, Iэхъо кIалэм фэшъхьаф псэогъукIэ хэти зэрэфэмыер къариIуагъ. КIалэми джар дэдэр къыушыхьатыжьыгъ. Ар пщым лъэшэу шъхьакIошхо щыхъугъ, инэуи къыгъэхэщагъ. Губжыгъэм хэтэу ащ унашъо ышIыгъ — тIури цушъом кIоцIадэнхэшъ псыхъом хадзэнхэу. Джарэуи ашIыгъ. Цушъор зэгуадэ зэхъум ар зэгозыдэрэ унэIутым, нэбгыритIум ыгу ягъуи, зэгомыдагъэу къэнэгъэ нэзымкIэ шъэжъые чан афыридзэгъагъ. Джарэущтэу псыхъо ехьыжьагъэм хадзэгъэ нэбгыритIур цушъом кIоцIысхэу бэрэ ыхьыгъэх. ЕтIанэ псым хэлъ тэкъэжъ лъапсэ горэм ар шIуани, къэуцугъ. Шъэжъые чанымкIэ кIалэм цушъор зэгуибзыкIи, нэбгыритIур къикIыгъ, нэпкъым къыдэкIуаехи, пщыпIэ ашIыгъ. КIалэр мафэрэ шакIо кIомэ, къыушэкIурэ щыIэмэ ягъомлапхъэу, бэрэ тесыгъэх. МэкIэ-макIэзэ пщыпIэу ашIыгъэм шъыхьэхэр къесэхи, пщыпIэр шъыхьэ кIуапIэу хъугъэ. Бзылъфыгъэм ахэм якIыхьэ-кIухьэ ригъэкъоу ахэтызэ зэсагъэх. Ащ къыхэкIэу шъыхьащэри къябэкIэу, шъыхьалыри яхъои хъугъэ. Арэущтэу бзылъфыгъэр шъыхьэхэм яси, ахэм ягуащэу хъугъэу хъишъэм хэт. Ащ къытекIи псыхъоми ШъхьэгуащэкIэ еджагъэхэу аIо. Мыщ фэдэу гуащэр къызпыхьи Мэджусый диным илъэхъан щыIэу хъугъэхэр макIэхэп. Ахэр къызэрэтIогъагъэу джы непи къыднэсыжьыгъэхэу тыбзэ хэтых. Ащ фэдэх Псыхъо-Гуащ, Мэз-Гуащ, Хэтэ-Гуащ зыфиIохэрэр.

Джарэущтэу Мэджусый диным илъэхъан аусыгъэгъэ чIыпIацIэхэм тарихъ гъогу кIыхьэ дэдэ къакIугъ. Уахътэм пыщытхи, хэмыкIокIэжьхэу ахэр тичIыпIацIэхэм къахэнэжьыгъэх.

Мэджусый диным къыкIэлъыкIуагъ Чэлэхъстэн (мыщ чыристани раIо) диныр.

Анахьэу адыгэхэм азыфагу мы диным зыщиушъомбгъунэу зыригъэжьагъэр тиэрэ иятфэнэрэ яхэнэрэ лIэшIэгъухэм адэжь. АщкIэ зишIуагъэ къэкIуагъэхэр урымхэр (грекхэр) арыгъэх. Я VII—IX лIэшIэгъухэм хы ШIуцIэ Iушъом Iутыгъэ урым къалэу Никопсис Чэлэхъстэн диным игупчэу хъугъагъэ. Диныр мыщ урымыбзэкIэ щызэрагъашIэщтыгъэ. Ащ ыуж я X—XI-рэ лIэшIэгъухэм адыгэ шъолъырым Чэлэхъстэн диным нахь зыщиушхугъагъ.

Я XVIII-рэ лIэшIэгъум дэжь Чэлэхъстэн диныр адыгэхэм ахэкIодыкIынэу ригъэжьэгъагъ. Мы диныр алэжьыфэ урымхэм, Византием, Грузием, Урысыем яфэмэ-бжьымэ адыгэхэм лъэшэу къатырихьэгъагъ. Ащ фэдэу лIэшIэгъу пчъагъэхэм зифэмэ-бжьымэ зытырихьэгъэ адыгэхэм культурэм ылъэныкъокIэ хэхъоныгъэ гъэнэфагъэхэр ашIыгъагъ, диным изехьани агъэлъэшыгъагъ. Ар къеушыхьаты Чэлэхъстэн диныр адыгэхэм чIамынапэу етIани бэрэ зэрахэлъыжьыгъэм. Аужым, я XIX-рэ лIэшIэгъум икъихьагъухэм адэжь нэс динитIури (Быслъымэн ыкIи Чэлэхъстэн) зэдэзылэжьырэ адыгэ лъэпкъхэми уарихьылIэщтыгъэ. Мы лъэхъаным IэкIыб хэгъэгу зекIолIхэу къытхэхьэгъагъэхэм къатхыжьыгъагъ IутIыжъыр (пасхэр) адыгэхэм зэрагъэмэфэкIыщтыгъэр. Ащ фэшъхьафэу, зигугъу къэтшIыгъэ лIэшIэгъум уатэм фэдэу къащхэр ашIыхэти илъэсым зэ унэм изгъэуцохэрэр щыIагъэх. ЗэкIэ быным щыщхэр картоф остыгъэ хэгъэнагъэхэр а къащым тырагъэуцохэти, ащ ыпашъхьэ тхьэ щелъэIущтыгъэх. Ахэм ащыщ остыгъэ горэ зыкIуасэкIэ, ар зыер илъэсым ыкIэм дэжь лIэнэу шIошъхъуныгъэхэр ахэлъыгъэх. Тэлаур е нэмыкIырэ уз Iаехэр къызежьэхэкIэ, ар зыщырекIокIырэ лъэпкъым ичIыналъэ къызэпыримыгъэкIыным пае ежьхэм ячIыгу къагъэгъунэу къащхэр хъураеу къырагъэуцокIыщтыгъэ. Къуаджэу Тхьагъапшъэ (хыIушъо шапсыгъэхэр) Мыжъуакъэ аIоу чIыпIэ яI. Мыр Мэджусый диным илъэуж чыжьэхэм ащыщ. Ау гъэшIэгъоныр, Мыжъуакъэм къащыр тырагъэуцоти тхьалъэIушхохэр зэрашIыщтыгъэхэр ары. Джащ фэд ижъырэ чъыгхэу тхьэпэшIхэу Мэджусый диным къыкIэныжьыгъэхэмэми къащхэр акIэрагъэуцохэти, тхьэм елъэIущтыгъэх. Мыхэм зэкIэ, ыпшъэкIэ къызэрэтIуагъэу, я XIX-рэ лIэшIэгъум икъихьагъухэм анэсэу Чэлэхъстэн диным щыщ Iэпэ-цыпэхэр адыгэхэм къахэнэжьыгъэхэу зэрахэлъыгъэхэр къаушыхьаты.

Джы Чэлэхъстэн диным къыкIэныгъэ чIыпIацIэхэу титопонимие хэтхэм закъыфэдгъэзэн.

Адыгэ чIыпIацIэхэр къэсыугъоихэ зэхъум, ХыIушъо шапсыгъэ чылагъохэм бэрэ садахьэу къыхэкIыгъ. Ащ фэдэу TIуапсэ пымычыжьэу щыт шапсыгъэ къуаджэу ЦIэпс зыфаIорэм сыщыIагъ. Мыщ къушъхьэ тхыцIэ лъагэу **Къохъутх** зыфиIорэр рекIокIы. Мэхьанэу къикIырэр нафэ — къохэр зыщахъурэ къушъхьэ тхыцI ыIоу ары. Чэлэхъстэн диным илъэхъан къохэр адыгэхэм жъугъэу ахъущтыгъэх, къо Iэхъогъушхохэри яIагъэх. Ар къыушыхьатэу чылэм дэс нэжъ-Iужъхэм хъишъэ гъэшIэгъон къысфаIотагъ.

Ащ къызэриIорэмкIэ зэман чыжьэм, мы къушъхьэ тхыцIэ лъапэм чылэгъуитIу итыгъ. Чылагъохэр фэшIыгъэхэу, баихэу, былымыбэ яIэу псэущтыгъэх. Анахьэу зибэ яIагъэр къохэр арыгъэ. Зэгорэм якъо Iэхъогъухэр илъэс къэс нахь макIэ зэрэхъурэм чылэм дэсхэм гу лъатагъ. А хъугъэ-шIэгъэ гомыIум къуаджэм дэсхэр къыгъэбырысырыгъэх. Елбэтэу чылэ хасэ зэхащи а Iофыгъом тегущыIагъэх. Бэрэ зэхэсыгъэхэ уж,

арэу якъохэр нахь макIэ хъунэу къызхэкIырэр хасэм хэтхэм агъэунэфыгъ. Зэрэхъурэмкlэ, кIалэхэм къызащэкIэ, ахэм уасэу аратыщтыгъэр къохэр арэу къычIэкIыгъ. Ащ къыхэкIэу, къуаджэм икъо Iэхъогъу хэт шъхьэ пчъагъэр нахь макIэ хъущтыгъэ. Арыти, фэшъхьафырэ чылэ къырамыщхэу чылэм дэсхэр къэзэрэщэжьынхэу хасэм унашъо ышIыгъ. Арэу зэхъум къохэмкIэ нэмыкIырэ чылэхэм уасэу атыщтыгъэр нахь макIэ хъугъэ ыкIи джарэущтэу якъо Iэхъогъухэу зэтезынхэу фежьагъэхэр шIэхэу къоджэдэсхэм зыпкъ рагъэуцожьыгъ. Мы зэманым цIыфхэм мырэущтэу аIоу ахэлъыгъ: тыщыIэмэ къохэр тигъомлапхъ, тылIэмэ — тибэны далъхь. Ар къеушыхьаты ижъырэ бэнхэу археологхэм атIыхэрэм къо къупшъхьэхэр къыдагъуатэу къызэрахэкIырэм.

Мыщ нэмыкIэу къуаджэу Агуе пэмычыжьэу рекIокIырэ къушъхьэтхыми джарэущтэу **Къотх** аIошъ еджэх. Ащ фэшъхьафэу чылэу Тхьагъапшъэ **Лэу джэгупIэ къушъхь** раIоу чIыпIэ иI. Адыгэхэм ижъыкIэ къом лэу раIощтыгъэ. Ащ къытекIыгъ Лэущыр — къощыр зыфиIорэ мэхьанэр зиIэр.

Хы ШIуцIэ Iушъом Iут шапсыгъэ чылагъохэм гущыIэу джорэм къытекIыгъэу чIыпIэцIабэмэ уащырехьылIэ. Джорэр грузин гущыIэу джвари зыфиIорэр ары. Мы гущыIэр къызытхахьэм тыбзэ-хабзэхэм зэблахъуи джорэ хъугъэ. ЫпшъэкIэ къызэрэтIуагъэу Чэлэхъстэн диным адыгэ шъолъырым зыщиушъобгъунымкIэ зишIуагъэ къэкIуагъэмэ ащыщыгъ Грузиери. А лъэхъаным гущыIэу джорэри къытхэхьагъэу щыт. ИмэхьанэкIэ ащ къикIырэр къащ ыIоу ары. Джорэр урымыбзэм къыхэкIи грузиныбзэм хэхьагъ, етIанэ ар грузиныбзэмкIэ къикIи тэ къыднэсыжьыгъ. ГущыIэу къащыр ермэлыбзэм къыхэкIыгъэу алъытэ. Джарэущтэу ар убыхыбзэми къумыкъубзэми къащаIо. Мыр тыркубзэмкIэ къикIи ермэлыбзэм ыштагъ, ащ ыуж кавказыбзэхэми ар къахэхьагъ.

ГъэшIэгъоныр, гущыIэу джорэр, ащ фэдиз чIыпIэцIэ пчъагъэ къызтекIыгъэр, къащ мэхьанэ иIэу тыбзэ непэ зэрэщамыгъэфедэрэр ары. Ащ ычIыпIэ къащыр къэтэIо. Ау къащ амыIоу, ащ ипэгъокIэу джорэ зыфиIорэр къэбэртэябзэми, абхъазыбзэми, абазиныбзэми джы тэ тимафэхэми ащагъэфедэ. Къащ гущыIэр зигугъу къэтшIыгъэ бзэхэм ахэтыхэп.

Джорэм къытекIыгъэ чIыпIэцIэ заулэ горэм джы ягугъу къэтшIын.

Джорэ чъыг. Мыр псыхъуашъхьэу ТIу зыфиIорэм тет. Ар зэлъашIэрэ тхьэлъэIупIэ чIыпIэу щыт. **Джорэкъотх** — джары зэреджэхэрэр шапсыгъэ чылагъоу Агуе хэгъуашъхьэ рекIокIырэ къушъхьэ тхыцIэм щыщ Iахьэ горэм. **Джорэкъопс** — мыри псыхъоу Агуе иджабгъу псыкъочъ горэм ыцI. Мыщ зэгорэм чъыгэе чъыгышхохэр къыдакIэщтыгъэх. Чъыгы пэпчъ пхъэм хэшIыкIыгъэ къащхэр еусэигъагъэх. Джахэр зэкIэ тхьалъэIупIэ гъэнэфагъэхэу щытыгъэх. Мыхэм нэбгырэ зырызхэри, е унэгъо, лIэкъо шъхьафхэр, е чылэм зэкIэ дэсхэр къыщызэрэугъоихэти тхьэ щелъэIущтыгъэх. ЕтIани уапэ къефэ **Джорэ тхьалъэIупI** зыфиIорэ чIыпIэр. Ащ фэшъхьафэу щыI **Джорэ мэз** аIоу. Сыдэу щытми гущыIэу джорэр (къащы) лъапсэ зыфэхъугъэ чIыпIацIэу тиIэр макIэп. Ахэм зэкIэ мыщ ягугъу къыщышIыгъуай.

КъасIомэ сшIоигъор, джорэр лъэшэу зэрагъэлъапIэщтыгъэр ары. Ащ кIочIэ шъэф лъэш горэ хэлъэу шIошъхъуныгъэ ин фыряIагъ. Мыщ къытекIыгъэу джэгукIэ гъэнэфагъи адыгэхэм ахэлъыгъ. ДжэгукIэр зы-

зэхащэщтыгъэр гъатхэм лэжьыгъэ пхъыгъо лъэхъаныр арыгъэ. Бэщ кІыхьэу зыцыпэ къащым фэдэу шІыгъэм орзэ ІапІэ дагъанэти, машІо кІадзэщтыгъэ. Ахэр зыІыгъ нэбгырэ пчъагъэхэр куп-купэу зэпэуцущтыгъэх. Джэгунхэр пчыхьэр ары зызэхащэщтыгъэхэр. «Джор, джор, гъэбэжъушхо къытэт»,— аІозэ орэд къаІощтыгъэ. ЕтІанэ машІом елъэщтыгъэх, тхьэм елъэІущтыгъэх. Джарэущтэу Джорэ орэдыр къаІозэ нэфшъагъом нэс зэхэтыщтыгъэх.

Джащ фэдэх Чэлэхъстэн диным илъэужхэу чІыпІацІэхэу къытхэнэжьыгъэхэр. Джыри мыхэр лъыкІахьэу зэгъэшІагъэхэу щытхэп. Ахэр зэкІэ игъэкІотыгъэу къэтхыхьэгъэнхэ, ушэтыгъэнхэ фае.

Мэджусый ыкІи Чэлэхъстэн динхэм ялъытыгъэмэ Быслъымэн диным къыпкъырыкІыгъэу, ар лъапсэ зыфэхъугъэ чІыпІацІэхэр ащ фэдизэу бэ хъухэрэп. Ар къызхэкІыгъэн фаер, ыпшъэкІэ зигугъу къэтшІыгъэ динитІум адыгэхэр лІэшІэгъу пчъагъэхэм зэрарылэжьагъэхэм фэдэу, охътабэрэ Быслъымэн диныр тилъэпкъ зэрихьанэу зэрэмыхъугъэр ары. КъэІогъэн фаер, Быслъымэн диныр адыгэхэм заштагъэр джыри гъэунэфыгъапэу зэрэщымытыр ары. Зым ар я XIV-рэ лІэшІэгъум ыкІэхэм адэжь къахэхьанэу ригъэжьагъ еІо, адырэхэм — я 13—14 лІэшІэгъухэм арепхы. Нахьыбэхэр зэреплъыхэрэмкІэ, мы диныр адыгэхэм заштагъэр я 17-рэ лІэшІэгъур ары. Я 18-рэ лІэшІэгъум нэс а диныр зезыхьэщтыгъэхэр анахь унэгъо фэшІыгъэхэу адыгэхэм ахэтыгъэхэр арыгъэ. ШІэныгъэлэжьхэм зэрэзэдаштэрэмкІэ Быслъымэн диныр адыгэ шъолъырым зыщыуцугъэр я 19-рэ лІэшІэгъум икъихьагъухэм адэжь. Джащ фэдиз гъогу мызанкІэ къыкІугъ Быслъымэн диным. Арэущтэу къинкІэ адыгэхэр а диным зыкІихьагъэхэр лъэпкъым инахьыбэмэ Чэлэхъстэн диным ифэмэ-бжьымэ бэрэ зэракІэтыгъэр ары, ащыщхэми Мэджусый диным шІошъхъуныгъэу фыряІагъэр шІукІаерэ мыкІуасэу ахэлъыгъ. УзэренэгуещтымкІэ, Быслъымэн диныр лІэшІэгъу горэмкІэ адыгэ шъолъырым щыуцугъ. Ау етІани икъоу ащ рылэжьэнхэу хъугъэп. Революцием ыуж дин лэжьыныр тырахыгъагъ. Илъэс 75-рэ фэдизрэ а диныр дэдзыхыгъэу щытыгъ. Ащи нафэу изэрар къэкІуагъ дин лъапсэ иІэу чІыпІацІэхэр къэхъунымкІэ. Арэу щыт нахь мышІэми, тишъолъыр къинэжьыгъэх чІыпІэцІэ зырызхэу Быслъымэн диным къытекІыгъэхэр.

Ахэмэ ащыщ **Аминэ ихьыкум шІыпІ** зыфиІоу поселкэу Каменномостскэм дэжь узыщыІукІэрэр. Аминэ хьыкумыр зыщишІыщтыгъэр ижъыкІэ псыхъоу Шъхьэгуащэ телъыгъэ мыжъолъэмыджыщтыгъэр ары. Лъэмыджыр джы щыІэжьэп. Ащ ычІэгъ тау-ташышхуагъ. Уеплъыхымэ шъхьэр ыгъэуназэу нэпкъ зэндэ зэжъуитІум азфагу куоу Шъхьэгуащэ щэхъушІэ. Ипс тхъурбэхэр нэпкъитІум ажэхикІэу ехьыжьэгъаеу орышхоу ар мачъэ. КъызэраІожьырэмкІэ, мыщ дэжь Быслъымэн диныр адыгэхэм аригъэштэнэу Щамилэ къыгъэкІогъэгъэ Мыхьамэт Аминэ диныр зымыштэхэрэм хьыкум щатыришІыхьэщтыгъэ, ыгъэпщынэщтыгъэх, гъэрэуи аригъэшІыщтыгъэ, тау-ташым дидзэхэуи къыхэкІыщтыгъэ. Джарэущтэу, жъалымэу диныр зимыкъабылхэм Аминэ адэзекІощтыгъэу къаІотэжьы.

Мэджлыс Іуашъхь ыІоу къуаджэу Очэпщыякіэм дэжь ущыІокІэ. ГущыІэу мэджлысыр тыркубзэм къыхэкІыгъ. Имэхьанэкіэ хэсапІэ, зэІукІапІэ ыІоу ары. КъызэраІожьырэмкІэ, мы Іуашъхьэм дэжь къуаджэм дэс цІыфхэр щызэрэугъоихэти, зыгъэгумэкІырэ Іофыгъохэм щатегущыІэщтыгъэх. ЗэкІэ рахъухьагъэхэри къадэхъущтыгъэу къаІотэжьы. Ащ пае Іуашъхьэр мафэу, огъурлэу алъытэщтыгъэ.

Къадун. Мыр Краснодар хэу ашІыгъэм чІиубытагъ, къуаджэу Шэбэнэхьаблэ пэмычыжьэу щытыгъ. Ар къызтекІыгъэр тырку гущыІэу къа-

дыир ары. Ащ къикIырэр судья, хьыкумашI зыфиIу. Мыщ Быслъымэн диныр лъыкIахьэу, ифэшъуашэм тетэу зымылэжьыхэрэр щаусудыщтыгъэх, тазырхэр атыралъхьэщтыгъэх, е пшъэдэкIыжь гъэнэфагъэхэр арагъэхьыщтыгъэ, агъэкIодыпэхэри къахэкIыщтыгъэ.

Джэнэт къуладж. Мыр зыщIэр псыхъоу Псыбэ иджабгъурэ псыкъочъ гор. Псыхъо кIэим мэкъупIэ дэгъухэр дэтыгъэх, пхъэшъхьэ-мышъхьэ чъыгхэу къыдакIэщтыгъэхэри багъэ. Ащ фэшI, идэхагъэкIи ибаиныгъэкIи къуладжэр джэнэтым фагъади, цIыфхэм цIэр джарэущтэу чIыпIэм фашIыгъ. Къуаджэу Псыбэ пэмычыжьэу **ДжэнэтыкIэ** еджэхэу чIыпIэ иI. Мыщи мэкъу дэгъу къикIэ зэпытыщтыгъэу аIо.

Стамбол кIожь гъогу, е **Стамбол икIыжь гъогу.** Мы гъогур Къунчыкъохьаблэ иятIонэрэ трактornэ бригадэ ебгъукIоу кIощтыгъэ. Урыс-Кавказ заор заухым Тыркуем икIыжьынхэу ежьэжьыгъагъэхэр а гъогум рыкIуагъэхэу къаIожьы.

Мэщытыжъыр раIоу Къэзэныкъоякiэм пэмычыжьэу Псэкъупс изэпырыкIыпIэхэм ащыщ горэм иIагъ. Ар джы хычIэгъ хъугъэ. КъызэраIотэжьырэмкIэ, мыщ дэжьым зэгорэм мэщыт щытыгъэу ары.

Ислъам диным илъэхъан цIыф бзаджэхэм ацIэхэр чIыпIацIэхэм жъугъэу афаусыщтыгъэ. Анахьэу цIыф бзаджэкIэ заджэщтыгъэхэр джынапцIэхэр, иблыс (шэйтанхэр) арыгъэ. Мыхэм ацIэхэр зэраIогъэ чIыпIабэ титопонимие къыхэнэжьыгъэу хэтых. Ахэм ащыщых **Джынэ къуладж** — Шахэ иджабгъурэ псыкъочъ ыщI, **Джынэ уджыпI** — Афыпсыпэ хэгъуашъхьэм ущыIокIэ, **Джынэ тIысыпI** — Афыпсыпэ пэмычыжьэу мы чIыпIэми урехьылIэ, нэмыкIхэри. Быслъымэн цIэ унаехэм къатекIыгъэхэу чIыпIэу тиIэхэри макIэхэп. Ахэм афэдэх **Ислъам ичъыгыжъ, Ислъам ипсын. TIахьирэ хьаджэ икъуладж, Хьаджэ гъогу, Хьаджэ Iапчъэ чIэкIыгъу, Хьаджэ хэкужъ,** нэмыкIыбэхэри. Джащ фэдэх адыгэ лъэпкъым дин зэфэшъхьафхэр ылэжьы зэхъум чIыпIацIэхэу тиIэ хъугъэхэр. Ахэм тэрыкIэ мэхьанэшхо яI. Ижъырэ дэдэм къыщегъэжьагъэу лъэпкъым ищыIэкIэ-псэукIэ зыфэдагъэм щыщ Iэпэ-цыпэхэр ащ фэдэ чIыпIацIэхэм нахь нафэ къытфашIы, титарихъ, тифольклор, тыбзэ нахь куоу зэгъэшIэгъэнхэмкIэ ахэм къапкъырыкIырэ шIэныгъэхэм яшIогъэшхо къэкIощт.

Отражение религиозных мотивов в адыгейской топонимии.

Резюме

Топонимика — раздел языкознания, занимающийся изучением происхождения местных географических названий. Она находится на стыке многих наук — истории, этнологии, языка, географии, фольклора и даже археологии. Поэтому сведения, полученные при исследовании топонимических объектов, представляют собой бесценный материал для более глубокого изучения культуры ранее бесписьменных народов, в том числе и адыгов.

Республика Адыгея богата высокими горами, быстрыми реками, лесами, древними курганами и т. д., каждый из которых имеет свое название, данное местными жителями еще в далекие времена. Некоторые наименования прочно вошли в фольклористику, историю, этнологию, археологию адыгов. Многие из них овеяны легендами, которые отличаются устойчивостью и традиционностью. Анализ адыгейской топонимической

лексики в синхронном и диахронном планах и описания их моделей имеет большое значение.

Известно, что адыги, как и многие другие народы, прошли через языческую (Мэджсуй), христианскую (Чиристан, Чэлэхъстэн) и мусульманскую религии. В адыгейской топонимии сохранились их следы, воплотившиеся в названиях топообъектов.

К наидревнейшим относятся культовые наименования — Шыблэ (Шибле) «Бог грома и молнии», Лъэпшъ (Тлепш) «Бог огня и кузнечного ремесла», Ахын (Ахин) «Бог скотоводства», Тхьэгъэлыдж (Тхагелидж) «Бог растительного мира», Шъхьэгуащэ (Шхагуаше), который маркирован эпитетом «гуащэ» — «главная хозяйка, богиня оленей» — шъыхьэ «олень», гуащэ «княгиня» и др., связанными с языческой (Мэджсуй) религией.

Встречаются топонимические названия, в которых отразились отпечатки христианской религии — Къохъутх (Кохутх) -къо «свинья», хъун «разводить», тхы «хребет», т. е. «Хребет, где разводят свиней»; Джорэ чъыг (Джоре чиг) — Джорэ «крест», чиг «дерево», досл. «Крест дерево»; Джорэкъопс (Джорекопс) — Джорэ «крест», къо «долина», псы «река», т. с. «Крестовая долина», «Долина, где стоят кресты»; Джорэ тхьэлъэIупI (Джоре Тхатлеуп) — Джорэ «крест», тхьэ «бог», лъэIон «молиться», пIэ «место», т.с. «Место у креста, где производят молебни».

Зафиксированы также географические названия, связанные своим содержанием с мусульманской религией — Мэджлыс Iуашъхь (Меджилис уашх) «Курган, где проходят сборища», Къад ун (Кад ун) «Дом судьи», Джэнэт къуладж (Дженет кулядж) «Райская долина», Мэщытыжъ (Мечетиж) «Старая мечеть» и др.

Почти каждый из этих топонимических названий сопровождается интересной легендой. Остановимся кратко на одной из них.

Къохъутх (Кохутх) «Хребет, где разводят свиней». Легенда, которая связана с этим топонимом, гласит, что давным давно, еще до принятия ислама, у подножья Хребта Кохутх (Туапсинский район, недалеко от аула Ципки (ЦIэпс) обитали два адыгейских аула. Они в согласии трудились, жили мирно и дружно, славились разведением свиней. Их тучные стада покрывали все окрестности гор и долин.

Как рассказывают, у одного из аулов было установлено жесткое правило — юношам не разрешать жениться на девушках из своего аула (опасались кровосмешения), а брать в жены девушек только из соседнего. При этом традиционно в качестве приданного жених должен был уплатить определенное количество свиней родителям невесты. Через некоторое время жители аула с большим огорчением заметили, что у них поголовье свиней катастрофически убывает. Чтобы установить от чего это происходит, немедленно собрались старейшины аула и основательно обсудили необычную для них острую проблему. Выяснили: причиной уменьшения поголовья свиней является приданное, которое платили соседнему аулу за невесту. В связи с этим старейшины экстренно приняли решение, запрещающее брать в жены девушек из соседнего аула, предложили молодым людям жениться только на своих. Легенда заканчивается тем, что через некоторое время восстановилось поголовье свиней чуть не разорившегося аула.

СВЯЩЕННОЕ В РЕЛИГИОЗНОМ СОЗНАНИИ АДЫГОВ

Этническое самосознание адыгов формировалось на протяжении всей многовековой истории этого народа. Сконцентрировавшись в таком понятии как адыгскость («адыгагъэ»), оно нашло свое выражение в образе жизни, этноэтикете, обрядах, языке и фольклоре. Несмотря на отсутствие письменности, предки адыгов сохраняли и передавали из поколения в поколение легенды, мифы, образы и культы. На мифологический культурный пласт наслаивались элементы различных религий (иудаизма, христианства, ислама), что дало повод известному историку-кавказоведу Л. И. Лаврову отметить, что «... в адыгских доисламских верованиях прослеживаются, наряду с древнейшими анимистическими представлениями и культом предков, также разновременные производственные культы, следы иудейско-хазарского наслоения и разнообразные остатки средневекового христианства»(1).

Адыгское общество являлось обществом консервативным, его традиции и этикет мало были подвержены влиянию со стороны. И это несмотря на постоянное соприкосновение с культурой других народов. Формирование феномена адыгскости определялось конкретно-историческими условиями развития этноса. Они почти всецело влияли на форму адаптивного поведения адыгов и складывание их этноэтикета.

Древние легенды и предания, сохранившиеся до сей поры, а также один из главных источников — героический эпос «Нарты» дают нам возможность проследить, как же формировался и развивался национальный характер адыгов, на каких основных принципах строился их образ жизни на рубеже между матриархальным и патриархальным укладами, а также в период патриархально-родового строя.

Надо полагать, что система характерных черт данного этноса и коммуникативного поведения прошла в своем развитии несколько стадий. Поколения древнейших эпох стихийно и интуитивно нащупывали возможные пути для установления строго фиксированных правил и стандартов общения.

Когда человек стал сознавать себя как личность, как существо в некотором роде обособленное от общества, сформировались и утвердились основные характерные черты этноса и правила коммуникативного поведения. Образование союза племен, приведшее к формированию этноса адыгов, явилось переходным этапом к складыванию единой системы — «адыгагъэ». Так как в нем отразились все стороны жизни общества, оно составило культурный пласт повседневной практики адыгов.

Окончательное оформление этнического самосознания и самобытности адыгов, их адыгскости или «адыгагъэ» произошло, по-видимому, на стадии развитого феодального строя.

Одновременно со становлением этносознания предков адыгов шел процесс становления их религиозного сознания. Складывание пантеона адыгских богов, формирование адыгских культов происходило в целом также в период патриархально-родовой организации общества (2). Такие культы, как культ предков, культ камня и гор, культ деревьев и рощ, культ кузнечного ремесла, культы коня, огня, очага и другие очень прочно вошли в традиционную культуру адыгов и надолго закрепились в их сознании и памяти.

И в религиозном, и в этническом сознании адыгов постепенно определялось и конкретизировалось понятие «священного», «сакрального». Освящались те представления, образы и предметы, которые играли в жизни людей большую роль.

Первоначально люди древних адыгских племен не различали священную силу, заключенную в предметах природы, с внешней формой ее проявления, поэтому в качестве главных объектов поклонения выступали сами эти предметы. Предметы становятся священными по разным причинам; главное — они должны быть выделены, должны отличаться от себе подобных, должны быть необычны: форма, цвет, свойства, «история» должны выделить их в ряду подобных. Например, сверхъестественными свойствами наделялись дерево или животное, пораженные ударом молнии (а не просто любые деревья или животные), могилы особо почитаемых представителей рода (а не места захоронений вообще), героев (судьба которых отличила их от просто человека), выдающихся личностей народа. Со священными предметами древний человек связывал многое, происходящее с ним в полном опасностей мире, где человек и общество оказываются в сфере взаимодействия не только сил естественных, но и сил сверхъестественных.

Для религиозного человека характерно разделение пространства. Как пишет М. Элиаде, «...есть пространства священные, т.е. «сильные», значимые, и есть другие пространства, неосвященные, в которых якобы нет ни структуры, ни содержания, одним словом, аморфные. Более того, для религиозного человека эта неоднородность пространства проявляется в опыте противопоставления священного пространства, которое только и является реальным, существует реально, всему остальному — бесформенной протяженности, окружающей это священное пространство» (3). Чтобы указать на священность места, достаточно одного какого-то знака, обладающего религиозным значением. Например, у адыгов дерево, в которое попала молния, являлось знаком для того, чтобы сделать священным место, где оно растет. Если от молнии погибал человек, то адыги хоронили его на том же месте, где он был убит, и праздновали это событие семь дней (если жертвой молнии было животное, то пировали три дня). Это было связано с особым почитанием бога грома и молнии Шибле (4).

Если подобный знак долго не появлялся, то предпринималось нечто вроде вызова или заклинания с помощью некоторых животных. У адыгов существовало поверье, что в старину, когда приближался праздник покровителя рогатого скота Ахына, одна из коров ревом и другими приметами как бы указывала, что она назначена в жертву, и сама отправлялась в священную рощу, ее так и называли «самошествующей Ахыновой коровой». Окрестные жители сопровождали ее в рощу и там закалывали у древа жертвоприношения. Как сообщает Л. Я. Люлье, еще в первой половине XIX в. существовало семейство Тгахуако, которое осенью приводило в священную рощу корову и привязывало там к ее рогам кусок хлеба и кусок сыра(5). Исходя из приведенных фактов, можно предположить, что когда-то предки адыгов, преследуя дикое животное, убивали его, а место объявляли священным; или выпускали на свободу домашнее животное, через несколько дней его находили, там же приносили в жертву, освящая тем самым пространство. Как справедливо считает

М. Элиаде, «...люди, следовательно, не свободны в выборе священного места. Им дано лишь искать и находить его с помощью таинственных знаков» (6).

Представления адыгов о священном пространстве сложились, в основном, в период формирования героического эпоса «Нарты». Это время, когда основные нормы и ориентиры поведенческого и коммуникативного планов реальности уже объединялись в определенную систему, послужившую в дальнейшем основой адыгскости. Конечно, говорить об этом феномене как об окончательно сформировавшемся, характеризующем специфику адыгского этноса, еще рано. Но можно согласиться с мнением Ю. М. Тхагазитова, который в архаической модели мира адыгов, кроме двух направлений пространственной организации — вертикального и горизонтального, выделяет еще одно — диагональное — от сакрального пространства родной земли к вершине Горы Счастья Ошхамахо (7). Ошхамахо, во-первых, является местом обитания языческих богов, а, во-вторых, предстает для адыга духовным ориентиром. Диагональ, соединяющая начало пути человека с вершиной,— это земной путь. Более того, это метафорическое восхождение на вершину следует понимать как нравственную категорию. Возможно, здесь имеется в виду совершенствование человека в соответствии с принципами адыгскости в целом и адыгского этикета в частности.

Соотношение родной земли и Ошхамахо, подножия и вершины, не просто оппозиция профанного и сакрального, но еще и оппозиция добра и зла. На земле ведется борьба с врагами, борьба со злом, со всем, что принадлежит профанному миру. Но земля, оставшись в центре мироздания, несет в себе и священную идею добра и света.

О том, как представляется в эпосе «дуней» (адыг.— «мир»), очень подробно описывается в исследованиях Шортанова А. Т., Мижаева М. И., Гадагатля А. М. и др. В целом, если не учитывать различных вариантов одних и тех же мотивов и сказаний эпоса, весь мир можно разделить на три мира: верхний — обитель верховных богов (Тха, Псатха, Уашхо, Шибле), один из семи его уровней является местом расположения рая («хьэрш»)(8); срединный — мир хтонических богов, нартов и людей; нижний — мир, населенный демоническими существами; в нем также располагается место, где обитают души грешных людей.

На наш взгляд, интересен и один из вариантов подземного мира, встречающихся в эпосе. Подземный мир имеет два отдела: в одном все возрождается, оживает, в другом — все уходит, тает безвозвратно, там темнота, ночь. Так, умирающий нарт Сосруко просит своих врагов, чтобы они положили его туда, где все возрождается, но его, еще живого, кладут в Страну Мертвых («хэдырыхэ»)(9). Отметим, что отношение между двумя областями подземного мира — это отношения различия, максимум противоположности, но не противоречия, не борьбы; отношение космологическое, а не политическое, как сказали бы мы сейчас. Но важным, на наш взгляд, является и то, что и эпос, и другие жанры фольклора воссоздают верхний и нижний миры поверхностно. Дух и бытие адыга сосредоточены в своем, земном мире.

С представлениями о священном пространстве связан образ мирового древа — древа жизни, который мы встречаем в адыгском эпосе «Нарты». Нарты выносят большую гору, где растет дерево жизни, за пре-

делы своей земли, по ту сторону своей земли, своего мира. Таким образом, периферия земли адыгов выступает в качестве сакрального пространства этноса. Именно в этой пространственной трансформации заключена особенность космоса адыгов, имеющая непосредственное значение для их самобытности и самоидентичности — адыгскости. В одном месте эпоса образ дерева жизни возникает перед нами как огромное ореховое дерево, тень которого укрыла бы стадо в тысячу овец или войско из ста всадников (10). В другом месте это дерево принимает облик женщины, некогда лесной богини Жиг-Гуаши. Корни этого дерева уходят глубоко в землю, а верхняя его часть — прекрасная женщина из золота и серебра, ее волосы развеваются по небу. Она знает все, что делается на земле и на небе. Жиг-Гуаша родила Солнечного мальчика, который уже с рождения мог указывать дорогу всадникам по Млечному пути (11), связывая то, что происходит на небе, с тем, что происходит на земле. Такой образ мирового дерева выполняет и более широкие космические функции, связуя все основные пространственно-временные координаты — подземный, земной и надземный небесный миры, ночь и день, свет и тьму — в единое целое.

В различных мифологических системах макрокосм воображается в виде гигантского дерева: «...способ существования космоса, и, в первую очередь его способность к бесконечному возрождению, символически уподобляются жизни дерева» (12). Речь идет не о простом перенесении образа микрокосмического уровня на уровень макрокосма, поскольку, будучи предметом природы, дерево не может раскрыть нам «всю полноту космической жизни». По мнению М. Элиаде, только религиозное видение жизни позволяет «расшифровать» в ритме растительной жизни не только последовательность «рождений» и «умираний», а, в первую очередь, идеи возрождения, вечной молодости, здоровья, бессмертия, мудрости и знания: «Иначе говоря, дерево призвано выразить все то, что религиозный человек расценивает как абсолютно реальное и священное, т. е. то, что он знает о богах, о том, чем они обладают как боги, и что лишь очень редко становится доступно некоторым избранникам божьим — героям и полубогам» (13).

Таким образом, мироощущение и миропонимание адыгов, составившие позднее ядро этнофеномена адыгскости, отражались в представлениях о мировом древе как символе организации Вселенной. Вероятно, с этим связан и культ деревьев, оказавшийся достаточно устойчивым в народе.

Поклонение деревьям играло в жизни адыгов важную роль. Они — «tapu»(14), требуют от человека осторожного отношения, пробуждая в нем, благодаря своей необычности, священный трепет. Древние люди не смели даже прикасаться к священным деревьям, а если это происходило, их ждало наказание всего племени. Они рассматривали дерево как живое и сознательное существо. Постепенно расширялось пространство, которое считалось священным. От поклонения отдельным деревьям предки адыгов перешли к поклонению целым рощам, где росли эти деревья. Позднее в деревьях стали видеть уже не само божество, а только его жилище, которое божество могло покинуть. Вместо того, чтобы рассматривать дерево как живое и сознательное существо, человек теперь видит в нем инертную, безжизненную массу, в которую на более или

менее длительное время вселяется сверхъестественная сила. Будучи в состоянии свободно перемещаться от дерева к дереву, она обладает поэтому правом собственности на все деревья и становится лесным богом, а лес — его жилищем. Первоначально это покровительница деревьев Жиг-Гуаша, позднее — бог лесов Мазитха. Места около священных деревьев и леса для адыгов были своеобразным открытым храмом, где служба проводилась не только по определенному поводу, но связывалась с объективными событиями, задающими ей «ритм» и затрагивающими жизнь всего общества.

В этнографической литературе часто упоминаются священный Эльбурганский лес в Черкесии, «святые места» в Кошехабльском и Теучежском районах Адыгеи, священные деревья в верховьях реки Псашва и роща Ахынетам в Шапсугии.

Современные адыги почитают ясень, боярышник и другие деревья. Считается, что боярышник, посаженный посреди пасеки, оберегает пчел от гибели, а ясень приносит счастье и благополучие семье, вырастившей его. Л. Люлье, например, упоминает дерево, которому приписывали чудодейственное свойство исцелять лихорадку: «...страждущий приходил или приезжал к нему с запасом приношений, большей частью пирожков, которые тут же съедались приехавшими с больным; перед отъездом они зашивали кусочек этого дерева в лоскуток материи и надевали больному на шею, чтобы он носил его постоянно; остальная часть той же материи привешивалась к ветвям, вроде приношения»(15).

Таким образом, у адыгов культ деревьев имел большое сакральное значение, что встречается и у других народов. Так, деревьям и рощам поклонялись и славяне-язычники. Культ деревьев играл важную роль у литовцев. Существует много доказательств широкого распространения этого культа в Древней Греции, Италии. В Риме, на Форуме, до имперских времен поклонялись священному фиговому дереву, а на склоне Палатинского холма росло кизиловое дерево, считавшееся в Риме одним из наиболее священных объектов (16).

По-видимому, на стыке подобных представлений и возникает сложный символ, объединивший культ деревьев с культом Солнца,—крест. Первоначально это — простой дубовый крест, перед которым древние адыги проводили богослужения. В символике креста важна не только форма, но и «материя»; материал, из которого сделан крест,— дерево, на наш взгляд, указывает на связь символики креста с деревом жизни, а через упомянутую выше мифологему и с культом Солнца. Крест, скорее напоминающий букву «Т», и крест, заключенный в круг,— это символы, которые часто изображались на предметах быта и одежде адыгов, эти символические изображения защищали жилье и хозяина от воздействия злых сил, выполняя важные апотропеические функции. Это подтверждают и археологические материалы, раскопки курганов Адыгеи, относящиеся к эпохе бронзы (17). Знак креста включил в себя и символическое изображение солнца в виде круга. Зная на своем опыте, что огонь способен защитить от нападения хищников, от холода, дает тепло и жизнь, человек стал считать, что и знак, изображающий огонь, обладает сверхъестественной силой. Знак креста превратился в магический божественный символ. Крест в круге, знак солнца, связанного с огнем, означал движение солнца по небосводу, подобно колесу.

Различные изображения крестов являются очень древними символами: равноконечный крест, как символ единства духа и материи, известен еще со времен Древнего Шумера и Древнего Египта; крест, о котором говорилось выше, так называемый Тау-крест (в форме буквы «Т») древне-египетская традиция считала символом жизни, связанным с мужским и женским началом. Для древних евреев тау-крест был символом ожидаемого мессии, спасения и вечной жизни (18).

Конечно, сейчас можно только предполагать, какое значение имел для адыгов крест в древних ритуалах, поскольку его прежняя символика почти полностью была поглощена христианскими наслоениями. Обобщение этнографического материала дает основание сделать вывод, что культовое значение креста было велико как в общественной, так и семейной обрядности. Крест использовался как центральный культовый символ в обрядах «тхьалъэу» (ад. «просьба к Богу»). Крестом помечались священные деревья (19); родители, давая завещание на смертном одре своим детям, складывали указательные пальцы крест-накрест (20).

Особое почитание креста сохранялось у адыгов вплоть до середины XIX в., несмотря на повсеместное распространение ислама: «Даже в начале XX в. в передней части скотного двора устанавливался большой крест (пыпхэ), который был предназначен предохранять скот от кражи. Если человек упал с коня или его забодал бык, то на этом месте очерчивали круг, в центре ставился крест и это предохраняло пострадавшего от «нечистой» силы. При рождении сына родители целовали крест» (21). До недавнего времени при уборке хлебов крестьяне складывали снопы крестообразно и именовали это словом «крес» или «чрес» (22).

Понятия о священном, зафиксированные в религиозном сознании адыгов, выразились не только в сакрализации пространства и поклонении священным деревьям и рощам, но и в представлениях о священности небесных тел. Астральные культы занимали определенное место в древних верованиях, о чем свидетельствуют и археологические памятники, и некоторые обряды.

На первый план выступают отношения между Солнцем и Луной, культ которой также был распространен. В разных источниках говорится об этом по-разному. По одним преданиям, Солнце и Луна — это брат и сестра. Луна просит у Солнца свет, чтобы им освещать ночью землю. По другим преданиям, Солнце и Луна — это братья, причем Солнце старше Луны. Иногда они встречаются на небосводе, протягивают друг другу руки и обнимаются. Так предки адыгов объясняли затмение солнца или затмение луны. Время, когда происходили эти явления, наделялось священной силой. Если Солнце затмевало Луну, то люди просили Солнце отпустить ее. Когда случалось затмение Солнца, с такими же просьбами обращались к Луне. Если просьбы не помогали, то люди начинали громко кричать, стрелять в воздух. Когда же Солнце все-таки «отпускало» Луну, устраивали пиршество (23). В новолуние люди обращались к Луне с различными просьбами, собираясь вместе на какой-нибудь поляне. На место моления приносили самые нужные вещи и показывали их Луне для того, чтобы она дала подобные предметы в достаточном количестве. Туда же часто приводили породистую корову и, показывая ее Луне, просили, чтобы она обеспечила людей множеством таких же хороших коров (24).

Среди астральных объектов, почитаемых адыгами, были звезды. Считалось, что каждый человек имел свою звезду. Часто приходится наблюдать и в наше время, как пожилые адыги, увидев падающую звезду, считают ее вестником смерти. «Кто-то умер»,— говорят они и просят небо послать им здоровье и долгую жизнь. Надо полагать, что, отразившись в религиозном сознании адыгов, такая сакрализация небесных тел и придание им священной силы со временем стали неотъемлемой частью мировоззренческого компонента этнофеномена «адыгагъэ».

С культом солнца, луны и звезд было связано деление года на определенные периоды, появление своеобразного священного календаря. Священным было время, с которым люди связывали основные этапы своей хозяйственной деятельности. От этого, в свою очередь, зависело поклонение божествам — покровителям занятий. Эти божества проявляли свою силу в определенное время года, в остальное же время к ним, как правило, никто не обращался. Почитание божеств зависело от важности времени, от священности хозяйственного календаря. Например, появления Созереша, покровителя земледельцев (позднее ставшего покровителем домашнего благополучия), адыги ожидали ежегодно в декабре, в честь этого проводились празднества. Из дерева, называемого адыгами «хамшкут», обрубок с семью сучьями хранили в хлебном амбаре. По наступлении Созерешевой ночи люди приносили этот обрубок в дом и ставили посередине, к сучьям прикрепляли свечи из желтого воска. В остальное время года деревянный идол валялся в амбаре, и на него не обращали никакого внимания. С земледелием было связано также поклонение Тлепшу — богу кузнечного ремесла. Весной, перед началом посевных работ, в честь него приносились жертвы, произносились молитвы над лемехом плуга и над топором (25).

С земледельческими культами тесно связан был и такой древний обычай. После первого весеннего раската грома адыги обливали водой свои плетеные зернохранилища — сапетки, чтобы в них было обилие зерна. Затем собирали воду от первого дождя, которую называли «шиблэпсы» («вода Шибле»), и держали ее в доме до следующего грома и дождя. Адыги думали, что пока эта вода стоит в доме, засеянные поля не будут нуждаться во влаге. После очередных грома и дождя запас первой громовой воды менялся (26).

Этнографический факт, связанный с религией,— Шиблэгъашхэ («кормление грома»). Ежегодно, после первого весеннего грома, абадзехская старушка (абадзехи — одно из адыгских племен) из рода Хуажевых, жившая среди бжедугов и умершая в 1913 году в возрасте ста лет, относила в лес бублики, кукурузные лепешки и, раскладывая их на пнях, приговаривала: «Мой милый гром, ниспошли нам теплый, счастливый дождь». Как считает П.У. Аутлев, так она совершала кормление или умилостивление грома (27). Это, конечно, верно, хотя, на наш взгляд, здесь просвечивает и другой, более изначальный смысл жертвы — придать богу силу, а не просто умилостивить его (28).

Одно из адыгских племен — бжедуги — подняло космологические отношения до отношений священной войны между добром и злом; отношение «день—ночь», шире «свет—тьма», трансформируется в отношение «друг—враг» (29). Бжедуги считали, что гремит не бог Шибле, а его мать. Они верили, что он преследует ведьм и шайтанов, которых уби-

вает, а мать Шибле бежит вслед за ним и гремит, приговаривая: «Смотри, сынок, не убивай людей!». В данном случае, кроме всего прочего, представляет интерес появление женского образа, который вмешивается в действия своего молниеносного сына — истребителя злых сил.

Таким образом, в результате анализа народного эпоса «Нарты», этнографических, археологических и других источников мы видим, что понятия о священном развивались по мере эволюции религиозного и этнического самосознания адыгов, играя в нем значительную роль. Выразившись в представлениях о священном пространстве и времени, священных деревьях и небесных телах, эти понятия прочно закрепились в этническом самосознании, этнофеномене «адыгагъэ» и сохранялись до недавнего времени наряду с традиционными взглядами адыгов на человека и божество.

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ИСЛАМА И ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ АДЫГОВ

Современная Россия на протяжении многих лет переживает острые межэтнические конфликты. Они объясняются рядом факторов: разрушением социально-экономических, политических и других взаимосвязей; военными действиями; отсутствием глубокой и обоснованной национальной и религиозной политики; большим количеством беженцев и т. д.

В этих условиях резко повышается значимость национальных культурных установок, этнических норм и ценностей, специфических особенностей этносов. В этом контексте особый интерес представляет Северный Кавказ, где сосредоточены многочисленные этносы, обладающие древними культурными традициями. Сегодня Кавказ — это сложная система множества мощных культур, каждая из которых характеризуется собственной национальной идеей, своеобразной иерархией этнокультурных ценностей, сложной системой взаимоотношений и взаимодействия традиционных культурных институтов и религиозно-конфессионального сознания. Значимым фактором является также то, что в данном регионе активно контактируют этносы различных социокультурных типов и различных конфессиональных ориентаций.

Северный Кавказ является регионом традиционного распространения двух религий — ислама и христианства. Подавляющее большинство народов региона исповедует ислам. Северокавказский ислам — суннитского толка. Традиционными течениями последнего являются два мазхаба-шафиитский, много последователей которого встречаются среди чеченцев и аварцев, и ханифитский, к которому принадлежат остальные верующие мусульмане. Также традиционное распространение на Северном Кавказе имеют суфийские ордена, в частности, кадирийский и накшбандийский.

Многими ислам сегодня рассматривается как специфическая мобилизационная идеология для кавказских народов, как важнейший фактор

нового национального самосознания, как основание для создания самостоятельных государственных образований. В данном контексте резко повышается значение объективной рефлексии культурного статуса ислама в единстве с традиционными основаниями национального самосознания.

У адыгов это можно проследить, анализируя взаимодействие религиозных институтов и этнофеномена «адыгагъэ».

В течение последних лет в Адыгее был проведен ряд социологических исследований. Особый интерес для нас представляют два. Первое было проведено в 1994—1995 гг. отделом философии и социологии АРИГИ и посвящалось феномену «адыгагъэ» в традиционной культуре адыгов(1); второе — проведенное в 2000 г. АРИГИ и АГУ «Состояние и перспективы ислама в Адыгее».

Данные этих и других исследований позволяют сделать такой вывод. И религиозно-конфессиональное сознание, и «адыгагъэ», формируясь и развиваясь во взаимодействии друг с другом, на сегодняшний день остаются относительно самостоятельными системами, оказывающими влияние на жизнь современных адыгов.

Конец XX века — время, когда особенно активно появлялись различные варианты пантеистических, деистических и нетеистических религиозных воззрений. Всевозможные нетрадиционные, или так называемые «новые» религии пытаются воздействовать на сознание людей. Часто это приводит к переосмыслению индивидами некоторых мировоззренческих установок.

У адыгов религиозные системы никогда не являлись абсолютным регулятивом. Умеренность и соразмерность во всем — вот, что было образом жизни адыгов, основой их духовности. Религиозность современных адыгов представляет собой интересную картину. Приведем здесь данные социологического опроса среди представителей всех национальностей Кабардино-Балкарии, проведенного в феврале 1996 года Кабардино-Балкарским республиканским центром исследований общественного мнения (2):

— 56,7% — считают себя мусульманами;
— 33% — православные;
— 7% — атеисты;
— 0,3% — католики;
— 0,2% — протестанты;
— 0,1% — иудеи;
— 0,85% — другие (включая кришнаитов, общество космического сознания, зороастрийцев и т. д.);
— 1,9% — считают себя верующими в «личного бога».

Среди кабардинцев мусульманами считали себя подавляющее большинство представителей старшего поколения (94%), в их число входили и коммунисты; 6% считали себя атеистами. Верующие старшего поколения в основной массе имели очень приблизительное представление о догматах ислама, немногие осведомлены более подробно об основных положениях этой религии (главные праздники, ритуалы, основные молитвы).

В возрастной категории от 35 до 55 лет дифференциация происходит по социальному признаку. Почти все опрошенные признали себя верующими, но, безусловно, считали себя мусульманами лишь сельские жители. Степень осведомленности в вопросах веры — в основном, это знания, доставшиеся от родителей. Городские жители дифференцируются по роду занятий; мусульманами считают себя 46%. Среди городской интеллигенции в этой возрастной группе 40%, считающих себя верующими, не имели определенной конфессиональной ориентации, хотя и исполняли некоторые мусульманские обряды (ураза, моулид, закят), знали одну—две молитвы на арабском языке. Около 10% живо интересовались вопросами религии, знакомы с христианством, буддизмом, иудаизмом и даже с теософией. Среди них были вегетарианцы, а также те, кто занимался йогой, медитацией и пр.

В возрастной группе от 20 до 35 лет наблюдалась резкая поляризация в вопросах веры: неверующих — 26%, среди верующих 25% считали себя мусульманами и ревностно соблюдали установления ислама (намаз, ураза, пищевые запреты, мусульманские праздники); 19% верующих не определились конфессионально; 20% молодежи принадлежали либо к православию, либо вступили в одно из протестантских обществ (адвентисты, баптисты, свидетели Иеговы и др.), либо проявляли интерес к восточным религиозным течениям.

В середине 90-х годов в Адыгее анализ религиозности адыгов можно охарактеризовать по результатам собственных наблюдений, поскольку подобный социологический опрос не проводился.

На наш взгляд, по уровню религиозности адыгейцев можно было разделить на несколько групп. В первую группу условно входят люди пожилого и престарелого возраста. Как правило, они считали себя истинными мусульманами, вели активную религиозную пропаганду основных догматов исламского вероучения. Однако, религиозный фанатизм был чужд их сознанию.

Вторую группу составляют адыги, также считавшие себя мусульманами. Они были знакомы с исламской догматикой довольно поверхностно, но очень ревностно совершали намаз, соблюдали пост и отмечали основные мусульманские праздники. В их религиозном сознании отсутствовала нетерпимость к неисламским взглядам других людей.

Третья группа — самая многочисленная. В нее входили представители всех возрастов и социальных слоев. Последнее время она активно пополняется за счет молодежи. Верующие этой группы соблюдают, как правило, лишь пост, пищевые запреты и активно участвуют в благотворительной деятельности, часто считая именно последнюю самым важным моментом в своей религиозной жизни.

Четвертую группу составляют верующие-адыги, которые исповедуют другие религии, например, христианство, индуизм, дзен-буддизм, зороастризм и др. Это довольно молодая и образованная часть верующих.

В пятую группу входят представители различных возрастных и социальных групп, которые либо являлись убежденными атеистами, либо еще не определились в вопросах веры, то есть находились в стадии духовного поиска.

Если посмотреть на результаты социологического исследования «Состояние и перспективы ислама в Адыгее», то можно сделать вывод, что

и сегодня наблюдается приведенное выше условное разделение адыгов по уровню религиозности.

Несмотря на возрастные, социальные и иные различия, в этих группах наблюдалось и наблюдается довольно много общих черт. Одной из них является сильное влияние традиционного мировоззрения, основанного на принципах «адыгагъэ». Это мировоззрение без преувеличения остается доминантой в общественном сознании. Прошлое нередко выступает здесь в качестве сравнительного ориентира для нового; образ жизни людей обычно корректируется по старой, освященной веками модели адыгскости, хотя в условиях современности (влияние СМИ, воздействие социально-экономических, политических факторов и многое другое) все чаще на первый план выдвигаются новые приоритеты. Значительное число людей, не являясь верующими, тем не менее не отделяет себя от религии, отождествляя в своем сознании национальное и религиозное; в силу этого они часто участвуют во многих мусульманских обрядах.

На современном этапе адыги сталкиваются с новым для себя исламом в его конфессионализированной форме. Новое поколение верующих мусульман знакомится с вероучением и основными принципами классического ислама уже на более высоком образовательном уровне. Многие из числа молодежи выбирают для обучения исламские высшие учебные заведения Египта, Турции, Сирии и других мусульманских государств. Из этих и других стран к адыгам приезжают мусульманские духовные лица, представители различных организаций, заинтересованных в дальнейшей исламизации адыгов. Таким образом, адыгский народ вовлечен в процессы, происходящие в целом на Северном Кавказе.

Есть еще один аспект данного вопроса. Он связан с возвращением на историческую родину адыгов — потомков махаджиров. Тесные контакты с зарубежной адыгской диаспорой начались со второй половины 80-х годов, и это также способствовало росту интереса к исламу у адыгов, проживающих в России. Однако, и сегодня мусульманская догматика довольно часто воспринимается ими сквозь призму уже закрепленных в «адыгагъэ» понятий, принципов, обрядов и ритуалов ислама.

Возрождение и укрепление религии привело к тому, что она стала более активно функционировать в обществе. Но, поскольку в нем традиции «адыгагъэ» все же продолжают доминировать, то, по нашему мнению, возможно провести сравнительный анализ роли «адыгагъэ» и конфессионализированной религии.

На современном этапе «адыгагъэ» продолжает реализовывать мировоззренческую функцию. Но сегодня его система взглядов на человека, общество и природу довольно серьезно пополнилась благодаря новым знаниям и открытиям в области науки и культуры, что позволяет давать ответы на те вопросы, которые конфессионализированная религия оставляет без внимания. В то же время религия, постулируя объективное существование Бога, области сакрального, также в какой-то мере влияет на социальные ориентации и установки верующих, выполняя эту функцию своими средствами. Однако, религиозные представления и идеи на том уровне, на котором они функционируют в сознании адыгов, все же оказываются в целом включенными и подчиненными мировоззренческой системе «адыгагъэ». Критерии, определяющие место человека в

мире, для адыгов практически не изменились: это любовь к адыгской земле, честь, достоинство и авторитет в обществе, «адыгэ хабзэ» и религиозная терпимость и толерантность.

Также «адыгагъэ» продолжает выполнять и аксиологическую функцию. Сохраняя принятые в адыгском обществе этикетные и морально-нравственные ценности, частично сформированные и измененные под воздействием различных религиозных конфессий, «адыгагъэ» включает сегодня в свою систему и новые приоритеты, заменяя ими устаревшие. Например, в аксиологию адыгов прочно вошло понятие «образованность», которое сейчас является важным критерием определения места личности в обществе. Сегодня каждая адыгская семья считает своим долгом дать хорошее образование детям, причем это относится ко всем социальным группам. При характеристике положительных качеств человека грамотность, образованность, «ученость» ставятся в один ряд с человечностью, воспитанностью, приверженностью к «адыгэ хабзэ» в целом.

Коммуникативная функция. Кроме того, что религиозное сознание предполагает общение верующих с Богом (или богами), оно определяет отношение верующих друг к другу в рамках одной конфессии (в «адыгагъэ» — в рамках одного этноса), а также верующих к представителям других религий (в «адыгагъэ» — отношение между этносами). Как уже указывалось, адыги внутри этноса всегда относились друг к другу, исходя из традиций адыгскости; конфессиональная принадлежность не имела значения. Эта картина сохраняется и ныне не только внутри, но и между этносами, если речь идет о культурных, научных, социально-политических контактах. Несколько по-иному происходит функционирование «адыгагъэ» в структуре брачно-семейных отношений. Здесь примером могут служить смешанные браки. Если брак заключается между мужчиной-адыгом и женщиной другой национальности, успех его, помимо известных объективных причин, во многом будет зависеть от того, насколько женщина воспримет и будет следовать положениям и нормам «адыгэ хабзэ». Подчиняясь неписаным законам адыгского общества, она все же может сохранить свое вероисповедание. Такое отношение к последнему факту кроется в традиционно заложенном в системе «адыгагъэ» принципе терпимости и толерантности.

Регулятивная функция реализуется системой адыгскости во многих сферах жизни адыгов гораздо активнее, чем конфессионализированной религией. Ислам привел к проникновению в среду адыгского этноса арабоязычной культуры в ее многовековом развитии и национальной трансформации. Сложность взаимодействия и ислама, и других религий и культур отразилась и в самой адыгской культуре. Кроме того, произошло переплетение ислама и традиций языческих верований и обрядов, а также христианских элементов религии. «Адыгагъэ» помогло адыгам достаточно органично воспринять ислам, но не мусульманскую ортодоксию и не мусульманскую мистику (суфизм), а мусульманство как тип жизни и обрядности.

Многовековая устойчивость, жесткость нравственных норм и законов позволяли адыгам воспринимать все эти верования и религии достаточно свободно, наслоение религий не разрушало «адыгагъэ», а скорее закрепляло его, вписываясь в его предписания. Этикет адыгов не погло-

щал религию полностью, но позволял свободно в ней ориентироваться, не утрачивая национальных особенностей и самостоятельности этноса. Он позволял адыгу вписываться в любую религию, которую предпочитал народ или которую выбирал сам.

История адыгов показала, что наличие множества разобщенных племен привело к тому, что и христианство, и ислам распространялись среди них по-разному и в разное время. Поэтому интегрирующую функцию выполняло, в первую очередь, «адыгагъэ», а также включенные в него традиционные языческие верования. «Адыгагъэ» как концентрированное выражение психологии адыгского этноса выступало и выступает по сей день тем стержнем, вокруг которого объединяются адыги, живущие не только в России, но и в различных уголках мира. Осознавая свою принадлежность к адыгскому этносу, к родной земле («адыгэ хэкужъ»), зарубежные адыги свято хранят традиции и обычаи предков, тоску по земле, которую многие никогда не видели, но любовь к которой впитали в себя с молоком матери. Сегодня интеграционные процессы идут не в политическом плане, а в плане культурных и религиозных связей. Тесное общение адыгейцев, кабардинцев, черкесов и шапсугов, основанное на общей истории, на общей приверженности адыгскому этикету, на устойчивой системе морально-этических ценностей, дополняется активизацией религиозного фактора, в основном, укреплением ислама.

Как видно из данного функционального анализа, религия в своей конфессиональной, институционализированной форме и сегодня занимает подчиненное «адыгагъэ» положение. Конечно, нельзя не отметить, что «адыгагъэ» затрагивает сейчас, в основном, только морально-нравственную и культурно-воспитательную сферы жизни адыгов; порой механизмы его системы «срабатывают» как бы по-инерции: молодое поколение принимает его, потому что так жили и живут их родители. В условиях обновленных социально-экономических (например, переход к рыночной экономике), политических (президентское правление в адыгских республиках) и других отношений многие традиционные установки и ориентиры перестают быть главными и определяющими.

Процесс национального возрождения идет, в основном, в русле национальной адыгской культуры, языка, исламской религии. Если говорить о роли исламской религии в социально-политической жизни адыгов, то она проявляет себя довольно слабо, поскольку находится лишь в стадии укрепления, поэтому в Адыгее нельзя говорить ни об «исламском фундаментализме», ни, тем более, об исламском экстремизме. На наш взгляд, и данные проведенного социологического исследования это подтверждают, вряд ли религиозный фактор в ближайшие годы явится реальной силой, регулирующей общественное сознание адыгов и влияющей на него, поскольку в целом выступает подчиненным феномену адыгскости, но несмотря на это ни ученые, ни политики не должны оставлять эту сферу жизни национальности без внимания, так как в настоящее время этот фактор приобретает особенно важное значение в сохранении мира и согласия как внутри общества, так и между народами.

ИСЛАМ У АДЫГОВ СЕВЕРО-ЗАПАДНОГО КАВКАЗА НА РУБЕЖЕ ТЫСЯЧЕЛЕТИЙ

(по материалам социологического исследования)

После 1991 года религиозная, а вместе с ней и духовная ситуация в России существенно изменились. По отношению к религиозным конфессиям власть демонстрирует покровительство, благожелательность и добродушие. На телеэкранах, в церквях и мечетях можно видеть мизансцены, когда различного рода руководители и начальники, которые еще вчера подвергали религии жесткому коммунистическому прессингу, сегодня обнимаются и целуются со священнослужителями. У некоторых наблюдателей даже стали возникать опасения, что религии могут пострадать от удушающих объятий власти. Как бы то ни было, прощание с коммунизмом сделало неизбежным рост авторитета религий.

Однако указанные знаки времени — всего лишь формальная сторона интересовавшего нас вопроса. Гораздо более важным и необходимым представлялось выявить реальную степень религиозности людей, влияние религии на общественное сознание и социальное поведение, на этнокультурную эволюцию, попытаться разобраться в «исламском факторе» — его месте и роли в современных региональных общественно-политических процессах.

Мы надеялись также, что полученная количественная информация будет способствовать ответу на принципиальный для будущего России вопрос: обусловлены ли современные конфликты на Северном Кавказе «столкновением цивилизаций», которое способно принимать форму конфессиональных конфликтов, или правы те специалисты, которые утверждают, что сохранятся «особые» отношения между христианством и исламом — терпимые и даже дружеские.

Социологическое исследование «Состояние и перспективы ислама в Адыгее» — это начальный этап запланированного более широкого исследования религиозной ситуации в Адыгее. Оно проводилось зимой 1999—2000 гг. В Майкопе и других населенных пунктах республики было опрошено более 400 человек. И хотя такую величину выборочной совокупности нельзя считать вполне репрезентативной, анализ ответов респондентов указывает на наличие определенных устойчивых тенденций. Логика исследования предполагала, что будут опрашиваться этнические адыги и люди других национальностей, которые ассоциируются с исламом. Учитывая, что при проведении исследования особое внимание уделялось технике исключения систематических ошибок, а выборочная совокупность была представительной в том смысле, что в нее вошли репрезентанты всех социально-демографических групп пропорционально их доле в населении, можно считать выявленные тенденции реально существующими.

Количественная информация была получена методом анкетирования.

Итак, первую тенденцию, которую удалось выявить, заключается в следующем: *в Адыгее на сегодняшний день тотальной исламизации не происходит.* Лишь 35 % от числа опрошенных заявили о том, что они «являются приверженцами ислама». При этом анализ анкет показал, что

выполняют предписания ислама всего лишь 10 % респондентов. В число относящих себя к приверженцам ислама, по всей вероятности, вошли и те люди, которые не выполняют его предписаний (всего таких набралось 40 %), выполняют их время от времени 47 %) или выполняют только самые основные — 12 %). Таким образом, можно констатировать довольно часто встречающийся парадокс: люди считают себя приверженцами той или иной веры, но при этом находятся как бы «вне» этой веры: не соблюдают строго предписанных культовых норм поведения, плохо знают или совсем не знают вероучение и т. п. Этот парадокс был образно обозначен известной венгерской ученой, доктором философии Евой Анчел как «религиозный атеизм». Как пишет один из наиболее авторитетных специалистов США по религиозной ситуации в СНГ Кент Р. Хилл, *«... утверждение «Я верю в Бога» скорее следует понимать как форму отвержения атеизма, нежели как признание в осознанной глубокой вере»* (1).

С другой стороны, практика показывает, что, *с точки зрения социальной, самоидентификации «приверженец ислама» достаточно для быстрой включаемости индивидов в социально-мобилизационные процессы.*

В целом же наши результаты кореллируют с данными ВЦИОМ, полученными в ходе общероссийских социологических опросов: «процент верующих мусульман среди граждан России возрастает параллельно росту процента верующих людей в целом» (2).

Судя по ответам респондентов, основная их часть познакомилась с исламом в семье и/или в кругу родственников (54 %). Прочитали Коран лишь 8 % от общего числа опрошенных. Это говорит о том, что роль исламских священнослужителей и культовых институтов в рекрутировании новых адептов пока невысока.

С этой второй выявленной тенденцией хорошо корреспондируются ответы на адресованный респондентам вопрос: «Устраивает ли Вас уровень образованности мусульманского духовенства в Вашем городе, селе, ауле и т. д.?». Ответ «не устраивает» дали 60 %, затруднились ответить — 20 % . Оставшиеся дали положительный ответ на вопрос.

Неудовлетворенность подавляющего большинства опрошенных уровнем образованности духовенства позволяет предполагать, что появление духовных лидеров с имиджем «высокообразованных» способно изменить ориентации верующих и/или людей, причисляющих себя к таковым. (Следует иметь в виду, что неудовлетворенность уровнем образованности мусульманского священства — чисто субъективная оценка респондентов).

В исследовании, посвященном религии, было естественным выявить смыслы поведения людей, ищущих опору в вере. На вопрос о том, «что дает Вам Ваша вера?», отвечали так: «уверенность и спокойствие» (25 %); «нравственную опору» (25 %); «помогает в воспитании детей» (14 %); «уважение окружающих» (10 %). Таким образом, *большинство обследованных усматривает в исламе в первую очередь возможности реализовать свои духовно-нравственные потребности.*

При этом подавляющее число респондентов (76 %) считает, что в Адыгее взаимоотношения между исламом и православным христианством хорошие или удовлетворительные. Это говорит о том, что *в республике практически отсутствует межконфессиональная напряженность.*

Исследование позволило еще раз подтвердить сделанные нами ранее выводы о том, что *у адыгов в большей степени актуализирована этническая идентичность (в основном, на традиционно-культурной основе или ее «вторичных», превращенных формах), чем религиозная.* На это также указывают ответы респондентов. Так, лишь 6 % респондентов считает, что ислам важнее традиционной культуры. Такое же количество опрошенных (около 6 %) строит отношения в семье, согласно их ответам, по мусульманским законам. В то же время 16 % респондентов ответили, что ислам и традиционная культура адыгов полностью совпадают, а 40% — «совпадают частично». 20% респондентов считает, что в ближайшие 10—20 лет большинство адыгов станет настоящими мусульманами. Что этого не произойдет, полагает в два раза больше от числа опрошенных. Затруднились предположить что-либо определенное по этому поводу — 40 %. Таким образом, *большинство респондентов полагает, что через 10—20 лет адыги вряд ли станут «настоящими мусульманами».*

Для уточнения роли внешних факторов в религиозных ожиданиях и ценностных ориентациях респондентам был задан вопрос о том, какая мусульманская страна является, на их взгляд, «идеалом», образцом исламского государства. В широком списке стран, предложенных для ответа, больше всего «голосов» набрали Саудовская Аравия (22 %), Объединенные Арабские Эмираты (14 %) и Турция (13 %). *Эти ответы участвовавших в обследовании респондентов позволяют говорить об арабском и турецком влиянии в регионе. Согласно полученным данным превалирует арабское влияние. Значимым внешним фактором может стать турецкое влияние.* Как пишет автор исследования по исламу в Кабарде Надежда Емельянова, «... можно говорить об известной преемственности турецкого влияния на Северном Кавказе. И здесь иллюстративным представляется высказывание лидера Партии отечества Турции М. Йылмаза о том, что «Турция ... не может согласиться с политикой, признающей весь Кавказ «задним двором» России». Мнение турецкого политика разделяет и бывший вице-премьер Чеченской республики Х. Ферзаули, считающий, что «Кавказ является передним фронтом Турции, а не «задним двором» России» (3).

Перспективы ислама в республике будут зависеть и от внутренних российских факторов. Надежда Емельянова (применительно к Кабарде) выделяет три главных: «фактор Кавказа», «адыгский фактор» и «российский фактор» (4). Подобную классификацию (хотя она и не является единственно возможной) правомерно применить и для первичных, «прикидочных» оценок перспектив ислама в Адыгее.

«Кавказский фактор», т. е., исламское влияние неадыгских народов Северного Кавказа на адыгов республики вряд ли сможет быть большим. Как пишет Надежда Емельянова, «исторические факты свидетельствуют о низкой эффективности миссионерской проповеди из Дагестана или других регионов Северного Кавказа в Кабарде» (5). На северо-западном Кавказе, включая территорию современной Адыгеи, эффективность собственно северокавказского миссионерства также была невысокой.

«Адыгский фактор», т. е. влияние на религиозную ситуацию в республике других адыгских народностей а также представителей адыгской диаспоры, переселившихся на Северный Кавказ, вероятнее всего, не способно существенно катализировать «исламизацию» Адыгеи. Боль-

шинство адыгов в Кабарде (кабардинцев) и Карачаево-Черкесии (черкесов) примерно в такой же степени далеки от ортодоксального ислама, как и в Адыгее. (Хотя ситуация с исламом в современной Кабарде несколько иная. См. об этом ниже). Относительно немногочисленные представители адыгской диаспоры, переселившиеся в Россию, скорее всего, попытаются адаптироваться к российским вполне светским реалиям, чем воспроизводить на «неудобренной» почве какой-либо «исламский порядок».

«Российский фактор», т. е., влияние предстоящих российских событий на состояние и перспективы ислама в Адыгее, прогнозируется с трудом. Однако можно предположить, что по мере укрепления российской государственности, становления сильной и честной федеральной власти, переноса акцентов с «византийского» стиля диалога с северокавказскими элитами на открытые диалоги с северокавказскими этническими меньшинствами влияние ислама (как и православия) будет ограничиваться. Доверие к государству в этом случае будет способствовать становлению единой гражданско-политической общности, а не множества общностей, идентифицирующих себя исключительно по религиозному признаку. Какой будет конфигурация идентичностей в Адыгее, т. е., какие слои индивидуального и группового сознания будут актуализированы в связи с предстоящими российскими событиями — вопрос во многом открытый.

Таким образом, *неопределенность («непредсказуемость») некоторых внешних и внутренних факторов не исключает возможности значительного расширения влияния ислама на общественно-политическую жизнь в Адыгее.*

Учитывая актуальность «исламского фактора», в анкету социологического исследования были включены соответствующие вопросы. На вопрос «Знаете ли Вы, что такое «ваххабизм»?», ответили «нет» — 43 %; «да» — 24 %; «кое-что слышал» — 32 %. Примерно половина опрошенных не смогла сказать что-либо определенное о том, что такое «джихад». На вопрос «Готовы ли Вы отстаивать свою веру?», «да» ответили 60 % респондентов; «нет» — 30 %; затруднились с ответом — 12 %. Из числа респондентов, «готовых отстаивать свою веру», около 80 % считают, что ее надо отстаивать, действуя убеждением и личным примером. Таким образом, *можно предположить, что в массовом сознании элементы агрессивного исламского сознания незначительны или вовсе отсутствуют.*

Результаты исследования не дают и особых поводов говорить о «столкновении цивилизаций» в Адыгее. *И адыги, и неадыги живут в едином цивилизационном пространстве, соотносят свою жизнь с его императивами и базовыми ценностями.* Большинство обследованных усматривает в исламе, в первую очередь, возможности реализовать свои духовно-нравственные потребности. В Адыгее на сегодняшний день тотальной исламизации не происходит. Утверждение «Я верю в Бога» скорее следует понимать как форму отвержения атеизма, нежели как признание в осознанной глубокой вере. Большинство респондентов полагает, что через 10—20 лет адыги вряд ли станут «настоящими мусульманами». Роль исламских священнослужителей и культовых институтов в рекрутиро-

вании новых адептов пока невысока. Неудовлетворенность подавляющего большинства опрошенных уровнем образованности духовенства позволяет предполагать, что появление духовных лидеров с имиджем «высокообразованных» способно изменить ориентации верующих и/или людей, причисляющих себя к таковым. В республике практически отсутствует межконфессиональная напряженность. У адыгов в большей степени актуализирована этническая идентичность (в основном, на традиционно-культурной основе или ее превращенных, «вторичных» формах), чем религиозная. Ответы участвовавших в обследовании респондентов позволяют говорить об арабском и турецком влиянии в регионе. Согласно полученным данным превалирует арабское влияние. Значимым внешним фактором может стать турецкое влияние. Неопределенность («непредсказуемость») некоторых внешних и внутренних факторов не исключает возможности значительного расширения влияния ислама на общественно-политическую жизнь в Адыгее.

В массовом сознании элементы агрессивного исламского сознания незначительны или вовсе отсутствуют. И адыги, и неадыги живут в едином цивилизационном пространстве, соотносят свою жизнь с его императивами и базовыми ценностями.

Некоторые показатели религиозной (ислам) ситуации на Северном Кавказе:

На 1 января 1997 года в северокавказских республиках органами юстиции зарегистрировано следующее количество мусульманских общин: Адыгея — 14; Дагестан — 1200; Ингушетия — 6; Кабардино-Балкария — 96; Карачаево-Черкесия — 91; Алания (Северная Осетия) — 17.

Координационный центр мусульман Северного Кавказа (КЦМСК) образован на съезде представителей региона 17 августа 1998 года в Назрани. В него вошли Духовное управление мусульман (ДУМ) Республики Дагестан, Идарат мусульман Чеченской республики Ичкерия, ДУМ Республики Ингушетия, ДУМ Республики Северная Осетия — Алания, ДУМ Кабардино-Балкарской Республики, ДУМ Карачаево-Черкесской республики и Ставропольского края, ДУМ Республики Адыгея и Краснодарского края.

Самое большое количество исламских священнослужителей — в Дагестане. По официальным данным на начало 1999 г. их число составляет более 3500 чел. В исламских религиозных организациях исполняют обязанности священнослужителей более 2 тыс. имамов и мулл (руководителей) мечетей и муэдзинов (глашатаев).

Представители практически всех республик проходят обучение в исламских образовательных учреждениях за рубежом. Однако их численность существенно разнится даже в «адыгских» республиках. Так, если счет обучающихся за рубежом жителей Кабардино-Балкарии идет на сотни, то в Адыгее — пока на десятки человек. Представители Адыгеи проходят обучение в основном в Сирии. В целом же перечень стран, в которых проходят исламское обучение представители Северного Кавказа, довольно широк: Саудовская Аравия, Египет, Сирия, Иордания, Турция и др.

В республиках открыты или открываются те или иные представительства зарубежных исламских организаций. Среди их числа: Международная организация «Спасение», Международная организация «Исламский

призыв» (в другом переводе — «Исламская проповедь»), Международная организация по спасению ислама «Дагаут», Всемирная ассамблея исламской молодежи «ан—Надва» и др.

Зарубежные исламские организации (например Исламский университет имама Мухаммада бен Сауда (Саудовская Аравия) организуют на территории России обучение арабскому языку, лекции ведущих профессоров. Королевская ассоциация (г. Медина) и другие многочисленные исламские учреждения передают в дар жителям России тысячи экземпляров Корана, учебных пособий религиозного содержания, аудиокассет.

Практически во всех республиках построены (или) находятся в стадии строительства монументальные культовые сооружения — соборные мечети и исламские центры.

КАК СЛОЖАТСЯ ВЗАИМООТНОШЕНИЯ АДЫГОВ С МИРОМ ИСЛАМА

Как известно, взаимоотношения адыгов с миром ислама имеют многовековую историю. Утверждение этой новой религии в Черкесии напрямую было связано с событиями, потрясшими адыгский социум на протяжении двух последних столетий. При этом адыги успели за это время «примерить» к себе едва ли не весь спектр идеологических воззрений, характерных для ислама.

Так, первоначальные успехи ислама объединились полным соответствием мусульманской доктрины всеобщего равенства процессам демократизации, протекавшим в адыгском обществе на рубеже XVIII—XIX веков. Пик исламизации пришелся на годы Кавказской войны в силу легитимизации исламом борьбы адыгов за независимость; в то же время мусульманские идеологи безуспешно пытались перевести противостояние Черкесии и христианской России в плоскость религиозной войны. В послевоенный период ислам способствовал дальнейшему дистанцированию как христианским прозелитизмом, так и самоощущением адыгов как покоренного народа.

При этом характерно, что на протяжении всей адыгской истории, религиозная идентичность («я — мусульманин») никогда не превалировала над идентичностью этнической («я — адыг»). Ситуация кардинально начала изменяться только в последнее время, когда в условиях строительства «дикого капитализма» адыгская этническая система адыгэ хабзэ перестала быть самодостаточной.

Только глубоким кризисом традиционных ценностей можно объяснить нынешнее обращение адыгов к религии (будь то ислам, буддизм или западное сектанство). Причем эти искания характерны не только для сельского населения, но и для городской интеллигенции.

Весьма непросто прогнозировать дальнейшее развитие событий, однако ясно одно — отказ от адыгства в пользу исламской доктрины чреват дальнейшей радикализацией общества.

Что станет заменой адыгской толерантности, чем обернется утрата чести, достоинства, других базовых принципов адыгской этики? Как отзовется это в стране, отягощенной грузом социальных проблем? И какой ислам тогда станет доминировать — вряд ли это будет ислам миросозерцательный и гуманистический (на что все же надеется Б. Х. Бгажноков).

В условиях внутренней несвободы договорные отношения с богами — авторитаризм, как государственный, так и религиозный, идут рука об руку.

У данной проблемы — как сложатся дальнейшие взаимоотношения адыгов и ислама? — больше вопросов, чем ответов. Ясно, что давно назрела пора серьезных исследований с привлечением историков, этнологов и религиоведов для выяснения степени деэтнизации адыгов в целом и, в частности, для оценки реальной опасности, исходящей от радикального ислама.

ЭТИЧЕСКОЕ И ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ — МОРАЛЬНО-ГУМАНИСТИЧЕСКИЙ ВЫБОР



АДЫГСКАЯ ЭТИКА КАК СОЦИОНОРМАТИВНАЯ СИСТЕМА

Адыгагъэ — общепризнанное обозначение адыгской этики. Обычно так представляют это слово в двуязычных словарях, ср.: «Адыгагъ — адыгство, совокупность принципов и норм адыгской этики: человечность, чуткость, благовоспитанность, скромность, гостеприимство, благородство и т. п.»(1); «Адыгагъэ — кабардинская этика, благородство, воспитанность, гостеприимство» (2). В толковом словаре адыгейского языка внимание заостряется на ассоциациях данного понятия с общеадыгским морально-правовым кодексом поведения — *адыгэ хабзэ, с* особенностями адыгских нравов — *адыгэ шэн* (3).

О многом говорит термин, избранный для передачи столь внушительного содержания. Производный от самоназвания народа, он ассоциируется с аккумулятором и транслятором духовно-нравственной культуры и энергии многих поколений. И, в принципе, это верное впечатление. Адыгство соединяет в себе лучшие черты, присущие адыгам. Это не только моральный идеал, но и специфическое выражение жизненного мира и национального духа черкесов.

При наличии высокого национального самосознания стремление к идеалу адыгства становится внутренней потребностью личности; адыгство воспринимается как высший долг — долг чести. «Адыгагъэ — говорят в связи с этим — долг человека перед людьми, перед самим собой, перед Богом» (Ибрагим Сергусе). Через призму данной идеологемы осуществляется самооценка личности, воспринимаются вещи, явления, события, а также — и, пожалуй, в первую очередь — другие люди, их действия и поступки. Адыгство превращается в один из важнейших компонентов практического сознания, определяя во многом восприятие мира, стиль жизни, ориентировку в конкретных, в том числе и проблемных, ситуациях. Обладающий адыгством *(адыгагъэ зыхэлъ)* — суть человек чувствующий, мыслящий и поступающий в соответствии с заповедями адыгской этики, человек, в котором жив природный дух адыгов.

Но между должным и сущим, идеалом и реальностью есть некоторая дистанция, своего рода поле свободного выбора, открывающее возможность по-своему интерпретировать моральные принципы, формировать собственную шкалу ценностей и приоритетов, не всегда совпадающую с той, что задана моральной системой или фактическим состоянием сознания данного общества в данный момент (4). Существуют, иначе говоря, внутренние, личностные ценности, которые отличаются от внешних социально заданных ценностей. На этой почве возникают индивидуальные и групповые стили мышления, поведения, культуры. Так же, как

любая другая этическая система, адыгство допускает, даже поощряет разнообразие способов и стилей нравственного поведения. В то же время это институт, выполняющий важные ориентирующие, контролирующие функции, призванные повлиять на индивидуальные моральные коды, не допустить отклонений, способных нарушить равновесие сложившихся социальных связей и отношений.

Ясно, что речь не идет о правилах на все случаи жизни, для каждой ситуации. Этика вооружает только общими принципами мышления и поведения (5). Адыгство — это механизм ментальной организации и этической рационализации фактов и отношений действительности, социально заданный способ конструирования социальной реальности. Но это вместе с тем, и свобода выбора и осуществления желаемого или возможного в рамках определенного морального континиума, когда при всем разнообразии стилей мышления и поведения сохраняется дух и общая направленность моральных законов.

Степень влияния этики на жизненный мир зависит от целого ряда объективных и субъективных условий и обстоятельств. К примеру, принципы адыгской этики могут быть плохо усвоены, и это уже само по себе создает угрозу энтропии. Показательно, что термин «адыгагъэ» используется не только в значении «адыгская этика», но и для оценки реального состояния или качества нравственной культуры личности, группы, общества, народа, ср.: *адыгагъэ хэлъщ* — «адыгством обладает», *адыгагъэ хэлъкъым* — «адыгством не обладает», *адыгагъэ щIагъуэ яхэлъыжкъым* — «в них уже мало адыгства», *адыгагъэ къыдахакъым* — «адыгства не проявили», *адыгагъэ хузэрахъэр* — «адыгство проявляют».

Речь идет, как мы понимаем, о названных выше моральных свойствах: человечности, почтительности, скромности, деликатности, мужестве, щедрости, справедливости, благоразумии и т. д. Они могут быть в наличии, что оценивается положительно, но могут отсутствовать или слабо, недостаточно ярко и выразительно проявляться, что воспринимается отрицательно, как этическое невежество, упадок духа, существенный дефект личности или группы. Отсюда назидание: *Адыгагъэ зэхэфлъхъэ* — «Адыгством овладейте», то есть станьте или будьте человечными, мудрыми, благородными...

Адыгство, как мы видим, специфическое выражение социального и индивидуально-личного морального кода. Взаимодействие этих кодов и создает образ нравственно ориентированной ментальности — *адыгэ хьэл-щэн,* а стало быть, и базовой личности адыгского общества. Но, чтобы говорить об этом предметно, необходимо вскрыть организационную структуру адыгской этики.

Во всех этических системах выкристаллизовываются ведущие моральные принципы, подчиняющие себе многообразие частных принципов и норм. Они носят характер базовых, постоянно действующих ценностей, не связанных условиями и обстоятельствами времени, пространства, конкретных жизненных ситуаций, групповых или сословных отношений. В системе адыгской этики пять таких постоянств: *цIыхугъэ* — человечность, *нэмыс* — почтительность, *акъыл* — разум, *лIыгъэ* — мужество, *напэ* — честь.

К такому заключению я пришел, анализируя материал полевых этнографических исследований, проводившихся мной с 1975-го по 1995 год. В общей сложности было опрошено около 500 человек старшего поко-

ления, представляющих все области и районы компактного проживания адыгов в России, а также частично за рубежом, прежде всего в Иордании, Сирии, Турции. Полученные данные — свидетельство валидности принципов адыгской этики, наличия единых представлений об этической рационализации мира.

Человечность — цIыхугъэ. Ее считают и повсеместно выделяют как самую первую заповедь и характерную черту адыгства. К примеру, информант Фица Тарчоков определяет адыгство как человечность, сострадание к людям, готовность оказать им помощь: *Адыгагъэр цIыхугъэщ, гущIэгъущ, хъэтырщ.* Аналогичным образом высказывается Али Удычаков. По его мнению, адыгагъэ включает в себя гостеприимство, уважение к старшим, чуткость, деликатность и другие ценные качества, которые в целом можно обозначить как человечность. Отсюда вывод: «Тот, кто обладает человечностью, тот обладает адыгством, и, напротив, обладающий адыгством, обладает человечностью». Несколько иначе выражает эту же мысль Кубати Кудаев*: ЦIыхугъэ зимыIэм адыгагъэ хэлъкъым* — «Тот, в ком нет человечности, тот лишен и адыгства».

Ссылаются на тесную связь человечности с эмпатией — *гущIэгъу,* пониманием — *зэхэщIыкI,* а также с готовностью действовать в интересах других людей — *хъэтыр* и развитым чувством благодарности за оказанную помощь — *фIыщIэ* (Масхуд Беккизов, Гиса Жирчаго, Тембулат Балов и др.).

Мотивационную базу человечности составляет, по свидетельству информантов, идея спасения души через благодеяние — *псапэ* (Мамырхан Бекова, Айше Гербо, Хакулина Кишева). И отсюда необычайно высокая значимость — своего рода культ добрых дел.

Наконец, постоянно подчеркивается, что реализация человечности осуществляется средствами этикета — *адыгэ нэмыс* (Мамыза Озов, Мажид Темиров и др.) с использованием ресурсов разума, мужества, чести (Бетал Апхудов, Ибрагим Ервас, Коков Бербеков, Хусин Черкесов и др.).

О том, что в системе адыгства человечность выдвигается на первый план, свидетельствуют данные социологических исследований в Адыгее. Выяснилось, что с человечностью связывают адыгскую этику свыше 90% адыгского населения, то есть абсолютное большинство. По словам руководителя этих исследований Р. А. Ханаху, в массовом сознании человечность и адыгство «мыслятся почти как синонимы» (6). Это весьма показательно как свидетельство всеобщности принципов и правил адыгагъэ, их внутреннего соответствия универсальным представлениям о гуманности. В сознании адыгов человечность — людская любовь, не знающая национальных, расовых или сословных границ, своего рода видовая солидарность.

Почтительность — нэмыс. Прежде всего данное понятие ассоциируется с воспитанностью, скромностью, деликатностью, хорошими манерами и в этом качестве постоянно фигурирует в оценках и определениях адыгства. *Адыгагъэр нэмысщ, лIыгъэщ, цIыхугъэщ,* — говорит Мухамед Сонов, что означает: «Адыгство — это почтительность, мужество, человечность». К числу типичных относится определение Умара Лапсирокова: *Адыгагъэ жиIэмэ, абы къикIыр цIыхугъэ, нэмыс, хъэтыр, хабзэ зыхэлъ* — «Когда говорят «адыгство», под этим подразумевают наличие таких свойств, как человечность, почтительность, услужливость, учти-

вость, воспитанность». Иногда говорят, что между адыгством, человечностью и почтительностью нет принципиальной разницы (Лих Меров, Касух Ципинова, Жубатыр Ципинов).

В таком же духе высказываются все информанты. Правда, у бжедугов и шапсугов вместо термина «нэмыс», но в том же значении используются чаще термины «штъхьэкIаф» — «уважение», «нэхаш» — «скромность» (Ахмед Теучеж, Исмаил Татлок, Махмет Нагучев, Осман Нибо, Шаф Чачух).

Большое значение придают принципам и правилам почтительного поведения и в этой связи этикету. В числе конструктивных принципов этикета называют почитание старших, женщин, гостей, родственников, детей (Умар Мазукобзев, Уалагей Аутлев, Джаудет Шупаш, Хаджифат Харту, Владимир Паунежев, Кадыр Хачемиз и др.). Специально выделяется понятие гармоничного, артистичного поведения — *зекIуэкIэ дахэ,* предполагающего не только отличное знание пунктов этикета, но и умение с особым изяществом исполнить их. Отсюда образ человека с хорошими манерами и тонким вкусом — *щIыкIафIэ нэмысыфIэ* (Марят Шопарова, Мухамед Хажбиев и др.)— Человека, не соблюдающего или плохо соблюдающего правила этикета, считают лишенным почтительности и адыгства: *Адыгэ хабзэр зымыгъэзащIэм нэмыси, адыгагъи хэлъу жыпIэ хъунукъым* — «О том, кто не исполняет пункты адыгского этикета, нельзя сказать, что он почтителен, «обладает адыгством». Таково мнение адыгов во всех концах мира (Идрис Мажаджоко, Аскер Хейри, Щупаш Джаудет и др.).

Особенно показательно, что все это связано в действительности с представлением об этическом иммунитете личности — *цIыхум и нэмыс* — букв.: «намус человека», как безусловном праве человека на признание и уважение (Сагид Дикинов, Хава Асланукова). Посягательство на честь и достоинство личности считается грубым нарушением этических норм: *ЦIыхум и нэмысыр зыкъутэм адыгагъэ хэлъкъым* — букв.: «Нет адыгства в том, кто разрушает намус человека» (Нану Джатаривов, Мадина Машукова).

Разум — акъыл. Существует убеждение, что адыгство невозможно представить без большого и непременно нравственно ориентированного ума — *акъыл, акъылыфIагъэ.* Например, Ибрагим Ервас говорит: *Адыгагъэр акъылщ, акъыл зимыIэм адыгагъэр хузехьэнукъым* — букв.: «Адыгство — суть разум, неразумный не способен нести в себе адыгство».

На особое место разума или разумности в системе адыгства указывает Мамыза Озов: *Адыгагъэр зыгъэнахуэр акъылщ* — «Своим существованием адыгство обязано разуму». О том же говорят Абыхуна Тхазаплижева, Исхак Хатков, Уалагей Аутлев, Меджид Скончебасов, Сули Шоотох, Биболет Хатит, Бахчерий Напсо и многие другие информанты. Считается, что разум не только обслуживает, но и диктует нравственное мышление и поведение, что нарушение принципов адыгской этики нецелесообразно, нерационально, неразумно.

Разумность соотносят с трезвым социальным умом, с так называемым «искусством находиться среди людей» — *цIыху хэтыкIэ,* с успехом решая в контактах с ними насущные жизненные вопросы. Прежде всего, хотя, конечно, не исключительно, это вопросы, связанные с обеспечением благополучной жизни, с такими ценностями, как любовь и ува-

жение близких, здоровье, долголетие, богатство (Тембот Балов, Бабыху Гучапшева, Сафарбий Катмасов, Хаджумар Хаужев). С разумностью ассоциируются также самокритичность и чувство меры — *мардэ* (Токан Таов, Тембот Гуанов, Хазиз Жиляев, Ибрагим Тляругов).

Специально выделяют «способность понимания» — *зэхэщIыкI,* то есть умение дать точный нравственный диагноз жизненной ситуации, проникаясь уважением и сочувствием к ближним (Бетал Ордашев, Умар Бегереев, Куна Готыжева, Гуашхуж Хакунова). Отсюда образ человека с пониманием —*зэхэщIыкI зиIэ цIыху* — умного, проницательного и доброго одновременно.

Мужество — лIыгъэ. В представлениях опрошенных — это прежде всего нравственно акцентированное свойство, включающее в себя не только воинское мужество и храбрость, выдержку и упорство в достижении целей, но и такие качества, как справедливость, деликатность, толерантность. Вводится понятие «благородного мужа» — *лIыфI,* то есть человека бесстрашного и честного, мудрого и великодушного, воспитанного и выдержанного — обладающего в полной мере адыгством (Ильяс Мельгош, Хабала Нибежев, Шамхат Коблева, Ереджиб Хушт и др.). В этом значении используется и понятие «адыгэлI» — букв.: «адыгский муж», «адыгский мужчина» (Сахид Женетль, Аскер Хейри, Нурали Урусмамбетов и др.).

Мужество включают в число главных признаков адыгства, ср.: *Адыгагъэр нэмысщ, цIыхугъэщ, лIыгъэщ, гущIэгъущ* — «Адыгство — это почтительность, человечность, мужество, сострадание к ближнему» (Жамбот Хапамцивов); *Адыгагъэ хэлъщ жаIэмэ, цIыхур игъэпэжу, пщIэ яхуищIу, лIыгъэ хэлъу зэманым зыдыригъэкIуу арщ* — «Если говорят о ком-либо: «обладает адыгством», это означает, что человек верен своим обязательствам, уважает и ценит людей, мужественно, то есть терпеливо, достойно, с умом приноравливается к поворотам времени и судьбы» (Али Кушхов).

Характеризуя мужество, часто ссылаются на толерантность и способность стойко переносить физические и душевные страдания, неудачи, удары судьбы (Ибрагим Коблев, Амин Дугужоко, Идрис Зарамук). Специально выделяется сдержанность в проявлении негативных эмоций — *тэмакъ кIыхьагъэ* (Цуца Шкахова, Мунчак Хатуев, Мухамед Молов и др.).

В число безусловных признаков мужества включают иногда и неукоснительное соблюдение правил адыгской этики и этикета. Считается, что это трудное дело, требующее больших знаний, сил, средств и, стало быть, большого мужества (Гиса Дзетель, Ибрагим Теучеж, Узырхан Бесланеев, Лих Меров).

Честь — напэ. Понятие «напэ» — букв.: «лицо» постоянно фигурирует в определениях адыгства со значением «честь», «совесть», «стыд», ср.: *Адыгагъэр цIыхугъэщ, напэщ, нэмысщ* — «Адыгство суть человечность, честь, почтительность» (Унат Курашинова); *Адыгагъ зыфаIорэр напэ, щыпкъагъ, лIыгъэ* — «Под адыгством подразумевают честь, верность, мужество» (Нух Анчок).

Общее мнение таково, что честь, совесть и стыд вовлекают человека в должное, нравственно полноценное поведение и отвращают от безнравственных поступков. Распространено представление о лице, как об

органе постоянного внутреннего контроля за соблюдением моральных норм,— о механизме, который функционирует в тесном контакте с другими заповедями адыгской этики, ср.: *Адыгагъэр зэтезыIыгъэр лIыгъэщ, напэщ, укIытэщ* — «Адыгство держится на мужестве, чести, стыде» (Абдулчарим Патов); *Нэхащи укIыти зимыIэрэм адыгагъи иIэрэп* — «Если в человеке нет скромности и стыда, то, следовательно, нет в нем и адыгства» (Исуф Тлиф).

С категорией лица связывают представления об этическом страхе: *шынэукIытэ* — букв.: «страх — стыд». Обычно под этим понимают страх потерять лицо (Тагуна Камбиева, Фица Тарчоков, Хаджебий Темзоков и др.). Упадок нравов объясняют часто исчезновением, вытеснением этического страха (Матгирей Тхамоков, Шарет Куадже и др.).

Любопытны суждения, в которых категория лица используется для обозначения чести народа — *адыгэ напэ.* Эту честь, как утверждают информанты, обязан поддерживать каждый черкес своим благородством, мужеством, адыгством. К примеру, говорят: *ЛIыгъэ хэлъыу, зэрихъэу зыхъукIэ адыгэ лъэпкъым и напэ къыдишаеу, адыгагъ хэлъ ащыгъум* — «Если человек поступает мужественно и достойно, это значит, что он поддерживает честь народа, обладает адыгством» (Хутыз Ханмелич). *Напэ уиIэмэ узэрыадыгэр бгъэгъуащэкъым: цIыхугъи лIыгъи адыгагъи пхэлъщ* — «Если ты человек чести, то тем самым оправдываешь высокое звание адыга, и это значит, что есть в тебе и человечность, и мужество, и адыгство» (Жансит Кабардов).

Итак, существуют пять принципов адыгской этики. Каждый из них будет рассмотрен подробно в последующих главах книги. Однако уже сейчас можно сказать, что перед нами постоянные координаты адыгства, главные ориентиры и механизмы воспроизводства и развития нравственного сознания. Акцентируя внимание на онтологической сущности и необходимости ведущих моральных ценностей и установок, не зря говорят: *Зэманым нэмыс умыщI жиIэркъым* — «Время не отменяет этичность» (Бабыху Гучапшева); *Хабзэжь хэкужъ къранэркъым* — «Покидая родину, не забывай (не оставляй там) добрые традиции народа» (Гукемух, Кардангушев).

По адыгским понятиям, принципы традиционной этики нельзя предать забвению без ощутимых негативных последствий для социума. Отказ от исполнения моральных правил ведет к аномии, а аномия, в свою очередь, к разрушению устоев личности и общества, ср.: *Хабзэр кIуэдым цIыхури мэкIуэд* — букв.: «С исчезновением моральных норм исчезает человек» (Хамид Отаров, Гиса Ордоков, Зарамук Хуранов и др.); *Хабзэр кIуэдым лъэпкъри мэкIуэд* — «С исчезновением хабзэ исчезает с лица земли и народ» (Нух Тлостанаков, Шахбан Шидаков, Музариф Гукетлов и др.).

СИСТЕМНЫЕ СВЯЗИ МОРАЛЬНЫХ ПРИНЦИПОВ

Функционирование адыгства предполагает постоянное взаимодействие и слаженную «работу» всех пяти заповедей. «Помехи» в одной из них неизбежно приводят к ошибкам в нравственном мышлении и поведении. К примеру, неадекватные понятия о совести способны блокировать проявления человечности или мужества, недостаток муже-

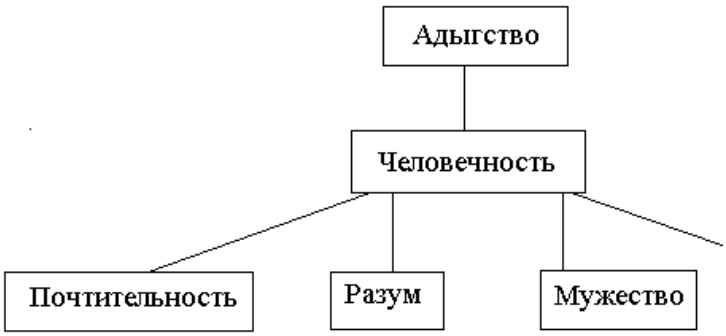
ства — спровоцировать действия, противоречащие чести, недостаток разумности — открыть доступ проявлениям грубости, самонадеянности, эгоизма...

В силу таких, в основе своей системных, связей каждый моральный принцип несет большую психологическую, идеологическую нагрузку, представляя на данный момент всю этику. Иначе говоря, не только сумма всех пяти принципов адыгской этики, но и каждый из них в отдельности, будь то благоразумие, почтительность или честь, обладает всеми чертами целого — адыгства. Поэтому в быту, говоря об этике, ограничиваются чаще всего одним или двумя ингредиентами адыгства, например: *Адыгагъэр лIыгъэщ* — «Адыгство — это мужество»; *Адыгагъэр цIыхугъэщ, нэмысщ*— «Адыгство — это человечность, почтительность». При этом обычно — в виде некоего смыслового целого, образа или идеала моральности — возникает мысль о всех других, не названных принципах адыгства.

Распространены суждения, в которых одно из пяти постоянств отождествляется с каким-либо из четырех других, например: *ЦIыхугъэр нэмысщ* —«Человечность суть почтительность»; *Нэмысыр лIыгъэщ* — «Почтительность суть мужество». Это означает, что между принципами адыгства устанавливаются хорошо отработанные структурно-функциональные связи, каждый из них поддерживает, а в известном смысле и выражает все остальные.

И все же основное содержание, весь пафос адыгской этики сконцентрированы в принципе человечности. Другие заповеди, сохраняя относительную самостоятельность, имеют смысл только как средства наиболее полной, точной и успешной реализации гуманистических установок человеколюбия: почтительность обеспечивает атмосферу благожелательности и взаимного уважения в контактах, мужество организует и мобилизует усилия, необходимые для достижения нравственных целей, за разумом закреплена роль интеллектуальной цензуры поведения, за честью — чувственно-эмоциональной. Человечность — господствующий принцип адыгства, подчиняющий себе действие всех других моральных принципов, механизмов, норм.

С учетом этих обстоятельств архитектонику адыгства можно представить следующим образом:



Эта схема напоминает о том, что любая достаточно сложная ценностная система иерархична. По мнению М. Рокича, она включает в себя базовые, определяющие (terminal) и инструментальные (instrumental) цен-

ности (7). В системе адыгской этики роль определяющей ценности выполняет, как мы видим, человечность, все другие ценности образуют инструментальную субсистему адыгства. На деле это означает, что адыгство обязывает быть добрым, отзывчивым, почтительным, деликатным, рассудительным, мужественным, честным, великодушным во имя одной высшей цели — человечности.

ОБЩЕАДЫГСКАЯ И РЫЦАРСКАЯ ЭТИКА. УЭРКЪЫГЪЭ

В период феодализма в социальной структуре адыгского общества доминирующее положение занимал класс профессиональных воинов— рыцарей —*уэркъ.* В некоторых областях Черкесии (в Кабарде, Бесленее, Темиргое, Бжедугии, Хатукае и др.) он составлял едва ли не треть всего населения. Уорки несли службу у князей — пщы и первостепенных дворян — *лIакъуэлIэш.* Принимая рыцаря на службу, князь или тлекотлеш одаривал его боевым конем, оружием, земельным участком, рабами, крепостными. Этот дар, или бенефиций, так и назывался: *уэркъ тын* — «дарение рыцарю». Условия несения военной службы закреплялись присягой: уорк давал клятву служить сеньору верой и правдой, считая его врагов своими врагами. Деревням с подвластным уорку населением присваивалось имя их владельца, что поднимало авторитет воина, престиж рыцарского звания.

Отношения уорков между собой и с другими сословиями определялись и регулировались обычным феодальным правом. Но дополнительно к этому сложились и действовали такие институты, как *уэркъыгъэ* — рыцарская этика (или рыцарский моральный кодекс) и *уэркъ хабзэ* — рыцарско-дворянский этикет.

В чем же особенность рыцарской этики, как выглядит она на фоне общеадыгской этики, или адыгства? Странно, но на первый взгляд каких-либо существенных различий нет. Уэркъыгъэ строится на тех же заповедях, что и адыгагъэ: человечность, почтительность, мудрость, мужество, честь. Специфический характер рыцарской этики обнаруживается лишь при близком рассмотрении, когда выявляется вес и практическая значимость всего перечня заявленных моральных ценностей. Мне в других работах приходилось писать об этом достаточно подробно, поэтому я ограничусь здесь лишь некоторыми замечаниями принципиального характера.

Первое, что следует отметить,— повышенные требования, предъявляемые к рыцарю. В системе уэркъыгъэ круг обязанностей, связанных с каждым из названных принципов, был гораздо шире, разнообразнее и, я бы сказал, жестче, чем в общеадыгской этике. Например, до аскетизма доходило отношение к некоторым элементарным потребностям и желаниям: предосудительным считались сооружение благоустроенных жилищ, жалобы на экономические трудности, недомогание, холод, голод, жару, страсть к нарядам, излишнее любопытство. Мало того, дожить до седин — и то казалось постыдным. Полагалось принять смерть в молодом или юном возрасте, совершая очередной подвиг, то есть прожить жизнь короткую, но яркую, полную опасных приключений.

Все это свидетельствует о том, что быть и оставаться истинным уорком было чрезвычайно трудно. И отсюда сентенции типа: *Уэркъыгъэ дэгъэзеигъуэ кIыхьщ* — «Рыцарская этика (рыцарство) — трудный

подъем»; *Уэркъ бгы задэщ* — «Рыцарство — отвесная, неприступная скала»; *Уэркъыгъэр абрэ мывэм хуэдэщ* — «Рыцарство — ноша, подобная каменной глыбе».

Несколько иначе, чем в общеадыгской этике, были расставлены акценты внутри каждой заповеди. В структуре человечности необычайное развитие получают щедрость и гостеприимство, в структуре мужества — воинская доблесть. Категория чести — *напэ* преобразуется в понятие рыцарской чести — *уэркъ напэ,* понимаемой весьма специфично. К примеру, недопустимым считалось разглашение чьих-либо тайн, и отсюда правило: *уэркъ хашэркъым.* Перед нами звенья характерной для феодализма закономерности, которую я называю социально-символическим параллелизмом. Адыгский феодализм в этом отношении особенно показателен: не только в этической, но и во многих других сферах жизни создаются структуры, повторяющие общенародные культурные традиции, но всегда в несколько ином обрамлении и представлении — в виде знаков особого или высокого качества. Отсюда такие понятия, как *уэркъ къафэ* — «уоркский танец», *уэркъ шы тесыкIэ*— «уоркский способ держаться в седле», *уэркъ пыIэ* — «уоркский головной убор», *уэркъ лэкъум* — «уоркские лакумы» и т. п.

Не обошел стороной этот процесс и сферу этикета. На базе традиционной почтительности сформировался особый вариант адыгского этикета, именуемый «уэркъ хабзэ». Он отличался особой изысканностью и, к слову сказать, включал в себя элементы рыцарского поклонения даме. Например, во время рыцарских состязаний, устраиваемых по поводу того или иного торжества, победителю полагалось презентовать полученный им приз кому-либо из присутствующих знатных девушек. Возвращаясь из походов, воин считал своим долгом подарить что-либо из добычи признанной красавице округи или какой-нибудь почитаемой женщине. На этой почве возникло изречение: *ЦIыхубз пшэрыхь хущанэ* — букв.: «Женщине добычу оставляют». Оно стало символом почтительного, истинно рыцарского отношения к слабому полу.

В повседневной жизни уорку вменялось в долг быть образцом вежливости и сдержанности, скромности и учтивости, благородства и человечности. Эти требования и нормы были так или иначе связаны с военным бытом, что, однако, не умаляло их высокого гражданского содержания и смысла.

Еще одна особенность уэркъыгъэ — ее корпоративность. Это была этика внутреннего пользования, не распространявшаяся, по идее, на социальные низы. Она выполняла тем самым функцию марки, служила средством демонстрации превосходства над крестьянами и утверждения столь важной для феодального общества оппозиции «благородный— неблагородный», «рыцарь—крестьянин». При этом уэркъыгъэ не противопоставлялся адыгагъэ. По понятиям уорков, рыцарская этика была истинно адыгской этикой, адыгством в его наиболее полном и точном смысле слова, а само понятие «уэркъыгъэ» лишь иным, поэтическим, обозначением адыгства.

Что касается князей (шли) и первостепенных дворян (тлекотлешей), то они не были уорками в собственном, сословном смысле этого слова и тем самым оставались вне (точнее — над) оппозицией «рыцарь—крес-

тьянин». Тем не менее, именно князья считались и на самом деле были элитой адыгского рыцарства и самыми ревностными хранителями и носителями рыцарской этики, ничуть не уступая в этом отношении уоркам. В прошлом веке у всех на устах были имена таких князей и дворян, как Атажуко Магомет (Махамат-аш), Ажгери Кушук, Заноко Карабатыр, Хирциж Али, Шеретлоко Кызбеч, Шеретлоко (Куаджабердуко Мыхамат и др. Великодушие и ум, изысканные манеры и красноречие, необычайная храбрость и стойкость снискали им славу первых рыцарей Черкесии и Кавказа. Суровый образ жизни этих героев дополнялся некоторыми очень существенными для той эпохи деталями. К примеру, Махамат-аш великолепно играл на двухструнной скрипке, исполняя героические песни; Шеретлоко Кызбеч, прозванный Львом Черкесии, был известен как один из лучших танцоров, о чем писал в свое время Дж. Белл. Характеризуя Ажгирея Кушука, всегда отмечали, что это защитник чести и достоинства черкесских женщин. В 1824 году он, преодолев расстояние более 400 км, явился в аул Астемирова в Малой Кабарде, чтобы вызволить взятую Астемировым в наложницы жену погибшего князя Али Карамурзова — Эльмесхан. Кушук вызвал Астемирова на дуэль, застрелил его, затем вернулся за Кубань вместе с Эльмесхан.

Разумеется, не был чужд высоким принципам и идеалам рыцарской этики и этикета и простой народ Черкесии. Он перенимал и осваивал традиции рыцарской культуры, приспосабливая их к условиям повседневного мирного быта. Поэтому уорками называли часто и крестьян, отличавшихся щедростью, великодушием, храбростью, верностью данным обязательствам, хорошими манерами. Л. И. Лавров после поездки в 20-х годах в Причерноморскую Шапсугию не зря подчеркивал: «В настоящее время это слово употребляется среди них не в социальном смысле, а в моральном: человек хорошего поведения, человек, строго придерживающийся предписаний адата». Это свидетельствует лишний раз о цивилизующей роли рыцарства, о мощном и в целом благотворном воздействии его на все слои адыгского общества. Без всякого преувеличения можно сказать, что по своему строю, по характеру предъявляемых требований и образцов поведения адыгагъэ является во многом или в основном рыцарской этикой. То же касается и традиционного адыгского этикета. Легко убедиться,— и я уже неоднократно показывал это на примерах,— что он несет в себе лучшие черты уэркъ хабзэ.

При этом я совсем не склонен идеализировать рыцарскую этику. Уже в XVIII веке она была своего рода анахронизмом, препятствовавшим социальному развитию адыгского общества, организованному и эффективному противостоянию экспансии царских войск на Кавказе. Замечу в этой связи, что уэркъыгъэ — типично максималистская этика. Чтобы отвечать в полной мере ее требованиям, необходимо было проявлять повседневный — подчас ничем не оправданный — героизм. Многим это было не по плечу, а если быть до конца последовательным и строгим — не под силу ни одному человеку.

Однако мы хорошо сознаем, что здесь был важен сам по себе культурный посыл или запрос, открывавший путь к самостроительству личности, к нравственному совершенству. Этика адыгских воинов задавала общественной жизни тон, который оставался достаточно высоким и при неизбежных потерях в ходе реализации ее установок. Последей-

ствие этого настроения или тона будет ощущаться, по-видимому, постоянно. По сей день рыцарская этика дает о себе знать в умонастроениях, в практическом сознании и поведении адыгов, хотя теперь чаще всего уже не воспринимается самостоятельно, вне габитуса адыгства.

ОРГАНИЗАЦИОННОЕ ЕДИНСТВО АДЫГАГЪЭ И АДЫГЭ ХАБЗЭ

Адыгагъэ, как было сказано, является частью традиционной соционормативной системы адыгов наряду с адыгэ хабзэ. Поэтому очень важно показать, в каком отношении находятся эти институты, в чем именно выражается их очевидная, но трудно поддающаяся анализу и описанию близость и связь. Вдохновляет тот факт, что необходимые для этого сведения об общеадыгской и рыцарской этике мы уже имеем. Остается разобраться в природе, строении и функциях адыгэ хабзэ.

Отметим с самого начала, что исторически — это широкая и разветвленная система правил общежития, состоявшая из двух разделов. В первом было сосредоточено обычное феодальное право со всеми его ответвлениями (гражданское, трудовое, административное, законодательное, судебное, уголовное и т. д.). Второй раздел — традиционный адыгский этикет: общепризнанные принципы и правила поведения, выражающие взаимное уважение, признание и в этом смысле непосредственно связанные с адыгством, прежде всего с почтительностью, как одной из субсистем адыгства. Таким образом, исторически адыгэ хабзэ суть адыгский морально-правовой кодекс, своего рода конституция феодальной Черкесии.

Необычайно широкому толкованию и использованию термина «адыгэ хабзэ» способствовала многозначность и богатая внутренняя форма слова «хабзэ». Я имею в виду наличие в нем двух очень важных в смысловом отношении элементов: *хэ* — со значением «публика», «общество», «людская масса» и *бзэ* — «механизм», «способ действия», «способ существования», «язык», «код», «кодекс», «канон». Хабзэ — универсальный способ или механизм производства и воспроизводства общественных связей и отношений. В быту данное понятие ассоциируется с нормой, обычаем, ритуалом, обрядом, традицией, привычкой.

Емкость термина «адыгэ хабзэ» была отражением синкретизма соционормативной культуры феодальной Черкесии, когда в рамках единой системы функционируют, активно взаимодействуя друг с другом, юридические и морально-этические нормы и установления. Показательно, что в Западной Черкесии некоторые пункты этикета выносились на повестку дня законодательных собраний — *хасэ* (8). Например, на одном из собраний середины XIX века обсуждался вопрос о правилах поведения оруженосца — *гъусэ* по отношению к дворянину или князю, и, в частности, вопрос о том, как должен поступить оруженосец после остановки и отдыха в пути: седлать сначала коня господина или своего собственного коня. В конце концов сошлись в том мнении, что оруженосцу необходимо седлать в первую очередь своего коня, чтобы рыцарь, готовый продолжить путь, не ожидал, пока будет готов его слуга.

Законодательно закреплялись и другие нормы, которые в современном обществе ассоциируются только с нормами морали и этикета: правила бытового поведения враждующих сторон, исполнения свадебных и

похоронных обрядов и церемоний, некоторые нормы гостеприимства и застольного этикета и т. д. К примеру, обычное право кабардинцев включало пункт, согласно которому дворянам третьей степени (беслен-уоркам) запрещалось садиться за один стол с князьями, в то время как дворяне четвертой степени (уорк—шаотлигусы) могли быть удостоены этой чести.

Решения законодательных собраний пользовались всеобщим авторитетом, обычно они быстро распространялись и осваивались. По сей день говорят: *Хасэм ыIорэр хабзэ, хабзэм ыIорэр бзыпхъ* — «Предписанное хасой —*хабзэ,* предписанное *хабзэ* — руководство к действию»(9). Но на самом деле приживались только те хабзэ, которые в наибольшей степени отвечали условиям жизни и быта народа, его вкусам, потребностям, запросам. Отсюда другое и столь же распространенное суждение: *Хабзэр шIумэ, бзыпхъэр тырахы* — «Если хабзэ хорош, он становится руководством к действию (моделью поведения)» (10).

По-видимому, организационное единство адыгэ хабзэ и адыгагъэ имело определенный положительный смысл: приводило к взаимному усилению роли и авторитета каждого из этих институтов. С одной стороны, моральное обоснование правовых норм естественным образом повышало их социальную ценность и действенность, с другой — неизмеримо возрастала значимость правил хорошего тона и этикета в целом уже в силу того обстоятельства, что некоторые нормы этикета считались одновременно и нормами права. Нетрудно представить, какое значение имел и тот факт, что они вводились и корректировались иногда в законодательном порядке. Все это объясняет в какой-то мере не только общеадыгское, но и международное признание традиционного морально-правового кодекса адыгов. *Адыгэ хабзэ* был эталоном социальной организации кавказских горцев, способствовал интеграции народов и культур всего региона.

Однако в современных и в принципе уже совсем иных условиях традиционное, недифференцированное использование термина «адыгэ хабзэ» ведет к путанице, к смешению правовых и моральных норм. Поэтому нужно отделить историческое содержание адыгэ хабзэ от современного, внести в данный вопрос необходимую ясность.

Понятно, что в период феодализма содержание и полномочия института «адыгэ хабзэ» были гораздо богаче и шире. Факты свидетельствуют, что он охватывал по крайней мере три различных типа социальных норм, то есть три типа хабзэ: 1) коммуникативно-бытовые (этикетные); 2) обрядово-церемониальные; 3) обычно-правовые (юридические).

В основе адыгского этикета были и остаются по сей день общепризнанные коммуникативно-бытовые поведенческие нормы, которые ассоциируются с нормами приличий, с необходимыми способами установления контакта и выражения почтительного, уважительного отношения. Они поддерживаются силой привычки и общественного мнения, а также санкциями, которые обычно не выходят за рамки порицания. К этикетным примыкает по своему внутреннему содержанию определенная часть обрядово-церемониальных хабзэ, а именно: свадебные, похоронные, связанные с рождением ребенка, с гостеприимством и застольем, с разного рода визитами вежливости и т. п. Это модели взаимодействия, которые наиболее ярко и недвусмысленно выражают почтительное и

благожелательное отношение к людям. Они стоят особняком от собственно-религиозных и религиозно-магических обрядов и ритуалов, в которых такое отношение отсутствует или сведено к минимуму.

Автономную субсистему адыгского кодекса составляли обычно-правовые хабзэ. Они закреплялись законодательно вместе с санкциями, которые предусматривались в случае их нарушения. В прошлом это характерные для феодального общества нормы, определявшие формы землепользования и отношения между классами и сословиями, повинности зависимого населения и порядок исполнения воинских обязанностей, права наследования имущества и ответственность за преступления, права и формы деятельности законодательных собраний — *хасэ,* судебных органов — *хеищIэ,* служителей культа и т. д. Конечно, само функционирование подобных норм и установлений включало в себя этикетные моменты, и кроме того, совершенно очевидно, что нормы обычного права воспринимаются традиционно как способы демонстрации взаимного уважения и признания членов общества. Но в принципе это уже совсем иной уровень регулирования социальных отношений — правовой. То же самое нужно сказать о церемониях, обрядах, ритуалах, непосредственно связанных с юридической практикой: порядок проведения судебных заседаний и законодательных собраний, обряд присяги, ритуал примирения кровников и т. д.

Обрядово-церемониальные хабзэ, как мы видим, занимали промежуточное положение между правом и этикетом, пополняя и тот и другой институт. Они в этом смысле не имели и не имеют самостоятельного значения, то есть не образуют в рамках традиционного адыгэ хабзэ автономной субсистемы.

Таким образом, в структуре феодального адыгэ хабзэ четко выделяется субсистема права и существенно от нее отличающаяся субсистема этикета, включая сюда и рыцарско-дворянский этикет — уэркъ хабзэ. Однако и право, и особенно этикет испытывают на себе мощное влияние традиционной этики. Это, как мы знаем, характерная особенность феодального общества, правовые отношения которого являются во многом личностными и в силу этого обстоятельства наполняются и подкрепляются определенными этическими значениями и обязательствами. Взять, к примеру, адыгского дворянина. Он служил своему сюзерену — князю на четко оговоренных правовых условиях: бенефиций (уэркъ тын), право покинуть господина, если тот нарушит какие-либо закрепленные в обычном праве обязательства и т. д. С другой стороны, его отношение к князю подчинялось принципу дворянской чести — уэркъ напэ и в целом рыцарскому моральному кодексу уэркъыгъэ (как аристократической версии адыгства), в котором первостепенное значение приобретали мужество и беззаветная верность вассала сюзерену.

Аналогично этому крестьянин, который в строгом соответствии с обычным правом снабжал феодала определенной частью произведенного продукта или распределял наследство между сыновьями, воспринимал все это не только как исполнение правовых норм и обязательств, но и дополнительно к этому, а иногда и по преимуществу, как проявление адыгства, человечности, почтительности, то есть как исполнение морального долга — перед феодалом в первом случае, перед членами своей семьи — во втором.

Если подходить к нормам обычного феодального права адыгов с учетом и этой — ценностно-психологической точки зрения, то все они были синкретичными (морально-правовыми) и относились к классу так называемых мононорм (11). Но это отнюдь не диффузные нормы первобытного общества. Смысловые связи традиционного адыгского права, морали, этикета достаточно четко оформлены и дифференцированны, и, стало быть, речь может идти лишь об организационном единстве этих институтов, об их функционировании в рамках хорошо скоординированной соционормативной системы, когда правовое регулирование социальных связей является одновременно и этической рационализацией этих связей.

Но остается необходимость специально обозначить сформировавшиеся в ходе исторического развития структурные компоненты данной системы с учетом установившихся между ними отношений и границ. При этом, как я понимаю, не обойтись без использования новых понятий и терминов, способных высветить смысловые, доминирующие особенности субсистем адыгского морально-правового кодекса.

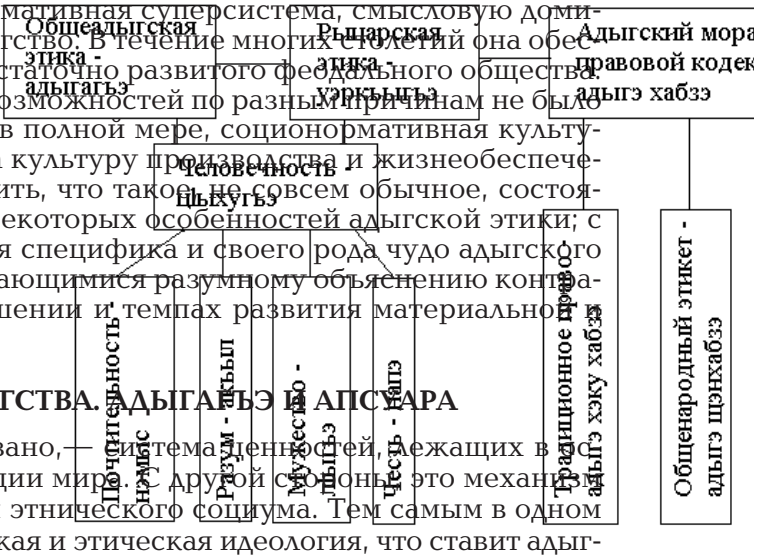
В первую очередь нужно, выделить и обозначить правовой компонент адыгэ хабзэ. Я думаю, вполне пригоден для этого термин *хэку хабзэ,* в котором элемент *хэку* означает «отечество», «отчизна», «родина», «страна». Тем самым внимание акцентируется на социальной реальности, которую конституируют нормы и институты традиционного обычного права адыгов. Подчеркивается, что они возникают и действуют в определенном, в том числе и географическом, пространстве, создают и воспроизводят общественный организм, именуемый отечеством, страной, государством. Исторически в этом, собственно, цель, смысл и назначение всех норм и установлений традиционного обычного права адыгов. Они были основой социальной, экономической и политической организации феодального общества во всех областях и провинциях Черкесии.

Вторая субсистема адыгэ хабзэ — адыгский этикет. Очевидно, что он также нуждается в более точном, целерациональном определении и обозначении. Цель этикета — создание благоприятной психологической атмосферы повседневных связей, отношений, контактов — атмосферы взаимного уважения и признания, согласия и понимания. В этом направлении действуют исторически сложившиеся принципы адыгского этикета: уважение и почитание старших, женщин, гостей, детей, родственников, а также самоуважение, благожелательность, скромность, артистизм. Они являются способами повседневной духовно-нравственной организации адыгского общества. Поэтому для обозначения данного института, то есть института нравственно-акцентированных форм общения, я предлагаю неологизм *щэнхабзэ.* Это сложное слово, в котором определяющую роль играет элемент *щэн* — «нрав», «мораль», «воспитанность», «манеры», и отсюда почти буквальное значение термина: «правила этикета», «этикет» (См. об этом: Бгажноков, Думанова 1998).

Таким образом, достаточно четко устанавливается смысл еще одного очень важного компонента традиционного морально-правового кодекса адыгов. Одновременно устраняется создававшая путаницу ложная ассоциация адыгского этикета с адыгэ хабзэ во всем его объеме, включая субсистему права.

Что же касается адыгской этики (в том числе и рыцарской), то в этих связях ей принадлежит особая роль. Традиционная этика является ценностно-психологической базой адыгэ хабзэ, придает содержащимся в ней нормам и институтам жизненный смысл и культурную значимость. Поэтому статус адыгства даже выше — и гораздо выше,— чем статус адыгэ хабзэ. Это очевидно, и потому глубоко ошибочны суждения, в которых адыгство сводится к подчиненному компоненту, проявлению или, что еще хуже, только иному обозначению адыгэ хабзэ. На самом деле именно адыгство является организационным, смыслообразующим центром соционормативной культуры и в этом качестве определяет во многом состав, динамику и структурирование норм адыгэ хабзэ.

С учетом всего сказанного общую картину традиционной соционормативной культуры адыгов можно представить следующим образом:



Перед нами стройная нормативная суперсистема, смысловую доминанту которой составляет адыгство. В течение многих столетий она обеспечивала воспроизводство достаточно развитого феодального общества. Но богатство ее внутренних возможностей по разным причинам не было реализовано и использовано в полной мере, соционормативная культура адыгов заметно опережала культуру производства и жизнеобеспечения. Естественно предположить, что такое, не совсем обычное, состояние возникло под влиянием некоторых особенностей адыгской этики; с этим связана, быть может, вся специфика и своего рода чудо адыгского феодализма с его трудно поддающимися разумному объяснению контрастами в структуре, в соотношении и темпах развития материальной и духовной культуры.

ТИПОЛОГИЯ АДЫГСТВА. АДЫГАГЪЭ И АПСУАРА

Адыгство, как было показано,— система ценностей, лежащих в основе этической рационализации мира. С другой стороны, это механизм культурной самоорганизации этнического социума. Тем самым в одном понятии соединяется этническая и этическая идеология, что ставит адыг-

ство в один ряд с самыми уникальными явлениями мировой этической теории и практики.

Заметим в данной связи, что адыгство существенно отличается от таких понятий, как «еврейство»(jewishness), «римскость» (romanitas), «эллинство», «русскость», которые служат главным образом только обозначениями некоего этнического и суперэтнического культурного сообщества или единства. Специфика адыгагъэ в том, что это, кроме того, детально разработанная этическая система, концентрированная на формировании homo moralis, определяющая характер взглядов на доброе и злое, хорошее и дурное, справедливое и несправедливое, приличное и неприличное... По составу основных принципов и категорий она совпадает во многом с конфуцианством, хотя есть и некоторые различия (12). К примеру, в конфуцианской этике не выделяется специально принцип мужества, который в системе адыгской этики является ключевым. С другой стороны, в адыгской этике не фигурирует столь важный для конфуцианства долг справедливости. Он разлит по всему «телу» системы в виде внутреннего условия ее функционирования, хотя и тяготеет, как было отмечено, к долгу чести — напэ.

Но главное отличие адыгства от конфуцианства состоит в его ориентации на производстве этничности, на противодействии процессам, разрушающим нацию и национальный дух. Такая, можно сказать, тотальная концентрация на демосе не свойственна конфуцианству, и это одна из причин, способствовавшая тому, что, родившись в Китае, эта идеология так легко была перенесена на культурную почву Японии, Кореи и других стран. В случае с адыгством такой перенос практически невозможен. Если какой-либо народ примет адыгство во всей полноте, это будет равносильно смене национальности. Настолько силен в данной категории его этноформирующий, этнопроизводящий посыл или заряд.

Надо полагать, решающее значение сыграло здесь само название адыгской этики — адыгство. Если лишить ее данной, на первый взгляд только внешней оболочки, то это будет уже несколько иная этическая концепция, в которой не ставится — во всяком случае так остро — вопрос об общности психического склада и настроя нации. Благодаря адыгству самосохранение и самовоспроизводство этноса стало всеобщим моральным долгом. Вот, собственно, в чем уникальность адыгской этики и ее отличие от других этических теорий и систем. Адыгство возникло и функционирует как механизм культурной самоорганизации этнического социума.

Из известных мне этических систем аналогичные функции выполняет только абхазское *апсуара* — букв.: «абхазскость». Так же как и адыгство, абхазскость является отображением этнической идеологии и нравственно аргументированного бытия человека в мире. Иными словами, это система нравственных принципов и ориентиров, которыми должен руководствоваться во всех жизненных ситуациях каждый абхаз (Инал-Ипа; Касландзия; Читашева). Отмечается, кроме того, что *апсуара* — выражение религиозного сознания (Мхонджия), то есть и здесь наблюдается много общего с адыгством.

Едва ли не полное совпадение в строении, в терминологии, в логическом и психологическом обосновании адыгской и абхазской этики. В

ходе полевых исследований в Абхазии я убедился, что идентичны (не только по смыслу, но и по назначению, по характеру использования в повседневной жизни) основные моральные принципы и категории абхазской и адыгской этики: человечность, почтительность, мужество и т. п. Поразительное сходство и в самой терминологии, ср.: адыг. *псапэ* — абх. *апсапата* (благодеяние); адыг. *гуэныхь* — абх. *агунаха* (грех); адыг. *адыгэ хабзэ* —абх. *апсуа къабз* (этикет); адыг. *нэмыс* — абх. *аламыс* (почтительность).

Таким образом, в культуре абхазов апсуара выполняет в принципе те же функции, какие возложены на адыгство в культуре адыгской нации. Перед нами даже не столько сопоставимые, сколько тождественные понятия. При оценке степени родства адыгов и абхазов это всегда нужно иметь в виду: языки этих народов разошлись, но развитие культуры осуществлялось по одному сценарию. Фактически абхазы, абазины и адыги — ответвления одного, хотя и не вполне единого народа.

КРИЗИС ТРАДИЦИОННОЙ СОЦИОНОРМАТИВНОЙ КУЛЬТУРЫ

Связанный с социальными процессами XVIII века, а также с ходом и последствиями русско-кавказской войны, системный кризис адыгского общества был прежде всего кризисом соционормативной культуры. И больше всего он коснулся обычного права — *адыгэ хэкухабзэ. С* полной и окончательной утратой независимости Черкесии, то есть после 1864 года, эта субсистема адыгского кодекса практически уже не функционировала, на смену ей пришли юридические нормы и установления царской России. В настоящее время термин «адыгэ хабзэ» в значении «обычное право адыгов» можно использовать только в конкретно-историческом смысле, как право, которое было юридической базой национальной государственности феодальной Черкесии.

Несколько иначе сложилась судьба рыцарской этики — *уэркъыгъэ* и рыцарско-дворянского этикета — *уэркъ хабзэ.* После окончания русско-кавказской войны и также, несмотря на последовавшую за этим отмену крепостного права и домашнего рабства, адыгские князья и дворяне сохраняли значительную часть своих прав и привилегий. Пши и уорки были приравнены в полном объеме к русским князьям и дворянам, что создавало условия для сохранения основ рыцарско-дворянской этики и этикета. Претерпев некоторые изменения, эти институты продолжали оказывать прямое и ощутимое воздействие на духовную жизнь адыгского общества. Во всяком случае, так было вплоть до начала 20-х годов нынешнего столетия. После известных событий данного периода, когда почти вся элита адыгского общества была уничтожена, казалось, уничтожена вместе с ней и рыцарская этика. Но это не совсем верно. Принципы и нормы рыцарской этики и этикета и по сей день оказывают воздействие на мышление и поведение адыгов, хотя в значительной мере только опосредованное и часто не вполне осознаваемое. Роль связующего звена и механизма сохранения такой преемственности выполняет общеадыгская этика — *адыгагъэ* и традиционный адыгский этикет — *адыгэ шэнхабзэ.*

Хочу подчеркнуть особо, что, потеряв юридический статус и смысл, адыгэ хабзэ не утратил своего значения как «вместилища» этикетных и

обрядовых норм. Он остается системой живых традиций общения, в том числе и традиций рыцарско-дворянского этикета. С их помощью, как было сказано, реализует себя один из пяти принципов адыгской этики — *нэмыс.*

После отделения от обычного права статус адыгского этикета даже повысился. Произошло, иначе говоря, усиление одной субсистемы адыгэ хабзэ за счет ослабления и уничтожения другой. И в самом деле, с вытеснением обычного права современным правом, относительно нейтральным в этнокультурном отношении, резко возросла этновоспроизводящая, этнообразующая функция этикета, то есть той субсистемы адыгэ хабзэ, которая стояла особняком от права. В этом направлении действовали и некоторые структурные преобразования в адыгэ хабзэ, в частности, начавшееся уже в середине XIX века перемещение в сферу чисто моральных и этикетных правил определенной части традиционных обычно-правовых норм и установлений: порядок наследования имущества, отношения между сословиями, бракосочетание по шариату и т. д. Адыгский этикет становился в еще большей степени, чем раньше, символом этнической специфики, своего рода визитной карточкой адыгской культуры и адыгского этноса.

В настоящее время значение термина «адыгэ хабзэ» почти целиком сводится к тому, что мы называем шэнхабзэ — адыгским этикетом, включая сюда и значительную часть обрядовой коммуникации, прежде всего ту, что в наибольшей степени выражает идею и долг благожелательности и почтительности. Это, как мы знаем, идея, носителем, в известном смысле и творцом которой является вторая заповедь адыгства — нэмыс. Термин «адыгэ нэмыс» не зря служит еще одним, достаточно четким, точным и элегантным обозначением адыгского этикета и, прежде всего, его морально-этической базы.

Наконец, функционирует, хотя и в несколько ином режиме, адыгство — ядро соционормативной культуры адыгов. В новых исторических условиях адыгская этика по-прежнему оказывает существенное воздействие на все сферы жизни современного общества, в том числе и на современное право.

Источник: Бгажноков Б. Х. Адыгская этика. Нальчик. 1999 г.

МОРАЛЬНО-ЭТИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН АДЫГАГЪЭ — ОСНОВА НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ

С каждым годом растет число работ по народной этике. Этноэтика фокусирует свое внимание на выяснении соотношения моральных универсалий и национально-специфических нравственных направлений и норм, особенностей преломления в них общечеловеческих моральных требований. Среди авторов, исследующих этноэтику как феномен культуры, несомненным лидером по глубине и качеству интерпретаций является Б. Х. Бгажноков. В то же время следует отметить, что серьезных системных конкретных исследований почти никто не предпринимал. В данной статье речь идет преимущественно о резуль-

татах социологического исследования, проведенного под научным руководством автора статьи.

Отделом философии и социологии Адыгейского института гуманитарных исследований в течение пяти лет (1995—2000 гг.) проводилось крупное социологическое исследование по теме «Культурно-этический феномен адыгагъэ в современном сознании и поведении адыгов». Исследованием были охвачены территории с компактным проживанием адыгов: Причерноморская Шапсугия, Республика Адыгея, Кабардино-Балкарская Республика, Карачаево-Черкесская Республика, адыги, проживающие в Москве, Санкт-Петербурге, Краснодаре, Стамбуле.

Выборочная совокупность в 2500 респондентов, полученная методом случайного отбора, обеспечила достоверные результаты с отклонением в $+5$. Для предварительной оценки были использованы таблицы больших чисел и формулы, гарантирующие достоверный результат.

Актуальность темы исследования обусловлена центральным местом и большой ролью адыгагъэ в традиционной культуре адыгов. Изучаемый феномен является существенным фактором стиля и образа жизни адыгов, регулятором индивидуального и группового поведения, одной из основ этнической идентификации, фактором коммуникации и социализации. Гипотетическая квалификация адыгагъэ требовала конкретно-социологического подтверждения или опровержения.

Не менее актуальным является изучение интересующего нас феномена с точки зрения необходимости сохранения и развития традиционной культуры адыгов в целом в условиях проводимых реформ и сильного инокультурного влияния. Адыгагъэ (адыгство) занимает центральное место в традиционной культуре, аккумулируя в себе социально-санкционированные требования к личности. При постановке задачи сохранения и развития традиционной культуры мы исходим не из противопоставления адыгской культуры другим культурам, а из необходимости поиска такого решения возникающих проблем, которое позволит, с одной стороны, сохранить культуру адыгов и обеспечить оптимальные условия для ее развития и, с другой стороны, способствовать ее бесконфликтному, по возможности, вхождению в посткоммунистические реалии.

Необходимость более пристального внимания к культурно-этическому феномену обусловлена также тем, что недавние коммунистические морально-этнические ценности подверглись в массовом сознании сильной девальвации. С другой стороны, новые для большинства людей либерально-демократические ценности плохо приживаются. В этих условиях массовое сознание склонно обращаться к традиционным ценностям.

Такой выбор массового сознания можно объяснить тем, что культурная традиция в своей сущности «смыкается» с гуманистическими ценностями, а прежде всего с такими, которые выражают «достоинство и ценность человека, его право на свободное развитие, утверждающих человечность в отношениях между людьми» (1).

В традиционных этнических культурах многих народов имеются в наличии понятия, определяющие для всех слоев населения морально-этический кодекс. В качестве последнего у адыгов (черкесов) выступает адыгагъэ, у абхазов — апсуара, у башкиров — йола. У многих народов мож-

но встретить и другие понятия, характеризующие особенности их морально-нравственных норм. Например, Н. Бердяев много писал о «русской душе».

Анализ адыгагъэ в той или иной степени нашел отражение в научной и общественно-политической литературе. Особого внимания заслуживают работы М. А. Меретукова, Б. Х. Бгажнокова. Их труды по исследованию адыгагъэ могут быть рассмотрены как энциклопедические этнографические работы.

Однако феномен адыгагъэ нуждается в дальнейшем социологическом и философском осмыслении. Это обусловлено многозначностью адыгагъэ в адыгской культуре, его существенным влиянием на динамику социальной эволюции.

Лексического аналога адыгскому слову «адыгагъэ» в русском нет. Его буквальный перевод означает по-русски «адыгство», то есть свойства, характерные для всех адыгов, для всех представителей этноса. Сами адыги (черкесы) склонны толковать адыгство в достаточно широком спектре. В широком смысле под адыгством по результатам нашего социологического исследования понимают человечность, гуманизм 47 опрошенных респондентов, в узком — традиционные нормы поведения, этикет — 42 респондента. Однако при любом понимании адыгство означает его нормативно-предписывающий характер.

Сравнение генетически связанных однопорядковых понятий «адыгагъэ» и «адыгэ хабзэ» позволяет уточнить смысл и значение каждого из них.

Адыгагъэ и адыгэ хабзе соотносятся как общее и особенное. Так адыгагъэ (в широком смысле) выступает как основной регулятор морально-нравственных отношений, то адыгэ хабзэ (в узком смысле) — это волевые качества, установки человека, без которых нравственные императивы не могут перерасти в акт поведения. Хабзэ побуждает человека к определенному поступку. Например, «ШIу шIы псым хадз», сделай добро и брось в воду или запрещает.

Представляется, что соотношение этих понятий может быть понято как соотношение потребности и интереса. При этом адыгагъэ выступает как объективная заинтересованность этноса в порядке и морали, а адыгэ хабзэ как конкретные формы ее выражения, четкие этикетные нормы поведения.

Наши суждения почти совпадают с мнением Б. Х. Бгажнокова, по которому: «Адыгэ хабзэ — морально-правовой кодекс, т. е. общественный институт, в котором соединены в одно целое моральные (прежде всего этикетные) и юридические правила и установления. При этом основополагающее значение имеет тот факт, что идеологической базой синтеза или организационного единства обычного права и этикета является традиционная этика — адыгагъэ. Адыгство придает нормам адыгэ хабзэ характер целенаправленных программ и моделей социального действия, подчиняющихся единому, синергетическому в основе своей замыслу и плану» (2).

Разработка программы исследования предполагала интерпретацию основного понятия «адыгагъэ». При этом учитывались имеющиеся в литературе определения данного понятия. В частности, были проанализированы определения Б. Х. Бгажнокова. Он пишет, что адыгагъэ — это «категория, служащая концентрированным выражением моральных пра-

вил поведения», «долг рыцарской чести, основанный на принципах адыгского этикета, на идеализированных свойствах национального характера», «высшая ценность для основной массы населения, идеал, в направлении которого следует совершенствовать себя». Автор отмечает также, что «многочисленные беседы с представителями различных этнографических групп адыгов убедили нас в многоплановости семантики данного слова»(3). С учетом этих и других определений мы сформулировали свою интерпретацию основного понятия (адыгагъэ) следующим образом: **адыгагъэ — это традиционная базовая система морально-нравственных и этических норм, соотнесенная с общечеловеческими (гуманистическими) ценностями и ориентированная на них.**

Абсолютное число опрошенных феномен адыгагъэ связывают с понятием цIыфыгъэ (человечность). Такого мнения придерживаются 90 процентов наших респондентов. Таким образом, в массовом сознании адыгагъэ и цIыфыгъэ мыслятся почти как синонимы. Когда хотят подчеркнуть отсутствие безнравственности в человеке, то говорят «Адыгагъи цIыфыгъи хэлъэп» — «Нет в нем ни адыгственности, ни человечности. «Но когда говорят «ЦIыфыгъи адыгагъи хэлъ» — «Есть в нем человечность и адыгственность», то тем самым подчеркивают высокие нравственные качества человека. В сознании адыгов человечность — людская любовь, не знающая национальных, расовых или сословных границ, своего рода видовая солидарность» (4).

Между тем очевидно, что наличие определенных представлений о культурно-этическом феномене не означает того, что люди во всех случаях руководствуются в своем поведении требованиям адыгагъэ. Выяснить — в какой степени адыгагъэ является действующим, значимым фактором индивидуального и группового поведения — было одной из задач исследования.

В своем поведении стараются следовать принципам и нормам адыгагъэ 55 процентов опрошенных; следуют, но не всегда — 21 процент; 20 процентов — следуют постоянно и 3 процента практически не руководствуются в своих поступках нормами адыгагъэ. По мнению 27 процентов респондентов, конкретное проявление адыгагъэ чаще всего проявляется в повседневных отношениях с людьми; у 16 процентов — это проявляется в отношениях с детьми, стариками, а у 30 процентов — в проявлении человечности (цIыфыгъэ) ко всем людям без исключения.

Респондентам было предложено оценить состояние адыгагъэ на современном этапе. Лишь 9 процентов опрошенных определили состояние адыгагъэ как хорошее; 43 процента — как удовлетворительное; 48 процентов — как неудовлетворительное. По регионам этот показатель выглядит следующим образом: в Шапсугии состояние адыгагъэ оценивают как удовлетворительное — 59 процентов; неудовлетворительное — 33 процента. В Адыгее — 48 процентов удовлетворительно; 43 процента — неудовлетворительно. В Черкесии — 32 процента удовлетворительно; 58 процентов — неудовлетворительно. В Кабарде — 37 процентов удовлетворительно; 51 процент — неудовлетворительно. Положительное состояние адыгагъэ «присутствует» только в Шапсугии и Адыгее. В своем поведении стараются следовать принципам и нормам адыгагъэ — 55 процентов опрошенных; следуют, но не всегда — 21 процент; 20 процентов — следуют постоянно и 3 процента— практически не руководствуются в своих поступках нормами адыгагъэ.

По мнению 27 процентов респондентов, конкретное проявление адыгагъэ чаще всего проявляется в повседневных отношениях с людьми; у 16 процентов — это проявляется в отношениях с детьми, стариками, а у 30 процентов — в проявлении человечности (цIыфыгъэ) ко всем людям без исключения.

Таким образом, выяснились количественные характеристики двух противоположных тенденций. Первая из них характеризует сохранение адыгагъэ вопреки всем обстоятельствам жизни адыгов в условиях России XIX и XX веков. Вторая вызывает понятное беспокойство и связана с некоторым понижением роли адыгагъэ в современной жизни адыгского этноса.

Наличие данных тенденций в современной адыгской культуре является частным моментом общекультурного процесса, в рамках которого непрерывно происходит процесс модернизации культурных норм.

Социологическое исследование показало, что правильнее квалифицировать динамику адыгагъэ как процесс возможностей развития и адаптации традиции к современности, а не как процесс отрицания (отмирания) традиционно- нормативно-регулирующей системы. Лишь около 3 процентов респондентов отметили, что не руководствуются в мышлении и поведении приципами и нормами адыгагъэ. Более 97 процентов респондентов в той или иной степени следуют морально-нравственной и этической традиции.

Вопрос о процессе отмирания и сохранения традиционных регуляторов поведения и мышления, о динамике этого процесса в целом до сих пор остается одним из самых неясных в отечественной и зарубежной литературе. Аномию (нейтральное или негативное отношение к традиционным обязывающим нормам) объясняют как следствие переходного процесса от традиционного к современному (промышленному) обществу (Э. Дюркгейм и др.). Однако практика показала, что во многих промышленных обществах традиционно-обязывающие нормы сохраняются или видоизменяются незначительно. Особенно ярко это видно на примере Японии, других стран Юго-Восточной Азии, Кавказа, сохранение культурных традиций в этнических диаспорах в рамках инокультурной среды (например адыская диаспора более чем в 45 странах) также подтверждает данный тезис. Таким образом, вряд ли можно говорить о переходе от традиционного общества к промышленному как достаточном основании аномии и развитии энтропийных процессов.

С другой стороны, переход от традиционного к современному обществу является, очевидно, главной предпосылкой деактуализации в массовом сознании традиционных норм и ценностей. Новые условия жизни и новые требования, предъявляемые ею, предполагают новые или значительно трансформированные морально-нравственные или этические ценности.

Однако, если базовые ценности в своей интенции не претендуют на исключительность, а направлены на аккумуляцию традиционных норм и ценностей в общечеловеческие, то можно прогнозировать их относительное сохранение и толерантность по отношению к инновациям. Поэтому выявленное в результате опроса мнение респондентов о том, что адыгагъэ (адыгство) и человечность (цIыфыгъэ) близки или совпадают по содержанию, имеют принципиальное значение, позволяет надеяться на бесконфликтное сосуществование и переплетение традиций и новаций.

Определенная сохранность традиций в адыгском обществе объясняется многими факторами, в том числе и тем, что адыгский этнос, как и многие этносы Кавказа, долго оставался в рамках традиционного общества. Революционные преобразования в условиях социализма не были по отношению к культурным традициям столь радикальными. Социалистические преобразования на Кавказе законсервировали многие формы традиционной культуры, которая была основой коллективного соотнесения с этнической общностью.

Социологическое исследование культурно-этического феномена адыгагъэ, позволило уточнить ряд качественных сторон проблемы и выявить ее некоторые количественные характеристики. Оно подтвердило гипотезу о том, что адыгская традиционная мораль и нравственность в более полном виде представлены в сельской местности, нежели в городе. Это объясняется двумя важными обстоятельствами. Во-первых, более жестким характером социального контроля на селе, и во-вторых, более глубоким и естественным характером усвоения норм адыгагъэ и переводом их во внутренний, психологический план.

Социальный контроль на селе проявляется в форме общественного мнения, которое для адыгов по существу имеет силу закона. Известно, что самым страшным для адыгов считается худое слово, худая молва.

Собственно общественное мнение может быть эффективным и в условиях городской среды, используя для этого средства массовой информации и общественные институты.

Однако было бы заблуждением идеализировать ситуацию на селе. Влияние всевозможных инокультурных факторов здесь также чрезвычайно велико. Особенно опасным представляется воздействие западной массовой культуры, так или иначе пропагандирующей насилие, нравственную распущенность. Отсутствие механизмов, сдерживающих влияние низкопробных образцов массовой культуры, расшатывает систему норм адыгагъэ.

Пока же у основной части адыгов еще не выработался «иммунитет» против тотального давления массовой культуры западного образца.

Сделать долговременный прогноз относительно того, чем завершится данный конфликт довольно сложно. И в этих условиях главной задачей является формирование стратегической протекционистской политики, обеспечивающей благоприятные условия и законодательную базу для развития национальной культуры.

В формировании протекционистской политики важнейшая роль принадлежит интеллигенции. Именно она способна осмыслить феномен адыгагъэ во всей его полноте и многозначности. Другой социальной группой, с которой связаны перспективы адыгагъэ, являются старейшины. Более 50 процентов респондентов считают, что именно среди старейшин больше всего носителей адыгагъэ.

Однако в повседневной жизни роль старейшин недостаточно эффективна, традиционный институт старейшин хотя формально и существует, но мало заметен в общественной жизни. Вместе с тем, институт старейшин имеет предпосылки для того, чтобы стать значительным элементом гражданского общества. Что касается такой социальной группы, как

молодежь, наше исследование показало, что в ее среде наметились тенденции аномии традиционного поведения. Лишь около 2 процентов респондентов считают, что молодежь является носителем адыгагъэ в большей степени, чем другие социальные группы. Такое явление можно объяснить тем, что молодежь в силу своего возрастного ценза менее социализирована, чем другие слои населения, и по мере ее социализации, приобщенность к адыгагъэ (адыгству) будет возрастать, о чем свидетельствуют данные опроса. Так, более половины респондентов в возрасте от 20 до 25 лет считают, что они являются приверженцами многих норм и правил адыгагъэ.

Полученные результаты свидетельствуют, что для исследователей адыгской морали и этики на первый план выдвигается еще одна приоритетная задача — изучение трансформации адыгской этики под влиянием посткоммунистических изменений. Этические изменения — процесс неизбежный. Отследить и понять причины и следствия происходящих изменений помогает, наряду с фундаментальными исследованиями, прикладная социология.

В условиях, когда средства массовой информации заняли во многом «прозападную» ориентацию, а образовательные институты не вполне готовы к пропаганде адыгагъэ, значительно возрастает роль семьи.

Внушает надежду то, что более 65 процентов респондентов познакомились с требованиями адыгагъэ в семье. Можно сделать вывод о том, что родители считают адыгагъэ важным средством воспитания и условием социализации своих детей.

Полученная количественная характеристика места адыгагъэ в семейных отношениях является наиболее объективным критерием актуальности адыгагъэ в современной жизни адыгов.

Как предпосылку сохранения и развития традиционной морали, нравственности и этики, сфокусированной в феномене адыгагъэ, можно оценить уверенность более чем половины респондентов (53 процента) в том, что в будущем возможно «возрождение адыгагъэ в полном объеме». Данный ответ можно интерпретировать также как определенные ожидания и, может быть, как социальные притязания.

Однако довольно значительная часть респондентов (34 процента) считают, что в настоящее время возрождение адыгагъэ в полном объеме невозможно. Пессимизм респондентов так или иначе связан, очевидно, с негативными сторонами переходного состояния общества. Соблюдение во всей полноте кодекса чести адыгов — намыс — может не всегда приниматься в современных экономических и социальных отношениях (особенно в условиях «дикого» рынка). В таких условиях возможны и реальны забвения и отходы от морально-нравственных и этических принципов.

В связи с этим интересно посмотреть какова морально-нравственная атмосфера в таком современном виде деятельности, как предпринимательство.

Предприниматель сегодня властно выходит на отечественную социальную арену и должен быть осмыслен, как носитель определенного склада сознания, культуры и ценностных ориентаций. Этой проблеме было посвящено наше социологическое исследование. Нашим респондентам (было опрошено 350 предпринимателей РА) был задан вопрос о

том, насколько сегодня в сфере предпринимательства востребованы морально-нравственные нормы. Большинство опрошенных (62 процента) склонились к варианту ответа «еще не востребованы», многие (24 процента) ответили, что нравственные принципы и нормы предпринимательства сложатся этак лет через 30—50. Невостребованность моральных норм в предпринимательстве респонденты объяснили «неблагоприятной экономической ситуацией» (45 процентов) и «невозможностью разбогатеть честным трудом» (34 процента) В такой ситуации многие предприниматели «вынуждены» раздваиваться между необходимостью играть по правилам «дикого рынка» и императивами этноса, следовать «кодексам» поведения (5).

Однако становление демократии, переход к демократическим правилам игры может успешно сочетаться с возрождением адыгагъэ, усилением его роли в обществе в целом и предпринимательстве в частности. Традиционная адыгская морально-нравственная щепетильность, толерантность, высокие требования, предъявляемые к личности, могут стать эффективным средством селекции лидеров и элит.

Традиционные адыгские морально-нравственные требования к личности, особенно к той, которая претендует на лидирующую роль в обществе довольно строги и требовательны. Таким образом, этот аспект традиционной морали имеет хорошую общественно-политическую перспективу.

Актуальность адыгагъэ в современной жизни подчеркивается и тем, что почти треть респондентов считают, что адыгство больше всего сближает адыгов как народ. Консолидирующая роль адыгагъэ, с точки зрения респондентов, не уступает роли общего языка и общего происхождения. Таким образом, жизнь этнической группы адыгов во многом регулируется и поддерживается институтом адыгагъэ. При его помощи люди достигают жизненных целей, свободно коммуницируясь с другими людьми.

С точки зрения респондентов целесообразно введение в учебные программы школ и вузов (23 процента) в качестве учебной дисциплины адыгской этики и, более широко,—всеобъемлющее воспитание подрастающего поколения в духе адыгства (27 процентов).

Исследование показало, что большинство респондентов осознает большую значимость адыгагъэ для этноса и чутко улавливает малейшие симптомы нарушения нравственного здоровья этноса. Необходим поиск путей для оптимизации традиционных морально-нравственных и этнических предписаний и соединения их с потребностями общества периода реформ. Изменение качественных параметров культуры связано не только с возрождением актуальных морально-нравственных предписаний, но и с переносом акцентов с нормативного на творческое, инновационное ее содержание.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЭТНОНИМА ХАБЗЭ: АРХАИЧЕСКИЙ СИМВОЛИЗМ

В исторически обозримом прошлом у адыгов не обнаруживается письменных источников, религиозных догм (кроме язычества), икон, храмов, монастырей или иных монументальных памятников. В результате складывается впечатление, что адыги не писали, не рисовали, не возводили, не поклонялись. Однако сказанное не означает, что адыги представляют некое дикое племя, напротив, это народ, который восхищал своим человеческим достоинством всех тех, кто когда-либо соприкасался с ним. Такому утверждению имеется множество свидетельств, как русских ученых, писателей, военных, так и зарубежных авторов (см. Дубровин, 1927; Броневский, 1823; Торнау, 1864; Дюбуа, 1937; Люлье, 1859; Лермонтов, 1841; Гарданов, 1974 и др.). Как известно, в среде адыгов, как это было справедливо подмечено многими авторами, единственное, чему твердо был предан этот народ во все времена (кроме веры в верховное существо), это — хабзэ. «Племена Кавказа,— пишет Ф. Дюбуа,— представляют обычно редкий пример того постоянства, с каким некоторые народы сохраняют свои древние нравы: что делалось за тысячу лет до нашей эры, что делалось во времена Страбона, то делается и сейчас. Ни одно из первобытных племен не осталось более верным своим античным нравам, чем черкесское» (1).

Другой автор Э. Светланова отмечает: «Попав к адыгам, я сразу превратилась в «священную» особу, поскольку я гость, а еще Александр Сергеевич Пушкин отметил, что адыги «отличаются перед нами гостеприимством. Гость становится для них священною особою... «Точно так осталось и до наших времен. Вообще, у адыгов много и других весьма мудрых и важных, достойных истинного уважения народных традиций и обычаев, тонко разработанный этикет — неписаный закон поведения в личной и общественной жизни, восхищавший с незапамятных времен самых просвещенных европейцев» (2). Этот перечень высказываний, показывающий приверженность адыгов к хабзэ, можно было бы продолжить, однако, и приведенного достаточно, чтобы задаться вопросом: чем объясняется такая приверженность к хабзэ, в чем ее секрет? О хабзэ написано много (см. Бгажноков Б. Х., 1978; Мамхегова Р. А., 1993; Мафедзов С. Х., 1994; Мамбетов Г. Х. 1994 и др.), но проблема в ее истоках, в которую упирается и вышепоставленный вопрос, так и осталась неразрешенной.

Между тем, как известно, значимость и долговечность любого феномена определяется именно его корнями, сущностью. С другой стороны, к сожалению, в настоящем немало примеров, пошатнувших столь непоколебимую приверженность к хабзэ. В условиях сближения и взаимовлияния культур и большого выбора моделей поведения подрастающее поколение все чаще и чаще стало игнорировать свой национальный этикет. Слабо аргументированный императив — наши предки были такими и ты должен следовать их примеру — стал малопривлекательным и недееспособным. Поэтому, как никогда, назрел момент, когда мы должны разобраться в истоках своих нравов, чтобы осознать их и мысленно следовать им. В силу всего этого в данном случае непосред-

ственно речь пойдет о происхождении «Адыгэ хабзэ». В быту и литературе обычно хабзэ отождествляется с этикетом. По существу, это справедливо, правильно, ибо, действительно, под хабзэ, как и под этикетом, подразумевается совокупность норм и правил поведения. Однако, некоторое отношение к этикету как к чему-то внешнему, необязательному снижает статусный ценз хабзэ. С другой стороны слово «хабзэ» имеет и другие значения. Поэтому начнем свои поиски с лексемы «хабзэ».

Традиционное значение лексемы «хабзэ» — закон, правила, нормы поведения (этикет). Чтобы понять ее более глубинное значение, данное слово следует рассмотреть вкупе с другими словами, сходными с ним по конструкции: къабзэ (чистота), лъабзэ (метка на пальцах ног), тхьэбзэ (метка на ушах), шабзэ (стрела), ІункІыбзэ (ключ), тхыбзэ (написание), гъыбзэ (притча). Все эти слова состоят из двух компонентов: ха—бзэ, къа—бзэ, лъа—бзэ, тхьэ—бзэ, ща—бзэ, Іункlы—бзэ, тхы—бзэ, гъы—бзэ. Как видно, второй компонент в этих словах схож и представлен одной и той же лексемой — «бзэ», означающей — язык. Отсюда получается:

этикет (хабзэ) — это язык «ха»;
грамматика (тхыбзэ) — это язык «тхы»;
чистота (къабзэ) — язык «къа»;
метка на ногах (лъабзэ) — язык «лъа»;
метка на ушах (тхьэбзэ) — язык «тхьэ»;
стрела (шабзэ) — язык «ща»;
ключ (ІункІыбзэ) — язык «ІункІ»;
притча (гъыбзэ) — язык «гъы».

Далее, чтобы до конца разобраться со смыслом рассматриваемых слов, необходимо определить значение компонентов: ха, тхы, къа, лъа, тхьэ, ща, ІункІ, гъы. Для этого обратимся вначале к словам тхьэбзэ и лъабзэ. В соответствии с прямыми значениями этих слов (метка), первые компоненты в них (тхьэ, лъа) совпадают с обозначением органов, на которых ставится метка, т. е. с ушами и ногами. Ухо — орган звука, а нога, согласно нашим определениям,— вместилище начала «хъу». В оккультизме и «Ведах», равно как и в адыгской традиции, звук (трансцедентный) есть Абсолют — Бог, что и отразилось в адыгском названии уха — тхьэкІумэ и слове — тхьэбзэ (метка). Следовательно, слова тхьэбзэ и лъабзэ соответственно вещают, что метка — это язык Бога и начала «хъу» и что у Бога и начала «хъу» одинаковый язык. Отсюда возникает новый вопрос: в чем выражается этот язык?

Как известно, метка — это знак, опознавательная примета, т. е. символ. Отсюда складывается: символ — язык Бога. Такое откровение совпадает с религиозными канонами, в которых отмечается, что тайна нам дается в символах.

Значение слова ІункІыбзэ (ключ) показано впереди. Слово тхыбзэ (написание, грамматика — см. слово в словаре) означает: язык письма, язык позвоночника или язык письма — язык позвоночника. Шабзэ означает: язык извлеченного духа, т. е. ума. Слово гъыбзэ (притча — см. слово в словаре) означает: язык плача, язык слезы. В главе о нартах (раздел 1) показано, что под слезой подразумевается мужское начало духа — «хъу». Рассмотрим теперь слово «къабзэ» (чистота). Чистота в адыгском языке обозначается еще и словосочетанием къабзэ—лъабзэ. Как мы выяснили выше, лъабзэ — это язык ног или начала «хъу». Тогда «къаб-

зэ», вероятно, является выражением начала «бзы». В самом деле, слова къэухь (сознание), къамэ (меч), сэ (нож), къаблэ (восход), Іэблэ (рука) подтверждают справедливость такого положения (см. перечисленные слова в словаре). По существу, это означает, что чистота — это язык ощущения и сознания, т. е. двух начал духа, что согласуется с одним из основных требований духовного ученичества. В итоге, из значений рассмотренных слов видно, что их суть восходит к двум началам духа и месту их сосредоточения и функционирования в организме человека, а также к существу самого Духа:

къабзэ, щабзэ — язык сознания или начала «бзы»;

лъабзэ, гъабзэ — язык ощущения или начала «хъу»;

ІункІыбзэ — язык сердца, язык отшелушивания;

тхыбзэ — язык письма, язык позвоночника;

тхьэбзэ — язык звука, язык Бога.

Слог «ха» при движении в обратном направлении по тройной таблице, вначале восходит к «хэ», а затем к «хы»: хы-хэ-ха.

Глагольные значения этих лексем: хы — коси, хэ — то, что косит, ха — скошенное; числовые: хы — шесть, хэ — шесть раз, ха — семь, (х − 6, а − 1; 6 + 1 = 7). Отсюда значение слова хабзэ: язык семи или язык скошенного. Число 7 рассматривалось в древних мистериях как символ семеричного человека. Шестеричность прилагалась мудрецами к физическому человеку, семеричность была для них символом этого человека плюс его бессмертная душа. В связи с таким пониманием числа 7 стоит и определение тайной доктрины, которая гласит: «Феноменальный Мир достигает своей кульминации и отражения всего сущего в Человеке. Поэтому он есть мистический квадрат — в своем метафизическом аспекте — Тетрактис; и становится Кубом на плане созидания; символ его развернутый куб и 6 становится 7 или, 3 горизонтальных (женское начало) и 4 вертикальных (мужское начало — М. Х.); и это есть человек, кульминация Божества на Земле, чье тело есть крест из плоти...»(3).

Слово «крест» в адыгском языке обозначается лексемой «зыблэдза», что означает:

1) единое, откинутое семь раз;

2) откинутая змея единого.

Указанные разные значения данного слова обусловлены многозначительностью его компонента «блэ». Единое откинутое (взятое) семь раз — семь, что соответствует числовому значению креста. Числовое значение женского начала духа «бзы» — 3 (б — 2, зы — 1). Из семи вычесть три — остается четыре, т. е. число мужского начала в кресте. Согласно второму значению слова, крест — это откинутая змея единого, т. е. слагатель креста — змея. По адыгской традиции, лексема блэ (змея) восходит к названию цельной руки — Іэблэ, которое прямым текстом вещает: рука — змея (Іэ — рука, блэ — змея). О символизме руки змием информация дана в словаре (см. слово «змея»). А здесь можно заметить, что, в самом деле, если вытянуть руки на уровне плеч, поставив ноги вместе, человеческое тело представляет образ креста. Место пересечения линии рук с вертикальной линией скелета (область горла), адыги считают местоположением души (псэфылъэ), что и зафиксировано в слове «зыблэдза» (крест) лексемой «блэ» и числом семь.

Далее, согласно конструкции адыгского слова «крест», рождение души обусловлено «отбрасыванием» рук, что соответствует женскому началу духа «бзы» в образе креста в оккультизме. А так как женское начало «бзы» является воплощением ума (губзыгъэ), то очевидно, что речь идет о разделении духа с выделением ума — символа отражающей души человека. В результате налицо соответствие (полное), которое обнаруживается между значениями слова «крест» в адыгском языке и его пониманием в оккультизме. Более того, адыгское слово «крест» прозрачно показывает, что число семь, семь раз является выражением человеческой души. Символизм души, выраженный числом семь, просматривается и с других позиций. Название числа семь — блы, что означает: дели субстанцию, двойная субстанция. Уже само содержание данного слова свидетельствует о том, что деление субстанции происходит на числе семь.

Далее, чтобы понять, о какой двойной субстанции идет речь в лексеме «блы», вернемся к слову «хы» (шесть). Но прежде отметим, что лексема «хы», кроме указанных слов, еще означает море, т. е. вода. Из органов физического тела со словом «хы» связано название позвоночника — тхы, значение которого — дай шесть, дай воду (т — дай, хы — шесть, вода). При этом, как видно, лексема «хы» в этом названии выступает в качестве как глагола, так и существительного. Значение истинного названия воды (псы): дух, гори, горение духа (п-обозначение — 1 (пэ), сы — гори). Такие «атрибуты» сердца как ощущение (зыхэщIэ) и сознание (зыхэщIыкI) возделывают дух (зы) шесть раз. А то, что ощущение и сознание восходят к двум началам духа, показано было нами раньше. Отсюда понятно, о каких двух субстанциях идет речь в лексеме «блы» (семь). С другой стороны, значение «ха» — скошенное. Выше показано, что этот слог происходит от глагольного значения слова «хы» (коси). В физическом теле человека, в соответствии с конструкцией лексемы щхьэ (голова), повеление «коси» (стриги) адресовано голове, что совпадает с глагольным значением лексемы «хы». Понятно, что голова стрижет (косит) мысль, а скошенное, т. е. «ха» — это ум. В результате как бы складывается картина, в соответствии с которой позвоночник возделывает дух (шесть раз), а голова — косит его; и шесть становится семью.

Далее, с научной точки зрения, психику (душу) обусловливают психические процессы, которые согласно адыгской традиции, разворачиваясь из сердца, образуют иерархию психики:

внимание — гулъытэ;
восприятие — гурыщтэ;
память — гурыхуэ;
представление — гуращэ;
понятие — гурыIуэ;
мышление — гупсысэ;
ум — губзыгъэ.

Как видно, в этой иерархии ум занимает седьмое место, показывая тем самым, что он олицетворяет душу, сознание. По существу, это значит, что ум является отражением божественной мудрости и воплощением человеческого (субъективного) «Я». Таким образом, исходя из вышеизложенного, можно заключить, что в слоге «ха» закодировано рождение ума, рефлексирующего сознания через действие двух начал духа

вдоль позвоночного столба. Отсюда значение хабзэ: язык человеческой души (ума), рефлексирующего сознания.

Как видно, слово «хабзэ» не стало исключением в ряду выше рассмотренных слов (къабзэ—лъабзэ, тхыбзэ, ІункІыбзэ...), напротив, оно выразило суть этих слов, которая открывается через символизм числа семь.

Дальше можно определить числовое значение всего слова «хабзэ»: ха — 7, бзэ 3 (б — 2, зэ 1). При сложении эти числа дают 10, а при умножении — 21. Первое число (10), как уже нами отмечалось, в сокровенных учениях олицетворяет мудрость, второе — 21 соответствует числовому значению человеческой души (ума) — губзыгъэ — ба (бзы), где б — 2, а зы — 1). Словесное обозначение числа 10 — пщІы, что буквально означает: делай дух (п — обозначение духа, щІы — делай). Слово «откровение» — пщІыхьэпІэ (сноведения — см. слово в словаре) тоже открытым текстом вещает, что десять — след духа, что дух покоится в десяти. Второе непрозрачное название числа 10 — пщы (см. в словаре название чисел 11—19), которое означает — царь, мудрость, а после реконструирования: связь трех; связь мудрости.

Далее, примечательно то, что числовые значения «хабзэ» совпадают с числовыми значениями бога тайной мудрости — Щыблэ (щы —3, блэ — 7). Более того, слово «хабзэ» и «Щыблэ» своей конструкцией тоже закодировали символизм души и мудрости змием. Известно, что в традициях Востока (Индии, Китае) и древних эзотерических учениях (геротизме, каббале и др.) змея считается символом мудрости. Имя адыгского бога тайной мудрости Щыблэ велит: тки змею. В слове же «хабзэ», если заменить компонент «ха» на лексическое соответствие числа семь — блэ, получится: блэбзэ — язык змеи. Если же в слове «Щыблэ» заменить первый компонент «щы» на его лексическое соответствие из слова «хабзэ» — бзэ (3), то получится тоже самое: бзэблэ — язык змеи. Однако слово «блэ» еще означает свет, в силу чего Блэбзэ или Бзэблэ можно перевести: язык света. В самом деле, согласно содержанию всех видов знания (оккультных, научных, религиозных) олицетворением Универсума признается Свет.

Понятно, что эти совпадения не случайного порядка, вопрос может быть только в другом: почему ум и мудрость символизированы змием? Однако, освещение этого вопроса не входит в задачу данной статьи. Тех, кто желает получить ответ на него, отсылаем к Тайной доктрине Е. П. Блаватской, есть также некоторая информация об этом и в нашем словаре под лексемой «змея». Что касается выводов, вытекающих из числового значения целого слова «хабзэ» и приведенных соответствий, то их можно сформулировать так: хабзэ — язык мудрости, духа. То же самое означает и этикет (одно из значений слова «хабзэ») — нормы поведения, так как слово хьэл (поведение) буквально переводится: субстанция духа. Констатируемое откровение возводит хабзэ в ранг религии и философии.

Далее возникает вопрос: в чем выражается язык Духа? Чтобы ответить на него, обратимся к принципам, лежащим в основе Адыгэ-хабзэ. Это — любовь к ближнему, уважение к старшим, женщине, окружающим, терпимость, искренность, гостеприимство и т. д. (см. Бгажноков, 1978; Мамхегова, 1993; Мафедзов, 1994). Запишем теперь на кабардинском языке слова, обозначающие эти принципы:

любовь — лъагъуныгъэ;
уважение — пщIэ;
гостеприимство — хьэщIагъэ;
терпимость — шэч;
искренность — пэжагъ.

Для того, чтобы понять истинный смысл данных принципов, определим значения лексем, обозначающих эти понятия. Слово лъагъуныгъэ буквально означает — видение (от корня лъагъу — видеть). Когда адыги говорят — Сэ уэ фIыуэ узолъагъу (Я тебя люблю), дословно это означает: Я тебя хорошо вижу. Здесь поневоле возникает вопрос: о каком видении идет речь? Ведь все, что видит любой зрячий человек вокруг себя не есть любовь, не сопряжено с любовью. Между тем, ранее процитированная пословица — Гур маплъэ, нэм елъагъу (Сердце смотрит, глаз видит) утверждает, что глаз видит. Отсюда логика: если видение-любовь не обусловлено внешними глазами, значит есть глаз, вызывающий такое состояние видения. Чтобы понять, что это за видение, обратимся снова к слову лъагъуныгъэ (любовь). В первом приближении его можно разложить с получением значения: отражение Божественного видения (лъагъу — видеть, ны — отражай, гъэ — цикл, год, символ Бога). Во втором приближении оно означает: отражение совместно отточенного цикла (лъа — отточенное, гъу — вместе, ны — отражение, гъэ — цикл). Согласно этим значениям, пристекающим из конструкции слова «лъагъуныгъэ», получается, что любовь дает божественное видение или божественное видение есть любовь. Такой постулат согласуется с известным изречением Иисуса Христа: Бог есть любовь. Он сродни также с квинтэссенцией буддизма, констатирующей, что Будда — Пустота сердца (4). Поясним. Как отмечалось выше, в адыгском языке пустота обозначается словом «нэшI», означающем: делай глаз. Понятно, что речь идет не о внешних глазах, а внутреннем — нэгу (см. слово в словаре), глазе сердца, который обуславливает божественное видение, т. е. любовь — по-адыгски и пустоту сердца — по-буддизму. Согласно традициям йоги, открывается этот глаз в результате взаимодействия (слияния) двух начал духа при определенных условиях, что и зафиксированно в слове «лъагъуныгъэ» его значением: отражение совместно отточенного цикла, т. е. круга, нуля, пустоты. Таким образом, слово «лъагъуныгъэ» своей конструкцией закодировало восхождение любви к фундаментальной сущности, лежащей в основе как мироздания, так и человека.

Адыгская пословица гласит: Зым хуэмыфI хьэдэрыхэ нэ фIейщ (Тот, кто не расположен (не влюблен) к кому или чему-нибудь, имеет грязный глаз потустороннего мира). В соответствии с содержанием данной пословицы, во-первых, существование потустороннего глаза однозначно. Во-вторых, из нее вытекает, что чистота этого глаза зависит от наших отношений. В-третьих, она показывает, что суть любви — всеобемлюща и касается всех наших отношений. Вместе с тем в Адыгэ хабзэ акцент делается на любви между родителями и детьми, мужем и женой. Это, вероятно, потому что эти отношения присущи всем людям и являются высшим выражением любви. С другой стороны, понятно, что в основе такого акцента лежит природа самих участников отношений (родителей, детей, мужа, жены). Как показано выше, слово «нэгу» дает значение — «глаз сердца» после его реконструкции. Прямые значения этого слова — лицо,

т. е. «Я», совесть. По существу, такой факт свидетельствует о совмещенности этих понятий. С точки зрения морали это означает, что любовь является мерой совести или что в человеке мера любви и совести равнозначны и составляют его «Я». Обратимся теперь к слову «пщIэ». Его значения: очищай, уважение, достоинство, десять раз. Данное слово состоит из двух компонентов — «п» и «щIэ». Первый из них обозначает — связь, дух, а второй — новый, возделай. Отсюда возможные значения слова:

1) возделай дух;
2) возделай связь духа;
3) возделай связь нового духа.

При их объединении с другими значениями слова «пщIэ» складывается установка: уважение, очищай, возделай, достоинство, связь нового духа десять раз. Числовое обозначение духа — единица. Дух, возделанный десять раз, т. е. единица, взятая десять раз, делает 10. Как показано выше, лексические значения числа десять (пщIы, пщы) тоже восходят к смыслу возделывания духа. В итоге, исходя из конструкции слова «пщIэ», выходит, что уважение — это то, что очищает душу, формирует достоинство человека, ведет к мудрости.

Адыги и говорят: ПщIэ пщIым ои щхьэщ зыхуэпщIыр (Уважение, оказываемое тобою, составляет багаж твоего «Я»). Глубокое понимание сути этой пословицы дает человеку истинно праведную жизнь, жизнь, соответствующую сути пщIэ (уважения), ибо его отношение не становится в зависимость от качеств другого лица. Следуя принципу: мое отношение — мое достояние, он воспринимает другого таким, каков он есть. В конечном итоге такое поведение вызывает только положительный эффект.

Следующее слово — «хьэщIагъэ» — происходит от слова «хьэщIэ» (гость), которое тоже буквально означает: возделай дух (хьэ — дух, щIэ — возделай). Отсюда получается, что такой широко популярный принцип адыгского этикета как гостеприимство, атрибутами которого являются уважение, приветливость, щедрость души, своими корнями восходит к возделыванию духа. Здесь примечательно и то, что слова, обозначающие щедрость души (хьэлэлагъ), приветливость (нэщхъыфIагъ) тоже ведут к духу, к глазу. Рассмотрим теперь слово «шэч» (терпение). Данное слово, кроме указанного, имеет еще и другие значения: сомнение, взвесь. Причем в значениях терпения и взвешивания «шэч» представляет глагол повелительного наклонения: терпи, взвесь. Что касается сомнения, то известно, что это — явление колебания. При объединении всех значений слова, складывается установка: терпи, сомневайся, взвесь. В соответствии с данной установкой можно сказать, что сомнение и терпение ведут к взвешенности, уравновешенности. Уравновешенность в языке обозначается словом «зыпIэзэрыт», что буквально означает: то, что находится в месте покоя единого, т. е. в центре (зы — один, пIэ — место покоя, след, зэрыт — находится). С учетом реконструированного значения «зэрыт» слово, в целом, переводимо: дай след, что цедится энергией единого (зэ — то, что цедит, ры — энергия, т — дай). Слово «шэч» употребляется в языке и в значении реального взвешивания на весах. Известно, что явление взвешивания на весах ведет к уравновешиванию двух чаш, к покою, состоянию точки опоры, центру. Восхож-

дению смысла слова «шэч» (через явление весов) к центру отразилось и в словах «тэрэзэ» (весы) и «тэрэз» (правильный, правда). Поясним. Как видно, эти два слова отличаются друг от друга одной буквой «э», что не меняет сути их значения, так как компонент «зэ» одного слова происходит из компонента «з» другого. «Зэ» означает: то, что дает отцеженную энергию единого. В результате получается, что установка «тэрэз» (правды) обращена к весам. Слово «тэрэз» переводимо и так: то, что дает энергию единого, т. е. дух. Дух дает Бог. Следовательно, установка «тэрэз» есть установка Бога. С другой стороны, согласно религиозным верованиям, Бог есть истина, о чем и свидетельствует значение «тэрэз» (правда). Тогда, очевидно, весы символизируют человека.

В самом деле, конструкция человека схематично совпадает с образом весов, где роль подвесок играют руки с ладонью, а опору с плечами — вертикальный скелет. Возможно, поэтому в адыгской традиции, как и в других культурах, говорится о «тэрэзэ-рэмэзанэ» (потусторонних весах) и о том, что на плечах человека ведется запись хороших и плохих его дел: хорошие — на правом, плохие — на левом плечах. Известно также, что адыги почтительно относятся к правой стороне, располагая старших всегда по эту сторону. С другой стороны, понятно, что все это совпадает с функциями двух полушарий мозга и двух начал духа, где «хъу» является воплощением правой стороны, а «бзы» — левой. Подтверждением тому служат и лексемы — «сэмэгу» и «ижь», обозначающие эти стороны. Со всем этим перекликается и сцена суда из египетской мифологии, в которой определение судьбы души после смерти происходит в результате взвешивания на весах (см. рисунок из сцены суда). Здесь примечательно то, что сердце (сосредоточение духа человека) уравновешивается статуэткой правды, т. е. итог жизни, фиксируемый сердцем, сверяется с Божественным эталоном (правдой). В сцене главными вершителями суда выступают боги — Анубис (с головой собаки), Гор (с головой птицы) и Озирис, который восседал на троне с короной на голове, с жезлом и плетью. Степень грешности умершего определяли Гор и Анубис, а Озирис был главным судьей. В соответствии с функциями сердца (центр человека, средоточие духа...) в духовной традиции адыгов и значениями слов — «тэрэз», «пэж» (правда), «хьэ» (собака, жизнедух или начало «хъу»), «щхъэ» (голова), «бзу» (птица или то, что называет начало «бзы»), «тэрэзэ» (весы), можно сказать, что эта сцена символическая. Согласно вышеуказанному соотношению слов «тэрэз» (правда) и «тэрэзэ» (весы), в сцене, вероятно, весы олицетворяют человека с его жизненными колебаниями. С позиции совмещения названий жизнедуха или мужского начала «хъу» в одной лексеме «хьэ» и восхождения сути слова «бзу» (птица) к уму или женскому началу — «бзы» можно полагать, что головы Гора и Анубиса символизируют о том, что человек связан с мировым центром — правдой через собственный центр — сердце, и что эта связь зависит от гармонии двух начал духа, так как определителями степени грешности души выступают Анубис и Гор. Адыгский эквивалент имени Озирис — Уэзыр буквально означает — ты сам. Судя по такому значению имени Озирис, можно заключить, что человек сам себе судья, т. е. что он сам вершит судьбу души своими мыслями и поведением. В итоге получается, что сцена суда символизирует духовную суть человека:

1) что человек (весы — тэрэзэ) является воплощением Бога (правды — тэрэз);

2) что человеку от Бога-Правды дан приказ в возделывании Правды, что сродни с постулатом: человек в своем развитии повторяет развитие Вселенной;

3) что человек воспроизводит Правду через два начала духа, символизированных головами Анубиса и Гора;

4) что человек связан с Богом-Правдой центром через сердце;

5) что два начала духа исходят из центра сердца и сходятся в голове (оба начала духа символизированы головой);

6) и что человек сам вершит судьбу своей души собственными мыслями и действиями. По крайней мере ее можно интерпретировать так, исходя из возможностей языка и духовной традиции адыгов.

Таким образом, согласно значению ключевых слов (любовь, совесть, правда, уважение, гостеприимство, терпимость, чистота...), выражающих принципы хабзэ, язык мудрости — мораль, которая ведет к Богу, Космическому Сознанию, Универсуму. Средоточение Космического Сознания — центр (колеса мироздания, человека, бабочки, цветка...).

Центр колеса мироздания, как и центр человека, в адыгской традиции обозначается одной лексемой — «гу». Образ центра мироздания представляется в виде горы — щыгу (см. слово в словаре), что сродни с буддизмом и индуизмом. При этом, в соответствии с основами адыгских слов мудрость (Іущ — ткущий звук), правда (пэж — то, что отливает первый, нос), любовь (лъагъуныгъэ — восходит к божественному глазу), совесть (нэгу — глаз сердца), центр — гора (щыгу —ткущий сердце), этот центр располагает органами восприятия, которыми обладает душа — глазом, ушами, носом... Такое откровение отмеченных слов с одной стороны подтверждает реалистичность внутренних центров восприятия (нэгу, дэгу, бзэгу, жьэгу...), с другой — роднит их с религиозными верованиями, в которых утверждается, что Бог все видит, слышит, знает...

Очевидно, ощущением этих корней можно объяснить приверженность адыгов к хабзэ. И не случайно адыгская пословица гласит: Хабзэншэ насыпыншэщ (Безнравственный — несчастный).

Все сказанное как бы обобщается значением слова «гурыхь» (нрав) — носитель энергии сердца, центра (гу — сердце, центр, ры — обозначение энергии, хь — неси, то, что несет). С ним согласуется и значение слова «купщІэ» (сущность — см. слово в словаре). Примечательно также, что аморальное обозначается лексемой — «гурымыхь», которая буквально означает: не носитель энергии сердца (см. слово в словаре).

Хабзэ — двуединый феномен. Одной своей стороной она представляет мудрость, дух, мораль, другой проявляет их в эмпирически наблюдаемых формах поведения, чем, явно и обусловлено одно из значений слова «хабзэ» — норма поведения (этикет). Если заменить данное словосочетание (норма поведения) другим его лексическим соответствием в языке, получится «хьэл йгъуэ», точный перевод которого — нормальное зрелое поведение. Законы нормального поведения выражены в выше рассмотренных принципах Адыгэ хабзэ. Однако хабзэ как проводник поведения должна располагать еще и путем достижения такого нормального, зрелого поведения в человеке. В самом деле, при суммировании

реконструированных значений словосочетания «хьэл йгъуэ» открывается повеление: точи, покрывай восьмеричный путь (нору) субстанции духа.

Как описано в наших материалах, нора духа — это нора сердца — путь (гъуэгу-гум и йгъуэ), который проходит вдоль позвоночного столба. Тогда субстратом, индикатором, который фиксирует состояние этого пути в нас, является наше поведение, почему, видимо, оно и означает в адыгском языке — субстанцию духа (хьэл). Согласно форме и содержанию слова «йгъуэ», механизм действия хабзэ в человеке восходит к йоге. Более того, слово «йгъуэ» своей конструкцией закодировало суть, лежащую в основе йоги (об этом см. подробнее в словаре). Отсюда получается, что хабзэ через свой лексический эквивалент «хьэл йгъуэ» зафиксировала путь восхождения человеческого «Я» к Духу. Все это подкрепляется и наличием в адыгском языке целого арсенала слов-понятий, характеризующих состояние человека в связи с прокладыванием этого пути. Приведем их.

Мыгъуэ (бедный)	—	прокладывающий нору (мы — не, гъуэ — нора, по типу слов — мытхэ, мыжэ, мыкIуэ, мышхэ и т.д.)
Фыгъуэ (зависть ненависть)	—	то, что разлагает, разрушает нору (фы — то, что разлагается, гъуэ — нора, путь)
Жагъуэ (обида)	—	то, что останавливает движение, развитие норы, (жа — застывшая, гъуэ — нора)
Жэгъуэгъу (злопыхатель недруг)	—	тот, кто внедряется в движение пути, тормозит или останавливает это движение (жэ — то, что бежит, гъуэ, гъу — вместе)
Дыгъуэ (воровство)	—	то, что шьет, формирует нору (ды — шей, гъуэ — нора)
Хьэдыгъуэдахэ (непристойность, позор)	—	дух, сшитый шесть раз обманом, ложью (хьэ — дух, дыгъуэ — обман, да — сшитое, хэ — шесть раз)
ЩIэщыгъуэ (впечатление, обновление)	—	то, что возделывает новую нору (щIэ — возделай, новый, щы — тки, гъуэ — нора)
Фагъуэ (бледный)	—	разложившаяся нора (фа — сгнившее, разрушенное, гъуэ — нора)
Щыгъуэ (траур, горе)	—	то, что разлагает нору или то, что ткет нору (щы — разлагай, стриги, гъуэ — нора)
Дагъуэ (зачатие, замечание)	—	сшитая, сотворенная нора (да — сшитое, гъуэ — нора). Обозначение слов зачатие и замечание одной лексемой, вероятно, свидетельствует о том, что природа этих явлений одинакова.
ФIыгъуэ (богатство)	—	хорошая нора или нора — хорошего (фIы — хороший, гъуэ — нора, путь)
Хъугъуэ фIыгъуэ (сокровище)	—	зреющая, хорошая нора (хъу — обозначение мужского начала, то, что зреет; фIы — хороший; гъуэ — нора)

Хьэгъуэ лIыгъуэ (свадьба, праздник, веселье)	—	нора духа и души (хьэ — обозначение духа, лIы — душа, гъуэ — нора)
Дэгъуэ (ладный, добротный)	—	плод праведного пути (дэ — орех, плод, символ — мудрости, истины, гъуэ — нора)
Дэрэжэгъуэ (радость, стимул)	—	бег круга энергии мудрости (дэ — см. выше рэ — обозначение энергии, жэ — то, что бежит, гъуэ — путь, нора)
ТIыгъуэ (созревание)	—	то, что прокладывает, копает нору, путь (тIы — копай, гъуэ — нора)
ЩIагъуэ (важный, значительный)	—	сотворенный круг (щIа — сотворение, гъуэ — см. выше)

Наряду с приведенными словами есть еще и другие, которые характеризуют состояние норы (пути).

Псыгъуэ (тонкий)	—	1) нора воды (псы — вода, гъуэ — нора): 2) нора связи горения (п — обозначение связи, сы — гори, горение, гъуэ — нора)
Iугъуэ (дым)	—	1) нора души (Iу — душа, звук, гъуэ — нора); 2) нора звука—души.

Е. П. Блаватская пишет: «Абсолютное вечное движение. Парабрахман, который есть ничто и все, движение невообразимо быстрое, в этом движении отбрасывает дымку, которая есть Энергия, Эрос»(5). Очевидно, с образом такого движения связано и происхождение слова — Iугъуэ. По крайней мере суть данного слова удивительно согласуется с содержанием приведенного описания.

Пшагъуэ (туман)	—	нора извлеченного духа (п —обозначение духа, ша — то, что извлечено, гъуэ — нора)

Корень данного слова происходит от лексемы «пшэ» (облако), которая означает: ведущий дух (п — обозначение духа, шэ — веди). Йог Рамачарака пишет: «Ауру третьего, основного начала, или «праны», очень трудно описать людям, кроме тех, которые могут видеть Х-лучи. Она похожа на нечто вроде парообразного облака...» (6). Вероятно, из некоего такого образного соответствия происходит и этимология слова пшагъуэ (туман).

Кугъуэ (желток яйца)	— центральный, серединный круг (ку — середина, центр, гъуэ — нора, путь, цикл).
Гъуэжь (желтый цвет)	— нора упорядоченного духа (гъуэ — нора, жь — обозначение духа, упорядочь). Известно, что желтый цвет — это цвет сердечной чакры.
Абрагъуэ (великий, мощный)	— нора «Ра» Того или нора энергии Того (Аб-Тот, Ра — сотворенная энергия, гъуэ — нора).

В оккультизме, как уже отмечалось, местоимение То, Тот считаются обозначениями имени Бога. С другой стороны, во всех религиях Бог — Велик, Всемогущ, что и зафиксировано конструкцией данного слова.

Абгъуэ (гнездо) — нора Того (Аб — Тот, гъуэ — нора).

Лъагъуэ (тропа, след) — отточенная нора (лъа — отточенная, гъуэ — нора), Адыги говорят: Гурэ гурэ лъагъуэ зэхуаIэщ (Сердце с сердцем связаны тропой).

ЯтIагъуэ (глина) — покрытая, вскопанная нора (я — (йа) — покрытая, тIа — вскопанная, гъуэ — нора).

Покрытая, вскопанная нора ведет к единению двух начал духа, к Духу, к Божественной сути. Коран констатирует: «Мы уже создали человека из эссенции глины, потом поместили Мы его каплей в надежном месте, потом создали из капли сгусток крови, и создали из сгустка крови кусок мяса, создали из этого куска кости и облекли кости мясом, потом Мы вырастили его в другом творении — благословен же Аллах, лучший из творцов» (Коран. Сура 23—12, 13,14). С точки зрения сути глины в адыгском языке понятно, что имеется в виду в Коране под «эссенцией из глины».

ГъэщIэгъуэн (чудо) — ГъэщIэ — жизнь, гъуэн — прокладывание норы.
1) прокладывание норы (цикла) жизни;
2) прокладывание норы нового цикла жизни (гъэ — цикл, круг ноль, символ бога, щIэ—новый, возделай, гъуэн — см. выше);
3) прокладывание норы (цикла) Бога.

Дзыгъуэ (мышь) — дзы — откинь, гъуэ — круг, нора, (мышь)
1) откинь нору (круг).

Вагъуэ (звезда) — вспаханная нора (ва — вспаханная, гъуэ — нора).

Благъуэ (крокодил, дракон) — 1)отсветившаяся нора;
2) покрытая нора (бла — покрытое, отсветившее, гъуэ — нора).

Последние два слова, как отмечено выше, выражают по существу образ возможных финалов души. Таким образом, как показывают значения приведенных слов, от прокладывания или непрокладывания пути сердца происходят наши беды и радости. Такая обусловленность нашей жизни субстанцией духа, т. е. нашим поведением, возводит хабзэ в ранг психологии, ибо психология определяется как наука о поведении. Человек реализует себя через свои отношения. Каковы мои отношения, таков и Я. В адыгейском языке понятие «отношение» обозначается лексемой щытыкIэ, что буквально означает: способ дачи трех (щы — три, ты — давать, тыкIэ — способ дачи). Цифра три в составе данного слова, видимо является основным идейным компонентом, выражающим инвариантное количество способов отношений: плохие, хорошие и серединные. Испокон веков подмечено, что жизнь идет чередой, что за радостью следует грусть, за удачей — неудача. Адыги говорят: ГуфIэгъуэри гузэвэгъуэри зэпыщIащ (Горе и радость связаны вместе) или Емыхъу фIы хъужыркъым (Не бывает худа без добра). Плохие и хорошие, как и любые

другие противоположности, образуя архетип единства, обуславливают нашу жизнь, колесо бытия (сансару по буддизму). С точки зрения адыгской философии, чрезмерно радостное считается такой же аномалией, как и постоянное горе. Констатируя как бы это обобщение, адыги говорят: Ебгъэлейм къыщеху (Переусердствуешь, переборщишь, испортишь — смысловой перевод).

Как показано выше, принципы хабзэ восходят к срединным отношениям. Нейтральные, срединные отношения не означают равнодушия, баланса или отсутствия каких-либо отношений. Напротив, как это видно из сути ключевых слов, обозначающих принципы хабзэ, это беспрекословное уважение независимо от качеств и статуса уважаемого, бескорыстная альтруистическая любовь, радушие, доброта, чистота, следование правде во всем, терпимость. Словом, излучение тепла (как и солнце) — без притязаний на ответную реакцию. Эту истину подтверждают также и исследования ученых. Так, американский ученый русского происхождения Питирим Сорокин, проведя обширные исследования по изучению альтруистической любви, обнаружил, что это свойство души в большей мере было присуще гениальным людям и святым.

Основатель гуманистического направления в психологии А. Маслоу также обратился в своих исследованиях к незаурядным авторитетным личностям, таким как А. Энштейн, А. Линкольн, У. Уитмен, Л. Бетховен и др. Он пытался выяснить, что отличает их от прочих «смертных», в чем успех их личностных достижений, самореализации. Оказалось, что «счастливые» люди не защищаются от мира и своего окружения, а тянутся к ним, ими двигает не эгоизм, а доброта и щедрость; для них естественно творить добро из удовольствия; у них стойкая симпатия к окружающим, развита способность понимать людей и принимать их такими, каковы они есть. Для достижения срединного пути хабзэ не предполагает какие-либо запреты и ограничения типа ухода в монастырь, аскезы, вегетарианство и т. д. Путь хабзэ — следование полной жизни, соответствующей морали.

Хабзэ — это образ жизни, который сформировался инициатической школой жизни. «Инициатическая школа,— пишет Ю. А. Мирославский,— в высшем выражении — это ритмы Космоса, становящиеся достоянием человека»(7). Если это так, то механизм хабзэ есть не что иное, как механизм превращения ритмов Космоса в достояние человека.

В самом деле, внутренне содержание хабзэ (Мудрость, Дух) становится достоянием человека через ее внешние формы (этикет). Это достаточно очевидно из сути ключевых слов, обозначающих принципы хабзэ. Внешнее содержание хабзэ, отраженное поведением, становится достоянием человека через внутреннюю организацию духа. Это подтверждается духовным устройством человека и вышеприведенными словами-понятиями (мыгъуэ, фыгъуэ, жагъуэ и т. д.), проистекающими из такого устройства.

Отсюда следует, что хабзэ действительно является выражением инициатической школы жизни, которая отражает эзотерические (внутренние, скрытые)и экзотерические (внешние, открытые) знания, ритмы Космоса через поведение. В этом дуэте «хабзэ-поведение» хабзэ как бы является носителем идей (законов и правил), а поведение — их транслятором. Такое свойство поведения подкрепляется и его ады-

гейским названием — хьэл (субстанция духа), и словом зыужь (развитие), которое означает: то, что остается после Единого, то, что называется дух Единого.

Подобное представление о поведении в разной мере перекликается с эволюционистской и мифологической теориями поведения. Принципы эволюционной теории достаточно известны и понятны, поэтому остановимся на мифологической.

Согласно данной теории, духовная деятельность совершается через связь «миф-обряд (ритуал)». Однако, о характере этой связи существуют различные точки зрения. Что причина и что следствие? Одни исследователи признают примат мифа над ритуалом, другие — наоборот. Но если оставить в стороне вопрос о том, что первично, и что производно, то в остальном миф соотнесен с обрядом, ритуалом, что наиболее важно для нас. Как показывают исследования многих ученых (Э. Кассирер, А. Ф. Лосев, В. Н. Топоров, В. Г. Ардзинба и др.), генетически и миф и обряд восходят к интуитивному (сакральному) началу и повествуют об акте творения мироздания (космогонические мифы) и человека (антропологические мифы) через символизм. «Космологическое творение,— пишет В. Н. Топоров,— есть дело, серия дел, последовательность «работ». Ритуал как образ этого творения несет на себе его печать и следует его логике: чем вещь «сильнее», тем она ритуальнее, «действеннее»; сверхдело требует для своего завершения «сверхвещи»(8).

Другой автор, американский философ Х. Аргуэлес, отмечает: «У человека ритуал берет начало в области интуитивного восприятия — в более глубоких частях его природы. В основе ритуала должно быть не столько действие, сколько подчинение. Его можно рассматривать как психологическую технологию объединения и синтеза существа. Цель ритуальных знаний не дополнение или обсуждение, но преображение»(9).

«Подчинись и обрети ритуальное отношение»(10),— советует Конфуций.

Ритуальный корень хабзэ адыгский ученый Ю. Тхагазитов сводит к схеме: «миф — эпос — этикет» (11).

В принципе все это подтверждает суть представления адыгов о хабзэ и одновременно показывает, что и свойства функционирования хабзэ духовны. Таким образом, с какой бы стороны мы не рассматривали хабзэ — с точки зрения ее лексического обозначения, или со стороны структуры, или свойства функционирования — очевидно, что корни этого феномена восходят к Мудрости, Духу, Космическому Универсуму. Открывается этот универсум через архаический символизм, который закодирован в языке в виде определенных понятий: хабзэ — крест, колесо или число; къабзэ— лъабзэ — 1 (единое); нэгу, пщIэ, хьэщIэ, лъагъуныгъэ, гурыхь — точка, центр; вагъуэ — звезда, пентаграмма, блэ — змея, душа и т. д.

По определению Ю. Тхагазитова, хабзэ — это «народная философия жизни» адыгов»(12). С нашей точки зрения, хабзэ может быть возведена в ранг религии, философии и психологии. Однако, она не является ни той, ни другой, ни третьей. Как уже отмечалось, хабзэ — это слаженная система жизнедеятельности, которой следует народ на протяжении тысячелетий. И как всякой системе, ей присущи структура, эволюция и свойство функционирования. Поэтому, думается, что восстановление ее внутренней структуры и самой ее сути поднимет феномен хабзэ на новый виток исследования.

СТО ИСТИН (ШЪЫПКЪИШЪ) — ФИЛОСОФИЯ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

Как элемент адыгской культуры, песни-истины имеют специальное обозначение — Шъыпкъшиъ (Сто истин). С одной стороны, они являются фольклорной единицей, с другой — формой хранения и способом трансляции этнической информации. Такая разноплановость этого явления позволяет нам исследовать его на двух уровнях: на филологическом и культурологическом, особо обратив внимание на ситуативный, часто игровой, контекст, предполагающий импровизацию фольклорного текста. Это обстоятельство объясняет нам многое в художественных особенностях песен-истин, в частности: что стоит за своеобразным «перечислением» истин в песне и почему это «перечисление» выстраивается не на логическом уровне содержания, а исключительно на фонической и ритмической организации текста? Почему песни-истины композиционно открыты даже в вариантах, где есть некоторая сюжетная канва? Поиск ответов на эти и другие вопросы составляет основу анализа данного феномена.

Шъыпкъишъ — в переводе с адыгейского значит сто истин: шъыпкъэ — истина + шъэ — сто.

Число истин в тексте не обязательно должно соответствовать ста. Аналогично тому, как во фразеологизмах типа *«Іофишъэ сиІ»* — букв.: дел много имею, *«Нишъэ маплъэ, тхьакІумишъэ мэдаІо»* сто глаз наблюдает, сто ушей слушает, за числом сто закреплено значение «много», в песнях-истинах слово *«шъэ* — сто» также указывает на множественность.

В обнаруженных текстах «Шъыпкъишъ» количество строк варьируется между десятью и ста десятью. Такой диапазон продиктован не состоянием памяти исполнителя, хотя этот фактор не исключается. Вариационные колебания относительно числа истин зависят от множества других факторов, скажем, от способности исполнителя импровизировать, сочинять новые клише истин по типу традиционных, от включенности аудитории в игровую ситуацию и т. д.

Термином *шъыпкъишъ* пользуются только западные адыги. У восточных он зафиксирован как *псалъэ пэжищэ* (сто верных слов), тоже что «сто истин». Но тексты песен-истин иногда обозначаются и другими терминами. Так, в некоторых публикациях и архивных материалах встречаются *къебжэкІ* (кебжеч) (1), *«мэлыхъуэ уэрэд»* (пастушья песня), *«шэкІуэ уэрэд»* (охотничья песня), *«ТхьащІагъ мэз»* (Тхашага лес) (2), «Джамболэтыжъым иорэд» (Джамболета старого песня), «Джамболэтыжъым игъыбз» (Джамболета старого плач), *«Пэсэрэ орэдыжъ»* (Древняя песня старая), *«Мэз лІыныкъу»* (Лесной полумуж), *«Адыгэ гущыІэжъ»* (Адыгская пословица), *«КІэлэцІыкІумэ абзэ къутэным пае къафаІорэ орэд»* (Детям, чтоб их язык развязался, исполняемая песня) и т. д.

Такое терминологическое многообразие указывает на одну из особенностей песен-истин — полифункциональность. Она прочитывается в названиях песен.

Большое количество фонозаписей и рукописных текстов шъыпкъишъ хранится в архивных фондах институтов гуманитарных исследо-

ваний Республики Адыгея, Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии. Несколько фонозаписей песен-истин находится в фонотеке Адыгейского государственного комитета по телевидению и радиовещанию. Некоторые тексты опубликованы, часть из них переведена на русский язык.

Несмотря на обилие текстов «Шъыпкъишъ» в научной литературе до сих пор не ставилась проблема его комплексного изучения, как явления культуры. Существуют только две работы, в которых анализируются их некоторые художественные особенности.

«ШЪЫПКЪИШЪ» В СИСТЕМЕ ФОЛЬКЛОРНЫХ ЖАНРОВ

По структурно-типологической методологии изучения фольклора, в русле которой ведется исследование, чтобы определить жанровую специфику «Ста истин», нам следует прежде всего выявить некоторые их формальные закономерности, т. е. посмотреть, что из себя представляют «истины».

«Классификация должна быть результатом известной предварительной проработки»,— писал В. Я. Пропп,— осуждая тех исследователей, которые начинают с классификации, внося ее в материал извне, а не выводя ее из материала по существу (3).

Десятки проработанных текстов показали, что «истины» состоят из величин постоянных и величин переменных. Последние создают варианты.

Переменные величины, касающиеся самого текста «Шъыпкъишъ», фиксируются в основном на трех уровнях:

а) на уровне сопряженности с мелодией «истины» делятся, с одной стороны, на музыкально-интонированные (песенные) и музыкально неинтонированные (стихотворные) формы, с другой — музыкально-интонированные «истины» исполняются на разные мелодии, причем некоторые — на известные, типа «Хьасасэ иорэд» (сложно установить в которой из них она первична);

б) на уровне сюжета можно выделить сюжетные (песни о старом Джамболете) и бессюжетные;

в) на уровне импровизированности устанавливается следующее: большая часть текстов повторяет традиционные формулы «истин», но последовательность их в каждой единице разная, а в некоторых текстах есть новообразования, т. е. в структуру «Ста истин» введены современные представления о мире. Это говорит о том, что песни-истины и ныне остаются живой, довольно активной формой народного творчества.

Новообразования встречаются в версиях Паранука Даута Чаущевича (а. Пчегатлукай) и Калакутока Хамида Ереджибовича (а.Тахтамукай). Оба сказителя хорошо владеют традиционным фольклором и не лишены способностей к сочинительству. Свое искусство импровизировать они удачно продемонстрировали еще в 1988 году, когда по Адыгейскому радио нами была организована передача о песнях-истинах, об их истории и художественных особенностях. В этой передаче мы попытались включить радиослушателей в некий игровой (пусть заочный) ситуативный контекст, позволивший, как нам кажется, востребовать из памяти не только фольклорный текст «Шъыпкъишъ», но и традиционный механизм импровизации. В результате мы получили два текста в сто (Кала-

куток) и сто десять (Паранук) строк. Каждая строка передает законченную мысль-истину. В версии Паранука сохранились традиционная сюжетная канва (о приключениях старого Джамболета, хотя она лишена сказочности), и большая часть истин — традиционные формулы из основного текста песни. А в варианте Калакутока и композиция, и подавляющая часть истин совершенно новые.

Некоторые переменные величины, касающиеся внетекстовых связей, в какой-то степени влияют на художественную структуру песен-истин. Это, в первую очередь, полифункциональность. Основная функция «истин», как нам думается — это функция хранения и трансляции этнической информации. «Истины» также призваны развивать речь ребенка и приобщать его к миру. Они используются и как форма соревнования в красноречии на игрищах. Во всех типах «ста истин» есть специальные блоки, ориентированные на соционормативную культуру, и выполняющие этическую функцию. Как и для всего фольклора, эта функция является дополнительной и для «истин».

Ареал распространения также вносит некоторые изменения в художественную структуру «истин». Во всех регионах, где проживают адыги, бытуют песни-истины, но в каждом из них распространены не все типы «истин». Даже там, где они однотипны, в текстах появляются блоки истин, ориентированные на условия данного региона (касается это местных топонимов или особенностей образа мира).

Самой продуктивной переменной величиной следует считать ситуативный (чаще игровой) контекст, обусловливающий вариационные изменения.

Несмотря на наличие множества переменных величин, определенным образом влияющих на формирование разнотипных текстов, «сто истин» представляют собой целостный самостоятельный организм.

Что же обеспечивает их целостность и самостоятельность, какой элемент остается в них постоянным, стабильным?

Не все «Шъыпкъишъ» бытуют в жанре песни.

Следовательно, эта величина не создает единого типа. Сюжет тоже отпадает, т.к. есть бессюжетные тексты. Причем бессюжетность создается не в результате распада традиционного единства текста песни и истории о ней (в последней находится основная сюжетная канва), хотя таковые варианты тоже существуют. По утверждению информаторов, некоторые «Шъыпкъишъ» (они и есть бессюжетные) предназначены для наставления и развития речи детей.

С другой стороны, сам сюжет о приключениях старого Джамболета тоже распадается на разные мотивы. Существует два мотива. Первый — сказочный. Второй (версия Паранука) больше похож на реальную историю. Оба мотива находятся за пределами текста песни. Первый вариант, сказочный, бытует в основном у западных адыгов. Однажды старый охотник Джамболет заблудился и попал в плен к одноглазому и одноногому чудовищу МэзлIыныкъу (Лесной полумужчина). Мотив пленения — нарушение территориальных границ. Лесной собирается убить охотника, если тот не даст ему выкуп. В качестве выкупа Лесной требует от Джамболета назвать сто истин. Старый охотник соглашается на условия.

Здесь следует обратить внимание на «спасительную» роль художественно организованного слова. Она традиционна в адыгском миропо-

нимании. В этой связи можно указать на типологически очень близкую ей функцию очистительных песен (4). В механизме той и другой главным звеном становится художественное слово. Очистительные песни «спасают» от позора и обвинений. Песня-истина тоже «спасает «старого Джамболета, становясь предметом выкупа. Казалось бы, в рамках сказочного сюжета, в качестве выкупа должны были бы выступить сказочные предметы. Таковое ожидается, так как в подобных ситуациях в сказках многих народов мира, в особенности, в русских сказках цена жизни определяется количеством денег или золота. Однако Лесной не требует от старого Джамболета ничего другого, кроме как «назвать истины, известные ему». Таким образом, мерой жизни становится истина.

Типология очистительных распространяется не на все варианты песен-истин. В бессюжетных песнях-истинах просматривается другая, «кебжечевая» типология. Но об этом позже.

Приключения старого Джамболета не закончились и после того, как он перечислил «сто истин». Одноногий Лесной отнимает у него штаны. Начинает долго возиться с ними, не зная, куда деть лишнюю штанину. Джамболет, увидев, что он выпал из поля зрения Лесного, ускользает. Такая концовка, как и весь сказочный сюжет, хорошо вписывается в фольклорную традицию адыгов. Но сюжет не развивается в песне, оставаясь за пределами текста в истории песни. В песне же о существовании старого Джамболета напоминают лишь некоторые формулы, типа:

«Джамболэтыжъым изакъу»

(Джамболет старый одинок). В начале песни она произносится несколько раз.

«Джамболэтыжъым зегъаз»

(Джамболет старый оглядывается (по сторонам)) — упоминается в середине. И в конце —

ТхьамыкIэгъошхохэр сихъишъ, ...
ШэкIожъы машIохэр къэсэшIы,
КъысапшIэрэр зэрэгухэкI.
О нахь Iаий сыIокIэеп.
СыпIукIэнкIэ сшIагъэу сыкъэкIоныеп,
СыкIожьми сыкъэкIожьыныеп(5).

Большая беда — моя история...
Охотничий огонь разжигаю,
То, что ты со мной делаешь — обидно,
Тебя страшнее я не встречал,
Что встречу знал бы — не пришел,
Ушел бы — не вернулся.

Эти строки как бы опоясывают текст и создают некоторую композиционную схему. Но по сути она тоже мало обеспечивает жизнедеятельность «ста истин», также как и сюжетная канва. Таким образом, и композиция не является постоянной величиной.

Вернемся ко второму варианту сюжета песни-истины. Он существует только в версии Паранука. По его утверждению, он слышал это от своего отца, известного сказителя Паранука Чауща, жившего в начале XX

века. Суть его: в незапамятные времена жили два известных мужа Къэрзэдж Джамболэт (Керзедж Джамболет) и Мэзагъо ыкъо МэзлIыныкъу (Мезтлинук, сын Мазаго). Оба были охотниками. Джамболет старый обитал на возвышенности Пэфыжъ (Пэфиж), (ныне гора Пипай, расположенная выше г. Абинска). В то время земли Абина принадлежали Псычэтыкъо Шъхьашху (Псычетуко Шхашху), которому Джамболет доводился племянником. (Говорят фамилии Схакумидовы, Шхалаховы, Псеуши были некогда в его подчинении). Женой Псычетуко была некая красавица, дочь убыха Берзеджа. К ней в свое время сватался и Мезтлинуко, но был отвергнут. И с тех пор враждовал с ее мужем и приходил в ярость каждый раз, когда до него доходила молва о бесстрашии и мужестве Джамболета, племяника Псычэтыко.

Сам Мэзтлинуко жил на землях ЛэупэкIэ Джэдыгужъ (Ловпаче Джедыгуж (ныне территория Краснодарского края, где расположен пос. Лоо).

Джамболет тоже был наслышан рассказов о неустрашимости Мэзтлинуко. Оба, конечно же, знали, что друг другу ни один из них не уступит. Им не терпелось оказаться в конфликтной ситуации и искали встречи. И когда такой случай представился, как потом вспоминал сам Джамболет, (опять же по версии Паранука) его испугал не могущественный дух Мэзтлинуко, Джамболет был уверен в себе, а его вид, настолько он внешне был безобразен.

Сказитель специально акцентирует свое внимание на мотиве уступки старого Джамболета: равным себе можно воспринимать того, кто в первую очередь имеет человеческий облик. А пугало, каким предстал перед ним Мэзтлинуко, не заслуживает большего, чем «пройти мимо, отдав ему свою шапку» (уипаIо ети блэкI), т. е. достойнее такому сделать любую уступку. Этот акцент настолько важен, что сочинитель разворачивает этот мотив целыми блоками в самом тексте песни.

1. ИкIыпIэми сеусэ,
Сфэмыхъоуи сэусэ...
2. Сыщтагъэшъы сэсысы
Сибыни къыспаплъэ,
Слъэгъужьынэу сэгугъэ,
Гъишъэр непэ зэсынэкIыгъ,
ГъашIэу сиIэми усщыгъупшэнэп,
Непэ ехъукIи сыпIукIагъэп,
Непи сигъашIэ харэмылъыт,
ГъашIэу сиIэми сыплъэгъужьынэп...

3. Сигулъытэ джахэр къепчъы,
Пчъагъэр икъумэ нахь сыфаеп,
Сыфэени сыптекIонэу сшIагъэемэ,
Мы дунаим сэ сищытхъу къытенэни,
Непэ щытхъур о сшIопхьыгъ,
О уиIуплъэр боу гуих,
СихэкIыпIэ сишъыпкъишъэр ынап...

4. УичIыгу сыкъихьагъэмэ сэ сыхьакI,
ХьакIэм сыдигъуи едэхашIэх...

5. Джамболэтыжъым изакъу,
Зэкъуащэр едзышъы мыохъу.

6. СымышIахэу сыпIукIи,
СыдэкIыжьмэ сыкъыдэхьажьыныеп,
Удэс Iоу сшIагъэми сыкъыдэхьаныеп.

1. О выходе (из положения) размышляю,
Из необходимости сочиняю...

2. Испугался, поэтому трепещу,
Моя семья меня ждет,
Увидеться надеюсь.
Сто лет сегодня я разминул,
Всю жизнь тебя не забуду,
Кроме как сегодня не встречал тебя,
Сегодня день прожитым мной (пусть) не считают,
Никогда ты меня не увидишь...

3. Моя смекалка все это перечисляет,
Числа (истин) хватило бы —
больше ничего не хочу,
Желал бы, если б я знал, что смогу тебя победить.
В этом мире обо мне хвала осталась бы,
(Но) сегодня хвалу ты забрал у меня,
Твой вид наводит ужас (так безобразен),
Выход для меня — в Ста истинах...

4. На твою землю ступил (если), я — гость.
А гостя всегда привечают...

5. Джамболет старый одинок,
Одну пулю выпустит — не промахнется.

6. Нечаянно встретил (тебя),
Если я выберусь (отсюда), не вернусь,
(Что) ты здесь, если б я знал, не зашел бы...

В версии Паранука образ Джамболета не остался за кадром, т.е. в истории песни, как в других вариантах. Он и не статичен, как в тех, а развивается. Даже раздвоился. В истории песни (Парануковской) — это мужественный, знающий себе цену прославленный охотник. В тексте же — сломленный, слабый, сетующий на свою судьбу человек, что совершенно не соответствует адыгскому этикету. Ситуацию усугубляет разрыв между перечисляющимися истинами (это знаки, несущие образ мира адыгов, и их может знать только по настоящему мудрый адыг) и перемежающими эти истины сетованиями Джамболета. Такая метаморфоза может быть прочитана совсем по другому, если предположить, что подобный ход в развитии фабулы был специально придуман сочинителем, тем более игровая ситуация, в которой мог бы возникнуть текст, вполне это допускает. И тогда становится понятным, что Джамболет играет роль плачущего, растерянного человека, испуганного от одного вида противника. Во втором плане этой роли, т. е. за «сетованиями» Джамболета — нежелание героя оказаться в одном пространстве с недостойным противником, оспаривая у него статус мужественного человека. Это унизило бы его, это не соответствовало бы самому важному в адыгской ментальности — представлению об истине, в том числе об истинном мужестве.

Вернемся к величинам постоянным и переменным в «ста истинах». Отметая одну за другой переменные, мы видим, что остается еще одна величина, общая для всех типов «ста истин». Таким постоянным элемен-

том является функция перечисления, своеобразное нанизывание на единый стержень неких единиц. Вокруг последних, т.е. перечисляемых единиц выстраиваются остальные переменные. Как, кем, когда, в какой ситуации (в каком контексте) перечисляются — вот суть переменных величин.

Здесь следует оговориться, что функция перечисления является постоянной величиной и для многих других фольклорных жанров. З. М. Налоев, исследуя жанровые особенности кебжеча (букв.: перечисление чего или кого-либо), обратил на это внимание. «Перечисления...— пишет он,— во множестве можно встретить едва ли не во всех жанрах адыгского... фольклора — от приуроченных песен... и нартского эпоса до современных девичьих песен». В этом З. М. Налоев справедливо усматривает причину известной путаницы разножанровых песен (5).

Естественно, сама по себе функция перечисления не может решить жанровую проблему. Она выступает в комплексе с переменными величинами, одна из которых (или определенная комбинация всех переменных с большим акцентом на одной из них) является элементом, дифференцирующим жанровые границы.

В кебжечах срабатывает схема: перечисление + предметы + ситуация, что означает «смеховое перечисление социально значимых предметов». В этой схеме, в той или иной степени, действуют и другие переменные величины, создавая специфические особенности жанра кебжеч, соответствующие налоевскому определению.

В ста истинах та же схема, но содержание переменных величин иное. В них перечисляются паремиологические единицы, некие истины, соответствующие адыгскому представлению об истинах. Особая комбинация переменных (дифференцирующим выступают предметы перечисления) создает определенную художественную структуру, несоотносимую с творчеством других народов, некую «закрытую типологическую схему».

Некоторые переменные величины Ста истин, в особенности предметы и способы перечисления явились объектом исследований двух авторов, М. А. Кумахова и З. Ж. Кудаевой.

«В устно-поэтическом творчестве (адыгов),— пишет М. А. Кумахов,— бытуют произведения, называемые «Псалъэ пэжищэ», букв.: сто правдивых слов. Суть (их) заключается в том, чтобы дать определение ста слов, словосочетаний или предложений, охватывающих по своему значению самые различные области жизни. Каждое предложение построено в форме определения, что заранее предопределяет характер синтаксической конструкции...

Многие предложения из произведений этого жанра носят пословичный характер: они различны по форме, образны и назидательны по смыслу. Однако в отличие от пословиц и поговорок, предложения, входящие в этот цикл, составляют цельное и законченное произведение. Особенностью последнего является то, что оно может быть предназначено для исполнения с напевом, что отражает его архаичность и традиционность» (6).

А. М. Кумахов считает каждое предложение, входящее в цикл «ста правдивых слов», цельным произведением. З. Ж. Кудаева, продолжая эту мысль, идет дальше: она определяет «сто истин» национально особенным синкретическим жанром, своеобразной паремиологической тирадой,

состоящей из цепочки назиданий и одновременно обладающей в отдельных вариантах жанровыми признаками песни» (7).

Если «Сто истин» рассматривать в системе фольклора и в основу определения жанра брать формальный (формообразующий) признак (перечисление Н-го количества истин), то «паремиологическая тирада» — удачное определение.

Таким образом в основе определения оказывается постоянный элемент, одинаковый для всех типов «Ста истин» — это перечисление неких единиц, несущих этническую информацию и претендующих на статус истины. В свою очередь сами перечисляемые единицы на формальном уровне являются постоянными величинами, но на содержательном уровне — переменными. В том и в другом качестве они выполняют роль, дифференцирующую жанровые признаки.

На уровне содержания «истины» не имеют логической связи, т. е. они в подавляющем своем большинстве друг другом не обусловлены: одна из другой не вытекает, и одна другую не продолжает. Разве что в тех «Шъыпкъишъ», где есть сюжетная канва, но и в этом случае логически связаны не сами истины, а строки, обозначающие сюжет. Перечисление строится исключительно на фонической организации текста, причем наиболее значимым для *шъыпкъишъ* является подхватная рифма или акромонограмма. Ее называют еще эховой, грамматической, внутренней рифмой. Лексический повтор в этой рифме находится в конце одной строки и в начале следующей.

О-уи, къушъхьэм зибэ къыкIэкIырэр (о) еныба!
Щэбарым ар идахэхэр къамыщыкIа.
О-уи, в горах много растет о, еныба (8),
Щэбар красивый (используют) для рукояти кнута.

Здесь усложненная внутренняя рифма. Лексема **ба** повторяется в середине, конце первой строки и начале второй.

Следующие строки строятся на сменяющих друг друга смежных созвучиях.

ЛIакъор зэбгырызыщырэр (о), лъыуаса,
Хасэ зимыIахэ гущэхэр бжъэдыгъуа.
Жъыгъом ыгъэшIуагъэ гущэхэр (о) лIы макIа,
ПкIэгъуалэр зыуасэ гущэхэр сэмпала,

Род разводит (о), кровная месть,
Хасэ не имели (никогда) гущэ бжедуги,
Старостью обласкано гущэ (о), мужей мало,
Конь стоит гущэ, сэмпала.

Здесь подхватная рифма состоит из повтора целых частей. З. Ж. Кудаева отмечает, что использование акромонограмм «в большей степени продиктовано не только эстетическими, но и мнемоническими требованиями, так как облегчает запоминание сюжетно не связанных самостоятельных по смыслу элементов паремиологической тирады» (9). Следует добавить, что подхватная рифма служит еще сигналом для организации новой строки, т. е. в игровой ситуации, где идет выяснение кто знает больше истин, концевая лексема помогает вызволить из памяти нужную формулу истины, начинающуюся с такой же лексемы, или организовать новую истину (строку) по модели традиционной.

В песенных текстах некоторая заданность, формульность пословиц разомкнута вставками типа *о-уиу, гущэ, ерыу, уарира,*— лексем, характерных для жанра песен.

Открытая композиция ста истин позволяет варьировать внутритекстовой набор.

Характер смысловой нагрузки, которую несет этот текстовой набор, его обусловленность ситуативным контекстом можно увидеть, рассмотрев истины в системе этнической культуры.

ШЪЫПКЪИШЪ («СТО ИСТИН») В СИСТЕМЕ ЭТНИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Следует разобраться что есть «истина» для адыгов, прежде чем выяснять какая информация заложена в этом жанре и как срабатывает механизм ее трансляции.

Итак, истина в термине «сто истин» в адыгских языках обозначается *шъыпкъэ,* каб.: *пэж* — правда. Для адыгов истина — это основное звено в системе мировидения и мировосприятия, некий сгусток этнического опыта; центр, в котором сфокусирована адыгская ментальность; основа, для выстраивания главных принципов адыгагъэ (адыгства); наконец, это мера представления адыгов об идеальном, истинном мире, духовном и предметном.

Статус истинности не есть явление статичное, навсегда данное даже и для одного этноса. Он подвержен трансформациям так же, как и сама этническая культура, само бытие, являющееся высшим критерием истины.

Истины, как и вся этническая культура, нуждаются в трансляции, передаче во времени и в пространстве, чтобы наилучшим образом обеспечить преемственность в поддержании традиций. Передача осуществляется «благодаря исторически сложившимся информационным связям или «службам» этноса» (10).

Существует целая система информационных связей. Как самые престижные, особо выделяются художественно-организованные тексты.

Б. Х. Бгажноков, исследуя специфику трансляции культуры общения и в этой связи выделяя в паремиях общения формы, регулирующие коммуникативный опыт адыгов, обратил внимание на сто истин, значительная «часть которых посвящалась этикету». Он называет «истины» (псалъэ пэж) поучениями, выполненными в стихотворной форме.

Следует сказать, что «поучительная функция, т. е. этическая функция в ста истинах не единственная, хотя одна из основных. В них действительно большое количество истин «ориентировано на организацию общения, на поддержание традиций в этой сфере жизни» (11).

Но не только этот компонент культуры является предметом передачи. В «Ста истинах» сосредоточено множество блоков, хранящих и распространяющих информацию как о соционормативной культуре, так и о культуре первичного производства, жизнеобеспечения и гуманитарной культуре. В этом смысле «Сто истин» является специфическим каналом трансляции знаний о всей этнической культуре адыгов.

Вопрос о том, где и как срабатывает механизм трансляции этнической информации посредством «Ста истин», является одним из узловых.

В качестве версии можно смоделировать ситуативный игровой контекст, в котором могла бы изначально сформироваться художественная структура «Ста истин».

На любых игрищах, молодежных посиделках, в хачещах и на чапщах адыги традиционно устраивали своеобразные словесные игры: соревнования на лучшее знание фольклора, разного рода загадывания, импровизированные взаимовышучивания, театрализованные представления на заданную тему и т. д. Игровой контекст, который создавался в таких случаях, способствовал рождению и функционированию множества специфических для адыгов художественных форм, типа зэфэусэ, кебжеча, смеховых песен. По той же типологии, нам думается, возникало своеобразное перечисление, нанизывание паремий в той или иной степени ориентированных на аудиторию. Это могло служить формой состязаний на лучшее знание истин, на умение сочинять новые клише по модели традиционных. Условия игры были заданы: перечисление должно строиться на фонической основе, когда конец одной паремии «тянет» за собой, вызывает начало последующей. Таким образом, подхватная рифма становилась основным сигнальным ключом в продолжении всей игры. Чаще всего, видимо, задавалась и мелодия песен-истин.

Все остальное оставалось во власти исполнителя: последовательность и художественная форма каждой истины определялись его талантом и способностью к импровизации; он выбирал из известных ему форм те истины, которые могли быть востребованы данной аудиторией, и, ориентируясь на нее, формировал текст «Ста истин». Таким образом, исполнитель на первой стадии является одновременно и автором и передатчиком истин. В последующих повторных исполнениях он больше выступает как передатчик, но и здесь он остается соавтором сочинителя, так как за ним сохраняется право редактировать текст в соответствии с ситуативным контекстом.

На возможность возникновения «Ста истин» в игровом контексте указывают: некоторая театрализованная условность фабулы, формула вызова на соревнование (обычно ею завершается текст) и своеобразные зачины, организующие внимание и регулирующие настрой аудитории.

Шъыпкъишъэр къызаIо гущэрэм шъуежъыу,
Емыжъыушъущты гущэхэмкIэ шъуедэIу (12).

Сто истин, когда говорят, гущэ подпевайте,
Кто не может подпевать, гущэ, слушайте.

Более развернутая формула такого зачина:

О уи-ур сэIо гущэшъы, сэкууа,
А сызэрэкуо гущэрэм ежъыуа,
Уемыжъыушъущты гущэмэ, едэIуа,
УемыдэIушъущты гущэмэ, ежьэжьа,
А къезгъэжьэгъахэ гущэхэр къэсIон сэ:
Лажьэхэр зыщызэрахьэрэр зы жэпкъа,
Нартышъхьэр зэгозыутрэр зы мы бжыма (13).

О уиу — говорю, гущэ, я кричу,
А, что кричу, гущэ, подпевай,
Если не можешь подпеть, гущэ, послушай,
Если не можешь послушать, гущэ, отправляйся (прочь),
О, начатое, гущэ, я продолжу:

(дальше начинается перечисление истин):

Беды носятся в одном рту [подбородке]
Нартскую голову разбивает один этот кулак...

Такого рода зачины встречаются во многих песнях и эллегического, и смехового характера. Нам думается, что одно из главных назначений таких зачинов — организация аудитории на восприятие текста. Зачины указывают также на функционирование песни в определенном ситуативном контексте.

После зачинов шло перечисление истин. Исполнитель втягивал присутствующих в игру: одного называл в тексте, намекал на мнимые, неприглядные поступки другого, обобщая это в пословице, третьему неожиданно переадресовывал перечисление истин, бросая ему вызов: «НокIо» — «идет»! и называл адресанта по имени. Это означало: передаю тебе слово, попытайся сказать то, что я не сказал.

Подобный механизм передачи права продолжить исполнение песни, своеобразная исполнительская эстафета, тоже типична для адыгского фольклора. Она и здесь подтверждает специфику функционирования большей части фольклора в игровой среде, санкционируемой в хачещах, чапщах, на посиделках и т. д.

Таким образом, вероятнее всего, «истины», как художественный текст, формировались в игровом контексте. Но игровой фон не исчезал и при многократных повторных исполнениях, когда текст становился «заданным», даже за пределами игрищ. Игровой фон оставался в смеховом тоне мелодии, в самой форме перечисления, которая всегда предполагает некоторый вызов на состязание.

Остановимся на самой этнической информации, заложенной в «Ста истинах», на типовых блоках истин и ассоциативных рядах, возникающих за ними.

Существующие тексты «Ста истин» (включая и варианты) представляют собой множество тематических и объектных блоков истин. Наиболее многочисленны и вариативны те, в которых заложены знания о соционормативной культуре, о нравственных категориях, об этносфере адыгов, о приметах природы, о культуре жизнеобеспечения (системе питания, жилище) и т. д.

Разноплановые, разнотипные блоки истин, охватывают широкий спектр знаний о жизнедеятельности этноса. Тем не менее, ориентированность всех типов истин на определенную поведенческую культуру очевидна. Потому что истины призваны транслировать именно ту этническую информацию, которая требует воспроизводства и поддержания традиций.

В одних истинах направленность на поведенческую культуру открыто прочитывается, в других — она на втором плане, в ассоциативном ряду, находящемся за истинами.

ЦIыхур ныбжьэгъуншэмэ, дзыхь хуумышI,
Не доверяй человеку, не имеющему друзей.

Мы лIыгъэншэ гупым уахэмыхьэ.
Уи мыIэхьэ куэдым ущIэмыкъу (14).
Избегай ватагу трусливых людей.
Не стремись к тому, чего не заслуживаешь.

В этих истинах прямо указывается, как нужно вести себя в тех или иных ситуациях. В других, где перечисляются, например, приметы природы, типа:

Ошъопщэ нэгъыфыр оял,
Облако бледное — дождливо.

Нэкъуаем ижьыбгъэхэр мэгырзы (15).
Нэкуая ветры стонут,

поведенческое действо «спрятано» за кадром.

За этими истинами вырастает целый ряд ассоциаций: дождливое облако или стонущие ветры должны насторожить — впереди ненастное время, не дожидаясь его, следует переделать все свои дела.

В «Ста истинах» есть целый ряд однотипных по структуре паремий с закрытой мотивировкой значения:

Уанэм лIыр имысмэ пхъэтIаркъу.
Седло (в котором) не сидит мужчина — коряга(15*).

Iанэм шхын темылъмэ — пхъэмбгъужъ.
Стол без пищи — старая доска.

Сами по себе эти истины интересны, как формы адыгского мышления, как знаки, несущие адыгскую ментальность. Но еще больший интерес представляют ассоциативные ряды, лежащие за этими истинами.

На первом плане — предметы, символизирующие адыгскую идеальную жизнь — всадник и накрытый стол.

Всадник, если он сел в седло — он путник, он деятелен. В путь отправляется только тот, кто уверен в себе, кто мужественен. А мужественный всадник для адыга — это образ идеального героя. Если же седло без седока, так это не седло, а простая коряга, бесполезный предмет, символизирующий отсутствие жизненной энергии.

Накрытый стол — это тоже священный для адыга элемент бытия, олицетворяющий благополучие, гостеприимство. За ним — целая система взаимоотношений, актуализирующая культуру общения. Ненакрытый стол — обыкновенная доска, бесполезный предмет. Это знак разрушения традиционных корней адыгского дома, ломка его основного стержня.

В каждой истине два взаимоисключающих предмета:

седло — коряга; стол — доска.

Первые — живая жизнь, идеальный образ мира. Вторые — отсутствие таковых. Первые отрицают вторые. В этом отрицании главный поучительный смысл истин: нужно всегда обеспечивать функционирование элементов культуры (в данном случае седла и стола) в пределах свойственного им контекста.

Таким образом, рассмотрев *«Шъыпкъишъ»* на двух уровнях, филологическом и культурологическом, можно сделать некоторые выводы: «Сто истин» — это специфическая для адыгов синкретическая художественная структура, транслирующая этническую информацию, своеобразная паремиологическая тирада, в основном ориентированная на поведенческую культуру, формообразующим признаком которой является подхватная рифма — сигнал к перечислению истин.

АДЫГСКИЕ КУЛЬТУРНЫЕ КОНЦЕПТЫ (ФРАГМЕНТЫ ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЫ МИРА)

Понимание языка как универсального средства самовыражения этноса и формы его культуры становится характерным для лингвистики завершающегося столетия. Очевидно, культурологический подход к языку будет способствовать более плодотворному поиску систематизирующего начала как содержательной организации языка, так и в феномене этнического менталитета.

Этническая детерминированность языка, уникальность его роли в познании культурно-психологической самобытности этноса подтверждается и при анализе адыгских культурных концептов, представляющих собой ментальные образования.

В изучении проблемы соотношения языка и культуры, способствующем исследованию фундаментального характера и содержания человеческого существования, культурным концептам принадлежит исключительная роль: именно в них выражены представления человека о себе самом и окружающем его мире. Это особенно важно для таких языков, как адыгский, так как духовность и историческая память адыгов сохранялась прежде всего в языке.

Предполагаемая реконструкция адыгской модели мира, запечатленной в языке, обусловливает изучение так называемой языковой картины мира. Рассматривая языковую картину мира как отражение опыта интроспекции носителей данного языка, мы определили для анализа круг основных адыгских культурных концептов. При этом предполагалась необходимость исследования этнических представлений с учетом внутреннего мира носителей языка. Более того, многие адыгские культурные концепты возможно проанализировать лишь в связи с выражением ими субъективного мира индивидума. И это вполне соответствует трактовке человека современной философией: именно в сохранении субъективного существования человека залог существования культуры.

Исследованию возможностей языка выражать явления субъективной реальности служит изучение структуры морального сознания. При анализе адыгских культурных концептов рассмотрению подобных концептуальных полей уделяется особое внимание, так как на них основывается вся этикетная система адыгов.

Фразеология любого языка отражает многовековой опыт интроспекции носителей данного языка. «Образ» человека в языковой картине мира, этнически обусловленные представления о его внутреннем мире невозможно рассматривать вне фразеологического пространства языка.

Способ осмысления действительности, отражающийся в идиомах, представляющих собой, как и слова, продукт деятельности языкового сознания, фиксируется в них в виде их внутренней формы. Классической стала трактовка идиом как ассоциативно-образного комплекса, организующего в языке содержание. Поэтому их изучение важно не только с точки зрения того, как в языке отражается этнокультура, но и с точки зрения организации содержания в языке, ибо внутренняя форма, как известно, является «застывшим» результатом деятельности языкового сознания этноса.

Феномен человека получил разностороннее отражение в идиомах адыгских языков. В данной статье нет возможности рассмотреть все аспекты такого отражения. Критерием для ограниченного выбора лишь определенных концептов послужило следующее: представленность «образа» человека в адыгской языковой картине мира прежде всего теми концептами, в которых наиболее ярко, на наш взгляд, проявляется самобытность адыгского менталитета. Это первое. А во-вторых, здесь приводятся именно те концепты, которые позволяют идентифицировать человека как «наивысшего» существа из «класса одушевленных существ» (по терминологии Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванова). Кроме того, учитывается сложность изучения человека, заключающаяся в том, что человек не может быть уподоблен вещи, обладающей раз и навсегда данной формой существования, и поэтому знание о человеке не может быть приравнено к знанию о конечных, имеющих четкие границы объектах действительного мира.

И еще одно предварительное замечание. В кабардино-черкесском языке «человек» выражается словом «цIыху» (в адыгейском — цIыфы). Многие не находят объяснения его происхождению. Нами предлагается два гипотетических варианта этимологии рассматриваемого концепта, однако в незавершенном виде их объявление представляется преждевременным.

В адыгейской языковой картине мира, как и в любой другой, человек представлен как деятельное существо, выполняющее три основных типа действий: физические, интеллектуальные и речевые. Кроме того, человеку свойственны определенные состояния и способность реагировать как на внешние, так и на внутренние воздействия. Каждым видом деятельности, типом состояния и реакцией «ведает» своя система, локализующаяся в определенном органе. В адыгской языковой картине мира наиболее интересны случаи, когда один и тот же орган (например, сердце) «обслуживает» более одной системы, а одна система «обслуживается» несколькими органами (совесть — сердце, лицо).

В «наивной картине человека» представлены и «силы», либо приводящие какую-то из систем в действие, либо тормозящие ее.

В связи с выражением «образа» человека в адыгской языковой картине мира представляется необходимым сделать следующее замечание. Отсутствие в лексиконе адыгов специального слова, обозначающего понятие, соответствующее русскому концепту «личность», вовсе не означает, что адыгский менталитет не предполагает существования тех качеств в человеке, которые позволяют оценивать его как личность. Более того, эти требования к человеку достаточно высоки. Они выражены во многих пословицах, поговорках, фразеологизмах и иных речевых конструкциях. Здесь приводятся лишь некоторые из тех, что выражают фрагменты «состава» человека.

ЦIыху зыпI цIыху уасэ хъун (посл.) воспитание человека — дело трудное. Здесь (во фразеологическом словаре) стерта метафоричность пословицы неточным переводом. Букв.: Тот, кто воспитывает человека, лишается цены человека — того, что стоит человек.

ЦIыху хъун 1. Стать человеком, выйти в люди; 2. Стать взрослым (и «стать человеком», и «стать взрослым» подразумевают приобретение человеком личностных качеств — тех, которые от рождения не даются).

ЦIыху здэщымыIэм кхъуэр Iуащхьэм докIуей (посл.) где нет человека, там свинья достигает высокого положения (букв.: взбирается на курган). В пословице выражены высокие требования к человеку как к личности. То есть недостаточно просто быть биологическим представителем человечества. Когда человек не обладает определенными личностными качествами, он уподобляется свинье — находится на низком уровне органического существования (скрытая метафора).

ЦIыху нэгъэса (цIыху нэс) — настоящий человек (предельно хороший человек).

ЦIыхум и ныбэр и бийщ — (посл.) желудок человека — его же враг (ради него много трудится). В буквальном же переводе — «живот», а не «желудок». Осознание адыгами опасности бездуховной жизни, которая грозит человеку в силу неизбежности заботы о «хлебе насущном». Это свидетельство заложенного в человеке стремления возвыситься над обыденностью.

ЦIыху щIын — сделать кого-либо человеком. (Имеется в виду — личностью, человеком, обладающим определенными социально-психологическими и нравственно-интеллектуальными качествами).

ЦIыху цIыху щIыжщ 1. Человек человека делает (воспитание); 2. Человек человека поддерживает, воодушевляет и др.

Определения понятия «человек» в энциклопедиях и толкования этого слова в словарях не могут быть удовлетворяющими, а тем более — всеобъемлющими. Очевидно, данный концепт трансцендентально непознаваем и необъясним, и истинная суть сложностей эволюции человека (как физической, так и духовной) остается за пределами возможностей человеческого интеллекта. Иное дело — человек в языковой картине мира: здесь отражаются ментальные представления о человеке, основанные на историческом и жизненном опыте этноса.

Предвосхищая возможные упреки в неоправданной детализации и зафиксированности на так называемых «мелочах», напомним слова В. Гумбольдта, сказанные им «об установлении специфического пути, которым идет к выражению мысли язык, а с ним и народ, говорящий на этом языке»: «...именно эти мелочи и создают цельное представление о языке, и нет ничего более несообразного в исследовании языка, чем поиски в нем только крупного, идеального, господствующего... Надо уметь видеть, чем отличается данный язык от других как в отношении своих определенных целей, так и по своему влиянию на духовную деятельность нации» (1).

Концепт «судьба»

Данный концепт избран первым для анализа не случайно. Это «ядро национального и индивидуального сознания», древнейшее «ключевое слово» человеческой культуры, в котором «запечатлен опыт всенародного осмысления категорий свободы и необходимости применительно к человеческому бытию, попытка человеческого разума отыскать последние основания жизни — силы, которые управляют мировым порядком и человеческим поведением» (2). Понимая, что полный анализ концепта «судьба» требует многостороннего подхода (философского, лингвистического, культурологического, фольклорного и т. д.), остановимся лишь на аспекте, указанном в приведенной цитате. За пределами нашего внимания останется широкий круг проблем, связанный с понятием судьбы.

В представлении концепта судьбы в адыгских языках нет и речи о единичности и неповторимости судьбы человека, как и в античном типе культуры, где также не было того трагического переживания уникальности судьбы (уникальности момента времени), которое мы наблюдаем в понимании судьбы в контексте христианства на материале русского языка.

В «национальный образ мира» адыгов органично вписывается (подтверждение тому — сама история адыгского общества) диалектическая тождественность абсолютной свободы и абсолютной необходимости, сочетающаяся в понятии судьбы: «...не только вся жизнь, но и всякое отдельное мгновение человеческой жизни невозможно без ощущения свободы» (А. Ф. Лосев).

Наблюдения за семантическими полями концепта судьбы в русском и адыгских языках показали, что они отличаются повышенной глагольностью. Так, на лексическом уровне это проявляется в том, что «главные и наиболее распространенные у славян названия (имена) судьбы представляют собой отглагольные дериваты — или непосредственные, как судьба от судить, доля от делить, рок от речь «говорить», или вторичные, как участь или счастье, восходящие к глаголу со значением «кусать, отрывать» через девербатив часть...» (3).

В кабардино-черкесском языке концепт «судьба» выражен большей частью отглагольными существительными: «ІуэхузэхэлъыкІэ» (стечение обстоятельств; З. Б.— букв.: «то, как составлены дела»); «къыпэщыт, къехъулІэнур, зэрыхъунур» (будущность).

Глагольность, проявляющуюся не только на лексическом уровне, но и на семантическом, объясняют тем, что сама семантика понятия судьбы включает в себя определенные глагольные значения. Это связано с тем, что судьба мыслится (как в русском языке, так и в адыгских языках) как результат некоторого завершенного действия. Данный семантический признак выражает мотив неотвратимости судьбы — того, что уже состоялось. На первый взгляд такое объяснение противоречит представлению судьбы как чего-то такого, что связывается с будущим. Ведь судьба мыслится как какой-то «план», по которому осуществляется человеческая жизнь. Однако значение будущего относится к самой жизни, тогда как рисунок жизни, называемый судьбой, по народным представлениям, предшествует жизни или синхронен акту рождения. Отсюда его «перфектность».

Представление о каких-то высших силах, властвующих над индивидуумом, и предопределенности пути человека — универсальный подход к концепту судьбы (очевидно, это связано с неразрешимым противоречием между мимолетностью человеческой жизни и «вечностью»мира). Вариации этой концептуальной схемы получают разное преломление в контексте различных культур. Особенно это очевидно во фразеологизмах. Проследим реконструкцию представлений адыгов о судьбе по некоторым фразеологическим единицам.

Рассмотрим лексические сочетания и идиомы о судьбе, выстроенные в ряды «по степени внушаемого ими оптимизма» (Тань Аошуан).

1. Фразеологические единицы, несущие в себе семантику фатальности: Аууей, гугъуехьыр си натІэщ сыт щыгъуи — «Что там толковать, тяжкий труд — всегда мой удел». Выделенное сочетание буквально перево-

дится как «трудности — (мой) лоб». Элемент безысходности налицо. Аналогичный пример: «Ди натIэ илъым дыхуэзэнщ»,— жиIэри Елдар ежьащ.— «Чему быть, того не миновать»,— сказал Эльдар и уехал. (Там же). Буквальный перевод подчеркнутого фразеологизма: «то, что находится на лбу». Сравним это сочетание с тем, что приводится в КРС: ар абы и натIэм къритхат — это ему на роду написано. Буквально: «это ему на лбу было написано».

2. Данная группа фразеологических единиц лексических сочетаний выражает «разумный взгляд» на свою судьбу, основанный на сознательном отношении к ней. Их призывы выполнять «свой долг» предполагают знание человека о предопределенности судьбы, предлагается принять ее, как она есть: натIэкIэ еуэлъэн — воочию убедиться в чем-либо; ткнуться лбом. Пример: АрщхьэкIэ, ищIын зэрищIидзэу (задачэм), натIэкIэ еуэлIащ ар ауэ сытми зэрымыщIыгъуэафIэр. Но как только он приступил к решению задачи, он воочию убедился, что не так-то просто ее решить.

3. Во фразеологизмах этой группы предполагается возможность перемен на жизненном пути: зи насып къэкIуэгъуэ — молодой, у которого все еще впереди; и насып бжыхьым ирапхакъым — (погов.) его счастье не привязано к плетню (его никто не лишил счастья).

Как видно уже из этих примеров, в адыгских языках концепт «судьба» не имеет полного и четкого эквивалента. Это понятие находит свое выражение во фразеологизмах, пословицах и других речевых произведениях.

Зависимость судьбы человека от предначертаний божества выражена в следующих примерах.

1. Алыхьым иухащ — предопределено богом, так суждено. «КхьэрзэуапIэ щысхуэхъуакIэ, алыхьым иухауэ къыщIэкIынщ мыбы сыдэкI уэдэжыну» — «Раз местом моей битвы стало кладбище, видно, мне и суждено погибнуть здесь» (А. Кешоков).

2. Алыхь Iэмыр — божье предначертание. «Советскэ властыр алыхь Iэмыру щыщыткIэ, абы ухуэпщылIу, къулыкъу хуэпщIэнри дурысщ» — «Раз Советская власть — предначертание аллаха, то и сам аллах велел служить этой власти» (А. Кешоков).

3. Апхуэдэу иухащ — так суждено.

Из этих выражений вытекает, что бог делает выбор, от которого зависит судьба человека.

В кабардинском языке судьба интерпретируется как неизбежность, с которой бороться бесполезно: судьба неотделима от самого человека: «Бгым ущыхунумэ, шхийми уегъэлэпэрапэ» — «Если суждено провалиться в пропасть, так и о соломинку споткнешься» (пословица); «Гущэ зыхуащIу, бэн зыхуамыщIыжын щыIэкъым» — «Кому сделают люльку, тому и гроба не миновать» (пословица).

Во многих выражениях подчеркивается зависимость человека от судьбы, невозможность для него управлять ею:

ГъащIэ зиIэм, уахъты иIэщ — Кому дана жизнь, тому не миновать и смерти; ГъащIэм и кIыхьагъыр зыми ищIэркъым — Никто не знает, сколько суждено ему жить (букв.: Никто не знает, какова длина (продолжительность) жизни).

Более того, желания человека определяются как независимые от него самого и предначертанные теми силами, от которых зависит его судьба: ЛIэнум зыгъэлъэн гын ещх — Кому суждено умереть, тот смертельный яд принимает.

Во многих пословицах выражается отношение к неизменности судьбы, невозможности переделать ее: Унэхъуным гуо макъ и тхьэкIумэ ихьэркъым — Если суждено случиться несчастью, зова не слышишь.

Судьба распределяется неравномерно между людьми: одни из них получают счастливую судьбу (насыпыфIэ), другие — несчастливую (насыпыншэ):

Насыпыр Iыхьэмыгуэшщ — У каждого свое счастье, своя доля счастья (букв. Счастье — неразделяемая доля); И насып бжыхьым ирапхакъым — Его счастье не привязано к плетню «его никто не лишил счастья» — погов.; И насыпыр, псым хуэдэу, къокIуэ — Его счастье идет как вода; И насыпым къихьащ — повезло — счастье привалило.

О несчастливом (невезучем) говорят: «И насыпыр япэкIэ кIуащ — Его обошло счастье (букв. Его счастье прошло вперед; «Насып зимыIэм, махъшэм тесми хьэ къодзакъэ» — У кого нет счастья, того, даже если он сидит на верблюде, собака укусит.

Что касается общей характеристики судьбы, у адыгов отмечается и всеобщая вера людей в судьбу, а именно: чувство судьбы свойственно всякому человеку, или человек живет надеждой:

Насыпыншэ щыIэщи, гугъэншэ щыIэкъым — Несчастливые бывают, но нет таких, кто бы не жил надеждой.

Итак, в кабардино-черкесском языке можно выделить следующие значения судьбы:

1) божье предначертание; 2) стечение обстоятельств; 3) участь; 4) будущность; 5) покорность судьбе; 6) обреченность, невозможность изменить судьбу; 7) предопределенность.

Таким образом, наблюдение фразеологизмов, пословиц, поговорок, афоризмов, раскрывающих понятие судьбы, позволяет проанализировать этот концепт в онтологическом и функциональном аспектах: первый касается сути самого понятия «судьба», второй — определения людьми ее роли в своем бытии. Сравнение семантических полей концепта «судьба» в русском и адыгских языках дает возможность определить его общую структуру: судьба — это движение жизни, изменяющее положение человека, что может быть зависимо и независимо от чьей-либо воли; источником воли может быть и сам человек (в этом случае в изменении своего пути у него есть возможность выбора — свобода), и нечто, находящееся вне человека,— божество, какой-либо распорядитель судеб, или «предназначение, куда даже боги не смеют вмешиваться» (это — несвобода, выбор отсутствует).

Концепт «душа» (псэ)

Ввиду всеобъемлющего функционирования данного концепта в адыгских языках (фольклор, мифы, разговорная устная речь, литературно-художественная речь, поэтическая речь и т. д.) представляется целесообразным рассмотреть это понятие с точки зрения 1) соотношения с

концептом «сердце» (гу) — здесь грань их различия в определенных контекстах довольно тонка и неуловима; 2) внутренней формы слов, содержащих в качестве компонента «псэ», создающей «образ» данных слов; 3) выражения мифологического сознания адыгов; 4) «метафорообразующей» способности.

Если полагаться на интуицию нашего «национально-культурного» сознания, то можно констатировать (пока декларативно), что адыгским сознанием «псэ» не воспринимается так религиозно и идеалистически, как «душа» в русском менталитете. В значении адыгского эквивалента заключено больше обобщающего элемента семантики: «суть чего-либо, то, благодаря чему что-либо существует» (в русском соответственно — «душа чего-либо», т. е. это значительно уже, чем «псэ»).

1. Дифференцированность прототипов адыгских концептов «псэ» и «гу» иллюстрируется такой пословицей: «Псэм и щIасэр гуми нос» — «Что по душе, то и до сердца доходит» (букв. 1 часть: то, что нравится душе).

В то же время в кабардино-черкесском языке возможно синонимичное употребление таких выражений: «си гум ищIэт», «си псэм ищIэт» (мое сердце знало это, моя душа знала (предчувствовала) это.)

Или: гурэ псэкIэ зэпсэлъэн — поговорить по душам (букв.: сердцем и душой поговорить — З. Б.).

Уникальный же случай «слияния» рассматриваемых концептов — это слово «гупсэ». Ни в одном из существующих ныне адыгских словарей не дается эквивалентного перевода или описания данного понятия. Так, в Кабардино-русском словаре (с. 39) гупсэ представлено как 1) середина; центр; 2) перен. задушевный.

Во фразеологическом словаре (65) данный концепт представлен во фразеологизме «гупсэм хыхьэу» с переводом серьезно, основательно; до глубины души.

Однако ни в одном из приведенных переводов не передается прототип концепта «гупэ». Представим «внутреннюю форму» соответствующего слова: «гу» — сердце, «псэ» — душа. То есть «образ слова» «гупсэ» — душа сердца. Такое «слияние» понятий (не воспринимаемое современными носителями языка как «слияние») концентрирует в монолитное восприятие тончайшие нюансы взаимоперехода друг в друга все-таки разных понятий — «сердце» и «душа». Очевидно, в разных контекстах превалировать будет то один из компонентов, то другой. А в некоторых случаях внутренняя форма этого слова становится абстрагированной от его семантики, она полностью «стирается», и перевод неизбежно метафоризуется. При отсутствии же предыдущего контекста он с трудом поддается однозначному воспроизведению коммуникативной цели данного высказывания. Так начинается предисловие А. Шортанова к сборнику «Адыгэ псалъэжьхэр»: «Псалъэжьхэр — цIыхубэм я гупсэщ».

2. Самый метафоричный «образ» внутренней формы среди слов с компонентом «псэ» имеет понятие «псэлъыхъу» — «тот, кто сватается», «жених» (букв.: «ищущий душу, искатель души»). Не менее выразителен и «образ» концепта «псэзэпылъхьэпIэ». В Кабардино-русском словаре (с. 300) это 1. Опасность для жизни (собств. жизнь на волоске); 2. В знач. опре. опасный для жизни; роковой; страшный; рискованный; критический. Во Фразеологическом словаре в качестве перевода приводится соответствующий русский эквивалент «между жизнью и смертью».

Как видим, переводы нейтрализуют образность «места, где соединяются (сцепляются, кладутся рядом) души» (это буквальный перевод, или же «стертая» внутренняя форма данного слова).

Представления души (псэ) в адыгском культурном сознании передаются и в словах типа «псэбыдэ» — живучий (букв.: крепкая душа), «псэкIуэд» — жалко (укв.: потерявший душу, «псэншэ» — безжизненный (букв.: такой, в котором отсутствует душа, жизнь), «псэIув» — живучий, выносливый, терпеливый (букв.: толстая душа), «псэ гуапэ» — добрая душа. Не так отчетливо воспринимается внутренняя форма слова «псэжь» (возможно, старая душа, а возможно — плохая), переводимого в КРС (300) как «наглец» и «проститутка».

3. Мифологическая основа адыгского мышления в сочетании с элементами языческого мироощущения выражается во многих фразеологизмах. Это могут быть различные обращения:

си псэр зышхьын (ушх) — милый мой, дорогой мой (букв.: да съешь ты мою душу);

си псэм хуэдэ — душа моя, милый мой (в положительном и отрицательном значениях). Букв.: «как моя душа», «моей душе подобный»;

си псэ тIэкIу (цыкIу) — милый мой (букв.: моя душечка); пожелания:

псэ быдэ ухъу! — Да будет он выносливым! (букв.: с крепкой душой); клятвы:

си анэфIым и псэ жезмыIэм жыIи тхьэ къысхуэIуэт.— Поклянись именем (букв.: душой) своей матери.

Религиозный оттенок приобретает концепт «псэхэх» — религ. миф. ангел смерти (букв.: вынимающий душу — З. Б.).

Адыгским эпосом навеяно выражение «псибл Iутщ», переводимое во Фразеологическом словаре как «живучий, двужилый» (букв.: с семью душами).

А чем не мифологический образ выражение «И псэм еджэу (телъщ) при смерти (букв.: лежит, зовя свою душу)?

К этой группе можно отнести концепты с негативными оттенками значения: Уи псэщ ар! — как бы не так, шиш тебе с маслом (букв.: твоя душа это); Уи адэм и псэщ ар! — «твоего отца душа это».

4. В метафорической передаче архетипических символов адыгского «национально-культурного» мироощущения, вероятно, нет более лаконичного и емкого выражения, чем следующая поговорка: Псэрэ псырэ нэхъ IэфI щыIэкъым — дороже (букв.: слаще — З. Б.) души и воды на свете нет. Если в христианстве в таинстве крещения объединяются две идеи — «универсальная притягательность воды с ее очистительной силой в соединении со свойством поддержания жизни» и «тем самым вода начинает символизировать как очищение, так и начало новой жизни» (Филипп Уилрайт. Метафора и реальность. Теория метафоры. М.: Прогресс, 1990. С. 106), то в адыгской поговорке суггестирует вовсе не религиозный аспект «очистительной» и «новорождающей» функции как воды, так и души («очищенной» или «чистой»), а сугубо чувственно-психологическое ощущение человеческого существа.

«Метафоризирующая» способность концепта «псэ» ярко проявляется в следующих фразеологизмах:

и псэр Іукіащ — его страх охватил; душа ушла в пятки (букв.: его душа отошла — З. Б.); псэм хыхэн войти в душу;

псэр къыхыхьэжын — ожить; воспрянуть духом, прийти в себя (букв.: душа вошла вновь — З. Б.);

псэр дзапэкІэ Іыгъын — находиться в состоянии тревоги, сильного беспокойства (букв.: держать свою душу передними зубами);

псэр пыхун изнемогать (букв.: душа отпала — З. Б.);

псэм зигъэпсэхужащ — отдохнул, успокоился, отвел душу (букв.: душа теперь отдохнула — З. Б.);

псэм дэхуэн (техуэн) — стерпеть, вытерпеть (букв.: в душе уместиться, на душе поместиться);

зэусэм псэ къыхегъакІэ — (послов.) за что ни возьмется, душу вдохнет (букв.: в том, к чему прикоснется, душа растет — З. Б.);

псэр пІэпиху (дахэщ) — чарующе красиво (букв.: душу беря у тебя из рук — З. Б.);

и псэм вакъэжь щадэжыху псэуащ — (погов.) прожил до тех пор, пока его душе сделали заплату из старых чувяк.

Концепт «гу» (сердце)

Особое место в этнокультурном выражении адыгского сознания представляет концепт «сердце». Предположение о том, что оно, по-видимому, означает орган всех чувств вообще, убедительно подтверждается даже поверхностным наблюдением над функционированием данного концепта в современном кабардино-черкесском языке. Данный концепт широко распространен во всех адыгских языках. Сердцу приписывается не только чувство, но и самые разнообразные деятельности сознания. Более того, в сердце помещается такая скрытая (и даже интимная) функция сознания, как совесть: «гум идэркъым» — совесть не позволяет (букв.: сердце не позволяет).

Наши попытки реконструировать феномен адыгского менталитета, выражаемый концептом «сердце», не контрастируя, лишь дополняют утверждение адыгейского ученого Руслана Ханаху о том, что сердце (гу) является основой разумного человека, вместилищем не столько чувств, сколько его мыслей, «хотя и то и другое очень близки друг другу», уточняет автор (6).

Адыгское «гу» является компонентом многих сложных слов. Внимательное наблюдение за его употреблением в их составе помогает узнать, как оно используется для выражения органа сосредоточения основной (или внутренней, если не первоначальной) способности адыга к восприятию. В данном контексте это «знание» может быть приведено как бездоказательное утверждение, так как оно не поддается проверке кругом специальных методологических приемов. Достаточно привести буквальный перевод следующих сложных слов современного кабардино-черкесского языка, т. е. их «метафорический» образ:

гуапэ прил. 1) приятный; 2) приветливый; сердечный; можно добавить значения из Этимологического словаря; «душевный», «угодное», где дается следующее этимологическое разъяснение данного слова: то, что хочется сердцу«, то, чего жаждет сердце; букв. же «гуапэ», по Абитову, «сердцу первый, близкий»;

губзыгъэ — умный, смышленый, сообразительный (букв.: ясное сердце); гужан — смекалистый, сообразительный (букв.: острое сердце);

гуызэвэн — волноваться, беспокоиться, тревожиться (букв.: из гуы — сердце, сэв — узкий, тесный (очевидно, можно говорить о «стеснении сердца»); гукъэкI — мысль, внимание (букв.: то, что в сердце произросло); гуимыкIыж — незабываемый (о неприятном) букв.: «то, что не выходит из сердца»; гукъанэ — обида (букв.: то, что остаеся в сердце);

гукъэкIыж — воспоминание (то, что вновь произросло в сердце);

гукъэуэ — негодование, обида (то, что бьет по сердцу);

гукъинэ — незабвенное (то, что навсегда осталось в сердце);

гукъыдэж — бодрость, энергия, настроение (то, что из сердца выбегает);

гукъыдэмыж — нездоровье, вялость, апатия (невыбегание из сердца);

гукъутэ — большое несчастье, горе (то, что ломает сердце);

гулъытэ — внимание (счет сердцем, сердцем считать);

гунэф — тупой, тупоумный (слепое сердце);

гунэщIу нареч.— натощак (с пустым сердцем);

гуныкъуэн — печалиться, расстраиваться (быть с ополовиненным сердцем);

гупсэ — середина, центр (душа сердца);

гупсысэ — дума, раздумье, помыслы, мечта (сказка сердца);

гупыж — проявление жалости (то, что из сердца вытекло);

гупыкI — проявление щедрости (то, что от сердца отошло).

Характерен лексико-семантический контраст при сопоставлении в русском и кабардино-черкесском языках концепта «великодушный»:

гумащIагъэ, гупцIанагъэ. В русском языке — «душа», в адыгском — «сердце». Великодушный — в буквальном переводе «имеющий умаленное сердце — в смысле мягкое и «открытое» — в смысле «голое», «раздетое». То есть в русском концепте «прозрачное» выражена «способность души вместить независимый и автономный по отношению к тебе мир» (М. Мамардашвили), что по Декарту является высшей и единственной добродетелью человека. Но это не должно предполагать «чрезмерной претензии» понимать другого человека, так как такое великодушие может стать чудовищным, ибо «магический круг непонимания есть проявление и признак бытия явления».

В соответствующем адыгском эквиваленте сердце «умаляется», «оголяется» относительно себя и, соответственно, «увеличивается», «расширяется» для другого человека. Таким образом, здесь также выражена готовность души «вместить» мир другого человека. И при этом — «мы держим то, что можем вместить».

В Кабардино-русском словаре (с. 39) гумащIэ переводится иначе: добросердечный, милосердный. Метафорическая семантика здесь та же, однако в обоих языках фигурирует концепт «сердце» в качестве компонента.

В адыгском сознании сердцу присущи многие «человеческие» качества. Оно может:

1. Задыхаться: гур мэбампIэ — кошки скребут на сердце (букв.: сердце задыхается);

2. Огорчаться: гум щIыхьэн — сильно огорчиться; гум еуэн — огорчиться, воспринимать что-либо как тяжелое горе (букв.: ударить сердцу);

3. Успокоиться: гу гъэтIылъын — унять сердце (букв.: положить его);

4. Пугаться: гур ихын — нагнать страху на кого-либо (букв.: вынуть сердце);

5. Воодушевиться: гур къызэрыгъуэтыжын — опомниться, воспрянуть духом (букв.: найтись сердцу, или гум жьы дихужын — воспрянуть духом, отлегло от сердца (букв.: сердце проветрилось);

6. Терзаться: гур мэкъутэ — сердце разрывается, сердце кровью обливается (букв.: сердце ломается);

7. Воспринимать: гум пхыкIын — воспринять что-либо всем сердцем (букв.: пройти сквозь сердце);

8. Влюбляться: гур екIун — иметь к кому-либо сердечное влечение, или гум хыхэн — задеть глубину сердца (букв.: войти в сердце);

9. Предчувствовать: гум ищIэн — почуять сердцем (сердце знает), или «Гурэ гурэ лъагъуэ зэхуаIэщ» — «Сердце к сердцу тропу прокладывает», сердце сердцу весть подает, сердце сердце чувствует (пословица). «Гум къимыщтэмэ, нэм къыфIэнэркъым» — «Сердце не почует — глаз не увидит» (букв.: если сердце не берет, то глаз не цепляется).

О бесчувственном, замкнутом человеке (бессердечном) кабардинцы говорят «гуIув» — бесчувственное сердце (букв.: толстое сердце). О добром, жалостливом, впечатлительном — «гу пIащIэ»: чувствительный (букв.: тонкое сердце).

Своеобразие адыгского восприятия явлений психической деятельности человека, его сознания проявляется и в том, что концепт «сердце» связан с концептом «память». См.:

гум игъэхужын — изгладить из памяти (выбросить из сердца);

гум ихужын — изгладиться из памяти (выпасть из сердца);

гум къинэн — запечатлеться, врезаться в память (остаться в сердце);

гум имыхуж — незабываемый, незабвенный (не выпадающий из сердца).

Концепты «честь», «совесть»

Корни адыгского менталитета зиждутся и на представлениях о совести и чести. Гипертрофированная «воля к совершенству» — вот что первое приходит на ум при попытке понять бесчисленные примеры проявления повышенного чувства собственного достоинства адыгов в прошлом. Так как у нас нет объективной возможности проследить, в какой степени эти два концепта определены («разделены») в адыгской «философской рефлексии», обратимся к данным языка, в котором мы находим типичные признаки содержания соответствующих понятий.

«Заземленность», непосредственность в сфере «высокого духа» и безотносительность к проблемам судьбы адыгского представления о совести выражены уже в самом слове — напэ, которое обозначает и «лицо». Это при том, что в словарях в качестве самостоятельного слова со значением «лицо», «черты лица», «облик» (а в Этимологическом словаре добавляется и «взор», «взгляд») приводится слово нэгу (по Кабардино-русском словарю, букв. «область расположения глаз»).

Очевидно, метафорическое восприятие лица как выражения совести «вписывается» в парадигму адыгской ментальности как мифический (языческий) артефакт.

Важность «чистой совести» как идеала совершенства (а значит, и стремления к гармонии) запечатлена во многих кабардинских фразеологизмах.

Напэ зимыIэ — бессовестный; без чести, без совести (З. Б.— букв.: не имеющий лица).

Напэ къабзэ 1. Смазливое лицо (букв. умытое лицо); 2. Чистая совесть (З. Б.— букв. чистое лицо).

Напэм къемызэгъын — считать что-либо неудобным для себя; считать что-либо ниже своего достоинства (З. Б.— букв. то, что не подходит к лицу).

Напэр текIын — опозориться, осрамиться (З. Б.— букв. лицо сошло).

Напэр сын испытать чувство стыда, угрызения совести (З. Б.— букв. лицо горит).

Напэ хужькIэ — чистой совестью; с непогрешимой совестью (З. Б.— букв. с белым лицом).

Напэм къызэрихькIэ — как совесть позволяет (З.Б.— букв. как лицо сможет нести).

«Чистая совесть» важнее и эстетического представления о красоте:

Напэншэ нэхърэ нэкъэпакъэ — погов. не имей красы, но имей совесть (З. Б.: этот превод представляется нам чрезмерно приблизительным даже по грамматической форме; очевидно, точнее будет сказать «чем бессовестный (букв. без лица), лучше безобразный».

Оперирование тождествами, характерное для мифологического мышления, в сочетании с иронизированием по отношению к «низким формам бытия» запечатлено в кабардинских пословицах такого типа:

Напэ зимыIэм дзажэпкъ иIэщ — посл. кто смел, тот два съел (букв.: у кого нет совести, тот упитанный). Последняя часть дословно переводится следующим образом: у кого есть утолщенная часть ребра.

Напэ зимыIэм кIапэр ехь — посл. Кто смел, тот курдюк съел (З. Б.— букв.: у кого нет совести (лица), тот курдюк уносит).

По нашим наблюдениям языковых данных, в адыгском сознании отсутствует жесткая дифференциация понятий, характерная для русских концептов «честь» и «совесть». Так, если проведенные фразеологизмы свидетельствуют о владении «личной совестью», то следующие примеры говорят о принадлежности к «корпоративной чести»:

Напэ тхьэщIыжын — спасти чью-либо честь; вновь обрести (восстановить) свою честь.

Лъэпкъ напэр хъумэн — хранить честь рода, народа.

Лъэпкъ напэр уфIыцIын — запятнать честь народа.

Как видно, одно и то же слово «напэ», функционируя в составе фразеологизмов, выражает разные (с точки зрения русского, например, менталитета) ментальные характеристики: и честь, и совесть.

Приводимое в словарях в качестве перевода концепта «честь» слово щIыхь представляется нам соответствующим больше понятиям «почет», «уважение». То есть это то, что проявляется субъектом по отношению к другим людям. А честность самого объекта, которая по Л. Н. Толстому является нравственной привычкой и внушается извне, не воспринимается адыгским сознанием как «щIыхь». Последнее не соотносится с «творческой энергией», формирующей духовное достоинство личности.

Подтверждение этой интроспекции находим как в языке фольклора, так и в авторских высказываниях-афоризмах:

ЩIыхь пхуэфащэмэ, жьантIэм уащэнщ (Бекмурза Пачев) — если ты заслуживаешь почета, то тебя поведут на почетное место.

ЩIыхь хуэмыфащэу зыгъуэтым махуэ щIэщыгъуэщ и бжыгъэр (Бекмурза Пачев) — дутый авторитет недолговечен.

ЩIыхьыр гъуэтыгъуей щхьэкIэ, кIуэдыгъуафIэщ — посл. авторитет (почет) завоевать трудно, а растратить легко.

ЩIыхь хуэщIын (хуищын) — почитать, уважать кого-либо, с почтением относиться к кому-либо.

Этимология уже приведенного здесь слова нэгу достаточно прозрачна: нэ — «глаз» и гуы — «сердце», «сердцевина», «центр», «поверхность». По мнению А. К. Шагирова, автора Этимологического словаря, «поверхность глаза» дало «поверхность лица», «лицо» (С. 278). По наблюдениям того же автора, нэгу — скорее лексема, функционирующая лишь в составе фразеологизмов и композитов.

Во Фразеологическом словаре зафиксирована одна фразеологическая единица, в составе которой компонент нэгу выступает полным синонимом напэ в обозначении концепта «совесть»: И нэгу джылыркъым у кого нет совести; и в ус не дует (З. Б.— букв.: его лицо не щекочется).

В остальных случаях нэгу участвует в создании других образов-концептов. Примеры взяты также из Фразеологического словаря:

Нэгу зегъэужьын — повеселиться (в компании, на экскурсии и т. д.)

ЩIэкI си нэгу! — Долой с моих глаз!

Нэгу щIэплъэн — посмотреть, повидать кого-либо, иметь встречу с кем-либо.

Нэгум къыщIэхуэн — попасть кому-либо на глаза, увидеть кого-либо.

Нэгум щIэкIын (къыщIэувэн) — вставать перед глазами.

И нэгу щIэлъар щIэкIащ — что было суждено, то и случилось.

Я нэгум къищу — было видно по их лицам.

И нэгум къиIуатэу — его лицо выдавало (рассказывало).

Нэгу зэлъыIуха — ясное, открытое лицо.

Невзаимозаменяемость концептов напэ и нэгу становится очевиднее при попытке сравнить их «отрицательные» грамматические формы: напэншэ и нэгуншэ. Последняя — искусственно образованная нами форма отсутствует в адыгской ментальности (как и в языке). Очевидно, национальную потребность больше удовлетворяет напэншэ (бессовестный, бесчестный) — не просто «без лица» как части тела, а «безликий»: не имеющий лика человеческого как символа чести и совести.

К словам кабардино-черкесского языка, которые можно назвать условно образами-концептами с «забывшейся» или «стертой» внутренней формой, относится и ныбжьэгъу. В соответствии с Кабардино-русским словарем это: 1) сверстник; 2) друг, товарищ (С. 280). В качестве исходного значения в Этимологическом словаре приводится «ровесник», «сверстник», так как слово образовано от ныбжь «возраст» с помощью аффикса совместности -гъу (С. 285). Так что буквально ныбжьэгъу — «совозрастный». Буквальный же перевод слова ныбжь, по Этимологическому словарю, «временная внешность» (7).

АДЫГСКИЙ ФОЛЬКЛОР: ФИЛОСОФСКИЙ ДИСКУРС

Богатство человеческого общества, отдельного народа или индивида измеряется, прежде всего, уровнем его духовно-культурного развития, количеством и качеством тех духовных ценностей, которые созданы этносом на протяжении всей его истории. Среди этих ценностей особое место занимает философия, как одна из форм интеллектуального освоения действительности, как ее духовная квинтэссенция. Духовная культура системно включает в себя мировоззренческие, мифологические, религиозные, философские и др. идеи. Изучение базовых ее составляющих вообще и этнических в частности сегодня очень актуально. В становлении и развитии философской мысли участвовали все этносы — малые и большие. Нет философских или нефилософских, исторических или неисторических народов. Хотя у адыгов не обнаружены специальные философские сочинения, логические трактаты, тем не менее имеющиеся источники духовной культуры, прежде всего богатейшее фольклорное наследие, дают достаточно материала для характеристики генезиса философско-общественной мысли.

Сегодня очевидно, что возникла необходимость включения этнодуховной культуры, под которой мы понимаем устойчивую совокупность культурных комплексов, верований, миропонимания, морально-правовых, эстетических, этических норм и правил, которые сложились в ходе исторического развития того или иного этноса, в систему социально-философского анализа.

Важнейшие проблемы этнодуховной культуры исследуются преимущественно этнографами, лингвистами, историками и др. Это происходит от того, что традиционная культура адыгов «не проявляет» большого интереса к абстрактным, теоретическим парадигмам. В ней нет имманентных предпосылок для вывода о наличии сколько-нибудь строго разграниченного философского знания. Это одна сторона проблемы. Другая состоит в том, что достойным наименования философии надо считать не только знания, изложенные на языке абстрактных логических понятий и представленные в виде теоретических систем. Философия, являясь теоретической субстанцией в мировоззрении, фундирует свое существование не только в теоретической модели, но и в духовно-практическом освоении реальной действительности. И именно в этой сфере реализуется мировоззренческая функция философии.

Предлагая включить памятники культуры западных адыгов и, прежде всего, фольклор в круг философского анализа, мы ставим перед собой конкретную проблему: проследить, как результаты гносеологической философской деятельности, способствовали становлению специфического протофилософского языка для выражения рождающейся философской мысли.

Обращаясь к этнокультуре, важно определить истоки этого процесса, «вскрыть» ее внутренний «логос», представляемый в виде упорядоченного набора «творений духа». Понятно, что философия не начинается на пустом месте. Согласно мифогенной концепции, философия возникает из мифологии. Этот духовный родник, как и другой — первичные научные знания — является одним из богатейших источников возникновения философии. Обычно это называют предфилософией. Пред-

философией можно считать то, что в мифологии и в протонауках непосредственно послужило генезису философии. Другим источником философии является обыденное сознание, «...в особенности то, которое достигает уровня житейской мудрости и которое проявляется в пословицах и поговорках, поднимающихся иногда до большой обобщенности и глубины в понимании человека и его социальности»(1).

В лоне обыденного сознания, фольклора (народной мудрости), возникали не только предфилософии, но и философии различных народов мира. В литературе есть некоторое разночтение по терминам «фольклор» и «народная мудрость». В некоторых случаях их различают, но в большинстве своем не проводят никаких разграничений, понимая их как синонимы. Исходная составляющая их идентичности происходит от базового термина «фольклор» (англ. «folk» — народ, люди и «lore» — мудрость, предания). В таком значении термин «фольклор» был введен в общественный оборот английским ученым У. Дж. Томасом для обозначения старинной поэзии, верований, народных образов. В международной терминологии к настоящему времени термин «фольклор» устоялся как обозначение устного народного творчества. Наше понимание этого феномена исходит из того, что в современном русском языке понятия «народная мудрость» и «фольклор» не совпадают, ибо первая дефиниция, с одной стороны, шире по объему, а с другой — специфичнее по форме и по содержанию. Народная мудрость — это квинтэссенция всей этнокультуры (традиции, обычаи, формы общения, народные приметы, этнопедагогика и др.). Формы и способы ее выражения могут быть различны — от афористических умозаключений (например, пословицы, поговорки) до своеобразных алгоритмов деятельности (2).

В фольклоре, народной мудрости имеются следы того, что люди искали пути к философскому осознанию бытия, к представлениям о мире, времени, пространстве, о первосущности природных и социентальных явлений, о каузальности развития мира. В фольклорной парадигме заложено предысторическое содержание философии, когда оно «еще не нашло своей собственной субстанции» (Маркс К.).

В философском аспекте фольклор выступает как совокупность знаний этноса, извлеченная им из духовно-практического опыта. Знание это задолго до изобретения письменности было вербально организовано в форме пословиц, поговорок, преданий, легенд, моральных сентенций. По своему смыслу и значению знание это было своеобразной наукой — «когда оно говорило о качестве материала, приемах работы, свойствах зверей, съедобности и лечебной силе злаков, трав, корней, о социальном поведении единиц в семье, роде, племени и т. д.— все это закреплялось в форме кратких изречений, которые имели силу законов, заветов, правил»(3).

Конечно, с того времени, когда люди вступали в естественные связи с онтосом-природой для добывания средств к существованию, они не могли не задумываться о своих отношениях к онтосу-природе, своим соплеменникам. Это обусловило то, что люди сознательно стали выделять себя из онтоса-природы путем мысленного обобщения и вычленения явлений. На этой основе вырабатывался первоначальный реализм, т. е. представление об объективном и реальном существовании мира.

Представления о реальном мире складывались каузально, сложно, «перерабатываясь» в этносознании. Например, в фольклоре адыгов четко просматриваются представления об общности растительного и животного мира, о месте человека в этом мире. В этих представлениях человек отличается превосходными качествами от представителей природного мира, но он еще тесно связан с его обитателями, с природой. В народной мудрости этноса немало творений, повествующих о взаимоотношениях человека и животных. Так, в одном предании рассказывается о том, как птицы помогли людям спастись от засухи. Однажды люди приняли участие в спасении птиц от голода и жажды, а через некоторое время сами стали терпеть бедствия. Из-за сильной засухи у них не стало ни воды, ни пищи. Тогда они, по совету одного старика, обратились за помощью к птицам. Те прислали цаплю и удода. Первая нашла место, где есть вода, и посоветовала прорыть канал для орошения земли. Второй порекомендовал людям рыть колодцы. Люди последовали их советам и спаслись (4).

В фольклоре отмечены и другие произведения, в которых явления и предметы онтоса-природы одушевляются или им приписываются признаки, присущие человеку. Антропологизация природных явлений, встречающаяся в фольклоре, свидетельствует о стремлении этносознания постичь то, что объединяет, роднит природу и человека. Этим и объясняется наличие в произведениях народного творчества антропологических, зооморфических образований.

Все складывающиеся представления об окружающем мире становились достоянием фольклора. Во многих мифах нашли отражение космогонические и космологические представления, в эпосе — «философия истории», в притчах и пословицах — народная логика, эстетика, этика»(5).

В адыгском эпосе ставятся коренные вопросы бытия: жизнь и смерть, война и мир, и т. п. Миросозерцание эпоса — это мышление о бытии-экзистенции в самом крупном плане, по самому большому счету и через призму самых коренных вопросов аксиологии. Эпос как бы «жаждет» всеобщего и универсального в понимании бытия. Эпос стремится к «абсолютной рефлексии», чтобы единым взором обозреть, охватить, оценить весь мир.

Осмысление мира происходит в рамках оппозиции: «земное» и «потустороннее». Потусторонний мир имеет два отдела: в одном все оживает, в другом все уходит, тает безвозвратно. «Центр» мира лежит «сбоку» от рода нартов. «Мировое дерево» принимает антропоморфный вид, сливаясь с «матерью» — прародительницей всего живого. Мифологическое время измеряется через формы и способы жизнедеятельности: «зэ теогъу» — один удар, одно нападение, один переход, «зы хъатыкъ шхыгъуо», т. е. путь, проходимый за время съедения лепешки и т. д.(6). Становление мира в эпосе происходит без вмешательства извне. Он рождается из вязкого, неопределенного «мыджэмыпцIэ». Саморождение мира из «мыджэмынцIэ» сравнивается в эпосе со становлением мужчины.

Пространство и время в эпосе связано с понятием «пIалъэ» (срок), с помощью которого устанавливается как бы зенит цикла времени, напоминание о нем, его опорные точки, координатные данные, где совпадают пространство и время. Нарушение «пIалъэ» (срок) связывалось с отступлением от определенных норм поведения и приравнивалось к на-

рушению намыса (чести). Мифо-эпическое сознание объясняет не только мир, но и выполняет регулятивно-прагматические функции. Оно может и поучать, так как основано на истине, воспринимаемой как закон, как сакральное слово.

И если в нартском эпосе нашла отражение определенная «философия истории», то в притчах, пословицах, загадках отразились сложившиеся в этномышлении элементы онтологии, логики, диалектики, а также мысли об изначальности и бесконечности мира, естественности и неотвратимости последовательного хода природных явлений: дунаир техъэтек (мир постоянно меняется, т. е. находится в постоянном движении); или дунаир щэрэхъэу къекIокIы (мир движется (крутится), словно колесо); зигъо блэбгъэкIырэм укIэхьажьырэп (если упустишь время (срок), то его уже не догонишь); зы гъэр тIо къакIорэп (один год дважды не приходит (не повторяется)(7). В этих лапидарных выражениях «схвачена» идея того, что время вечно, что оно необратимо и течет только вперед. Повернуть его движение вспять, возвратить прошедшее невозможно.

Народное мышление в концентрированной форме выразило так же идею о непрестанном движении, преобразовании и обновлении всего бытия: абрэ мыжъори зы чIыпIэ илъырэп (и (сказочный) камень не лежит на одном месте.); мыжъори псым щызэутэкIы (два камня в воде и те сталкиваются); кIэр жъы мэхъу, жъыр кIэ хъужъырэп (новое становится старым, но старое не может стать новым); кIэр къэкIо, жъыр мэкIожъы (новое приходит, старое уходит)(8).

В фольклорной рефлексии движение, изменение, возникновение и уничтожение не происходят сами по себе, без причины. А причину — каузальность — фольклор стремится объяснить явлениями и приметами реального мира: жьыбгъэ къемыпщэу къурэ сысырэп (без ветра и трава не шевелится); ощъуапщэ щымыIэу ощх къещхырэп (без облака не бывает дождя); ощх зыщещхырэм шыблэ щэгъуагъо (где дождь, там и гром гремит)(9).

Если фольклор и не раскрывает глубинных основ причинно-следственных связей предметов и явлений, зато он, опираясь на обыденное мышление, охватывает непосредственным созерцанием внешние причины, связывая предметы и явления, «пытается» связать между собой явления, которые иногда далеки друг от друга, что приводит к имплицитным предположениям.

Одну из самых ценных сторон фольклора составляет появление человеческого разума и познавательной деятельности человека. Выше всего ставится пытливый ум, устремленный к постоянному обогащению новыми знаниями. Человека надо ценить по его уму, а не по другим основаниям: лIыгъэм ыпэр акъыл (впереди мужества стоит ум); акъылыр сыдрэ Iофи ылъапс (ум всему основа (корень)); акъыл зиIэм еджэныр ригъэкъурэп (у кого есть ум, тот не довольствуется достигнутым (учебе, познании); акъылым янэр — гупшыс (мысль — мать разума); акъылым уасэ иIэп, гъэсэныгъэм гъунэ иIэп (ум не имеет цены, знание — предела)(10).

Отдельные лапидарные фразы, встречающиеся в народной мудрости, позволяют высказать мысль, что этнос сознавал неразрывное единство чувства и разума в познании мира: акъылыр чыжьэу маплъэ, нэр ащ

илъагъо рэкIо (ум смотрит далеко, а глаз идет по его следам, т. е. следует за умом)(11). В обобщенном виде термин «акъыл» означает качество состояния умственной культуры и мышления индивида и общества, системность принципов и навыков нравственного поведения.

В фольклоре встречаются мотивации и иного звучания, когда гносеологичность мира подвергается сомнению: акъылым ыуасэр джэнджэш (цена уму — сомнение, т. е. ум должен сомневаться, он не должен ничего брать на веру).

Дословный перевод данного изречения не раскрывает всего богатства мысли, заложенного в нем. Смысл изречения близок к известному афоризму Сократа «Подвергай все сомнению». Сомнение, в некотором смысле, тождественно скептицизму; познание же включает момент сомнения, скептицизма, но вовсе не сводится к нему. Процесс фундирования понятий имеет свои особенности и означает процесс образования слов, ибо отдельно взятое слово («речь») уже обобщает. Поэтому все понятия являются обособлениями, результатами абстрагирующей деятельности человеческого мозга. Именно благодаря словам оказалось возможным фиксировать мысль в чувственно-воспринимаемую парадигму. В любом фольклоре много слов, содержание которых, отражая всеобщие свойства, имеют философский смысл: век — живи, век — учись (познание бесконечного); дыма без огня не бывает (следствие предполагает причину) и т. д. Это отражение всеобщего состояния, иносказание есть зарождающее понятие, которое еще не выражено, не формализовано в понятии, а существует пока в форме образа. Нарастание обобщения в содержании афоризмов фольклора есть не что иное, как ступеньки в становлении и оформлении философских категорий. Процесс обобщения хорошо виден на примере пословиц, собранных В. Далем: «покой—движение», «сущность—наружность», «пора—мера», «жизнь—смерть», «язык—речь», «наука—ученье» (12).

В сборнике «Адыгэ гущыIэжъхэр, къоджэхь-къоджэшххэр, IурыIупчъэхэр», («Адыгейские пословицы, поговорки, загадки и скороговорки») можно найти немало инвариантных пар, которые своеобразно отражают те или иные стороны развивающей действительности. МакIэ — бэ (много—мало); гъэсэныгъ — шIэныгъ (воспитание — поведение); жъы — кIалэ (старость — молодость), а также такие философско-мировоззренческие проблемы как телесное — духовное, естественное — культурное, человеческое — нечеловеческое, место человека в жизни: «ЦIыфым ыцIэ ежь зыфешIыжьы (человек делает сам себе имя); «ЦIыфыр зынэмысырэ щыIэп» (нет ничего в мире, чего бы ни касался человек) и др. Эти и другие понятия народной мудрости можно рассматривать как «законы-догадки», «законы-обобщения», «первоначальные философские закономерности»(13).

Необходимо отметить, что рациональная экспликация в философии смыслов культурных универсалий начинается с таких своеобразных «законов-догадок», «законов-обобщений», ибо первичными формами бытия философских дифениций выступают не столько понятия, сколько афоризмы, смыслообразы, метафоры и аналогии. В истоках формирования философии эта особенность хорошо прослеживается. Многие фундаментальные категории, например, в греческой философии, а еще в большей степени в восточной философии несут на себе печать символического и

метафорического образного отражения мира. Сложный процесс философской экспликации универсалий культуры может осуществляться не только в лоне философской абстракции, но и в других сферах духовного освоения мира, как литературе, искусстве, обыденном мышлении и др. Ибо это те области, которые сталкиваются с мировоззренческими проблемами, с «первичными» философемами. На их основе философия впоследствии вырабатывает более строгий и стройный аппарат, где категории рассматриваются и определяются в наиболее общих и существенных признаках.

В фольклоре адыгов за долгие годы сложились определенные понятия, отражающие миросозерцание этноса. К ним относятся «акъыл — ум, мудрость», «зэгъэшIэныр — познание», «мэхьанэ — сущность», «мэхьаныр — содержание», «къызыхэкIырэр — причина, истинность», «гупшыс — мысль», «дунай — мир, вселенная» и др. Данные понятия, термины, представленные в форме метафор, афоризмов, разумеется, неадекватны, как было отмечено выше, философским категориям, ибо в них отражены лишь отдельные формы экзистенции реального мира, связи, существующие между явлениями, телами, процессами. Наличие их в словарном запасе адыгов свидетельствует о том, что народ, участвуя в духовно-практическом освоении жизни, стремился познать окружающий его мир, понять многообразие свойств и признаков явлений реальной действительности, разобраться в их взаимосвязях. Каждое из этих понятий содержит зерно рациональности, крупицу философского знания и позволяет проследить процесс генезиса философской мысли народа.

Философские мотивы адыгского фольклора насыщены, «загружены» натурфилософскими идеями. Под внешними, поверхностными, как бы случайно выступающими явлениями природных процессов, которые приводятся в народных приметах, раскрываются вполне объективные закономерности связи между ними. Народная примета внутренне связана с игрой случайных сил. Но там, где на поверхности происходит эта «игра», «там сама эта случайность всегда оказывается подчиненной неким внутренним скрытым законам» (Маркс К.). Случайности, с которыми встречался этнос, порой обходились ему дорого, и каким-то образом нужно было угадывать, узнавать механизм действия случайных сил, причины, вызывающие эти силы.

Опыт подсказывал земледельцу, как вредно отражаются на практике сельского хозяйства засуха, град, заморозки и др., какие затруднения создает ненастная погода во время полевых работ и как облегчают, ускоряют труд людей благоприятные метеорологические условия. Недаром крестьяне во время сельскохозяйственных работ страстно желают, чтобы удовлетворяющая их погода сохранялась бы на протяжении всей уборочной кампании. В народе говорят: «Гъатхэр шIумэ, гъэри шIу» «Если весна добрая (хорошая, ясная), то и весь год будет хорошим (добрым, изобильным)».

Народные приметы, предсказания возникли не только при наблюдении земных процессов, но и небесных. Основная мотивация, заставившая людей наблюдать за звездами на небе, была все та же земная забота — определять по изменению картины звездного неба сезонность сельхозработ, смену времени года и др. С древних времен солнце, луна, звезды выполняли функцию компаса и часов. Люди древнего мира при

своих передвижениях часто нуждались в путеводных знаках, благодаря которым люди уверенно находили дорогу в степях, горах, на море и т. д. Адыги создали довольно развитую систему знаний звездного неба, о чем свидетельствует наличие большого числа космономов в языке. Так, Млечный путь называется «Шэфылъ жъуагъу». «Звезда, освещающая путь, по которому гоняют лошадей». По расположению «Жъогъобын» (Созвездие Ориона), «Темыр къэзэкъ» (Полярная звезда) определяли направление, по которому следуют спутники. Название «Дэчъыг жъуагъу» (Звезда купца) связано со звездой, которая появляется на востоке небосклона за несколько часов до рассвета. Купцы ориентировались во времени с помощью этой звезды, определяли, сколько расстояния можно пройти до рассвета(14).

Итак, земные и звездные заботы адыгов отражали те реальные и производственные процессы, участниками которых они были. Кто-то верно заметил, что небо отражает земные события, как луна отражает свет, на небе человек снова разыгрывает драмы и комедии земли.

Философские аспекты адыгского фольклора не ограничиваются только вопросами онтологии и гнесеологии, так как фольклор обильно насыщен императивами, этическими максимами, представлениями о красоте, добре и зле, о справедливости и несправедливости и др.

В «народной модели» рефлектирующего мышления возникли нормы поведения, зафиксированные во множестве императивов: «шIу шIы псым хадз» — (сделай добро и брось в воду); «шъуиунэ зыщыгъаси хасэм кIо» — (воспитай себя, только потом иди на собрание); «умри, но будь верен своему слову» и др. Моральная жизнь этноса проявляется в этических категориях «намыс» (честь, достоинство), «цIыфыгъэ» (человечность) и др. С ними связаны представления об идеале взаимоотношения в референтной группе, в общественно-значимых местах; о долге и чести каждого индивида. Основной императив намыса: чем потерять честь, лучше умереть.

Зачатки этики как философской науки о морали, исследующей происхождение и развитие нравственности, принципов и норм поведения, возникает из подобных выражений. Авторы таких изречений — мудрецы, народные поэты — джегуако. Они сочиняют нравственные максимы, басни, анекдоты, загадки, отражающие события определенной эпохи. Гегель так писал об этой эпохе: «У народа наступает время, когда дух набрасывается на общие предметы, стараясь, например, подвести естественные явления под общие рассудочные определения, познать их причины и т. д. Тогда говорят: «народ начинает философствовать», ибо мышление сродни как философии, так и этому содержанию. В такую эпоху мы встречаем изречения об общем ходе событий в природе, так и изречения о нравственных явлениях, моральные сентенции, афоризмы об основоположениях нравственности, об обязанностях и т. д.»(15).

«Философствующий народ» не обошел своим вниманием и эстетические аспекты фольклора. Народ тонко чувствует красоту, и поэтому его творения создавались по ее законам. Этническое сознание воспринимает красоту не отвлеченно, а вкладывает в нее наряду с эстетическим и этическое содержание.

Единство эстетического и этического находит свое отражение во взглядах этноса на человеческую красоту: «дахэр зыгъэдахэрэр ишэн»

(красивого украшает воспитание). По логике этой паремии телесная красота должна дополняться имманентно присущей ей духовной стороной. При подобных обстоятельствах мудрость этноса отдает предпочтение духовной красоте. В таком представлении народа духовная красота человека выражается в благородстве его характера и поступков: «дахэр пагэмэ, пыуты мэхъу» (если красота высокомерна, она обесценивается), т. е. теряет то, что особо ценится в красоте: чистота помыслов, чувство собственного достоинства, внутренняя культура, бескорыстие и др.

Философские аспекты адыгского фольклора не сводятся только к тем подходам, которые здесь намечены, могут быть и другие. Например, синергетика, как всеобщность нелинейности, заставляет задуматься, критически пересмотреть сложившуюся линейную модель знания, в том числе и в постижении философского «духа» фольклора. В таком случае необходимо использовать синергетические представления для понимания разноуровневости рациональной и иррациональной парадигмы народной мудрости.

Отметим еще ряд особенностей в философском осмыслении фольклорного материала. 1. Философские идеи фольклора имеют свою специфику. Гносеологические моменты в фольклоре не выступают явно, чувственно, конкретно, а преломляются через целый ряд вопросов, затрагивающих интересы всех. Эти вопросы, конечно, не образуют философски оформленную систему взглядов. Нет четкого разделения между философско-социологической проблематикой, с одной стороны, и с политическими, правовыми, моральными идеями,— с другой. Все это переплетается, перекрещивается, представляя как бы стороны, аспекты единого целого. Этномировоззрение стремится постичь мир в целом, проникнуть в сущность вещей, уяснить не только сущее, но и должное, а, следовательно, подняться, хотя бы ощупью, до определенных обобщений и выводов.

Зарождающаяся философская мысль представляет своеобразный «социокультурный взрыв», отражающий кардинальные изменения во всей культуре. 2. Онтологический аспект в фольклоре связан с активным отношением к жизни. С ее преобразованием и обогащением, с поисками и открытиями нового: «Акъылыр мэлъыхъо, насыпым къегъоты» — «Ум ищет, а счастье — находит» — гласит адыгейская пословица. А русская утверждает: «Ум любит простор. Ума городьбой не обгородишь». Фольклор, как мудрость этноса, является той золотоносной почвой, которая на протяжении всей истории питает науку, искусство и всю общественную мысль, но при всем этом, несмотря на всю философичность народной мудрости, она не может быть равной философскому мышлению и, она по своей истории предшествует прежде всего философии. Философское осмысление такого духовного феномена, как фольклор целого этноса,— задача весьма сложная, требующая усилий представителей многих научных дисциплин: историков, этнологов, фольклористов, философов, лингвистов и др. Это связано с тем, что «...определить мировоззрение народа задача великая, труд гигантский, достойный усилия величайших гениев, представителей современного философского знания» (16).

НРАВСТВЕННО-ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ ПОСЛОВИЦ И ПОГОВОРОК

Нравственный и философский аспекты жизни человека привлекали лучшие умы человечества всегда.

В данной статье мы хотим проанализировать вопрос о том, как в пословицах и поговорках адыгов отражаются их традиции и обычаи, нравственные нормы.

Известно, что язык не только средство общения, но и средство фиксации и закрепления духовного опыта народа. Поэтому язык бесстрастно фиксирует все традиции, обычаи, нравы.

Устное народное творчество, особенно пословицы и поговорки, показывает, что на раннем этапе у адыгов существовали идеи о противоположности явлений окружающего нас мира: земля и небо, холод и тепло, начало и конец, женщина и мужчина, добро и зло, радость и горе, жизнь и смерть, вода и суша, свет и тьма. Осмысление этих явлений привело адыгов, как и многие другие народы, к выводам о взаимосвязи и взаимообусловленности всех предметов окружающего мира и взаимопереходе их из одного состояния в другое.

Особое место в адыгской культуре занимает институт старшинства. Адыги с большим уважением, почитанием относились и относятся к старшим. Слово старшего — закон, к нему должны прислушиваться молодые, выполнять его. В семье адыгов обычно главой является отец. Он пользуется непререкаемым авторитетом, его указания выполняются в адыгской семье беспрекословно. При нем обычно дети не садятся, громко не говорят, не курят, не садятся за стол есть, не пьют алкогольные напитки, без него, без его согласия не решается никакая заслуживающая внимания проблема. Кроме того, младшие в семье подчиняются старшим. В этом духе воспитывается все подрастающее поколение. При этом и старшие несут большую ответственность. Во всех отношениях — в рассуждениях, в быту, в поведении — они должны быть образцами, показывать пример.

Эти традиции ярко отражены в адыгских пословицах и поговорках. Об этом свидетельствуют следующие народные изречения: Будешь уважать старших, люди тебя полюбят; Когда голова появится, приподними свое тело, поприветствуй (т.е. при появлении старшего поприветствуй его вставанием); Хорошо дела идут у того, кто слушает старших; Делай то, что говорит старший, ешь то, что сделает (приготовит) младший; Где нет хороших стариков, там нет хороших молодых; В доме, где нет стариков, там нет и счастья; Там где почитают старших, там и молодежь в почете; Прислушивайся к старикам, а молодым дай возможность погордиться; Стареющий человек становится мягкосердечным; У кого есть старики, у того порядок; Кто не почитает старших, тот сам не достоин почитания; Старшего не зовут к себе, не окликают, а идут к нему; Дорогу старшему не переходят; Мужество старшему, дорогу младшему и др.

Приведенные пословицы в виде определенных языковых формул выполняют очень важную воспитательную функцию. В них, как в аксиоме, заключены неписаные законы, нормы, правила поведения. И кто не следует им, получает общественное порицание: он становится

объектом обсуждения, осуждения группы людей и общества, где проходит его трудовая или общественная деятельность. Именно поэтому каждый сознательный человек старается соблюсти нормы поведения, установившиеся в течение многих столетий.

Адыги издавна с особой теплотой и уважением относятся к женщине. В женщине они видят воплощение красоты, нежности, ласки, стройности, изящества, покорности, внимательности, теплоты.

В присутствии женщины мужчина не должен позволять себе громко, грубо говорить, при ее появлении он обычно встает, должен придерживать свою прыть. Адыгейка заслужила этого внимания своей красотой, грацией, умением держаться в обществе, ухаживать за гостем, гордостью и порядочностью.

Многие представители разных народов считали за честь взять в жены адыгейку (черкешенку). И сейчас это стремление представителей разных народов, жениться на адыгейке, продолжается. Наши подсчеты показывают, что адыгейки больше выходят замуж за представителей разных народов, чем адыгейцы женятся на представительнице из других народов.

Истории известно, что знатные турки обычно старались жениться на адыгейке-черкешенке; Иван Грозный был женат на черкешенке, мать Назыма Хикмета была черкешенкой.

Отношение к женщине, к матери, к жене, их положительные и негативные стороны разносторонне отразились в адыгейских пословицах и поговорках. Вот несколько примеров: Кто не уступает женщине, у того нет совести; За женщиной оставляют старшинство (т. е. первенство); Где женщина, там из ножен саблю не вынимают. Ради женщины переносят большие трудности (т.е. женщине могут оставить мужчины все добытое богатство); У женщины ум острый; Женщину лелеют. Женщина вытерпит столько, скольким ты ее нагрузишь (т.е. она выносливей мужчины); Женщина словно кошка (т. е. выносliва и живуча); Для матери все дети одинаково любимы; Привычка матери — выкройка дочери; Для матери все дети одинаковы; Для матери все дети малолетки; Мать считает, что она всегда мало делает для детей; Скажи устами матери, дари руками матери (т. е. скажи ласково, дари щедро);

Здоровье мужа — заслуга жены, доброй и внимательной; У доброй жены плохой мужчина становится хорошим; У плохой жены хороший мужчина становится непутевым; У кого добрая жена, тому легче переносить невзгоды; Улыбчивая жена обычно подводит мужа; Ищешь жену, ищи и родственников; Вместе с доброй женой в дом приходит счастье; У хорошей жены всегда стол накрыт (т. е. она готова к приему гостей);

У хорошей жены муж розовощекий; У хорошей жены муж широко известный человек; У кого хорошая жена, у того всегда дома радость; Хорошая жена — украшение семьи; У хорошей жены всегда есть запас (т. е. хорошая жена всегда запасливая, экономная); Хорошая жена — основа семьи и другие.

Адыги не идеализируют женщин, знают их негативные стороны характера, требовательны к женщинам. Такой объективный подход, справедливая оценка поведения женщины зафиксированы в пословицах. Например: Лучше иметь целый аул врагов, чем жену — врага.

Злая жена старит мужа; Злая жена гостя не угощает; Злая жена почувствовав, что ее поругают, сама начинает браниться; Злая жена способна на любую подлость; Не ходи к тому, у кого злая жена и другие.

Отношение адыгов к гостю всегда было изысканным, бережным, уважительным. Каждый адыг считает за честь иметь гостя. «Гость в доме адыга, как в крепости» — гласит народная мудрость. Все лучшее, что имеет хозяин, что он может достать в округе, предназначается гостю. Самая лучшая постель ему. Хозяин радушно принимает гостя и провожает его до границы своей территории, когда он отправляется в обратный путь.

Взаимоотношения между гостем и хозяином, нормы их поведения лаконично выражены и закреплены в пословицах и поговорках. Например: Где коновязь стоит, там и кунацкая найдется; Припаси для гостя, но не съедай, сказав, что он не придет; Самый бедный адыг и тот гостеприимный (т. е. пригласит в гости); Гостя адыги своей жизнью защищают (т. е. спасая жизнь гостя, готовы отдать свою жизнь); В доме, где нет гостя, там нет благословения; У адыга хлеб — соль на ладони; Дело гостя — когда прийти, а когда уходить — это дело хозяина; Вместе с гостем приходит пища, благо; Гостю сопутствует счастье; Гость — прежде всего, он всегда на переднем плане; Гость приходит с определенными намерениями, просьбами; Гостя встречают; Гостя провожают; Гость всегда готов к приему, но хозяин не всегда готов к нему; Гостя спрашивают о его просьбе только после трех дней его пребывания в доме; Гость после третьего дня пребывания у хозяина уже считается членом семьи; Гостя встречают по одежде, провожают по уму; Угости меня своим приветливым лицом, а не столом; Приготовить и накрыть стол — дело хозяина, а справиться с приготовленной пищей — дело гостя; Когда приходит гость, хозяин радуется; Гость адыгам приятен; Если хочешь пойти в гости, лелей гостя; Не ходи в гости туда, где тебя хорошо знают (т. е. не будет нужного почета); Если к тебе пришел в гости даже враг, он на время становится другом (т. е. он пользуется такими же правами, как друг); Гостя лелей, доброго человека почитай; Когда гость начнет зевать, покорми его и уложи спать; Если гость не в настроении, то в этом повинен хозяин; Не забивай бычка для гостя, а будь приветливым; Лелей гостя, а родного люби; Один гость не приятен другому, два гостя — обуза для хозяина; Гость — плененный хозяином (т. е. бесправный в доме хозяина); Гость спокойнее овцы; Гость, поевши, смотрит в дверь и другие.

Правдивость, верность слову высоко ценились в адыгском этикете. Ради выполнения обещанного, во исполнение данного слова адыг готов перенести любые испытания, даже отдать жизнь. Этот неписаный закон в характере, в поведении адыга закреплен в пословицах и поговорках. Человек, который не сдерживал своего слова, сурово осуждался людьми. О таких часто говорят: с ним не стоит связываться, не считают его за человека. Приведем несколько таких изречений: Правда дороже золота. Если ты справедлив, то силен; И под саблей говори правду; Справедливый находит себе дорогу; У лжи ноги коротки (т. е. ложь долго не может существовать, она не имеет основы, по которой могла бы ходить); Правда — золото; Правда глаза колет и другие.

Дружба — самое дорогое качество людей; она способствует преодолению любых препятствий в продвижении вперед, поэтому адыги в беде никогда не оставят, всегда готовы прийти на помощь. Эта дружба прошла суровые испытания в борьбе с иноземными захватчиками, в ходе многолетних войн, когда адыги должны были отстаивать свою свободу и независимость, защищать родные земли. Идея дружбы отражена в многочисленных народных изречениях, среди которых: Друга проверяют в беде (т. е. друзья познаются в беде); Старый друг не станет врагом; Одежду — новую, друга — старого; Друга легко найти, да трудно его удержать; Чем иметь глупого друга, лучше иметь умного врага; При ненадежном друге не борись с медведем; Настоящий друг тот, который остается другом после того, как споткнешься; Погиб тот, у кого было богатство, остался тот, у кого было много друзей (т. е. важно, значимо не богатство, а дружба, друзья); Друг смотрит в лицо, недруг — на ноги (т. е. врагу ты неприятен, поэтому не может смотреть в лицо); Лучше верный друг, чем плохой родственник; Где родни много, там и могила просторна (т. е. легче горе перенести); Тайны старого друга не открывай новым друзьям (т. е. не будь слишком доверчив); Твой друг — твое зеркало (т. е. твой друг такой же, как и ты); Друг в глаза говорит, враг — за глаза; Дружба — дороже золотой горы; Дружба многих — победа; Один человек для другого подмога и другие.

Труд сделал человека человеком. Адыги издавна отличались трудолюбием, бездельников презирали. Детей своих воспитывали в духе трудолюбия, приучали их к физическому труду, вырабатывали у них трудовые навыки: обрабатывать землю, ухаживать за животными, косить, собирать и складывать сено, плотничать, заниматься садоводством, учили кузнечному делу. Девочек приучали к вышиванию, к приготовлению пищи, к умению ухаживать за гостем.

Сообразно образу жизни адыгов, отношению к труду, выработке навыков создавались пословицы и поговорки, которые воспитывали у подрастающего поколения уважительное отношение к труду, брали на вооружение знания, которые способствовали бы совершенствованию умений, мастерства в изготовлении предметов, вещей, сооружений, строений и т. д.

Нижеследующие пословицы и поговорки показывают роль и место труда в жизни адыгов, как он облагораживает человека, как возвышает его в глазах окружающих.

Человек стоит того, что он заработал (т. е. человека ценят по результатам труда); Кто глубоко пашет землю, у того кипит просо (т. е. много проса); Человека возвышают его творения; Незаконченное дело (работа) трудно завершается (т.е. нельзя оставлять работу незаконченной); Не поработаешь, без еды останешься; Не потрудишься — горя наживешь; Поработаешь вместе, получишь хороший урожай; Поработаешь — мясо есть будешь, бездельничать будешь — без еды останешься; Кто избирательно относится к работе, тот не серьезен. В неначатом деле змея водится; У кого не будет начатой работы, у того не будет завершенной; Если у тебя есть дело, нужно ходить везде опережая его; От работы никто не умирал; Если не знаешь дела, то не сможешь завершить его конец; Кто не умеет работать, тот мучается от работы; Лучше много де-

лающий, чем много говорящий; Узнавай побольше, говори поменьше; Неустающий добивается цели; Неустающий делает красиво; Неустающий собирает много проса; Выполняй свою работу, не откладывая ее на потом; Без работы нет и отдыха; Работе нужны умение и возможности; Когда человек становится безработным, он пропадает (т.е. портится, перестает быть нужным человеком); Безработный — несчастный человек; Успех работы определяется от твоего отношения к ней; Кто хорошо работает летом, тот сыт зимой (т.е. кто не работал летом, тот голодает зимой); Легко говорить о деле, а делается оно не легко; Умение и знание — братья; Что многократно делаешь, по тому делу ты и больший мастер; Самое милое дело — сделать дело вовремя; Чем совсем не работать, лучше хоть незначительная работа; Кто за дело, тот встает до восхода солнца; Кто не забывает свое дело, тот герой; Чему учишься, то и твое дело, а чего не знаешь, то не твое; Вместе есть вкусно, вместе трудиться — удовольствие; Вместе и горы передвинешь; Упустишь работу на год, потом трудно наверстать ее; Каков работник, таков и урожай; То, что делаешь вовремя, доставляет удовольствие; Не откладывай на завтра то, что можно сделать сегодня (т.е. не имей привычки откладывать дело на завтра) и др.

Вместе с уважительным отношением к труду и к его исполнителю — труженику — адыги беспощадно порицали лодырей, бездельников, что нашло отражение в мудрых народных изречениях. Правда, их намного меньше по сравнению с позитивными. Например: Дерево, посаженное бездельником, сохнет; Вилами седлает коня (т. е. ничего не умеет делать); Труд возвышает человека, лень обесценивает (унижает) его; Кто стоит на берегу, тот всегда «искусный» гребец; По росе лодку гоняет (т. е. на словах мастер, а на деле пустой человек); Не поработаешь — горе наживешь.

Адыги издавна вместе с любовью и уважением к труду высоко ценили ум, воспитанность, знания, умение, мастерство в том или ином ремесле. Это и понятно, ибо любое дело может быть выполнено хорошо и качественно только на основе глубоких знаний, объективного и умного подхода к нему с учетом разных его сторон.

Воспитанность может возникнуть лишь только на базе норм поведения, соответствующих определенному этапу развития общества, путем доведения навыков поведения до автоматизма. Этикетные нормы народа, зафиксированные в языке, как лучи солнца освещают путь к воспитанности, ненавязчиво каждодневно напоминают, как нужно вести себя в разных обстоятельствах, как следует оценивать субъекту вещи и явления общественной жизни, из каких принципов целесообразно исходить при осуществлении определенных действий и процессов.

Многие пословицы и поговорки с разных сторон раскрывают отношение адыгов к уму, воспитанности, знаниям и навыкам. Среди них следует назвать такие изречения: Кто имеет ум, тот имеет все; Кто глуп, тот беден; Кто имеет ум, тот имеет и сноровку; Для умного человека основной девиз: Век живи, век учись; Кто имеет ум, тот имеет врагов; Умный не оправдывается, дурак сваливает свою вину на спутника; Ум не имеет цены, знания — предела; Мысль — мать ума (т. е. ум рождается мыслью); Ум смотрит далеко, а глаз идет по его следам; Ум — вторая

душа человека; Ум — богатство, богатство — роса (т.е. ум навсегда остается, а богатство может навсегда исчезнуть как роса); Ум — основа всего; Ум ищет, часть находит; Ум ищет возможности, выход; Ум — большой городу; Ум по возрасту не определяют; Ум к бороде не привязан (т.е. ум по возрасту не определяют); Ум богатством не покупают; Кто умен, тот счастлив; Умный находит ключ и к дураку; Умный всегда в почете; Умный славен своими делами; Умного и на плечах носить не трудно (т. е. легко иметь дело с умным); Ум — это побочная сила у человека (т. е. ум намного усиливает возможности человека); Если у человека нет ума, то ноги его страдают (т. е. ноги от бесполезного хождения устают); Кто увлекается внешней красотой, тот не в ладу с умом; Если ты не грамотный, знания — лекарства для тебя; Учиться никогда не поздно; Неграмотный — неуч, неуч — немой; Гостеприимство — одежда, ум — честь; Иди за знаниями, где бы они ни были; Сгибай лозу (хворост), пока она молода, вырастает, не согнешь (т. е. куй железо пока горячо); Воспитай себя дома, потом иди на хасе (т. е. собрание); Воспитай сына смолоду, сгибай лозу (хворост), пока она молода (не суха); Кто неправильно воспитывает своих детей, тот расплачивается слезами и др.

Человек осуществляет все свои дела через слово. Слово тоже дело, так как любая работа, любой вопрос сначала обсуждается, а затем выполняется, решается. Слово — это не только средство общения, но и средство развития человеческого мышления, сознания, средство накопления знаний. С помощью слова человек выражает свое отношение к окружающему реальному миру, формирует свое мировоззрение, миропонимание, передает мироощущение, накапливает знания, умения, фиксирует и хранит результаты трудовой деятельности человеческого разума. При этом под словом понимается не только отдельно взятая лексическая единица, а речь, высказывания, выступления, сообщение.

Особенно важно воспитательное воздействие слова на подрастающее поколение. Вот почему А. С. Пушкин сказал: «Глаголом жги сердца людей».

Адыги, имея в виду силу воздействия слова в разных сферах человеческой деятельности, высоко ценили слово и бережно относились к нему, что зафиксировано в пословицах и поговорках. Например: У кого речь коротка, у того она сладка (сильна); У кого ясное слово, у того лицо светлое; Чье слово живет, тот не умер; Доброе слово сердцу (душе) приятно; Слово его разрушает камень; И слово, и дело его ясны, надежны; Каков ум, таково и слово; Слово два раза не повторяет, кинжал два раза из ножен не вынимает; Для бедного слово (речь) — и сабля, и пушка; Меньше слов, больше мысли (т.е. чтобы словам было тесно, мыслям просторно); Цени свое слово; Следи за своими словами (т.е. следи за своими мыслями и средствами их выражения); Свое слово украшает делом; Не бойся ножа, бойся злых языков; Доброе слово сгибает железо; Ласковое слово змею выводит из норы; Ласковое слово смягчает сердце (душу); От ласкового слова язык не ущемится; От слова и богатеешь и разоряешься; Доброе слово смягчает горе (печаль); Глупое слово подобно несоленой еде; Кто не обладает твердым словом, у того нет верности; Одно слово рождает другое (т.е. кто-то должен замолчать, прекратить словесную перебранку); Частое слово смердит (т.е. тавтологичная

речь неприятна); Выпустишь слово, не бросить в догонку аркан (т.е. слово не воробей, выпустишь, не поймаешь); Сабельная рана заживает, словесная рана не заживает (т.е. унижает человека оскорбительным или грубым словом); Злоязычный выгоняет змею из норы (т. е. жить вместе со злоязычным невозможно); Злоязычный никогда в долгу не останется (т. е. без ответа он ничего не оставляет); Два рта — соперники (т.е. две необдуманные речи могут соперничать, могут вызывать вражду между двумя лицами); На словах острый, а на деле тупой (т. е. на словах много знает, а на деле ничего не умеет делать); Если строго не контролировать речь, она набросит на шею аркан (т.е. серьезно подведет); Сказанное слово, что пуля, выпущенная из ружья (т. е. слово не воробей, выпустишь — не поймаешь; Язык — представитель головы (сознания) (т. е. посредством речи выражается мысль); Язык (речь) — половина счастья; Язык (речь) — источник раздора; Миром правит язык; Язык — путеводитель (переводчик) сердца (души) (т.е. то, что в душе становится известно людям через речь); Речь — обнаженная сабля (т. е. она может ранить, будь осторожен); Язык — душа народа и др.

Приведенные изречения о слове показывают, что в пословицах и поговорках адыгов содержится целостная теория о культуре речи, разработаны основные критерии определения хорошей речи. К их числу относятся: ясность, краткость, действенность, чистота, образность, доступность, тактичность, доброжелательность, непримиримость к тавтологии, единство содержания и формы, логичность изложения мыслей, богатство и разнообразие языковых единиц в пределах норм литературного языка.

Кроме того, собранные языковые факты свидетельствуют о том, что народные изречения о слове можно разделить на две большие группы.

Первая группа — пословицы с позитивной семантикой. Она объединяет устойчивые сочетания, содержащие в себе положительную оценку слова, речи. Например: Ласковое слово смягчает душу; Язык (речь) — половина счастья; Язык — душа народа.

Вторая группа — пословицы с негативной семантикой. Она охватывает изречения, раскрывающие негативные последствия грубой, некорректной речи. В качестве примера можно привести такие пословицы: Речь — обнаженная сабля; Злоязычный выгоняет змею из норы; Глупое слово подобно несоленой еде и другие.

По отношению к добру и злу, как правило, определяют достоинства и недостатки народа. Адыги, как показывают исторические факты, всегда стремились к добру, к согласию, к миру; Не уставали делать добро людям, помогали человеку, оказавшемуся в беде. Первыми никогда не нападали на соседей, не захватывали чужих территорий. Во всех войнах, в которые они были втянуты, отстаивали свою свободу и независимость.

В борьбе за родную землю с иноземными захватчиками адыги показывали храбрость, отвагу, бесстрашие, о чем восхищенно неоднократно писали историки, географы, путешественники, очевидцы. Вспомним слова итальянского путешественника Дж. Интериано: «Горсточка черкесов обращает в бегство целую толпу скифов, так как черкесы гораздо проворнее и лучше вооружены, лошади у них лучше, да и сами они выказывают больше храбрости». (См.: Адыги, балкарцы и ка-

рачаевцы в известиях европейских авторов XIII—XIX вв. Нальчик: Эльбрус, 1974. С. 50). В то же время адыги не уставали делать добро, но были непримиримы ко злу, жестокости, осуждали злодеяния, которые совершались над людьми.

Отношение адыгов к добру и злу наглядно выражено в пословицах и поговорках. Приведем некоторые из них: Сделай добро и бросай в воду (т. е. сделай добро, оно не пропадет, не повредит тебе, окупится); Кто делает худо, тому уготовано худо (т. е., сделав плохое, не надейся на хорошее); Нет худа, без добра (т. е., где добро, там может быть и зло); У кого в душе зло, того обходит добро (т. е., если хочешь добра, будь и сам добр); Не напоминай тому, кто сделал добро; кто делает добро, того ждет добро; кто совершает зло, к тому приходит зло; Кто делает добро, тот не советуется (т. е. делай добро без предварительного совета с кем-нибудь); Кто делает добро, его находит потом; Кто делает добро, тому уготовлено добро; Не сделав добра, не надейся на добро; Лоскут добра не пропадет (т. е. частица добра и то не пропадет); Добро и зло рядом (т. е. оба эти явления рядом ходят); Доброту человека не чувствуют до тех пор, пока он не умрет; Кто ищет зло, тот гибнет от зла; В беде братья (т. е. в беде познаются); Кто со злом не повстречался, тот добра не понимает; У кого душа добрая, у того и лицо красивое; У кого чистое лицо, у того и душа чистая; Никто не уходит на тот свет, который был бы ни на что не способен, у которого не было бы доброты.

Таким образом, адыги всегда предпочитали добро, выступали против зла, подчеркивали, что эти явления рядом ходят, воспитывали подрастающее поколение в духе доброты, учили детей делать добро, наказывать зло, что является признаком здорового духа адыгейского народа.

Патриотизм — один из важнейших компонентов черт характера адыгов. Они любят свою родину: свой аул, район, республику, родную землю, гордятся своим языком, культурой, готовы защищать их, если потребуется, отдать и жизнь.

Патриотизм у адыгов проявлялся на протяжении многих столетий, он ярко проявляется и сейчас, в период возрождения духовной культуры народа, в период консолидации с зарубежными адыгами. Об этом свидетельствуют мысли, заключенные в пословицах и поговорках. Например: Аул аулом, а свой в первую очередь (т. е. защищать в первую очередь свой аул, гордиться им); Если родине будет лихо, защищай ее отважно; Не позорь свой род (т. е. защити честь своего рода, не посрами его); Чем вольно жить на чужбине, лучше плохо жить у себя на родине; Что оставить родину, что оставить жену — одно и то же; Собака и то не оставляет свой аул (т. е. изменять родине самое большое преступление для адыгов); Лучше старый, но родной дом, чем чужой золотой; Лучше горсть вскормившей тебя родной земли, чем золотая гора.

Вот какой мудрый воспитатель родной язык! Достаточно помочь молодому человеку усвоить глубокий смысл, заключенный в этих изречениях, без назидательных бесед, уверяю, он станет патриотом, готовым в любое время ценить, отстаивать родную землю, гордиться своим материнским языком, славной историей и культурой народа, представителем которого он является.

Не использовать такие большие возможности языка в области воспитания — непростительный грех для словесника.

Адыги, как и многие другие народы, в своих действиях стремились к объективности, подходили к явлениям действительности, природы, диалектично, правильно понимали законы развития природы и общества. Об этом говорят следующие изречения, в которых ярко выражена мудрость адыгов: Где начало, там и конец; Новое и старое борятся; Где нет борьбы, там нет жизни; Нет худа без добра; К чему не прибавляется — уменьшается; Что уменьшается, то и кончается; Новое (молодое) стареет, но старое не молодеет; Новое приходит, старое уходит; Что имеет начало, то имеет конец; Старое дерево стоит, а молодое падает (т.е. смерть не считается с возрастом); На месте колючки растет колючка (т.е. в значении: по наследству передается: яблоко от яблони недалеко падает) и другие.

Идеи, сформулированные в приведенных пословицах, воспитывают в человеке разносторонний подход к вещам и явлениям окружающей реальной действительности, тем самым учат молодого человека понимать и объективно решать сложные вопросы жизни.

В традициях и обычаях почти всех народов многое связано с соседом. Адыги с симпатией относятся к соседу, с уважением и надеждой отзываются о нем. Сосед считается близким человеком: с ним делят и радость и горе. Считается большим счастьем иметь хорошего, верного, отзывчивого соседа. Эти мысли и надежды отражены в пословицах. Вот некоторые из них: Хороший сосед словно родной человек; Не возвышайся над соседом и другом (т.е. не веди себя надменно по отношению к соседу и другу); Не наговаривай на соседа, не хвали только что породнившегося (т. е. будь внимателен к соседу, осторожен в хвальбе); Если сосед хороший, то и лай его собаки приятен (т. е. хорошему соседу прощаешь все погрешности); Сосед что штаны (т. е. без него почти невозможно обойтись); Если сосед хороший, то его влияние благотворно и другие.

Адыги по своей натуре осторожны, наблюдательны, осмотрительны. Эта черта характера передается из поколения в поколение. Детей учат с первых дней сознательной жизни наблюдательности, что помогает в различных ситуациях правильно ориентироваться и найти верный выход из создавшегося положения, предупредить неожиданные явления. Особенно они обращают внимание на приметы природы, которые способствуют разгадке тайн природы, прогнозированию погоды, что имеет важное значение в практической трудовой деятельности человека.

Какие же приметы зафиксированы в пословицах и поговорках? Их полезно знать не только детям, но и взрослым, поэтому приведем их: Каркают вороны — дождю быть; Резвятся домашние животные в поле — погода изменится; Подул теплый южный ветер — дождю быть; Соль влажнеет — быть дождю; Вечерняя заря — к семидневной непогоде; Теплый дождь — обильная трава; Много снегу — богатый урожай; Увидишь голову ягненка — лето; увидишь верх стога — зима (т.е. появление на свет ягненка — примета лета, возведение стога — зимы) и другие.

Следует сказать, что в пословицах отражаются не только позитивные стороны жизни поведения адыгов, миропонимания их, но и непримиримая их борьба против недостатков, порочащих достоинство человека.

Известно, что в недалеком прошлом адыги почти обходили алкоголь, не употребляли его. Это хорошая традиция в первозданном виде ныне сохраняется у зарубежных адыгов — в Сирии, Иордании, Израиле, Германии, Турции, США, Югославии и других странах. Все застолья в названных государствах адыгами проводятся без спиртных напитков. Однако отсутствие на торжествах алкоголя не мешает их участникам весело провести время. К сожалению, эта добрая традиция адыгов почти утрачена, ни одно торжество не проходит без спиртных напитков. Многие молодые люди, да и не только молодежь, чрезмерно увлекаются алкоголем, не знают предела в его употреблении.

Прямо скажем, что народ сурово осуждает их, что запечатлено в пословицах. Вот некоторые из них: Пьяный подобен сумасшедшему (т.е. ненормальный человек); Пьяница — получеловек; Кто пристрастился к спиртному, тот сам сдирает с себя шкуру; Зелье обнажает все, что в душе; Никто не одержал победу над алкоголем; Ешь вволю, пей в меру (т. е. знай меру в употреблении спиртного, поешь вкусно) и другие.

Пороками человека могут быть и иные черты характера: обман, легкомыслие, беспринципность, кощунство, многоженство, воровство, трусость и другие.

ФИЛОСОФИЯ МОРАЛИ ЖАБАГИ КАЗАНОКО

Существо данного материала сводится к обоснованию трех положений, уже высказывавшихся в литературе о Жабаги, но отнюдь не устоявшихся в нашей науке.

Во-первых, человек, 300-летний юбилей которого отмечали в 80-х годах XX века, прежде всего философ, первый или один из первых адыгских философов.

Во-вторых, философия Ж. Казаноко — это, в первую очередь, теория морали или этика, неотделимая от политики, непосредственно связанная с практической деятельностью его современников и потомков, с решением важных социально-политических проблем, стоявших перед горцами.

В-третьих, то о чем пойдет речь, можно сформулировать как проблему синтеза индивидуального и коллективного начала в текстах о Жабаги, синтеза, в результате которого мы получаем особый жанр устного народного творчества — жанр философских притч и новелл.

Рассмотрение феномена Жабаги Казаноко под каждым из названных углов зрения имеет целью дополнить образ этого замечательного человека, определить его место в истории культуры народов Северного Кавказа.

Посмотрим, прежде всего, что представляла собой философия морали Ж. Казаноко, отвлекаясь пока от ее социальных истоков и общественных функций, от конкретики исторических событий, в гуще которых оказался мыслитель(1).

В основе этической системы Жабаги лежит представление о человеке как об абсолютной ценности. «Что дороже всего на свете?» — зада-

ют мудрецу вопрос. «Человек!» — отвечает он. Это суждение, применяемое к человеку вообще, независимо от того, беден он или богат, могущественен или слаб, умен или глуп. Самоценность человеческой личности — главное в учении Жабаги. Отсюда ставшее крылатым, выражение: ЦIыху цIыкIуи Iуэху цIыкIуи щыIэкъым — «нет маленького человека и нет малых дел» (2). Понятие «человек» (цIыху) выступает у Ж. Казаноко в виде своего рода философской абстракции, это не реальный, но априорный человек.

«Дело» — вторая составляющая этической системы Жабаги, вводимая, конечно, не случайно. С ее помощью углубляется концепция человека. Феномен человека становится в зависимость от его деяний, появляется другой вариант вышеназванной формулы, с иной расстановкой акцентов: Iуэху цIыкIу щыIэкъым, лIы цIыкIу мыхъумэ — «Маленьких дел нет, есть лишь маленькие мужи» (3). Противоречит ли это исходному постулату о человеке как о высшей ценности? Нет, ибо речь идет не о человеке как таковом, а о некоем типе личности, о маломощном, маленьком муже — лIы цIыкIу. Показательно, что во всем месиве текстов о Жабаги отсутствует столь естественное в повседневной жизни адыгов выражение, как цIыху цIыкIу — «маленький человек».

Дело приобретает у Жабаги такой же, эпический , можно сказать, размах. Есть неприглядные, позорные поступки или занятия, есть маленькие делишки, но нет Дела, к которому применимы подобные определения. Дело столь же самоценно, как и человек.

Опять перед нами философская абстракция. Благодаря ей Жабаги утверждает примат деятельности над созерцанием. И уже на этой благодатной почве строит типологию деяний той или иной моральной валентности.

Характерен цикл преданий, в которых Жабаги озадачивает людей в высшей степени странными занятиями: расчесывает волосы жене, перевязывает поломанную ногу козленку, пропалывает лук в огороде. Среди других парадоксов Жабаги они особенно показательны. С точки зрения средневековой морали, это занятия, не укладывающиеся в представления о достойном поведении мужчины. С точки зрения Жабаги, они суть Дела, ибо служат человеку и человеческому в их взаимоотношениях. Жена такой же человек, как и муж, мало того, именно от нее зависит благополучие и добрая слава супруга. И потому жену надо чтить и лелеять. Не имея в хозяйстве здоровых упитанных коз, нельзя оказать достойный прием почетным гостям. Следовательно, перевязать козе ушибленную ногу — значит чтить обычай гостеприимства, чтить гостя. Наконец, полоть на старости лет лук в огороде — значит приносить посильную пользу домочадцам. И это куда лучше, чем ворчать на молодых или на жену: «тот не мужчина, кто не помогает жене»(4).

Значимость даже самого обычного дела, говорит Жабаги, зависит от страсти, энергии, изобретательности, которые к этому делу прилагаются, от весомости полученных результатов: Iуэхум зэрыпхуэщI инагъщ — «Дело настолько велико, насколько поднимешь» (5). Отсюда представление о «большом человеке» (цIыхущхуэ), статус которого всегда высок, независимо от того, каким делом он занят. «Большой человек, братья мои,— разъясняет Жабаги, — не становится ниже, если садится и пропалывает грядки с луком, мелкий человек не становится высоким, от-

правляясь в набег. Вот этот Эльбрус может ли что-нибудь сделать ниже и может ли что-либо сделать горой вот эту точку?» (6).

В то же время Жабаги не чужда идея развития и саморазвития человека. И понимает он не внешним образом — как овладение статусом, а внутренним — как деятельное самоусовершенствование. Возвышение человека трактуется как процесс энергичного движения вперед — созидания и самосозидания, но не разрушения или, скажем, потребления — в смысле удовлетворения витальных нужд. Известный афоризм «Дорогу осилит идущий» у Жабаги звучит так: «КIуэм ущIыхьэркъым, шхэм ущIохьэ» — «Идущего не догонишь, кушающего догонишь»(7).

Таким образом, говоря в столь пиететной форме о человеке вообще, Жабаги видит нравственный идеал все же в человеке особого типа — деятельном, активном и, как мы увидим позже, разумном. Человек призван творить и перестраивать себя, перестраивать окружающих людей, мир в целом. Он по природе своей творец, демиург. Задача этики — способствовать тому, чтобы внутренне присущая человеку демиургическая функция реализовывалась с наибольшей полнотой, с наибольшей социальной отдачей. Сферой приложения этой активности является прежде всего человек — другие люди или субъект сам.

Отношение людей друг к другу Жабаги трактует с подкупающей глубиной проникновения в суть проблемы. «ЦIыху цIыху щIыжщ»,— говорит мыслитель. Если следовать не буквальному, а глубинному значению афоризма, это значит — «Человек творит (и воссоздает) человека» (8). Частным выражением той же идеи служит не менее известная формула: Фызыр зыгъэфызыр лIырщ, лIыр зыгъэлIыр фызырщ — «Жену творит муж, мужа творит жена» (9). Социальное качество отдельного человека рассматривается у Жабаги как функция от его взаимодействия с другими людьми. Венчает этику Жабаги категория лъэпкъ — «род», «народ» и тесно с ним сопряженные категории «родина», «страна», «родимый край». Родина — пристанище человека и дел человеческих. В то же время в преданиях нет тревиальной схемы «человек обязан своими делами служить родине». Видимо, Жабаги полагал, что данный императив не нуждается в обосновании. Не в правилах скользить по поверхности, изрекать общеизвестные истины. К тому же громкие высокопарные фразы, подобные этой, не прижились бы, не получили бы должного отклика в народе.

Намеренно сталкивая понятия «человек» и «народ», он, кажется, не может отдать предпочтение одному из них. «Мощь отдельного человека»,— говорит мыслитель, измеряется мощью его страны (10). В то же время народ нуждается в незаурядных личностях, без них он лишается определенности» (11).

Но в конечном итоге все же именно народные массы объявляются субъектом самодвижения, саморазвития общества. Социальный статус родины и народных масс выше социального статуса отдельного человека. Народ, утверждает Жабаги, всегда прав и справедлив, принятое нарадом — закон. Когда к мудрецу обращаются с вопросом, что есть правда и закон, он отвечает:

— Если в селении живут две тысячи человек и полторы тысячи из них ходят без штанов, а остальные пятьсот разодеты в парчу, то нечего осуждать бесштанников, осуждения заслуживают одетые.

— Почему так? — спрашивают люди.— То, как поступает большинство,— закон, то, что говорит большинство,— правда. Народ всегда прав,— отвечает Жабаги (12).

Такое отношение к нравственно-правовой форме он, как мы увидим позже, будет в меру своих сил и возможностей внедрять в жизнь.

Однако этим вопрос о соотношении категорий «народ» и «человек» не исчерпывается. Народ, говорит Жабаги, в конечном счете есть множество индивидуумов, деятелей (13). С другой стороны, человек — творец своей судьбы, судьбы народной, поэтому в плане психологическом статус отдельной личности выше статуса народа или страны. Вопрос, как мы видим, решается в пользу каждой из рассматриваемых категорий: человека необходимо ценить, страну — чтить. Дилемма снимается, деяние обретает смысл.

Практический выход этой теории налицо. Нравственная, социальная состоятельность или несостоятельность социума трактуется так или иначе в терминах триады «человек — дело — народ». Человек мудрый внимателен и чуток к другим людям, ценит дело (14), благоговеет перед народом, деятелен в своих чувствах и оценках. Пренебрегающий людьми и делами людскими — человек разнузданный, глупый (ЦIыхуи Iуэхуи зыфIэмыIухур удэфа ращ) (15).

«Ум» — категория весьма существенная для понимания рассматриваемого учения. В понимании Жабаги, ум прямо пропорционален нравственности и в этом качестве является одним из конституирующих элементов этического идеала, своего рода катализатором триады «человек—дело—народ». В самом деле, и триада в целом, и каждый из элементов триады в отдельности, выступают у Жабаги преимущественно в виде некой абстракции, отвлеченных статичных самоценных начал. Что же касается ума, то это дополнительный, подвижный элемент системы, благодаря которому осуществляется не абстрактная, а конкретная, этически значимая связь членов триады, дает о себе знать сознательное творческое отношение человека в сфере морали.

Но что именно понимает под умом Жабаги? Прежде всего способность ориентироваться в человеке, умение строить отношения с ним, дать правильную оценку и своим, и чужим поступкам. Речь идет, следовательно, не о теоретическом или, скажем, эстетическом уме, а об уме социальном. Жабаги концентрирует внимание на механизмах взаимодействия людей, разрабатывает оригинальную социологическую философию, философию разумного поведения. Вот почему контакт с людьми и своеобразно понимаемая общительность рассматриваются в качестве необходимых условий становления личности, развитой способности суждения: «Не являющийся в обществе подобен неродившемуся» (ЦIыхум яхэмыхьэри къамылъхуари зэхуэдэщ) (16).

Весь вопрос теперь в том, как именно вести себя в обществе. В качестве главной всеобщей стратегии поведения Жабаги выдвигает принцип, которым он сам руководствуется: «Дэлэм сэ сыфIокI, губзыгъэр езыр къысфокI». Буквально это означает: «Глупого я обхожу, умный обходит меня» (17). На вопрос, как удается ему заслужить авторитет народа, внушить ему те или иные идеи, не нажив при этом врагов, завистников, недоброжелателей, Жабаги неизменно указывает на данный принцип.

Но форма подачи принципа опять-таки парадоксальная. Опять нужно увидеть за тем, что непосредственно высказывается более глубокое содержание. В этой «обходительности» мы видим не беспринципность, не слабость и желание удалиться от контактов с людьми. Мы понимаем под этим гибкость, самостоятельность и глубину социально ориентированного мышления. Жабаги отстаивает приоритет мысли, логического анализа ситуации над эмоцией, побуждением импульсом. С легкой руки мудреца первой заповедью нравственного поведения адыгов стал его знаменитый совет: «Гупсыси псалъэ, зыплъыхьи тIыс».— «Подумай и говори, осмотрись и садись»(18). Еще большую выразительность и эвристическую ценность получает эта формула в соединении с афоризмом: «Гур мыплъэмэ, нэр плъэркъым» — «Сердце не посмотрит, глаз не увидит»(19).

Сдержанность в разговоре, в манерах, в костюме — во всем, что касается социального поведения, считается у адыгов, как и у других северокавказских народов, необходимым и, пожалуй, одним из главных свойств всякого воспитанного человека. Даже на танцах, распространенных в Кабарде, лежит печать обуздания чувств, готовых вырваться наружу,— динамизм кабардинских танцев преимущественно внутренний. Примат мысли должен проявляться во всем и везде. Невозмутимость, спокойствие, терпение делают человека счастливым и удачливым, напротив — вспыльчивость, нетерпеливость, импульсивность становятся источником всяческих бед и несчастий. «Что может сравниться со счастьем быть сдержанным», — говорят кабардинцы.

В утверждении подобных представлений немалую роль сыграла этика Жабаги. Вспомним наставления, с которыми обращается он к человеку: «Губжь къыспкърошасэ жыпIэу уемыжъэ» — «Гневом подстрекаемый никуда не ходи» (20): «Жьым зевмыгъэхь» — «Ветру (эмоциям) не давайте себя увлечь» (21).

Быть сдержанным на язык особенно важно. Слова легки и тяжелы одновременно. Легко сказать что-нибудь неуместное, глупое, поправить нежелательные следствия сказанного трудно, порой невозможно. Эта тема не раз всплывает в преданиях о Жабаги. Однажды, идя мимо кладбища, мудрец остановился и задумался. Кто-то из прохожих окликнул его:

— Почему так пристально смотришь ты в сторону кладбища?

— Смотрю и думаю: как много там лежат навредивших себе несдержанностью в словах, — ответил он. Немного подумал и добавил: — Трудно, когда есть язык, но к нему нет головы. Сколько людей умертвивших друг друга из-за слов, которых не стоило высказывать. От болезней умирает меньше, чем гибнут от ненужных слов. Трудно жить в этом мире большом, если язык велик, а ум мал, очень трудно! (22).

— Человеку вообще следует говорить мало, думать — много и глубоко. Укроти свою речь,— советовал Жабаги,— укроти и укороти. Мысль должна быть «длинной», а речь «короткой»(23).

Если же что высказывается, то это должна быть речь ясная, четкая, разрешающая проблему, в том числе, непременно, и нравственную. Всякое высказывание призвано служить пробуждению у собеседника добрых чувств: любви, благодарности, признательности. Тут необходимо быть особенно чутким, внимательным, разумным, уметь ставить себя в

положение собеседника. Идеал коммуникации по Жабаги, — взаимное принятие ролей. Человек не должен говорить и вообще действовать, руководствуясь соображениями собственного благополучия. Душа в этом смысле эгоистична, ленива, глупа, порой неоправданно беспокойна. «Не потворствуйте душе» («Псэм фыдэмылажьэ»),— завещает философ потомкам (24).

Жизнь самого Жабаги в этом смысле — образец для подражания. Завидное самообладание проявляет он в экстремальных ситуациях. Когда князь Хатокшоко в порыве гнева отхлестал Жабаги плетью в присутствии третьих лиц, мудрец, не проронив ни слова, вернулся домой, подумал, посоветовался с женой и решил: буду ждать, когда князь одумается и извинится, если этого не произойдет, приму ответные меры согласно принципу: «Япэ умыуэ, къоуэм ущымысхь» — «Первым не бей, ударившего не жалей». Но князь вскоре понял, что был в данной ситуации отнюдь не на высоте, последовали извинения: моральную победу одержал мудрый Жабаги (25).

Князья Тохтамышевы, к которым Жабаги явился в гости, нанесли ему еще одно оскорбление: забили его коня, сварили, подали к столу, а затем, после трапезы, осмеяли гостя и выпроводили вон. И здесь Жабаги предстает как человек большой выдержки. Спокойно и иронично выслушав издевательские комментарии братьев Тохтамышевых, Жабаги деловито забирает голову своего коня, седло, подпруги, уздечку и уходит со двора. Затем является к князю Хатохшоко и рассказывает ему обо всем. Взбешенный князь порывается тотчас напасть на Тохтамышевых и уничтожить их от мала до велика. Но мудрец останавливает его и предлагает ограничиться лишением Тохтамышевых княжеского титула, что и было сделано официально на суде (26).

Жабаги не решает ни одного вопроса с наскока, обнаруживает каждый раз величайшую терпимость, соединяющуюся в то же время со строгой принципиальностью и последовательностью даже в мелочах.

Однажды Жабаги отправляется в путешествие по Кабарде. На седьмой день, вечером, уставший, он останавливается в первой попавшейся кунацкой с целью переночевать там, а утром продолжить путь, о чем сообщает хозяевам. Как и полагается те принимают его с радушием, накрывают стол. Гость покушал, поблагодарил хозяйку, та, ничего не ответив, убрала со стола. На следующее утро повторилось то же самое. Жабаги, несмотря на срочные дела, остался в кунацкой. В обед ему снова подали покушать, снова он отблагодарил хозяев за хлеб-соль и снова не получил никакого ответа. Так продолжалось семь дней. Хозяева недоумевали: «Какой глупый старик: говорил, что спешит, а теперь сидит столько дней и никаких признаков спешки!» На седьмой день во время обеда в кунацкую вошла пятнадцатилетняя девочка-соседка. Жабаги закончил трапезу и сказал: «Шыкур Іэлъхьэм дурилахь, уэлахьий дывгъэтхъам!» — «Хвала аллаху, уаллаги я сыт и доволен». Девочка недолго думая, ответила: «Хьэлэл алыхьым пхуищІ, дадэ!» — «На здоровье, дедушка!». Жабаги облегченно вздохнул и воскликнул: «Да сгинут твои болезни, да перейдут на меня, где ты была раньше, я уже семь дней не могу дождаться этих слов, иначе пища, съеденная мной, не пошла бы мне впрок. Будь счастлива, моя девушка. Теперь я могу продолжить, свой путь» (27).

В данном случае осуждается совсем незначительное отклонение от правил благожелательности и вежливости. Но тут нет и не может быть мелочей, хочет сказать Жабаги. В социальном поведении все — жесты, мимика, поза, слово — должно вызывать у собеседника чувство удовлетворения и благодарности от встречи, от контакта.

Воспитанием человека в этом духе, утверждает Жабаги, нужно заниматься, руководствуясь доводами разума, всерьез и непременно с раннего возраста. Потом, когда вредные привычки сформируются, пустят глубокие корни, будет поздно: «Чыуэ къыумыгъэшар, бжэгъу хъуа нэужь, къыпхуэгъэшыжынукъым» — «Прут не согнешь, станет колом, поздно сгибать» (28). Аналогичным образом надо понимать известное высказывание Жабаги: «Уи къуэм уемыубзэ!» — «С сыном не любезничай!» (29). Пока он мал и молод, стыди его, стращай, сумей воспитать, тогда станет послушным, благонравным (30).

Сам Жабаги в таких случаях суров и непримирим. Показателен следующий рассказ. В сопровождении группы наездников он отправляется в поход. По пути они останавливаются на ночлег. Жабаги выходит из дома по делам. Возвращаясь, слышит, как один из юношей похваляется тем, что украл из его повозки бурдюк. Жабаги входит в дом, молодые люди порываются встать — из почтения. Но он просит их оставаться на местах. Затем, ничего не говоря, подходит сзади к воришке, отрезает ему ухо и говорит строго, обращаясь ко всей компании: «Дыгъушхуэри дыгъу, дыгъу цIыкIури дыгъу — дыгъур щIэпхъаджэщ» — «И большой вор — вор, и маленький вор — вор, воровство — возмутительно» (31).

Еще более строгим предстает Жабаги в другом рассказе. Однажды, проезжая верхом по улице, он встретил мальчика, скачущего на коне из прутика. Увидев Жабаги, мальчик схватил прут и ударил его по спине. Жабаги обернулся и, усмехнувшись, сказал:

— Если твоим родителям суждено счастье, ты не вырастешь, ту! (ту — ласковое обращение к детям.) Затем вытащил рубль и дал его мальчику. Обрадованный этим, малец начал хлестать своим прутом всех прохожих. Наконец ему попался какой-то глупый мужчина, мальчик ударил его прутом по голове, тот, не долго думая, выстрелил в шалуна и убил.

— Если бы этот мальчишка вырос, мир оказался бы в беде! — подытожил данный инцидент Жабаги.— Всадник, хоть и глуп, но этому миру пользу принес. Когда в тот (загробный) мир возвратится, бог ему судья (32).

В данном случае Жабаги не только строг, но даже жесток, что в целом ему, конечно, не свойственно. Мудрец, вообще говоря, неоднозначен. В ситуациях однотипных он поступает по-разному. Но это тот случай, когда вариантность выступает как обратная сторона точности — точности моральной оценки. Чисто внешняя непоследовательность, неупорядоченность в действиях служит организации внутреннего, подлинного порядка, порядка в этическом смысле слова. Разные люди — разный подход: этих нужно пресекать и наказывать, на тех лучше воздействовать незаметно, исподволь, силой внушения, третьих следует поощрять (ср.: «Iэсэм утемыгубжьэ» — «Кроткого не брани») (33).

В конечном итоге, все это выступает как утверждение культа разума и истинного уважения к человеку, что непременно нужно иметь ввиду для правильного «прочтения» притч и новелл о Жабаги.

Не случайно в одной из притч специально подчеркивается, что его указания не следует трактовать излишне прямолинейно. Молодой человек, буквально следующий в своем поведении принципу: «Глупых я обхожу, умные обходят меня», обнаруживает вскоре, что его стали считать глупцом. Обеспокоенный этим, парень обращается за помощью к Жабаги. «Надо знать, с кем и когда быть обходительным или необходительным»,— отвечает Жабаги. «Но это ведь очень сложно и не под силу мне»,— говорит парень. «Вот потому ты и прослыл дураком» — подводит итог Жабаги (34).

Формула ума Жабаги, как видно из этого, в основе своей и в самом деле социологическая, построенная на человеческих отношениях, на способности принимать единственно верное, нестандартное решение о поведении при наличии ряда вариантов. Жабаги говорит: «Умен тот, кто может отличить глупца от умного» («Делэмрэ губзыгъэрэ зыхэзыгъэкIыфыр губзыгъэщ») (35). Иначе, в гносеологическом плане, решается тот же вопрос у Сократа (ср.: «Я знаю, что ничего не знаю, а другие не знают даже этого»).

Кстати, тут нельзя обойти вниманием еще одну деталь философии Ж. Казаноко. Известно, что способность суждения определяется знаниями, и тут неизбежно возникает проблема источника знаний. Верный самому себе, Жабаги решает ее в русле идей о человеке творце. Источником всех знаний объявляется человек, способом их приобретения — контакт, совет — диалог с человеком. Отсюда вывод: «Основа ума — совет». («Акъылым и лъапсэр чэнджэщщ») (36). Еще более выразительно, на парадоксальной основе, эта же идея выражается в афоризме: «Узэчэнджэщын умыгъуэтмэ, уи пыIэм ечэнджэщыж» — «Если не с кем посоветоваться, посоветуйся со своей папахой» (37), то есть хотя бы с самим собой.

Диалог с другими людьми и с самим собой приобретает у Жабаги значение диалога с миром, с социальным окружением. Истина познается, добывается в общении, в том числе и в рефлексивном общении, в диалоге с собственным «я».

Этот способ познания разрабатывался еще философами античности, в особенности Сократом (38). Диалог как форма производства знания весьма характерен и для итальянских гуманистов (39). Но диалоги Жабаги, конечно, весьма разнообразны, и это своеобразие нуждается в дальнейшем исследовании. Пока нас занимает сама постановка вопроса о генезисе и сущности знания, о его месте в структуре личности, в ее деятельности. Позиция Жабаги в данном случае ясна: вырисовывается учение о жизни человека, согласно которому во всех жизненных ситуациях следует руководствоваться глубокими и обязательно этически обоснованными знаниями, знаниями, добытыми в ходе активного, заинтересованного диалога.

Разум в этической концепции Жабаги не оставляет места малейшим проявлениям иррационализма или мистицизма. Даже свойственный мудрецу дар предвидения, который в условиях адыгейского средневековья так легко было представить в мантическом обрамлении, интерпретируется в преданиях как способность прогнозировать будущее на основе тщательного анализа настоящего. Вспомним известный сюжет о горе, которая, как и предсказывал Жабаги, обрушилась на селение. Однажды

Жабаги увидел в скале над родным селением трещину. Чтобы проверить возможные последствия трещины, он вложил в нее плотно палку, а через два—три дня пришел снова посмотреть. Палки уже не было на месте: она провалилась — трещина увеличилась. И тогда мудрец забил тревогу: очень скоро скала обрушится на селение, необходимо срочно переселяться. Часть жителей селения переселилась вместе с Жабаги и основала селение Казаноково, а другая часть, послушав глупого и высокомерного князя Хамгороко, осталась и погибла. С тех пор к оценкам и эпитетам, применяемым к Жабаги, прибавилось тхьэгурымагъуэ — оракул (40).

И в самом деле, Жабаги умел заглянуть в будущее. Но основывался при этом на вскрытых в результате рассуждения тенденциях развития прошлых и текущих событий и явлений.

Теория морали Ж. Казаноко — рационалистическая теория в лучшем смысле этого слова, проповедовавшая торжество разума, отстаивавшая оптимистический взгляд на природу человека. В характерной для него тонкой, непринужденной игре мысли, в его иронии, в стремлении обескуражить, прежде чем внушить, нет и тени софизма, схоластики. За всем этим легко угадывается позитивная, жизнеутверждающая программа, вера в возможность ее реализации.

Рассматривать философию Жабаги вне связи с практическими нуждами общества едва ли правомерно. Перед нами философия действия по преимуществу и в этом смысле яркое, хотя и очень своеобразное, выражение духовной атмосферы феодальной Кабарды, что требует, конечно, особого разговора.

В XVI—XIII вв. Кабарда была одной из наиболее крупных политических и этнических единиц на Северном Кавказе. С ней вынуждены были считаться не только соседние народы, но и такие могущественные государства, как Турция, Крымское ханство, Россия, Иран. Авторитет страны поддерживался военной мощью, относительно более развитой, по сравнению с соседними горскими народами, социальной организацией. Все это хорошо известно. Нужно, однако, посмотреть на специфику этапа, который переживала страна в конце XVII— начале XIII вв., и под углом зрения охватившего ее кризиса. Речь идет в данном случае о кризисе в общеисторическом смысле слова, а точнее, о внутриформационном кризисе, связанном, по определению И. А. Барга, с «фазой восходящего развития данного формационного отношения (систематизирующего производственного отношения)» (41).

Во многих отношениях Кабарда была к тому времени обществом развитого феодализма, о чем свидетельствуют господство крупного частного землевладения вотчинного типа, традиция вассалитета, развитая феодальная иерархия, создание вотчинных судов, и, наконец, внушительный иммунитет феодалов (42). Имея ввиду несколько более поздний период (начало XIX в.), академик М. Н. Покровский подчеркивал, что социальное устройство черкесов дает «картину развитого феодального общества, напоминая Европу XI—XII веков» (43). Отсюда, надо полагать, идентичные формы образа жизни. В частности, у феодалов — поэтизация войн и поединков, щедрость, гостеприимство, галантное обхождение с женским полом и высокая семиотичность поведения, символизм поступков, ситуаций, вещей, детальная регламентация форм взаимного обхождения.

Разумеется, при всем этом речь идет о типологической близости и сопоставимости переменных образа жизни. На почве адыгского феодализма они, как известно, актуализуются иначе, выражаясь кратко, с большим патриархальным акцентом, что объясняется специфичностью системы феодальных отношений Черкесии. В частности, в начале XVIII в. в так называемой «аристократической» Кабарде мы застаем феодальную раздробленность акцентрического типа, большой удельный вес патриархально-родовых отношений, отсутствие городской культуры, относительно слабое, точнее, одностороннее (приспособленное главным образом для военных нужд) развитие ремесла, искусства и т. д. Это пережитки неразвитых феодальных и дофеодальных отношений.

Простой народ Кабарды принужден был трудиться в поте лица на пастбищах, в домах князей и дворян. Занятиями, достойными феодалов, были признаны пиры, охота, воинские упражнения и состязания, набеги на соседние племена и народы, защита собственных земель. Заниматься производственным трудом, ремеслом, искусством, науками и даже торговлей, за исключением, пожалуй, торговли рабами, считалось в этой среде постыдным.

Такова, если быть предельно кратким, обстановка, в которой на арене социально-политической жизни Кабарды появилась фигура Ж. Казаноко. Его философия явилась выражением необходимости серьезных внутри- и внешнеполитических перемен, инструментом ускорения социального развития кабардинцев и некоторых соседних народностей — балкарцев, карачаевцев, абазин, адыгейцев, абхазов. В сущности, Жабаги был признан национальным героем всех народностей северо-западного Кавказа.

Теория морали Ж. Казаноко была ориентирована на перестройку мировосприятия и всего жизненного уклада горцев. Реформа человека, предложенная философом, имела конечной целью реформу общества. Этика Жабаги была, как отмечалось, одновременно и политикой. Жабаги призывал к воспитанию человека в духе социальных задач, стоявших перед обществом. Необходимость покончить со всем старым, отжившим в общественном и семейном быту была сформулирована в целом ряде афоризмов-лозунгов: «БлэкIам укIэлъымыджэ!» — «Прошлое (обратно) не зови» (44), «Зэманым декIур лIыфIщ» — «Идущий в ногу со временем — достойный муж» (45) и др.

Особое место в политических воззрениях Жабаги занимает будущее, перспектива развития общества. Этой перспективе необходимо подчинить настоящее. Отсюда еще одно наставление: «Зэман къакIуэм щIэкуэм щIэкъур лIыщ» — «Грядущему служащий — настоящий муж» (46). Акцент намеренно сдвигается с прошлого на настоящее и особенно на будущее, что для средневекового сознания нехарактерно. Средневековый человек живет в мире прошлого, в мире устоявшихся обычаев, традиций, ритуалов, отсюда сильная зависимость от группы и слабое развитие индивидуальности. В феодальной Кабарде каждый человек, будь то князь или крестьянин, мужчина или женщина, взрослый человек или ребенок, должен был «знать свое место», ни в коем случае не переступать за рамки роли, предписанной обществом социальной группе.

Жабаги понимает, сколь живучи патриархальные обычаи, что им следуют зачастую, вполне сознавая их порочность и несостоятельность, боясь, однако, нарушить традицию, заслужить упрек со стороны окружа-

ющих (47). Людям свойственно стыдливо умалчивать о том, что мешает им жить, а порой объявлять хорошее плохим. Мудрец не желает с этим мириться: «ФифI фымыгъэпуд фи Iей фымыгъэпщкIу» — «Хорошее не принижайте, о плохом не умалчивайте» (49), — настаивает он. В этом весь Жабаги: и мощь его интеллекта, и дар предвидения, и страсть борца за прогресс, и, наконец, великолепное знание психологии горцев.

У Жабаги, как мы убеждаемся, есть программа развития отдельного человека, общества в целом, предполагающая замену старого мировосприятия новым. Образ желаемого, усовершенствованного будущего призван стать в новом мировосприятии ориентиром деяний. Это прежде всего будущее страны, народа, родины. Программа Жабаги распространяется в народе в виде притч, коротких новелл, афоризмов, нравственных максим. Жабаги ненавязчив, в его философии не видно признаков торопливости, нетерпимости, противных психологии адыгов. Посеяв семена, он терпеливо ждет всходов.

Это не означает, что мудрец был противником решительных мер, апологетом пассивного ожидания перемен к лучшему. Жабаги действует, стремится реализовать свою программу культурного обновления, показывает образцы деяний, подчиненных будущему. Он предстает перед нами как реформатор и очиститель нравов, стремящийся покончить с феодальными междоусобицами и кровной местью, ограничить произвол князей по отношению к крестьянам, улучшить положение женщины в общественном и семейном быту, обеспечить людей предметами первой необходимости.

Бытуют рассказы, согласно которым Жабаги еще в детстве обнаружил незаурядные способности аналитического мышления. По преданию, во главе кабардинского суда стоял тогда старец Уарий (49). Комментируя решения судьи, мальчик неоднократно находил их малообоснованными, порой нелепыми. В отличие от этого, его собственные решения были справедливыми и остроумными в высшей степени. Кончилось это тем, что люди, прослышавшие о талантливом юноше, поставили его во главе народного суда. И Жабаги берется за дело.

Согласно преданиям, Жабаги упразднил обычай умерщвлять неверных жен и заменил его разводом. Выяснив, что жена изменяет ему с молодым пастухом, что та же участь постигла и князя Асланбека, Жабаги, ничего не говоря, отводит свою жену к ее родителям и оставляет там навсегда. То же самое советует сделать и великому князю. Наши действия послужат примером для народа, рассуждает Жабаги, и мы освободимся от варварского обычая, унижающего человеческое достоинство. Собрав народ для принятия закона о разводах, Жабаги разъясняет его преимущества и при этом предупреждает мужчин: «Но не разводитесь с невинными женами; требуя верности от жен, сохраняйте сами верность по отношению к ним; разве не ясно, что те, к женам которых вы ходите, в свою очередь, ходят к вашим женам»(50).

С именем Жабаги связывают отмену кровной компенсации в виде скота и имущества. Князья противились введению этого обычая: мол, не пристало им выпрашивать имущество у обидчика, настоящий князь не станет унижаться до подобной процедуры. «Что же, — говорит Жабаги,— давайте внесем в мое предложение некоторые дополнения: убийца человека княжеского рода пусть воспитает сына или близкого род-

ственника убитого и с почетом вернет его в дом пострадавшего» (51). Утверждают также, что по настоянию Жабаги мужчины перестали отращивать хохол на голове. Жабаги стыдит всадников, у которых болтаются по бокам окровавленные головы (52). Решительно выступает он и против грабительских походов феодальной знати. Стремясь развенчать представление о наездниках как о героях, он намеренно «заземляет» их деятельность, объявляет ее обыкновенным разбоем и воровством: «ХъунщIэнрэ къуентхъынрэ зыщ» — «Грабить и добывать трофей — одно и то же» (53).

Желая перестроить быт адыгов, Жабаги вникает во все нюансы, во все мелочи жизни своих соотечественников. Все, что затрудняет или омрачает жизнь народа, вызывает в нем живое, деятельное участие. Тонко воздействуя на великого князя, Жабаги добивается указа о постройке первого в Кабарде моста через реку (отсутствие его доставляло людям много хлопот и бедствий), принятия постановления о более мягком и человеческом отношении к крепостным, а также к женщинам (54).

Разумеется, нельзя думать, что автором подобных идей и нововведений был непосредственно Жабаги. Тут, несомненно, имеет место персонализированный способ выражения народом своих надежд и чаяний, достижений и перспектив. В качестве генератора новаторских идей, борца за претворение их в жизнь избран Жабаги, что само по себе говорит о многом. Хотим мы того или не хотим, но это факт, характеризующий личность и философию отдельного человека, исторического лица. Не будь Жабаги, не было бы философии, о которой идет речь. Народ создает образ философа, но и Жабаги, в свою очередь, активно воздействует на народ.

Особо нужно сказать о внешнеполитических установках Ж. Казаноко. Здесь еще больше дают о себе знать повышенный интерес мыслителя к судьбе родины, его тонкий ум и пронзительная дальновидность. Не случайно Жабаги пользовался особым раположением великого князя и был его советчиком в самые тяжелые для Кабарды моменты истории. Не случайно ему поручалось выполнять роль посла в Крым и Россию.

Мы знаем Жабаги как активного поборника русской ориентации, противника ориентации на Крым и Турцию. В XVII—XVIII вв. многие влиятельные лица в Кабарде проводили политику присоединения к Османской империи. Между тем Жабаги связывал будущее своего народа именно с Россией, следуя в этом отношении курсу, взятому кабардинцами еще при Темрюке Идаровиче. Союз с Крымом и Турцией он считал бесперспективным, а заигрывание некоторых кабардинских князей с крымским ханом — преступным. Когда в Кабарду прибыли турецкие посланники и стали упрекать великого князя Асланбека Кайтукина за тесные связи с Россией, Жабаги, говорят, посоветовал князю не спешить с ответом, узнать мнение народа на этот счет. Объездив с расспросами всю Кабарду, Жабаги сформулировал ставший знаменитым ответ: «Благъэ жыжъэ нэхърэ, гъунэгъу-жэрэгъу» — «Чем дальний родственник, лучше близкий сосед»(55).

Показательна также другая, не менее знаменитая фраза: «Бахъсэнрэ урысрэ зымыбгынэр жылагъуэу къэнэжынщ» — «Кто Баксан и русских не покинет, народом останется»(56). Она приписывается, вообще говоря, Лиуану Бжихатлокову, мудрецу и предшественнику Жабаги. Но

в устах Жабаги данный совет приобретает новый смысл. Дело в том, что в 1641 году кабардинские князья протурецкой ориентации Алегуко и Хотождука переселились с берегов Баксана за Кубань, надеясь на поддержку Крыма в их борьбе с потомками князя Шолоха (57). В сущности, тогда переселилась почти вся западная Кабарда, начиная с реки Баксан. Понятно, что Жабаги в полном соответствии с его представлением о стране считал этот шаг гибельным для народа. И хотя кабардинцы тогда вернулись на свои земли (58), все же и в дальнейшем, в том числе и при жизни Жабаги, аналогичные переселения, правда, в более скромных масштабах, имели место. Вопрос о переселении за Кубань возникал неоднократно. Фраза Жабаги (или Лиуана) имела целью раз и навсегда снять его с повестки дня.

Нет достоверных данных о том, какую именно позицию занимал Жабаги в борьбе между Кашкатауской и Баксанской партиями, хотя в качестве советника А. Кайтукина он должен был примыкать к первой из них. Но важно отметить то, что представляется бесспорным: Жабаги стремился примирить враждующие стороны и в этих целях воздействовать особенно на Кайтуко. Узнав о том, что Асланбек готовит войско для нападения на Мисоста Атажуко, главу Баксанской партии, Жабаги предотвращает кровопролитие. Собрав жителей округи, он отправляется на похороны Кайтуко. Толпа входит во двор и принимается выражать домочадцам соболезнование, не обращая внимание при этом на оцепеневшего князя. После окончания первого цикла печальных церемоний, Кайтуко спрашивает Жабаги:

— Что за диво? Я не знаю, чтобы кто-либо из нашего рода умер...

— В нашем роду никто не умер, мы слышали, что умер ты сам и пришли тебя похоронить.

— Как же так? Вот я перед вами. Слава богу, жив. Но Жабаги возражает ему: — Ума лишившийся все равно, что мертвец! И разъясняет Асланбеку неразумность принятого им решения. Обескураженному князю ничего не остается, как отменить поход на Баксан (59).

Советник Кайтукина руководствуется здесь опять-таки представлением о целостности и процветании страны. Борьба удельных князей за власть, вовлечение в эту борьбу народных масс ведет к неисчислимым потерям. Вполне естественно, что Жабаги ратует за объединение страны против внешних врагов. Согласно преданию, именно он порекомендовал расквартировать посланных за данью гвардейцев Крыма и затем отдал распоряжение умертвить своих квартирантов (60). В других сказаниях он выступает как военный советник, предложивший с целью устрашения татар пустить на них ночью объятых пламенем несколько сот ослов (61).

Существует целый ряд преданий о встречах Жабаги с русским царем. При этом он каждый раз высказывался о приверженности кабардинцев к контактам и дружбе с русским народом; философ покоряет царя мудростью своих суждений и выводов, возбуждает у русских уважение к кабардинскому народу (62).

В середине XVIII в. Кабарда, как мы понимаем, представляла собой довольно устойчивую этническую и политическую единицу. В определенной мере этому способствовала этическая система Ж. Казаноко. Философия Жабаги не только отражала социально-экономическое развитие кабардинского общества, но и активно воздействовала на него.

Это вполне согласуется с марксистским положением об обратном воздействии надстройки на базис. Вспомним письмо Ф. Энгельса к В. Боргиусу: «Политическое, правовое, философское, религиозное, литературное, художественное и т. д. развитие основано на экономическом развитии. Но все они также оказывают влияние друг на друга и на экономический базис. Дело обстоит не так, что только экономическое положение является причиной, что только оно является активным, а все остальное лишь пассивное следствие»(63).

Роль философии и, в особенности, политически и этически ориентированной философии, при этом особенно важна, и потому прежде всего именно с данной точки зрения нужно оценивать место Ж. Казаноко в истории адыгов.

Решение важных социально-экономических проблем, стоявших перед страной, нуждалось в соответствующем идеологическом, этическом обосновании. Эту миссию и взял на себя Жабаги. Нечто подобное происходит в аналогичных ситуациях в истории всех народов. А. Швейцер в связи с этим писал: «Если та или иная эпоха не выдвигает мыслителей, способных заставить ее повернуться лицом к проблемам этики, то в итоге снижается нравственность данной эпохи, а заодно и ее способность решать возникающие проблемы (64).

Впрочем, это нельзя понимать внешним образом, будто именно Жабаги Казаноко определил, быть стране развитой страной или не быть. Появление Жабаги и разработка им политически ориентированной этики было подготовлено самим ходом развития социальных отношений в Кабарде. Общество, как мы знаем, всегда нуждается в людях такого типа, в накопителях «энергии контркультуры, призванной расчистить место для свободной деятельности, не скованной никакими авторитетами, религиозными предрассудками, сложившейся социальной иерархией» (65). Общество творит их в ходе самоусовершенствования и развития. Это великие учителя, являющиеся народу на крутых переломах истории, в переходные эпохи. Они — создатели и трансляторы исторически обусловленной новой или, как сейчас говорят, проектной культуры, выступающей в форме духовно-практического знания. Кабарде нужен был Жабаги, и она его создала.

В какой мере «проекты» Жабаги были реализованы, это, следовательно, уже другой вопрос. Многое из того, что что реально содержит его философия не стало созидательной силой, законченной, объективной реальностью. Замыслу культуры, вообще говоря, никогда не суждено исчерпать себя в своем актуальном существовании. Он «недоговорен, недовоплощен в эпохе, его вечно достраивает историческая перспектива» (66). Настоящее всегда обречено стать прошлым — исчисляемым феноменом. Будущее, в отличие от этого, нельзя вычислить. Оно старше прошлого, которое есть лишь момент будущего. «Колесом жизни», о котором так красноречиво говорил Жабаги, движет будущее, хотя порой оно выступает в форме прошлого («Дунейр шэрхъщи мэкlэрахъуэ» — «Мир — колесо, и он вертится»).

В специальном рассмотрении нуждается проблема достоверности наших знаний о Ж. Казаноко и его наследии. Это вполне понятно: до нас дошли лишь отрывочные, очень скупые документальные данные о личности Жабаги, главным образом, данные о его посольской деятельнос-

ти, все остальное существует в виде преданий. Возникает вопрос, можем ли мы на основании фольклорных данных говорить о какой-либо этической системе или философии? Можно ли, не погрешив против истины, считать Жабаги Казаноко философом в собственном смысле слова, автором оригинальной этической системы?

Я склоняюсь к тому, чтобы ответить на эти вопросы в целом утвердительно. И вот почему.

Во-первых, основные положения этической системы Ж. Казаноко неоднократно повторяются, обрастая разнообразными сложными линиями. В силу этого обстоятельства они легко вычленяются из суммы событий, обстоятельств, суждений, которыми насыщены фольклорные тексты данного цикла. В системе традиционных концептов кабардинского и общеадыгского фольклора концепты Жабаги стоят особняком, они не укладываются в идеологическую систему фольклора в собственном смысле слова. Тут нельзя не вспомнить вновь парадоксы Жабаги, более всего манифестирующие отход от привычных стандартных форм мышления и общения. Не напоминают ли они нам мистификации Сократа, апории Зенона или противоположения Лао Цзы. Впрочем, это лишь внешнее, стилевое сходство, особенно в последних двух случаях: философские позиции Жабаги, как отмечалось, далеки от схоластики. В понимании человека и человеческой активности он был скорее антиподом Лао Цзы с его призывом возврата к прошлому, отказом от вмешательства в сложившийся уклад жизни.

Во-вторых, сама форма подачи рассуждений и афоризмов Жабаги знаменует собой нечто весьма новое и необычное для традиционных жанров фольклора. Собственно, мы имеем здесь дело не с преданиями как таковыми (это справедливо, и то лишь отчасти, для текстов, содержащих различные версии рождения и становления Жабаги); основной же массив текстов представляет собой четко выраженную форму диалога Жабаги с миром. Причем чаще всего инициатива общения исходит не от мудреца, а от других людей, желающих получить ответы на волнующие их вопросы, как, например, в следующем случае:

К Жабаги устремилась группа друзей: «Пойдемте спросим обо всем, что сердце подскажет». Жабаги принял их по обычаю; когда немного поели, выпили, начались вопросы.

— Что есть закон?

— Чему положишь начало, то и закон, — сказал Жабаги.

— Кто родовит?

— Мужчина доблестный родовит.

— Как должны относиться друг к другу сородичи?

— Доброжелательно, добром не достигнутого, злом не добьешься.

— Как следует относиться к своей жене?

— Настоящий мужчина с женой ласков, мужчина-баба с женой криклив.

— Что дороже всего на свете?

— Человек!

Все согласились с ответами Жабаги и ушли довольные» (67). За советом к Жабаги идут молодые и старики, князья и крестьяне, соотечественники и люди из других стран. И Жабаги отвечает на все вопросы. Жабаги — великий ответчик. Каждая встреча его с миром рождает оп-

ределенную этически значимую реакцию, утверждает отношение близости и всеобщности между участниками диалога. Он берет на себя большую ответственность, ибо ставить вопросы легче, чем отвечать на них, ответ в таких случаях всегда интеллектуально и морально труден, о чем пишет А. М. Руткевич, анализируя концепцию современного испанского философа Лаина Энтральго (68). Идеи этого ученого позволяют высветить очень существенное свойство диалогов Жабаги. Лаин разрабатывает теорию идеала человеческого взаимодействия, высокой ответственности участников диалога друг перед другом, перед совестью. По мнению Лаина, от ответа на обращение другого зависит очень многое, ответ определяет сущность реципиента, придает сущность существованию коммуникантов, он должен утверждать личностное отношение, и, в частности, отношение эмпатии, при которой «другой» есть всегда «ты и никогда он». С другой стороны, это должен быть конструктивный ответ, вносящий в жизнь адресата, в социальную действительность в целом нечто новое. «Если мой ответ должен быть персональным, то он должен быть новым, — подчеркивает Лаин,— отвечать свободно и персонально — значит действовать оригинально, творить» (69).

Этим принципам следует в своем диалоге с миром Ж. Казаноко. Субъект и объект взаимодействия слиты в одно целое, разумеется, если иметь в виду не внешнюю, а внутреннюю форму осуществляемого общения. Внутренний динамизм текстов о Жабаги, свойственное им противоборство философии и мифологии порождает нечто необычное и оригинальное во всех отношениях. Это живой, пульсирующий процесс поиска истины, поиска разумных решений. В сущности, благодаря Жабаги появляется новый речевой жанр, до этого слабо разработанный, неизвестный устному народному творчеству адыгов — жанр философских новелл и притч. Характерные его черты помимо внутренней и внешней диалогичности: лаконичность, насыщенность формулами, афоризмами, нравственными максимами, парадоксами, построение сюжетной линии вокруг концептов, составляющих ядро этической системы.

Ясно, что эта форма — результат коллективного, народного творчества. Но содержание притч и новелл является в общем и целом отражением биографии и самобытного творчества известного нам человека. Есть в преданиях о Жабаги множество общеизвестных, универсальных тем и сюжетов. И все же нельзя не признать, что именно Жабаги представил в распоряжение народа максимум материала для творчества, для создания жанра философских рассказов. Сделано это было легко и ненавязчиво. И народ откликнулся. Встреча Жабаги с народом оказалась плодотворной в высшей степени. История не могла обойти вниманием столь замечательную фигуру. История в этом смысле никогда не ошибается.

В качестве третьего аргумента в пользу отстаиваемой точки зрения необходимо назвать характерную для эпоса сопоставимость их содержания с реальными историческими событиями. Достаточно в связи с этим сослаться на «Историю адыгейского народа» Ш. Б. Ногмова, построенную почти целиком на основе преданий. При изучении архивных данных выяснилось, что материал книги в общем и целом верно отражает историю Кабарды периода XVI—XVIII вв. В отдельных случаях Ш. Б. Ногмову удается с поразительной точностью восстановить политические собы-

тия XVII—XVIII вв. То же самое нужно сказать и о предпринятых в последнее время опытах сопоставления материалов эпоса с архивными данными, например, о проделанном под этим углом зрения блестящем анализе широко известной кабардинской песни «Большое ночное нападение», изображающей события 1779 года, в частности, крупное столкновение кабардинских феодалов с царскими войсками. З. М. Налоеву удалось реконструировать важные детали этих событий, не отраженные у историков, опиравшихся в своей работе только на архивные данные (70). Сопоставительный анализ преданий и архивных данных позволил другому нашему фольклористу З. П. Кардангушеву установить дату рождения и смерти национального героя Кабарды Андемиркана (71). Плодотворную работу в этом направлении ведет историк В. Н. Сокуров (72).

Таким образом, можно с полным основанием считать, что именно народ сохранил для потомков его имя, а вместе с ним и его этическую систему. Народ оказал Жабаги в данном случае такую же услугу, какую оказали Сократу (не оставившему после себя никаких записей) его последователи и ученики, собравшие по крупицам устные сообщения великого философа древности.

Нам могут возразить, что народ мог дополнить, исказить, утратить многое из того, что действительно связано с Жабаги, или, наконец, приписать ему отдельные поступки или идеи. Все это, конечно, так и было. Однако рассматриваемая концепция нравственной жизни монолитна, она выдержала испытание временем. Ее можно по-разному интерпретировать (что, собственно говоря, делал и делают потомки Жабаги), но она всегда остается самой собой. Есть уничтожимый, системообразующий инвариант рассматриваемого учения, это прежде всего триада «человек — дело — народ», непосредственно сопряженная с культом разума, с четко выраженной проектностью идейных позиций и установок.

Кстати, нечто подобное можно сказать и о наследии Сократа, которое, если не учитывать его внутренней формы, тоже весьма противоречиво. В. И. Толстых ссылается в связи с этим на замечательный комментарий Л. Фейхтвангера: «Сократ, несомненно, был не всегда тем Сократом, которого изображают Платон и Ксенофонт. Но если он бывал таким хоть иногда, это уже много. А раз он бывал таким, значит, Сократ Платона и Ксенофонта и есть настоящий Сократ; а каким он был на самом деле, не имеет ровно никакого значения» (73).

Мы вправе принимать Ж. Казаноко таким, каким он дошел до нас сквозь толщу столетий: серьезным и ироничным, выдержанным и беспокойным, последовательным и противоречивым, явным и скрытым. Более двух с половиной веков отделяют нас от эпохи, в которой жил и творил народный философ. Срок немалый. Но Жабаги прочно вошел не только в историю, но и в нашу повседневность во всем великолепии своего незаурядного ума. По-прежнему из уст в уста передаются афоризмы мудреца, притчи и новеллы о нем. По-прежнему мы ссылаемся на него для обоснования или оценки тех или иных поступков, событий, явлений. Авторитет Жабаги непререкаем.

Замечательно, что порой к нему обращаются как к живому через много лет после его смерти. Некто Хромов Мет едет к могиле Жабаги и спрашивает:

— Как мне быть, Жабаги, сыновья мои непослушны и непочтительны, делают лишь то, что им жены приказывают. Может быть отдать их под суд?

— Нет,— отвечает Жабаги.— Это не дело, живи с ними. Сделай все, чтобы они слушались тебя. Если не получиться, слушайся их сам.

Суровый Хромов так, говорят, и сделал: кое в чем заставил себя, кое к чему и сам прислушался и притерпелся (74).

Связи народа с Жабаги, вообще говоря, весьма многообразны. Мы вступили в полосу нового типа встреч с великим ответчиком: когда он раскрывается перед нами как глубокий и современный философ. Можно ли иначе оценить человека, завещавшего потомкам: «После меня жизнь сильно изменится, но вы живите в согласии со временем» (75). Ж. Казаноко дорог нам как мыслитель, объяснивший высшей и абсолютной ценностью человека, человека-творца, он дорог нам как страстный борец за прогресс во всех сферах социальной жизни, как человек, беззаветно веривший в силу разума и добра. Ясный, свободный от предвзятости ум Жабаги, его чуткая внимательность ко всему не могут оставить равнодушным. Нравственный пафос его идей содержит в себе большую, еще не вполне освоенную нами потенцию к критике и реформе, совершенствованию и самосовершенствованию — к культурному обновлению.

Источник: Жабаги Казаноко (300) лет//Материалы региональной научной конференции (30—31 октября 1985 г.). Нальчик. 1987.

МУДРОСТЬ КАК ОБРАЗ ЖИЗНИ

Проблема мудрости и мудрого образа жизни является одной из актуальных и малоразработанных тем. Она уже поставлена в философской литературе, но специальных работ, посвященных ее исследованию, нет (1). Мы ограничиваем свою задачу рассмотрением мудрости, характерной для мифа и эпоса.

Мифологическая мудрость — это мудрость, предшествующая философской, и ее рассмотрение во многом приоткрывает тайну появления философских абстракций. Материалом для анализа мы избрали «Махабхарату» — величайший памятник индийского народа, тексты эпоса «Нарты» на абазинском, абхазском, адыгском языках. Мы вовлекаем также в научное исследование материалы о Казаноко Жабаге — адыгском мыслителе XVII—XVIII веков, владевшим в совершенстве искусством мудрости.

Говоря о мудреце, обычно представляют себе убеленного сединой человека. Но в действительности не всегда старость и мудрость бывают тождественны. Люди древнего мира считали мудрым не столько старого немощного человека, сколько человека, много повидавшего, много познавшего, деятельного. Абазины говорят: «щарда згIаз, щарда збаз» — «много слышавший, много видевший», «зпсы пIатIауа» — «много делающий, деятельный человек», буквально: «тот, у кого душа подвижна». Главой рода выдвигали именно такого человека. Возраст принимался в

расчет при оказании почестей. Но главное — деятельный возраст. Эпическое сознание владеет представлением мудрости: губзыгъэ — умный, смышленый, рассудительный, буквально: «мыслящий мудро сердцем». Древние так и полагали, что мыслит сердце. В оппозиции к этому представлению существует представление «гвлашв» — слепой сердцем, т. е. не видящий душой боли и радости сородичей, т. е. тупой, тупица, тупоумный. Такого человека считали неполноценным, несчастным от природы, ограниченным. Эпическое сознание в оппозиции к мудрости губзыгъа имеет представление «бзэмыIу» — «не звучащая речь, не складная речь». Он не тождественен дураку как сказочному персонажу, может быть внешне красноречивым. Но эпическое сознание оценивает человека прежде всего по его деятельности (отсюда «бзэмыIу» — невпопад говорящий, бестактно, неприлично поступающий человек).

Народное сознание сближало понятия «бзэмыIу» и «ныкъоделэ» — «бестактный», равносильный понятию «полуглупец». Народ никогда не считал мудрым жестокого, бессердечного. Мудрость — удел не избранных, а душевно чистых. Мудр тот, у кого сердце чистое. Во всех деяниях мудреца видна печать мудрости, продуманности.

Обычно место рождения эпического мудреца неизвестно, хотя указывают множество географических точек, связанных с его именем. Его происхождение (хотя имеется много версий) всегда остается под вопросом. Но с рождения, по эпическому миросозерцанию, будущий мудрец уже заметен: «йыжвхуш йышхIвысу йудыритI» — «будущая корова видна уже в теленке». О Казанокове Жэбаге (Къэзэнокъуэ Жэбагъы): «щIалэ дыгъэ цIыкIу» — «мальчик—солнце», «уеплъынкIэ уи пIэпехыу» — трудно переводимый оборот, означающий: «чарующий глаз образ». Обычно (как героя эпоса) будущего мудреца подбрасывают, прячут в сердце другого народа, чтобы свои же не убили. Имя, по традиции, он получает не из родовой копилки имен, не человеческое, а имя из мира вещей, которые случайно его окружали во время его рождения. Так Къэзэнокъуэ получил свое имя от того, что пастухи нашли его в котле (3).

Возмужав, он возвращается к своему народу, чтобы не быть последним безродным среди чужих, которые с ним не считаются, чтобы быть равным среди равных, которые не делали бы упреков. Народ еще в детстве нашел для Къэзэнокъуэ эпитет: «Iущыжь цIыкIу» — ум + старый «малый», т. е. мудрый малый. Средневековое сознание приравнивало детей взрослым (4). О Кэзэнокъуэ народ сказал: сердце в нем мудрое, сильное, слова его разящие, подобно пуле, умный, прямой, «акъылыфI акъылыщхуэ» — добрый, большой ум», «зэхэщI зиIэ» — умеющий различать» (5).

Мудрец становится общепризнанным тогда, когда он переспорит наиболее мудрого старца своего времени. Къэзэнокъуэ завоевал себе имя, пересмотрев решение мудреца Уэрий, который осудил невинного. А дело было так. Четыре пастуха имели козленка, он соответственно был поделен по ногам на четыре части. Однажды, когда пастухи отсутствовали, козленок зашел в тлеющий огонь, поджег себе шину, что была наложена на раненую ногу, а потом поджег кош. Старый Уэрий присудил хозяину раненой ноги возместить остальным троим ущерб. Но молодой Къэзэнокъуэ рассудил по-другому. Диалектично, в противовес формально-логическому мышлению, он заявил, что виноваты три здоровые ноги, что повели козу к огню, а потом уже к кошу (6).

Сила мудреца заключается в том, что он выражает общественное мнение. Речь его афористична, в ритме белых стихов. Такой речью мастерски владел Къэзэнокъуэ. И вообще, отличительной чертой всякого мудреца является владение всем словарным запасом народа, знание всех оттенков слов. Метод Къэзэнокъуэ близок к методу Сократа: истину знает каждый, но ее надо сформулировать, а это необходимо сделать путем правильно заданных вопросов.

Со временем Къэзэнокъуэ становится тем человеком, к которому обращаются, чтобы разрешать споры, с которым советуются в сложных ситуациях. Настоящую славу мудреца составляют его поступки, дела, установление новых обычаев, отмена устаревших.

Так, по преданию, Къэзэнокъуэ, как эпический герой, силой своего авторитета, красноречия отменил обычаи кровной мести, отрезание головы сраженного врага, питие крови врага. Он приводил следующие доводы против кровной мести: во-первых, люди своей смертью умирали меньше, чем от мести. Он мыслил здесь с точки зрения этноса, народа, в этом его сила. Вместо кровной мести Къэзэнокъуэ предлагает плату за кровь скотом, богатством. Во-вторых, на вопрос, что дороже всего на свете, мудрец отвечает: человек! Здесь он мыслил как гуманист. Мудрец предлагает вместо головы брать шапку, шлем убитого. Къэзэнокъуэ говорит, что даже животные не пьют крови врага, что этот обычай порочит славу народа. Необходимо сказать, что во всех своих постановлениях мудрец выступает как «хэкIулI», как муж страны, т. е. почти как государственный деятель.

Мудрец ставит себе вопрос: что такое хабзэ? (обычай) (7). И отвечает: «Къэбублэ хабзэ» — «Что начнешь, то и обычай». Примечательно то, что не апелляции к богу, к традициям отцов, а говорится: что разумно затеяно, то и есть обычай, т. е. апелляция к разуму.

Основная производительная сила любого общества — это человек. Лучшие молодые силы Кавказа погибали в огне кровной мести, в междоусобицах феодалов, при продаже мальчиков и девочек на Восток. Это видели прогрессивные люди и против этого выступали. Известно, что Къэзэнокъуэ остановил междоусобицу феодалов, которые не соглашались с заменой кровной мести выкупом. По предложению кабардинского мудреца, феодал, убивший другого, брал ребенка убитого и воспитывал его до совершеннолетия, т.е. они, кровники, включались в особую систему родства къан-аталыкъ, т. е. воспитанник — воспитатель. При этом воспитанник и его воспитатель становятся ближе по родству, чем отец по отношению к сыну. Такого рода отношения идут из древности, когда дети считались собственностью всех членов рода (8).

Мудрость Къэзэнокъуэ предусматривала правила поведения не только для мужчин, но и для женщин и детей. По преданию, детей он ценил выше всего. Настоящий мужчина, по его мнению, со своей супругой разговаривает ласковым языком, женоподобный мужчина сварлив, скандален в семье (9). Показателем того, что Къэзэнокъуэ в своей мудрости верно выражал дух эпохи, являются его рассуждения о том, как надо выбирать себе невесту. Он считал, что существует три рода женщин. Первые неровня тебе: они не хотят видеть тебя, и ты их не хочешь видеть. Это

женщины из дворян, они будут жить с оглядкой на свою родню, на богатство родственников. Вторые из тех, что разошлись или овдовели, они обременены детьми. Они захотят заставить вас воспитывать своих детей. Третьи — это те, кто слушается и дает разумные советы. Надо сказать, что здесь он не отступает от домостроевских правил.

Къэзэнокъуэ считает: то, что делает большинство, то и правда. Но народ не всегда может говорить правду и поэтому прибегает к иносказанию «шIагъыбзэ». Рефлексия над своим языком на уровне чувственности создает язык иносказаний.

Къэзэнокъуэ делит человеческую жизнь на этапы: мудрец как бы с иронией смотрит на возрасты. Человек в 10 лет — птица, в 15 — безнадзорный козленок, не знает куда идти и что делать, в 20 — волк (имеет мужественную душу), в 40 — тигр (он имеет ум, мужество, деятелен), в 60 — советник людям, помощник в домашних делах, в 80 — лишь шевелится, в 100 — тухлое яйцо(10). Здесь мудрец следует завету древних, что долго жить и доживать до того дня, когда выживаешь из ума — несчастье. Согласно абазинской поговорке, нет тяжелей несчастья «ушибзу упсуа ацкIыс» — «чем умереть, оставаясь жить», т.е. изжить себя раньше своей смерти.

Къэзэнокъуэ спрашивали, как лучше делить землю. Он предлагает свое решение: по числу плугов или по числу едоков и мерить аршином — это вместо запутанных прежних способов.

Мудрец много сил отдавал тому, чтобы примирить враждующие стороны: «Вы два села, живете в одной долине, одну воду пьете, соседи, связанные родством, дружбой, и потому должны быть выше распрей» (11). Как эти простые мысли не приходят на ум нынешних поджигателей войны, не понимающих зыбкости Земли в атомный век!

Мудрец рассуждает о природе знания и считает, что основанием знаний являются советы, споры, хотя бы с самим собой. «Советующиеся, спорящие — не ошибаются. Кто душой чист, тот и лицом светел. Когда тебе скажут — годится, еще раз подумай».

Считая человека выше всего на свете, разум его основанием всей жизнедеятельности, Къэзэнокъуэ улавливает человеческую природу сознания. Человек делает человека человеком, полагает он (12).

Заметим — не бог! По преданию, Жэбагъы совершил хадж в Мекку, но тем не менее, его взгляды на религию, на образ жизни эфенди весьма скептичны. Так он говорит: «Диныр хыхъэ хэкIщ» — «Религия такое дело, что в него входят и выходят» (13).

Мудрец по адыгской традиции имел свои атрибуты власти: скамью мудреца и палку. Выбор судьи-мудреца (хеижьэ — абаз. — хъада) — дело совета стариков, учитывающего рекомендации прежнего хеижьэ (хъада), нашедшего себе замену. Такого хеижь (хъада) выбирали, учитывая ум, а не возраст, происхождение, богатство. Уходя, предыдущий мудрец просит как эпический герой: «Введите мое имя лишь в одну из песен!» Вовремя уйти, вовремя уступить власть считалось мужественной мудростью.

Даже подготовка к смерти и принятие смерти у мудреца иные, чем у простых смертных, и здесь он обнаруживает высокую гражданскую мужественность в борьбе за общественные идеалы. Так общеизвестны

мужество Сократа, хладнокровие Сковороды перед смертью. По-своему мудр и Жэбагъы. Перед смертью к нему наведались богачи-князья. Они желали, чтоб он умер у кого-нибудь из них, чтобы тем самым прославить их имя. Къэзэнокъуэ предпочел высказать каждому свое суровое мнение о нем и встретить смерть свободным в своих суждениях, рядом с родным очагом.

Выше мудрость и образ жизни мудреца были охарактеризованы со стороны их социальной роли в раннеклассовом обществе. В дальнейшем будем рассматривать систему признаков, которые составляют внутреннее содержание мудрости, представленной в индийском эпосе «Махабхарата». Философемы здесь развиты до предела. Позже на него опирались многие философские системы (санкхьи, йога и др.). Б. Л. Смирнов, академик АН ТССР, выпускающий наиболее интересные тексты эпоса в Ашхабаде, считает, что здесь представлены философские тексты. Мы не согласны с ним, так как мировоззренческие проблемы, данные в «Махабхарате», обернуты как бы в художественные одеяния. Здесь еще нет строгой философской формы, в лучшем случае это предфилософское сознание (14).

Много места в «Махабхарате» уделено мудрым, т.е. дважды рожденным. Это представители трех верхних варн: брамины, кшатрии и вайшьи, т. е. проповедники индуизма, воины и земледельцы. При всей его пестроте эпос стоит на стороне браминов и кшатриев, т. е. власть имевших. «Громовым оружием браминов называют слово, оружие кшатри — руки!» (15). Но все же браминов не считают подлинными мудрецами, они — «шептуны», т. е. мнимые мудрецы. Настоящие брамины, напоминающие эпос, не должны иметь верхней одежды, не иметь даже травы для ложа, у них рука есть их изголовье (16). Эпос считает, что жрецы не мудрецы, это люди, осквернённые жадностью к жертвам (17). Мудрым эпос считает учителя-старца, у ног которого должны сидеть ученики. При этом самыми высокими учителями эпос считает родителей: «Веление отца — величайший закон, охранение матери — величайшая дхарма» (18), т. е. от природы данный порядок. Установка сознания древнего человека такова: отец и мать дали нам жизнь, душу (по-абазински: «хIпсы гIатарцIатI» — «вложили душу в нас»).

Нам приходилось слышать от простых людей следующее рассуждение: «Мы столько обязаны матери за волнения, за бессонные ночи, что даже если бы подогревали бы над огнем в своих ладонях воду матерям и испытывали бы адские муки, то даже это не искупило бы наш долг перед матерью». Молодым людям, уважающим своих учителей, чтущим их по эпосу, наградой будет слава, счастье и век жизни.

Мудрым эпос считает пустынников, отшельников, уединившихся для своего собственного совершенствования. Вдали от людей такой человек преодолевает себя, предается размышлениям. Только после этого он может стать брамином, странствовать и жить подаяниями. И после всего этого он может вернуться в мир людей не просто мудрым, а многомудрым, спокойным, т.е. став настоящим мудрецом, наставником (19). Эпос нацеливает на то, что мудрецом может стать каждый, а что для этого нужно, т.е. каковы установка и внутренний мир мудрецов? Прежде всего мудрому неправедно копить богатство (20), ибо оно преходяще, как и красота, юность, существование, здоровье (21). Эпос не отвергает богат-

ство, оно должно быть дополнением к познанию (16.8). Но само по себе богатство считается источником всех бед и зол на свете.

Мудрости присуща тяга к знаниям: «нет потока равного знанию» (22). В эпосе мы встречаем представления: атман — умозрение, познание; самадхи — самоуглубление; манас — ум, мысль; джива — душа, сердце; тапас — истина, подвиг, правда; буддхи — разум; бхутама — животная душа; махан — великий; читта — сознание; саттва — душа всех существ. Но особенность всех этих представлений заключается в том, что они отягощены чувственностью. Здесь познание достигается через сердце, через душу. Чтобы достичь, по «Махабхарате», мудрости, надо ум направить внутрь себя, при этом надо остановить работу органов чувств, т. е. погрузиться в размышление о себе, в самоуспокоение: «Прану, апану, удану, саману, вьяну остановив, они погрузили в двухлепестный (чакра) манас. Установив (его) внутри ниже бровей, (на уровне) корня носа, сдвиганием бровей, оба привели в покой свой манас. Не шевелясь, вперев взор в межбровье, они погрузились в самадхи, преодолев себя, они направили в голову самосознание» (23).

В эпосе мы встречаемся со своеобразным истолкованием пути познания (24). «Манас первее чувств, но буддхи выше. Выше буддхи — сознание, выше сознания — Махан (Великий)». Цепочка познания идет следующим образом: мысли — чувства — разум — сознание — Великий. Последнее — это что-то наподобие вселенского сознания, бога. Путь к атману, к умозрению, познанию мудрых имеет свои семь ступеней: первичное познание, ознакомление, желание, намеренье, поступок, плод, вторичное познание и знание того, что праведно и неправедно (25). При этом немудрый не видит атмана, так как ему мешают гуни (свойства, качества) вещей (26).

В эпосе мы также встречаемся с представлением о структуре мудрости: знание Вед (законов, обычаев, традиций, установок и т. п.), знание дополнений к Ведам, знание законов государства; знание музыки — искусства, владение луком (оружием), знание науки поведения, умение врачевания, знание законов логики (27).

На «Махабхарату» оказала свое влияние философия йоги. Так мы встречаем мысль о том, что атман пребывает в теле человека и его можно видеть только силой йоги (28).

Мудрые знают не только первоосновы бытия этого мира, но они также способны познавать пути всех миров. Они знают дхарму (закон) и беззаконье мира(29). Мудрость определяется также как благонравие, т. е. знание и поведение в рамках приличия, знание навыков как надо есть, пить, одеваться. В дополнение к этому мудрым, богоподобным или идущим по пути к достижению состояния Брахма, эпос считал того, «кто в (условленный) час совершает (жертву) хома, к жене в должное время входит и не касается жены другого» (30).

Мудрецу предписывается самообуздание, стойкость в мыслях, слове, деле. Он должен быть чист помыслом, словом, телом. «Мудрец, хорошо сторожащий свои четыре двери: (детородного) уда, чрева, рук и речи, есть настоящий дважды рожденный» (31). Выпадение из касты при жизни и после смерти считалось бедой. Выпадение из памяти касты равносильно гибели. Считалось мудрым при всех перепитиях жизни оставаться в касте.

Основополагающим значением, с которого начинается восхождение к мудрости, эпос считает знание дхарм, т. е. естественных законов, установлений, порожденных самим народом. Отличие человека разумного от неразумного заключается именно в знании дхарм. Мудрые должны бояться восхвалений как яда(32), они не должны «презрительно и гневно порицать неразумных», не должны вредить другим (33).

По «Махабхарате» мудрые после смерти не возвращаются в этот мир. Они идут дорогой богов, попадают в «дружину бога», в запредельное, где нет скорби, где рождаются и не умирают более, там лишь бессмертие (34). Здесь мудрец достигает нирвану. Но всего этого может достигнуть не любой мудрец, а постоянно живущий под знаком мудрости, т. е. брамин. То, запредельное, в эпосе онтологизируется: «То — не женщина, не мужчина, даже не бесполое; оно не сущее и несущее, также не сущее — несущее (совместно). То видят люди, знающие Брахман. То не преходящее; оно не проходит, и от него весь мир, вся вселенная, все стихии природы» (35). Таким образом, высшая точка в развитии мудрых, по эпосу, переход в инобытие, в запредельный мир блаженства.

В эпосе мы встречаем развитое чувство самосознания. Ставится вопрос: «Откуда я? Ты откуда?» (36). В «Махабхарате» мы встречаемся с представлением «внутреннего я» — адьятман (16, 212, 231), разновидность атмана, находящегося в человеке, которое неизвестно откуда берется и куда уходит, но которое все обозревает. Таким образом, атман мудрых близок к понятию интуиции, прозрения, т. е. достигаемой умом — головой (37), (а не сердцем уже!) мгновенной истины. Самым важным делом для мудрецов является достижение истины, правды. Правда и истина здесь совпадают.

Правда есть дхарма, т.е. основа миропорядка в общине, выработанная предками. Достижение правды — подвиг, так как мир держится на правде. Правда — свет, благо, счастье, красота. Праведно живет тот, кто знает правду. Истина-правда движет богами. Истина есть закон, истина есть плод, на истине мир стоит. Истина — устав жизни брамина, его обеты (38). Правда лучше всего очищает человека. И наоборот: кривда — образ тьмы, преисподняя, мрак, беззаконие, страдание (39). Тому, кто живет кривдой, нет места на этом и том свете, не спасет он своих предков и потомство свое (40). Страдания возникают из жажды обладанья, зависти. И все это взращивается самомнением (41).

Мудрый сможет достигнуть свободы лишь тогда, когда достигнет высот самосознания и познания. «Превзошедший пороки и вкушает бессмертие» (42). Но свобода мудрецов ограничена временем. Время (кала) все дает и все сжигает, лишь ему все подвластно. Всех уносит время в аид. Там, в мире теней,— кромешная бездна: — «время там есть, но не властелин там время» (43).

Центральный вопрос, занимающий мудрых: «Что есть за пределами этого мира? Что такое смерть и существует ли бессмертие? Ради чего человек всю жизнь накапливает житейскую мудрость, и все это в одно мгновение обрывается?» Прежде всего необходимо сказать, что в эпосе есть представление о «бессмертии». На вопрос: «Существуем ли мы после кончины или не существуем? — эпос отвечает: «Существуют дважды рожденные люди верхних варн. Но вечны лишь мудрые. В слиянии со вселенной они достигают вечности» (44). Вечна только вселенная. По

мнению мудрых: «нея» есть смерть «я»; смерть есть принявшее образ старости горе (45). Болезни — слезы смерти, их преддверье. Сон — среднее состояние между жизнью и смертью, при котором утомлены индрии, т. е. органы чувств (46).

«Что за состояние (бывает) во сне, когда как бы (создаются) предметы?» — вопрошает эпос (47). Эпическое сознание уже осознает различие между миром реальным и идеальным (сном). Для мифологизирующего сознания сновидение — такая же реальность, как и виды деятельности вне сна. Эпическое сознание полагает, что смерть создана богом. В «Махабхарате» есть рассказ о том, что Бог богов выбрал самую красивую девушку и насильственно заставил быть Смертью (48). Даже образ самого страшного явления эпическое сознание рисует в поэтическом образе девушки. Смерть не страшна людям мифо-эпического сознания: после смерти, по их мнению, они возрождаются или уходят к предкам.

Мхатмы-мудрецы-старцы, достигшие «конечного познания», сильны также своим диалектическим складом мышления. Так, они полагают: «тело — вместилище счастья-несчастья», «достижение крайностей называют счастьем, промежуточное между крайностями — несчастьем, «из мук страданья возникает счастье», «как в семени ашваттхи огромное дерево скрыто, а развиваясь, оно появляется, так и проявленное из непроявленного возникает». «Из того, как беззаконно поступает дурной (человек), виден образ (закона). Образ же (беззакония) виден из поведения благого», «мудреца», всякую двойственность примирившего в единстве, боги признают брамином» (49). Мудрец не знает ни страха, ни бесстрашия и этим он свободен от недуга (50). Именно мудрые, сами «себя в себе родив», создают себя и свое внутреннее «я» — антаратман — и приобщаются к Вечному — санатанх (51).

Мудрость, данная в «Махабхарате», не свободна от мифологии и религиозных мотивов. Это не случайно, ибо, как и любой эпос, «Махабхарата» кондоминировал в себе многие духовные течения Индии. Бессознательное влечется к сознательному подобно тому, как железо стремится к магниту (52).

Религиозные мотивы в эпосе подводят человека к мысли, что «в какое положение ни попал человек, пусть будет им доволен», «человек состоит из веры, он сам таков, какова его вера», «вера оберегает возникшее из речи слово» (53). Мифологем и религиозных мотивов немного в эпосе, но они существенно влияли на стиль мышления носителей эпоса, которые всякий раз, воспроизводя поэму в духе своего времени, кое-где «подправляли», неосознанно вносили в него свои взгляды.

Мудрых в обществе делят на 3 категории: знающие (кIара здыруа — по-абазински); кое-что знающие (зджьакI здыруа — абазински; многознающие (щарда здыруа — по-абазински). То же самое мы встречаем в «Махабхарате»: знающие — брамины, кое-что знающие — учителя (гуру, муни), многознающие — отшельники, махатмы, полностью ушедшие в мудрость. Эпос ставит мудрых выше браминов (54).

Мудрой в эпосе может быть и женщина (Сатаней в эпосе «Нарты»). Мать — прародительница всех нартов — в эпосе является перед нами то вещуньей, то культурным героем, давшим людям орудия труда, мудрые советы.

Мудрость обычно выражена в форме притчи, легенды, былей, наставлений, поучений. Она могла передаваться и без слов: через поведение

человека, через выполнение долга перед собой, семьей, родом, Родиной. Мудрость поведения ценилась также, как мудрость познания. Человек древности обнаруживал мудрость везде: в ведении хозяйства и в бою с врагами, и в общеньи с людьми и природой. Древние очень четко отличали красноречие от краснобайства, называя последних красноязычными (бызшва къапщи — по-абазински). Мудростью считалось выполнение заветов предков, соблюдение традиций, обычаев, обетов.

Таким образом, подводя итоги, можно сказать, что в эпосе содержится характеристика мудрости как философского знания первоначал бытия. Она представлена в афористической форме, лапидарно. Хотя в эпосе и есть зародыши будущих философских систем, они здесь еще не занимают ведущего места. Мифологическая традиция в мышлении (поиски первоначал, оборотническая гордость человека раннеклассового общества, ищущего чистоту крови рода — все это еще сильно сказывается на всех рациональных моментах эпоса.

На стиль творцов эпоса оказывают сильное влияние предметы и явления, их окружающие. Так органы познания сравниваются с подводой, основа человека с обоймой колеса, время с колесом, где спицы — месяцы (55). Колесо — это величайшее изобретение древнего мира,— воплощение мудрости для него, вершина «технической» мысли.

Человек еще не может оторваться от конкретно-чувственного мышления. Даже описание бога Брахмы конкретно-чувственно: горы его кости; земля его лук и мясо; океаны — кровь; пространство — чрево; ветер — дыхание; сила — огонь; потоки — жилы.., сам он творец, который создает все существа из Лотоса (56). Таким образом, мудрость, данная в эпосе,— это конкретно-чувственная рефлексия над миром в целом, энциклопедия народного сознания о мире. Архаическая мудрость, данная в эпосе, еще не есть философия. Эпический мудрец раннеклассового общества не создает еще философских систем, но система взглядов на мир у него уже есть. Он выразитель и властитель дум народа, его певец, его судья, его универсально развитый индивидум. Он не факир, не кудесник, не колдун, не маг — «мудрость» такого рода становящимся народом уже не принимается в расчет. Эпическая мудрость — нетрадиционная мудрость, она рождена разумом, новым общественным порядком и качественно отличается от религии и мифа. Мудрость — свойство чувственно-рефлектирующего человека, выходящего из-под власти рода и ставящего разум выше обезличивающего мнения рода. Мудрость как знание первых начал бытия есть система воззрений на мир. Мифо-эпическая мудрость — это первые философемы раннеклассового общества.

ПРОБЛЕМЫ ВЗАИМОСВЯЗИ ЭТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ И ТРАНСФОРМАЦИИ АДЫГСКОГО ЛИДЕРСТВА

Устойчивость сельской общины, принципы ее организации, ориентация ее на определенный круг общеадыгских ценностей, создавали вплоть до середины XIX века благоприятные условия для живуче-

сти народных традиций в общественном быту адыгов. Между тем, именно в течение XVIII — первой половины XIX вв. началась трансформация института почитания или иначе принципа «биологического старшинства», одного из характерных принципов средневекового адыгского менталитета, а именно: изменение соотношения «биологического» и «социального» возрастов при установлении традиционного лидерства в общественном быту.

В группу «старших» начинают входить люди, обладавшие разным биологическим возрастом, а социальная зрелость индивида стала определяться другими факторами. Традиция почитания старших по возрасту (мужчин) ослабла и продолжала сохраняться в этикете, лишь частично затрагивая общественное управление.

Этот процесс значительно активизировался во второй половине XIX в. в связи с активной политикой царской России на Северном Кавказе, благодаря которой существенно ослабли традиционные устои адыгского общества и во многом социальные функции народных традиций сузились и были созданы условия для зарождения и дальнейшего развития новых норм поведения людей в общественном быту.

В предлагаемой работе автор попытался поставить и разрешить проблему специфики отражения в фольклоре общественной жизни адыгов в целом, и описанного выше процесса перехода от возрастного к социальному старшинству, в частности. Этому аспекту исследования взаимосвязи адыгского фольклора и адыгской действительности до сих пор не было уделено должного внимания, в силу чего и представляется целесообразным остановиться на нем подробнее. В прежние годы изучение фольклора велось почти исключительно в русле филологических штудий, а в статьях этнографического характера фольклорный материал использовался в качестве иллюстрации традиционной жизни прошлых времен. Едва ли стоит доказывать, что такой подход упрощает проблему.

Исходя из поставленных автором целей, соответствующим образом строится и структура статьи: вначале будет дана характеристика общественного быта адыгов в целом и принципа «старшинства», в частности, а затем обратимся к способам отражения его в фольклоре. Исследование проблемы в данном ракурсе позволит по-новому проанализировать взаимосвязь фольклорного материала и живой адыгской действительности. Это чрезвычайно важно знать любому этносу, особенно народам, утрачивающим традиционный образ жизни и стремящимся к его возрождению, апеллируя при этом, в первую очередь, к фольклорным материалам как достоверным источникам. В основе статьи положен как фольклор адыгов, так и этнографический полевой материал автора.

Традиция почитания старших у адыгов до сих пор ни разу не являлась предметом специального изучения. Обычно дальше констатации наличия этой традиции или в лучшем случае — описания ее в самых общих чертах, дело не продвигалось. «Вообще в среде кабардинцев было очень развито почитание старших по возрасту» или у адыгов «обязательной нормой поведения являлась традиция уважения к старшим» — читаем мы в работах, посвященных вопросам семейного и общественного быта адыгов (1). Б. Х. Бгажноков выделял среди адыгских нравственных норм «принцип почитания старших», который силь-

но сказывался как в семье, так и за ее пределами «на коммуникативном поведении младших» (2). И хотя автор пишет, что «вообще люди пожилые, независимо от статуса и пола, находятся здесь на особом положении, благодаря чему старость находит себе защиту от одиночества, насмешек», но все же он затрагивает распространение «принципа почитания старших» только на этикетные нормы поведения младших по отношению к старшим. Так, Б. Х. Бгажноков справедливо отмечает, что «принцип уважения к старшим определяет порядок рассаживания за столом» (3). Между тем роль данного принципа при установлении общественных статусов автором не рассматривалась.

То же самое писали ученые, касаясь более широких региональных рамок. Так, К. И. Чомаев указывал, что «почитание и уважение родителей, старших по возрасту отмечалось как одно из важных и ярко выраженных этнических чувств горских народов Северного Кавказа» (4). Ю. А. Анчабадзе писал, что в традиционных кавказских обществах XIX в. наблюдалось «высокое положение старших возрастных групп». Причем, наибольшую роль они играли именно в общественном быту, на сельских сходах и в народном судопроизводстве (5).

Отметим, что при исследовании подобных вопросов по зарубежным народам в научной литературе используются понятия «биологического» и «социального» возраста (К. П. Калиновская), которые позволяют определить соотношение биологического и социального уровней в иерархии общественных статусов и эволюцию данного соотношения. Под «биологическим» возрастом исследователь понимает «признак, на основе которого индивидов по их физическому состоянию объединяют в группы, не являющиеся корпоративными и не имеющие социальных функций». Под «социальным» возрастом — «признак, на основе которого индивидов в соответствии с их физической готовностью к социальной деятельности организуют в социально значимые корпоративные группы, функционирующие в пределах социальной организации» (6).

Для первобытного общества «биологический признак категории» «возраст» в системе мировоззрения имел наибольшее значение, однако впоследствии он перестает быть главным фактором социальной организации (7). Наступает «раздвижение возрастных границ поколений» (8). «Социальную зрелость индивида начинают определять другие факторы и прежде всего зависимость индивида от его социального положения, экономического состояния его семьи. В эпоху перехода традиционных обществ к классовой стадии эти факторы стали ведущими в жизни индивида», при этом «биологический» возраст продолжал сохраняться как традиция, основной сферой которой становится преимущественно ритуальная деятельность (9). Применим подобный подход и при исследовании адыгских традиций.

В адыгском обществе XVIII—XIX в. слово «старший» относилось уже не только и не столько к биологическому возрасту, сколько к определенному социальному статусу. В группу «старших» могли входить люди разного биологического возраста, поскольку социальная зрелость адыгов в этот период стала определяться другими факторами. Рассмотрим эти факторы.

ЛИЧНОСТНЫЙ ФАКТОР. В адыгском обществе большим уважением пользовались люди, выделяющиеся особой смелостью: их называли «удалыми храбрецами». Целью многих адыгов было «желание приобрести известность, сделаться храбрым джигитом, прославиться своей удалью» (10). Причем слава «удалого храбреца» влияла не только на статус в обществе при жизни человека, но и на отношение к нему после его смерти. К. Кох отмечал, что наибольшие почести при похоронах воздавались воину, погибшему на поле брани» (11).

Наряду с храбростью и мужеством адыги ценили ум, опытность, красноречие, а также нравственные качества. Дж. Белл, описывая быт причерноморских адыгов, указывал на то, что в этом обществе властью пользовались те, кто заслуживал «своей опытностью, мудростью, энергией и честностью характера» (12). К. Ф. Сталь дополнял: «Человек, отличающийся храбростью, знанием обычаев и красноречием, называется у черкесов «язык народа» — «тле-губыз» (13). Хан-Гиреем описывались переговоры между адыгскими племенами, на которые съезжались старшины. Для переговоров назначались по одному красноречивому человеку и по одному толкователю обычаев (14).

Наряду с названными личными качествами в адыгском обществе ценилось мастерство, способность к чему-либо, будь то умение лечить, ковать, писать, успешно вести и организовывать хозяйственные дела, а также умение петь и сочинять песни. Имелось у адыгов и особое «сакральное уважение», которое оказывалось различного рода «обрядовым тхамада», знахарям и т. д.

СОСЛОВНЫЙ ФАКТОР. Для «аристократических обществ», таких как кабардинское, значим был и сословный фактор. «Записка о привилегированных сословиях Кабардинского округа», составленная в 1862 г. (15), свидетельствует о наличии четырех привилегированных сословий: пши, т. е. князей, тлекотлешей и деженуко, т. е. первостепенных узденей, беслан-уорки и уорки-пшахаутлухус, т. е. узденей второй и третьей степени. По данным П. А. Гаврилова на 1869 г. в Большой и Малой Кабарде было всего 160 семейств князей и первостепенных узденей, а также 1300 семейств узденей второй и третьей степени (16). В рамках как княжеского, так и узденьских сословий все фамилии делились на более и менее знатные. Представители привилегированных, главным образом княжеского, сословий имели право в силу исключительно своего происхождения на определенные знаки почитания, которые проявлялись преимущественно в этикетных нормах поведения.

Высокий общественный статус князья и уздени могли приобретать только в том случае, когда наряду с сословной принадлежностью обладали еще и особыми личными качествами. Старик-князь приобретал большой авторитет, если было доподлинно известно, что в молодости он проявил себя рыцарем. А.-Д. Кешев в своих черкесских очерках рассказал о князе Теперуке. Род этого князя пользовался в течение ряда веков большим почетом, так как много известных рыцарей вышло из него (17). Еще большим авторитетом обладал князь, отличавшийся даром слова и слывший справедливым человеком (18). В силу этого лишь некоторые князья имели действительно сильное влияние на дела своих соплеменников (19).

По мере утверждения русской администрации на Северном Кавказе царское правительство обратило свое внимание на знатные кабардинские фамилии и «некоторыми преимуществами отличило их от высших сословий других туземных племен». На Северном Кавказе был создан Анапский горный полуэскадрон. Военная служба в кабардинском обществе XIX в. считалась чрезвычайно престижной. Российские чины, медали очень ценились у привилегированных сословий.

Подчеркнем, что могло быть и так, что уздени второй или третьей степени при наличии особых личных качеств завоевывали больший авторитет, чем представители высших привилегированных сословий. К. Ф. Сталь описал такую ситуацию. Так, один темиргоевский князь, несмотря на свое происхождение, был все-таки менее уважаем, чем известный воин из абадзехов, находящийся на более низкой ступени сословной иерархии. Этот воин «был глубоко уважаем черкесами за необыкновенную храбрость и рыцарские чувства» (20). Дж. Лонгворт сообщает о шапсугском князе Шимафе из известного на Северном Кавказе рода. В силу отсутствия особых личных качеств Шимаф совершенно не пользовался каким-либо влиянием в своем обществе, тогда как в свое время его отец был очень уважаем односельчанами (21).

БОГАТСТВО. К концу XIX в. — началу XX в. начинает приобретать большое значение при установлении общественных статусов адыгов материальный достаток. В «аристократических» обществах адыгов меняется соотношение знатности и богатства, поскольку в этот период происходит процесс постепенного обнищания лиц привилегированных сословий и параллельно с ним появляются богатые люди из крестьян. Вышеописанный процесс связан с результатами проведения крестьянской реформы на Северном Кавказе, которая значительно изменила характер землевладения.

РОДСТВЕННЫЙ ФАКТОР. Характер родственных связей, безусловно, играл главную роль при определении статусов в различных родственных объединениях, например, в семье, патронимии или фамилии, но в ряде случаев не был лишен значения и в обществе в целом.

Во-первых, близость к знатным или богатым фамилиям повышала положение человека в обществе. Она могла быть кровной или устанавливаться через свойство, различные виды искусственного родства, например, аталычество, усыновление или побратимство. Довольно часто кабардинцы из непривилегированных сословий или второстепенных узденьских фамилий, благодаря аталычеству или традиции усыновления, повышали свой общественный статус. Дюбуа де Монпере писал, что у причерноморских адыгов еще в дореформенный период аталыка, являющегося крепостным, возводили в дворянский ранг (22).

Во-вторых, при установлении общественного статуса принималось во внимание позиционное старшинство. Так, лица из знатных фамилий, даже если по возрасту они были младше, все равно в определенных ситуациях считались «старшими». Или другой пример: близкие родственники всегда являлись «старшими» по отношению к дальним родственникам (23). Кроме того, в обществе почитались люди, которые были ближе к семье, из которой происходил предок всей фамилии (принцип так называемого конического клана). Они независимо от своего возраста считались «старшими».

ДОЛЖНОСТНОЙ ФАКТОР. Когда сельская община выбирала кандидата на какую-либо административную должность, введенную царской Россией, то он независимо от наличия или отсутствия соответствующих должности других важных качеств автоматически приобретал определенный статус «старшего».

Рассмотрев факторы, влияющие на «социальный» возраст, остановимся теперь собственно на «биологическом» возрасте. Понятия «старика» и «старшего по возрасту» чрезвычайно относительны в исторической действительности. По сути дела, применительно к адыгскому обществу XVII—XIX вв. у нас есть основания говорить о двух формах возрастного старшинства: абсолютном, распространявшемся на стариков, и относительном, распространявшимся на тех, кого считали «старшими». Вторая форма старшинства, хотя и опиралась на возрастное деление общества, но все же не была жестко и однозначно связана с биологическим возрастом. Отношение к старикам и «старшим» несколько различалось, скорее не по форме, поскольку этикетное поведение по отношению к ним было почти одинаковым, а по степени обязательности соблюдения этих норм. Старики и «старшие» имели право на определенное к себе отношение окружающих, выражающееся преимущественно в этикетной стороне их поведения.

Высокий общественный статус могли иметь лишь те старики и «старшие», которые отличались особыми личными качествами. В литературных источниках описываются старики, обладавшие даром слова, который имел «сильное влияние на весьма воспламенительный народ» (24). У причерноморских адыгов, по сообщению Дж. Белла, выделялись старики, слывшие честными, мудрыми и опытными (25). Полевой этнографический материал автора дает основание писать о большой ценности знания «старшими» или стариками «адыгэ хабзэ», т. е. традиционных норм поведения в обществе. Обращалось внимание и на нравственные качества (26). Односельчане не оставляли без внимания и прошлое как стариков, так и «старших». Если было известно, что в молодости кто-либо не слыл храбрецом, то такого человека ожидало в старости «положение без веса и уважения». Над ним могли и посмеиваться (27). По всей видимости, не все старики или «старшие» обладали этими и другими значимыми в кабардинском обществе социальными характеристиками. Не обладавшие ими, естественно, занимали низкие ступени в иерархии общественных статусов и в конечном счете на их возраст особого внимания не обращали. В этом случае «биологическое» и «социальное» старшинство различалось. Полученные в ходе этнографических экспедиций результаты позволяют считать, что при наличии особых личных качеств биологический возраст мог не иметь важного значения. Не вызывает сомнений, что 40—60-летний кабардинец мог иметь высокий «социальный» статус, а злой, неумный старик — нет (28).

Применительно к нашей проблеме представляет несомненный интерес сообщение Дж. Лонгворта о взаимосвязи возрастного и личностного критериев при установлении общественных статусов у шапсугов и натухайцев. Самым уважаемым в их среде считался Хауд Оглы Мансур Бей. Своим возвышением он был обязан «не случайным обстоятельствам или благосклонности правителя, а единственно свободному,

хотя и молчаливому, выбору его соотечественников». Мансура почитали за храбрость и прозорливость, природное красноречие и превосходный ум. «Вторым по степени уважения» считался Кери Огла Шамиз Бей. Его советы окружающие очень хвалили. Шамиз был стар, имел длинную бороду, всю свою молодость провел в войнах, участвовал даже в осаде Измаила. Обратим внимание, что Шамиз был старше Мансура. В силу этого последний «с готовностью оказывал внешние знаки уважения старику, чего требовал его возраст». Но, в свою очередь, Шамиз благоразумно признавал, что в реальной жизни Мансур оказывал большее влияние на общественную жизнь (29).

В Кабарде второй половины XIX— начале XX вв. бытовала иерархия общественных статусов, которая отражала социальную дифференциацию людей в общине и была строго закреплена в терминологии. В статье предпринята первая, насколько нам известно, попытка описания данной иерархии. Она выявлена нами в ходе полевых этнографических экспедиций в Кабардино-Балкарии (30).

Кабардинцы, в том числе и все общественные лидеры, как традиционные, так и выбранные на административно-судебные должности, занимали определенное место в иерархии общественных статусов. Иерархия степеней уважения и неуважения опиралась на два критерия: а) каждая степень отражала меру признания советов, данных человеком, и меру следования этим советам окружающими людьми, б) каждой степени соответствовали определенные нормы этикетного и нравственного поведения.

СТЕПЕНИ УВАЖЕНИЯ	ПРИБЛИЗИТЕЛЬНОЕ ЗНАЧЕНИЕ
4. Бегъымбарым пащIащ	приравнивать к пророку
3. ГъэлъэпIэн	почитать
2. ФIэлIыкI иIэн	признавать авторитет
1. ПщIэ хуэщIын, улыдж хуэщын, щIыхь хуэщIын	оказывать уважение
1. ЦIыхуу мылъытэн, цIыхуум хамыбжIи	не считать человеком
2. Хьэм пэщIын	приравнивать к собаке
3. КъызыхэкI аризымыщIэж, зинэкI къильхуа, хьэм къильхуа	рассматривать как непомнящего родства, незаконнорожденного, собакой рожденного

СТЕПЕНИ НЕУВАЖЕНИЯ

1. «Оказывать уважение».

С «уважением» относились к тем кабардинцам, которые никакими особенными личными качествами не выделялись, но вместе с тем ничем в моральном отношении себя не запятнали. Так же могли относиться к пожилым или старым людям, которые себя чем-то в прошлом запятнали. Отношение к ним проявлялось в соблюдении таких элементарных норм уважения, как обязанность поздороваться при встрече, задать вопрос о жизни и здоровье, оказать в случае необходимости помощь. Независимо от биологического возраста таких людей при них не запрещалось курить, пить, рассказывать анекдоты. Окружающие могли не следовать советам этих людей.

2. «Признавать авторитет».

«Авторитетом» пользовались кабардинцы, выделяющиеся нравственными и интеллектуальными качествами. Наряду с этим «авторитетным» становился человек, обладавший некоторыми способностями, будь то сельский писарь, кузнец, мулла. Кабардинцы признавали «авторитет» пожилых и старых людей, которые никакими особенными личными качествами не выделялись: ценили их возраст. Помимо этого, «авторитетом» могли пользоваться лица, обладавшие только властными полномочиями, ничем другим не блистая. Все главы семей и других родственных объединений, все князья и первостепенные уздени независимо от наличия или отсутствия особых личных качеств считались «авторитетными» людьми. При «авторитетных» людях кабардинцам не разрешалось курить, пить, перебивать их во время беседы. Их места были всегда самыми почетными в доме. При появлении «авторитетных» людей надо было встать. Окружающие обязаны были прислушиваться к советам, данными «авторитетными» людьми. Во время застолья следовало вспомнить о них, произнести похвальное слово.

3. «Почитать».

С «почитанием» в Кабарде относились к немногим людям. Обычно в селении имелось 3—4 таких человека. «Почитаемые» люди выделялись умом, мудростью и особыми моральными качествами. С «почитанием» могли относиться к некоторым наиболее талантливым джегуако, к немногим военным, имеющим высокие чины, медали и личные известные окружающим заслуги. Такое же отношение могло распространяться и на некоторых глав родственных объединений, должностных лиц, князей и узденей первой степени, но для этого необходимы были особые личные качества. По мнению З. М. Налоева, в отношении к таким людям присутствовал элемент «возвеличивания». «Почитание» проявлялось, в первую очередь, в соблюдении ряда этикетных норм поведения. Так, если во время застолья случайно произносилось имя «почитаемого» человека, то присутствующие обязаны были произнести тост в его честь. «Почитаемые» кабардинцы могли примирять людей во время ссор, драк, кровной мести, кражи невест. Их обязательно приглашали для бесед с гостем, на свадьбы и похороны.

4. «Приравнивать к пророку».

В кабардинском обществе «приравнивать к пророку» могли только очень умных и добрых людей, не запятнавших себя ни сплетнями, ни черствым отношением к окружающим. Обычно в селении было 2—3 таких человека. При наличии особых заслуг таким человеком мог быть религиозный лидер. Однако военные, независимо от своих достоинств, не могли быть «приравнены к пророку». Такими людьми иногда бывали судьи. Уважение к людям, которых «приравнивали к пророку», проявлялось прежде всего в незамедлительном следовании их советам. Во-вторых, обязанностью таких было примирять врагов, вмешиваться в различные дела, касающиеся всего селения.

Приступая к рассмотрению степеней неуважения людей, отметим, что четкой разницы между ними нам проследить не удалось. Из разговоров с информаторами старшего поколения мы заключили, что внешние различия между степенями неуважения не выражались ясно и

отчетливо, как это имело место со степенями уважения людей. Связано это явление с тем, что кабардинцы предпочитали не акцентировать внимание на отрицательных сторонах жизни. Поэтому характеристики степеней неуважения людей представлены нами с известной условностью.

1. «Не считать человеком». Такого отрицательного отношения заслуживали люди, чье поведение с точки зрения адыгской морали считалось безнравственным. К таким людям могли быть отнесены и старики, если того заслуживали. Отношение к ним проявлялось, в первую очередь, в этикетной стороне поведения, а именно: с такими людьми не хотели здороваться, тем более — общаться. Их не приглашали на свадьбы и похороны. Разумеется, к ним не ходили за советами, не поверяли своих тайн, не приглашали в суд свидетелями и т. д.

2. «Приравнивать к собаке». Так могли думать о людях, которые проявили себя чрезвычайно плохо: слыли ворами, доносчиками, пьяницами, драчунами, сквернословами. Среди них могли быть и старики. Таких людей не приглашали на свадьбу, похороны. Имени таких людей окружающие старались не произносить.

3. «Рассматривать как непомнящего родства, незаконнорожденного, собакой рожденного». Так в кабардинском обществе относились к людям, которые полностью потеряли человеческий облик и, по представлениям, утратили свою связь с предками.

В адыгском обществе XVIII—XIX вв. понятие «старший» относилось не только к биологически старшим людям, но, в первую очередь, к социально старшим, т. е. к тем адыгам, которые в силу ряда факторов приобретали статус «старшего», свидетельствующий о подготовленности личности к общественной деятельности. Рассмотрение этих факторов показало, что социальная зрелость адыга определялась необходимыми личными качествами, принадлежностью к высшим привилегированным сословиям, должностным положением человека, богатством, родственными связями. Для того, чтобы определить, какие из факторов были ведущими в обществе, мы привлекли материалы по выборам как на введенные царской Россией различные административные и судебные органы, так и «традиционных» лидеров (религиозных, родственных и др.). Сопоставили эти данные, обращая особое внимание на биологический возраст.

«Биологический» возраст перестает быть главным фактором социальной организации адыгского общества. Вступление адыга в старшую возрастную группу не давало ему право автоматически на высокий общественный статус. «Биологический» возраст как один из вариантов предписанного статуса давал право на «формальное» почитание, проявляющееся главным образом в этикете. Причем, даже в рамках этикета почитание старших возрастных групп испытало на себе влияние социального фактора. Так, мы показали, что далеко не всякий действительно биологически старший рассматривался в качестве «старшего», на которого распространялись определенные «почитаемые» этикетные нормы поведения, соблюдаемые окружающими. В силу этого мы различаем абсолютное старшинство, т. е. старшинство стариков и относительное, т. е.

старшинство «старших», которое не имело жесткой связи с возрастом, как при абсолютном.

Представители старшей возрастной группы могли иметь высокий общественный статус, если такой человек обладал необходимыми для «старшего» качествами, свидетельствующими о его подготовленности к общественной деятельности. Чаще всего взаимосвязь «биологического» и «социального» возрастов проявлялась при выборе «традиционных» лидеров. Однако в целом, на административно-судебные должности, введенные царской Россией, выбирались не старики, а люди среднего возраста — 30—50-летние, причем в начале XX в. начинают активно действовать и 25—30-летние адыги. В их выдвижении были значимы личные качества, богатство, отчасти сословный статус и биологический возраст, хотя именно в это время два последних фактора получили тенденцию к ослаблению.

Рассмотрим, как вышеописанная ситуация отражена в адыгском фольклоре. Обратимся к серии фольклорных легенд о Жабаги Казаноко. Жабаги Казаноко (1685—1750), кабардинский уздень, являлся крупным общественно-политическим деятелем Кабарды XVIII в. Вокруг его имени образовался целый цикл сказов, новелл, нравственных юморесок, дидактических наставлений, а также пословиц и поговорок. А. Мортанов отмечал, что этот цикл «занимает одно из важнейших мест и по общему объему и по значению» (31). Применительно к нашим сюжетам чрезвычайно интересны суждения Жабаги Казаноко нравственно-философского направления. А. Мортанов подчеркивал, что «реформы Жабаги Казаноко не затрагивали классовых основ феодального общества, они были направлены на усовершенствование семейно-бытового уклада жизни, гражданских норм поведения, улучшения судебно-правовой практики» (32).

Вышеописанное развитие соотношения возрастного и социального старшинства в общественном быту нашло полное и яркое отражение в адыгском фольклоре, в первую очередь, в серии легенд о Жабаги Казаноко. Существует целый ряд вариантов одного и того же сюжета, главная нить которого состоит в том, что молодой и умный адыг Жабаги, «тума» по происхождению (т. е. незаконнорожденный), сумел принять более мудрое решение, чем столетний судья, ведавший судебными делами всей Кабарды (33). Этот судья Варий «почитался пророком в своем отечестве» (4-я, т. е. высшая степень уважения по приведенной выше шкале иерархии общественных статусов), что свидетельствует о том, что в свое время он пользовался большим уважением за мудрый ум и справедливость.

Жабаги же сравнивает его с тухлым яйцом: «Тухлое яйцо не быть судьей. Раз ты стал немощным, оправдать людских надежд уже не можешь. Ты неплохо послужил нам, но теперь, когда ослаб и не в силах наставлять нас, самое мудрое — оставить судейство». На смену старому судье пришел «молодой, с умом и энергией». Слава молодого и умного Жабаги была огромна, со временем его выбрали мировым судьей всей Кабарды. Причем, время выборов на общем собрании, когда была предложена кандидатура Жабаги, князья отказались его выбирать в силу того, что он — незаконнорожденный, «тума». На это старый судья от-

ветил: «Не стоит... примешивать звания и чины, нужен ум» для этой должности (34). В некоторых вариантах старый судья добровольно уступает место Жабаги («я уже стар и немощен, ты займешь мое место», судья говорит: «Пусть придет молодой, расторопный, с умом и энергией»), в других нет (35).

Отметим, что именно Жабаги Казаноко приводит следующие возрастные характеристики, бытовавшие у адыгов в прошлом:

в 5 лет — «он прыгал, скакал, резвился как козленок»;

в 20 лет — «с жадностью волка хватал все, что попало»;

в 40 лет — «полон сил, здоров как лев»;

в 60 лет — «старая львица, спокойная, мудрая»;

в 80 лет — «не осталось ни ума, ни сил»;

в 100 лет — «все в нем помутилось, как в тухлом яйце». Мы видим, что в фольклорной памяти закрепились представления о 40-летних, как об активных людях, а о 80-летних, как о дряхлых стариках.

В итоге можно сказать, что у нас есть основания считать, что фольклорный материал XVIII—XIX вв. точно отразил суть происходящих в адыгском обществе процессов. Но всегда ли и все ли процессы отражаются в фольклоре?

В силу того, что фольклорные легенды XVIII—XIX вв. основаны на реальном персонаже, Жабаги Казаноко, данный материал, что является его безусловным достоинством, отражает действительность яснее и четче, в нем меньше вымысла и фантазий. Наибольшее внимание в фольклорных материалах о Жабаги приковано к нравственно-философским аспектам адыгской действительности, что позволило его авторам особо выделить интересующий нас процесс перехода от возрастного к социальному старшинству. В данном случае мы сталкиваемся с явлением, когда реальный персонаж фольклорного материала более или менее точно отразил происходящие в реальной жизни процессы.

Но надо учитывать, что в одних случаях фольклорный материал опирается на реальность, а в других — нет и содержит в себе больше фантазии. В фольклорных материалах отражаются далеко не все события, которые имели место в реальной действительности, а при описании других может наблюдаться некоторое разногласие, поскольку фольклорные материалы — это народная память, а память, как известно, избирательна. Круг вопросов, затрагиваемых в фольклорных материалах можно лишь с известной условностью соотнести с реальной жизнью. Описывать этнографическую действительность, опираясь исключительно на фольклорный материал, вряд ли возможно. Такой подход неизбежно породит ряд искажений и толкований.

Отсюда не следует вывод, что фольклор не может быть использован как достоверный источник, безусловно, может, но всегда исследователь должен, в первую очередь, отчетливо представлять себе реальную действительность, используя для этого несколько групп источников.

ИСТОКИ И СУЩНОСТЬ ЭТИЧЕСКОГО ВОСПИТАНИЯ

«Почтительное отношение младших к старшим и уважительное отношение старших к младшим — священный долг каждого».

Статья 35-я Конституции Республики Адыгея.

Проблема гуманизма, гуманистического воспитания занимает стержневое место в системе адыгэ хабзэ. Адыгэ хабзэ — это свод морально-нравственных, эстетических и правовых норм поведения адыгского народа, своеобразная конституция — основной закон жизни народа. Мера точности соблюдения и исполнения этих норм и есть адыгагъэ. Адыгагъэ — не врожденное средство, а внедряется особо строгим воспитанием. А потому воспитание подрастающего поколения находится под неослабным вниманием всего народа.

Адыгское народное воспитание проходило в атмосфере высоких нравов и добрых взаимоотношений между мужчинами и женщинами, между старшими и младшими. Почтительное отношение младших к старшим, уважительное отношение старших к младшим являлось основной частью адыгэ хабзэ и неукоснительно сторого соблюдалось всеми. Человек, выросший в такой атмосфере, усвоив строгие правила поведения, продолжал эту традицию, сохраняя и укрепляя преемственность поколений.

Духовные ценности, созданные предками, с благоговением сохранял, обогащал адыгейский народ и изустно передовал из поколения в поколение. В фольклоре аккумулировалось национальное эстетическое, морально-нравственное и философское сознание адыгов, складывались истоки народной педагогики. Фольклор, как совокупность духовной энергии народа, являлся животворящей силой, формирующей психологию и характер людей. Словом, истоки воспитания высокого гуманизма у адыгов закреплены в фольклоре народа. Идеями гуманистического воспитания молодежи пронизаны все жанры адыгского устнопоэтического творчества. Ярко выраженной педагогической мыслью дышат многие пословицы и поговорки. Есть в адыгейском фольклоре немало произведений, содержание которых всецело подчинено художественному осмыслению проблем воспитания подрастающего поколения, привитию ему чувства высокой человечности.

Адыгская пословица «Вода сама находит себе путь» имеет многосторонний философский смысл и педагогический, в частности. В унисон ей звучат и пословицы «По теленку виден будущий вол», «Бузина колосится (выбрасывает свои соцветия — щитки), каждый повторяет в себе свой род». В них просматриваются природные данные каждого отдельно взятого предмета, процессы их развития и формирования. И этими параметрами они соотносятся к становлению личности человека. Сознавая, что в каждом индивидууме заложены свои от природы данные, адыги придавали громадное значение воспитанию, ибо они знали, что «Никто не рождается умным». Ориентир был не на самопроизвольное развитие, а на сознательную подготовку подрастающего поколения к жизни. Адыги знали, что человеческий фактор, в конечном счете, является решающим во всех делах и поступках. Они считали, что каков человек — таковы его

дела и поступки. «У кого ум — у того и выдержка», «Кто имеет ум, тот имеет все», «Ум — основа всего»,— гласят народные пословицы. В то же время народ понимал, что ум не только результат опыта долгой жизни, но самое главное, он — продукт воспитания и образования. Действительно, природный дар — высшее свойство. Но правильно организованное воспитание и образование довершает совершенство человека. Воспитание и образование содействуют выработке у человека высоких нравственных представлений и потребностей, облагораживают его сердце, делают его таким, чтобы подчинить низменные, животные инстинкты высоким духовным стремлениям, приподнимают его на более высокую ступень совершенства. Эти взгляды выражены в пословицах «Ум к бороде не привязан», «Ум определяется не по возрасту», «Образование — неистребимое богатство». Воспитание же, древние адыги были убеждены, должно начинаться с ранних лет. Свидетельствуют этому пословицы: «Сгибай хворост, пока он молод, вырастет — не согнешь», «Сожми воск, пока он тепл, воспитай человека с молоду». Воспитанность ставили древние адыги выше всех достоинств человека. «Краше всех одеяний — это воспитанность»,— напоминает пословица. Считая, что «Ум — дороже всякого богатства», в то же время они убеждали, что «Стать многознающим не трудно, труднее стать человеком». Высокосознательность, аккумулирующая в себе знание, ум, воспитанность, считалась совершенством духовно богатой личности, к достижению которой беспрерывно стремилось адыгское общество. Отсюда и требования их к воспитанию духовно-нравственного поколения здорового самосознания на каждом этапе своего развития.

Как известно, воспитание это процесс передачи старшим поколением своего общественно-исторического опыта, накопленных знаний новым поколениям с целью подготовки их к жизни. В осуществлении этой задачи в адыгском обществе играли величайшую роль хачещи(I). Предназначением их было воспитание мужественного и гуманного человека. Осуществление идеала гуманности — было высшей целью воспитания у адыгов. Все приемы и методы, применяемые в воспитании детей, пронизаны этой идеей — идеей пробуждения душевного мира к светлым человеческим поступкам. Хачещи выступали святым местом передачи подрастающему поколению всего того поучительного, что есть в истории и культуре народа, играли большую роль в общем развитии людей, в их умственном и нравственном воспитании, т. е. они являлись как бы своеобразной школой воспитания и образования. Здесь молодые люди получали сведения об истории своего народа, общаясь с живыми носителями фольклора, учились искусству слова, становились свидетелями, а то и соучастниками создания нового устнопоэтического произведения, воспевающего героизм, человечность. Хачещи были также средоточием и местом возникновения, а также дальнейшего развития общественной мысли. Здесь формировалось мировоззрение подрастающего поколения. Приобщаясь к духовному наследию народа, вникая в суть мудрости народа, молодежь вовлекалась в творческую деятельность по выработке общественно-политической мысли нового времени... В хачещах, конечно, не обучали грамоте. Главной задачей практических уроков, которые получали молодые люди — это были уроки бережного выращивания человека в человеке, воспитания в нем сознания его причастности ко всему, что происходит вокруг, уроки воспитания правдивости, мужества,

терпеливости, чувства доброты, почтительного отношения к старшим и уважительного отношения к младшим, уроки, нацеливающие творить добро и выступать против зла. Слушая в хачещах рассказы и песни о бесстрашных героях, молодежь получала духовную закалку. Величайший авторитет народных героев магически воздействовал на умы и сердца молодых. Каждый хотел быть похожим на человека, заслужившего похвалу народа. Рассказчики строили свои повествования так, чтобы герой, о котором они говорили, стал заразительным примером для подражания. Все сводится к тому, чтобы мысли о доброте, человечности, сердечном отношении к другим стали достоянием юных человеческих душ, чтобы эти мысли впитались в их плоть и кровь. Все было направлено на воспитание человека в человеке. Ибо любое знание в любом объеме приобретается ради того, чтобы человек стал более человечным.

Все это создавало свободное внутреннее саморазвитие у индивида и нации. А это, в свою очередь, предопределяло общественное устройство страны, стиль жизни. В хачещах также вырабатывали формы и приемы воспитания, обучения и образования. Прогрессивные идеи и опыт народа в области воспитания веками шлифовались и закреплялись в традициях, обрядах, пословицах и поговорках, которые затем использовались в целях воспитания подрастающего поколения. К сожалению, эти методы и приемы воспитания и образования у адыгов не существую в собранном виде. Педагогическая культура адыгов сосредоточена в его фольклоре и отчетливо выступает в самой форме изложения устнопоэтического произведения, в содержательной его основе. И самое главное, опыты старших в воспитании и образовании традиционно изустно передаются из поколения в поколение(2).

В результате своеобразной системы адыгского воспитания сложились у народа характерные черты, образующие природу адыгского общества и отличающие его от других. Путешественники разных стран, посещавшие Адыгею, с восхищением писали о благородстве и высокой воспитанности адыгов. «Чиркасы очень вежливы в обращении...» (3),— отмечал доминиканец Эмиддио Дортелли Д'Асколи (XVIIв.); «Они общительны и любезны...» (4),— лестно отзывается об адыгах немецкий ученый Адам Олеарий (XVII в.); «Черкесы кротки, приветливы, вежливы...» (5),— выражает единодушие с предыдущим автором французский консул в Крыму Ксаверио Главани (XVIII в.); «Ни один состоятельный путешественник не может быть лучше обслужен в европейском отеле, чем гость в низенькой адыгской сакле под соломенной крышей» (6),— писал польский путешественник Теофил Лапинский, высоко оценивая гостеприимство у адыгов. Почитание стариков, уважение к женщинам, оказание помощи тому, кто нуждается в ней, вытекало из морального кодекса адыгского народа, выработанного за многие тысячи лет жизни и строго соблюдаемого во все времена. «У черкесов,— писал немецкий ученый XIX в. Карл Кох,— старики пользуются всеобщим почтением. Тот, кто оскорбил старика или пожилую женщину, подвергается не только всеобщему презрению, но его поступок обсуждается народным собранием, и он несет за это кару в зависимости от величины поступка. Почтение по отношению к старшим так глубоко прижилось у черкесов, что этот обычай редко нарушается. Если входит старик или пожилая женщина, то все более молодые встают, и никто не имеет права сесть раньше, чем сядут старики.

Седая борода является почетным знаком отличия старика и вызывает повсюду любовь и уважение» (7). «Старики у черкесов,— писал венгерский этнограф XIX в. Жан-Шарль де Бесс,— в большом почете, даже среди молодых людей, которые не могут себе позволить сесть в присутствии стариков, не будучи приглашены сделать это» (8).

Следует отметить, что этим традиционным отношением к старшим у адыгов объясняется тот факт, что и в наше время редко когда пожилые адыги попадают в дома престарелых. Думаю, не будет преувеличением считать, что воспитанность прежде всего выражается отношением к престарелой части человеческого общества, гуманным отношением к тем, кто нуждается в помощи. Эти отношения являются, на наш взгляд, критерием для определения состояния здоровья общества.

Одним из источников, питательной духовной пищей высокой воспитанности адыгов являлись устнопоэтические произведения. Идеи человечности, благородства, патриотизма, героизма, трудолюбия не только провозглашались, они осуществлялись на деле, становились нормой поведения молодых. Каждый молодой человек стремился прославить свое имя, заслужить своими поступками одобрение народа, стать героем былины, песни, хабаров, сделаться предметом длинных вечерних бесед в хачещах, т. е. воздвигнуть себе нерукотворный памятник и после своей смерти продолжать жить в умах потомков. Эти благородные, возвышенные чувства не рождались спонтанно, сами собой. «Их внушала, им давала всемогущую силу,— писал адыгский просветитель первой половины XIX в. Хан-Гирей,— небесная власть поэзии» (9). Определяя роль поэзии и ее место в жизни адыгов, далее Хан-Гирей писал: «Поэзия — жизнь, душа, память бытия древних черкесов, живая летопись событий в их земле! Она управляла их умом и воображением в домашнем быту, на съездах народных, в увеселениях, в печали, встречала их рождение, сопровождала от колыбели до могилы их жизнь и передавала потомству их дела». Подчеркивая громадную силу воздействия народной поэзии на умы и сердца адыгской моллодежи, Хан-Гирей продолжает: «Не думаю, чтобы и песни Тассо имели столь могущественные последствия для Италии, говоря сравнительно, как старинные песни черкесов на самое позднее их потомство...» (10). О величайшей роли поэзии в становлении личности, формировании характера у адыгов глубоко верно подметил немецкий ученый XIX в. Ф. Боденштедт. Он пишет: «У черкесов поэзия — одновременно резюмее всей национальной мудрости, стимул для возвышенных действий и верховный арбитр на земле... Уверенность себя пережить в поэзии... воспламеняет черкеса на прекрасные деяния и предохраняет его от недостойных поступков...» (11).

Знание народной поэзии считалось священной обязанностью каждого адыга, одним из ценимых качеств человека. Содержательное зерно гуманитарного воспитания включало в себя знание истории, глубинные знания и строгое соблюдение этических норм и эстетических вкусов народа, умение рассказывать сказки и сказания, предания и легенды, исполнять песни и былины, играть на шичепщине (12). В хачещах мастера живого слова рассказывали о жизни и подвигах героев, с жаром воспевали в гыбзах (песнях-плачах) и былинах бесстрашие и героизм прославленных сынов народа. Слушая их, молодые люди впитывали в себя героические подвиги и доброту своих предшественников, тем самым оседали

в их генах частицы добра, происходило очищение души. И не только. Они усваивали знания по истории, учились мастерству слова, приобретали исполнительские умения и навыки. Останавливаясь на значении знания фольклора молодыми, адыгский просветитель XIX века Султан Крым-Гирей писал: «Знающий ее (поэму о нартском герое Саусаруке — А.С.) почитался у нас знатоком глубокой старины и достойным полного уважения. Кажется, нет среди нашей молодежи ни одного джигита, который бы не был в состоянии прочесть речитативом отрывка стихов из поэмы...» (13).

Одной из форм воспитания молодого человека у адыгов был институт nlyp (аталычество). Все состоятельные семьи отдавали своих детей на воспитание в другие семьи. Отдавали и мальчиков, и девочек. Обучение проходили они индивидуальное. Воспитатель (аталык) обучал своего воспитанника всему, что было необходимо в жизни. И, конечно, в программу воспитания и обучения входило и обучение искусству слова, ибо владеть красноречием издревле у адыгов не менее ценилось, чем владеть оружием. Проблеме воспитания у адыгов уделил большое внимание И. Ф. Бларамберг в своем труде «Историческое, топографическое, статистическое, этнографическое и военное описание Кавказа» (1833). «Воспитание состоит,— пишет он,— из различного рода физических упражнений, призванных развить силу и ловкость». Перечислив эти виды упражнений, автор продолжает: «Воспитанника также обучают красноречию и умению рассуждать здраво, что должно помочь обрести ему должный вес на собраниях...» (14). Губзыгъагъ (быть остроумным, смышленым, обладать красноречием, жэшIуагъ (уметь хорошо говорить, быть красноречивым) считалось одним из достоинств человека. Высшей наградой для мужчины было получение названия лIыгубзыгъ (оратор). Чтобы народ так прозвал человека, он должен быть бесстрашным рыцарем (лIэхъупхъ) и чтобы овладел даром красноречия. «Это название (лIыгубзыгъ — язык народа по переводу Дубровина — А. С.), давалось,— писал Н. Дубровин,— храбрейшему в бою, красноречивейшему на вече, разумнейшему на разбирательстве в судебной расправе. Этим политическим названием черкес обозначал человека, служил выражением всех высоких качеств своего народа, такого человека, который один умел высказать ясно, чего целый народ желает, что он чувствует. Участие *языка народа* на вечах и при всех предприятиях было решительно: он один увлекал весь народ и ворочал им по своей воле; все смирялись перед его умственным могуществом...» (15). Дошли до нас имена, заслуживших высокую оценку современников за их выдающееся ораторское искусство. Такими сохраняются в памяти народной князь Ахеджагоко Пшикуй, Супако Нашу, Ханахоко Кимчерий и другие.

По свидетельству Хан-Гирея, известнейший своей жестокостью, храбростью и умом князь Бжедугии Ахеджагоко Пшикуй обладал «сильным даром слова и необычайной увлекательностью» (16). Вспоминая последнюю встречу с ним, Хан-Гирей писал: «...Дней десять пробыл он со мной,— признаюсь, это доставило мне величайшее наслаждение: я находил отраду в беседе с таким человеком, в устах которого оживлялась родная старина, рыцарский быт народа и племенные геройские песни древних черкесов» (17). Хан-Гирей, рисуя деятельную натуру князя Ахеджа-

гоко в жизнеописательном очерке о нем, дает развернутую картину о том, как благодаря своему красноречию князь завоевал на свою сторону своих кровных врагов абадзехов и одержал победу над восставшими бжедугскими крестьянами (18). Английский путешественник Дж. С. Белл, находившийся среди адыгов три года (1837,1838, 1839), поведав о критическом положении, в котором он и его окружение оказались, пишет: «...но мы заручились содействием Супако Нашу (19) старейшего токава — Демосфена провинции, который не только храбрее, но и не менее красноречив , чем его великий прообраз...» (20). Автор книги «История войны владычества русских на Кавказе» Н. Дубровин называет языком народа (оратором) Хаджи-Дунакая, аталыка Болотокова Шеретлука. По свидетельству Н. Дубровина, Дунакай своей пленительной речью «в 1839 году... на народном собрании у Меакопы (Майкопа.— А. С.) возбудил черкесов к единодушному восстанию и действию против русских...» (21). Тот же автор, указывая на отношение черкесов к поэзии и песни, отмечал, что «уменье сочинить песню во все времена глубоко уважалось. Замечательнейшие наездники не пренебрегали рифмою и пшинером (смычковым инструментом — А. С.). Магамет-Ащ, один из первых богатырей за Кубанью, был отличнейшим импровизатором» (22). Прославленный народный герой Мафоко Урусбий, воспетый в одноименной поэме Теучежем Цугом, замечательно играл на шичепщине. Мудрость и красноречие сделали Ханохоко Кимчерия вождем восставших бжедугских крестьян в середине XIX века...

В хачещах своим примером лIыгубзыгъи (мудрецы, ораторы) учили своих молодых слушателей, аталык — своего воспитанника умению облечь мысль в такую словесную форму и придать такую интонацию, дабы слово обрело убедительную силу. Процесс овладения ораторским искусством протекал в различных формах. Но наиболее используемой формой было свободное, незапрограммированное соревнование в мастерстве красноречия. Это одухотворяло молодых, дух соревнования оживлял их умственную деятельность, поднимал тонус активности. Такое словесное соперничество устраивали, как правило, в хачещах, чаще — на чапще (на вечеринках, устраиваемых при раненом или больном с переломом), иногда в поле весной — после завершения посевов или осенью — после уборки урожая. Бывали групповые и индивидуальные соревнования. В этом отношении небезынтересно наблюдение Н. Дубровина — автора книги «История войны и владычества русских на Кавказе. «Черкесы,— писал Н. Дубровин,— вообще обладали замечательными ораторскими способностями, умели говорить с необыкновенным искусством длинные речи, замечательные по составу, логическому порядку выводов и силе убеждения. В этом случае,— указывает автор,— им много помогал обычай, существовавший с давних пор между черкесами. Князья и дворяне, во время пребывания в поле весною и осенью, разделялись на две стороны, и одна из них объявляла на другую свои притязания и требования. Обе стороны избирали тогда судей, перед которыми ответчики защищались всею силою своего красноречия, а обвинители, со своей стороны, не щадили сильных выражений для победы своих противников. Таким образом для каждого открывалось обширное поле показывать могущество своего красноречия и знания существующих народных узаконений и феодальных нравов своей нации. Простая, по-видимому, забава эта,— продолжа-

ет автор,— служила черкесам школою к образованию у них ораторов» (23). Это удивительное явление — своеобразная форма народной ораторской школы — сохранялось и в 20-е годы XX века. В этнографическом очерке «Чапщ» Ибрагим Салехович Цей, показав как в шутку сватался старик за старшую из находившихся там девушек и завязался любовный диспут противных сторон, пишет: «Такие диспуты устраиваются по всякой возможности как на чапщах, так и на свадебных вечеринках, на больших свадьбах и просто без таковых, а прямо в доме девушки и иногда принимают по своей оригинальности и содержанию чрезвычайно веселый характер, проходят очень оживленно и бурно. Мне всегда казалось,— пишет он, имея ввиду словесное соревнование, словесное соперничество,— что находчивостью и остроумием, которыми зачастую отличаются наши девушки, они обязаны именно такого рода диспутам» (24).

Это была одна линия — народная форма гуманитарного образования у адыгов.

В воспитании подрастающего поколения в духе человеколюбия, благородства имела значительную роль и религия.

Религиозное верование адыгов претерпело несколько формаций: язычество (до VI в. н. э.), христианство (с VI в. н. э.), магометанство (с XVI в. н. э.). Каждая формация по-своему оказывала воздействие на умы и сердца людей, подготавливала форму общественного сознания и выполняла, естественно, функцию регулятора общественного поведения людей. Несмотря на возможные во многих отношениях погрешности, все-таки значительно благотворное влияние религии на людей в духовно-нравственном формировании их личности. Факты свидетельствуют о том, что в конкретное историческое время у адыгов были и священники, и епископы, и церкви. А затем появились эфенди и мечети. «По принятии черкесами магометанской религии,— писал Хан-Гирей,— им были необходимы проповедники веры, почему у них появились и собственные эфендии, кадии и муллы.

Эти духовные особы пишут и читают на арабском и турецком языках...» (25). Кроме обязанностей совершать богослужения, напутствовать умерших, муллы учили детей (мальчиков и девочек), родители которых изъявляли такое желание. В этих школах изучали арабский, турецкий, персидский языки, теологию, астрономию, географию, арифметику.

Первую такую школу основал в конце XVIII века шапсугский дворянин Магамет Хаджи сын Шеретлука Натаука(26). Открыв в своем родном селении Богундыре (ныне — Славянск-на Кубани) медресе, Магамет Хаджи стал обучать детей грамоте, Корану. Восприимчивые дети быстро разучили буквы и научились читать нараспев арабские тексты, суры Корана, но не понимали смысла прочитанного. И учитель, убедившись в том, что его питомцы из прочитанного не выносят ни одной мысли по причине незнания арабского языка, он решил перевести эти книги на материнский для детей адыгейский язык. Была и другая причина, которая заставляла Натауко работать над сочинением букваря адыгейского языка. Черноморский казак Иван Попка, лично знавший Натауко Хаджи, посвятил немало страниц адыгейскому сеятелю просвещения в своем труде «Черноморские казаки в их гражданском и военном быту». В приведенных Иваном Попка собственных словах Магамета Хаджи дают ключ к разгадке причин столь усердной его работы над созданием письменности ады-

гов. «Долго ломал я свою грешную голову,— передает Попка личную речь Хаджи,— над сочинением букваря для моего языка, лучшие звуки которого звуки песней и преданий багатырских льются и исчезают по глухим лесам и ущельям, не попадая в сосуд книги. Не так ли гремучие ключи наших гор, неуловленные фонтаном и водоемом, льются и исчезают в камыше и тине наших прикубанских болот?.. (27). Создав алфавит родного языка, Магамет Хаджи теперь обучал детей не только Корану и арифметике, но и грамоте адыгейского языка. Какие же успехи он достиг в этом благородном деле, отметил Хан-Гирей в своем труде «Записки о Черкесии». Хан-Гирей писал: «Назад тому 15 лет Магамет, эфендии шапсугского племени, было составил азбуку на черкесском языке, посредством которой (черкесы), выученные им значению букв, свободно могли между собою переписываться по-черкесски...» (28).

Создание национальной письменности Магаметом Шеретлуковым, открытие им в своем родном селении Богундыре медресе, где обучал он детей на родном языке, положили начало школьному образованию в Адыгее. А уже к 30-м годам XIX века школьное образование в Адыгее получило достаточно широкое развитие. Это подтверждают и дневниковые записи английского путешественника Дж. С. Белля, жившего три года среди адыгов с 1837 по 1839 год. 5 июля 1837 года он записывает следующее: «...Два строения, находящиеся против нашей кунацкой, посещяемые мальчиками, привлекли мое внимание, и я был приятно поражен, когда услышал, что одно из них школа, а другое мечеть. Здесь молодые люди воспитываются и обучаются чтению и письму... Я узнал, что в стране имеется много еще таких школ» (29). В другом месте Белл пишет с восхищением о черкешенке, «которая умеет говорить и писать по-турецки». И тут же продолжает: «Я слышал, к моей большой радости, что многие девочки так воспитываются и ходят поэтому вместе с мальчиками в школы и мечети» (30). Муллы учили детей не только умению читать и писать, но и, как свидетельствует Белл, «первым навыкам тех, кто со временем должен стать судьями» (31). Ссылаясь на утверждения своего информатора — учителя школы Исмаила, Белл сообщает: «По его (Исмаила А. С.) словам, нужно 3 года учения, чтобы стать муллой, но для кадии или судьи необходимо от 15 до 20 лет. Нужно иметь некоторые знания арабского и персидского языков, но турецкий язык нужно знать в совершенстве. На севере обеих провинций, т.е. восточнее и севернее Геленджика должны находиться, по подсчету Исмаила, около 40 школ таких же, как и его, причем, каждая посещается от 10 до 60 человек учеников. Если взять в среднем 20, то число детей обучающихся в них, 800. Я думаю, что и у остального населения подобное обучение ведется в той же пропорции...» (32). Обучаясь в этих школах, дети получали общепринятое тогда образование, куда включалось знание таких гуманитарных дисциплин, как история родины, география края, фольклор... Особое значение имело освоение Адыгэ хабзэ — свод законов поведения человека — основа, фундамент, индикатор адыгского гуманизма.

Развитию духовности в адыгском обществе содействовали и религиозные песни, сочиненные муллами или же переведенные ими с арабского на адыгейский. Такие песни, свидетельствует Хан-Гирей, «...певали во многих местах Черкесии ученики во время рамазана (поста)» (33). Зафиксированные в рукописных книгах, дошедших до наших дней, религиоз-

ные песни на адыгейском языке подтверждают то, что этот жанр получил широкое распространение, начиная с первой четверти XIX века.

Широко развернувшееся начало школьного образования, в целом, духовно-культурное развитие в Адыгее прервано в 60-х годах XIX в. Произошла национальная катастрофа, которая приостановила естественный процесс общественного развития адыгов в результате проведенной царизмом политики геноцида по отношению к адыгам после окончания Русско-Кавказской войны. В течение полуторастолетней войны больше половины населения было уничтожено, а из оставшихся в живых 9/10 было принудительно выселено из родных мест, как тогда выразился царь Александр II, «в единоверную Турцию». Из обширной территории прошлой Черкесии остались лишь островки обитания сохранившихся адыгов. Перестала существовать самостоятельная адыгская общественность, прервалось, прекратилось самодеятельное строительство адыгами своей жизни, исчезли возможности дальнейшего развития национальной культуры. Тем не менее жизнь, оставшихся на родной земле, продолжалась при всех перипетиях и всевозможных социальных катаклизмах... С возмущением, иногда со вспышками гнева, адыгейский народ привыкал постепенно к гражданской «узде», накинутой на него царизмом. Менялся, весьма медленно, но все-таки менялся образ жизни и отсюда образ мысли адыга. Адыги понимали, что хорошо быть образованными, но не было возможностей. Россия в конце XIX в. выдвинула проблему об осуществлении всеобщего образования. Но забота эта мало касалась национальных окраин и если касалась, то в отрицательном смысле. Прослеживая зачатки образования у адыгов после Кавказской войны, Сефербий Сиюхов в 1913 году писал: «...В 90-х годах во многих аулах были открыты православные миссионерские школы. В начале горцам сказали, что откроют у них министерские школы, они и написали приговор, а какие, Бог их знает... Школы открыли и пока не появлялся священник-ревизор, горцы совершенно не знали, что это за школы. Когда обнаружился грубый обман, чуть не вышла печальная драма. Учителя чуть-чуть не были избиты, их выгнали, а школы закрыли. А потом их совсем снесли, чтобы они больше не напоминали об обнаружившемся издевательстве над святой религией. И вот благодаря такой «мудрой» политике ревностных православных миссионеров, преследуемых манией какого-то панисламизма, горцы совершенно потеряли доверие даже к русской министерской школе и в наши дни открещиваются от нее и руками и ногами...» (34). Автор выражает сожаление по поводу того, что многие «благомыслящие» теоретики «смотрят на русскую школу среди инородцев, как на институт, созданный исключительно для привития к ним своих узконационалистических прозелетивных желаний». Подвергает критике одного из ярых защитников русификаторской политики царизма, автора статьи «К вопросу о просвещении инородцев» Миропиева М. А., утверждавшего «процесс обрусения инородцев начать прямо с религии или заботиться об обрусении инородцев только в умственном и нравственном отношениях». Сиюхов ратует за сближение горцев и русских, считает что «они должны пойти рука об руку по пути культурного развития».

Многие и другие дореволюционные статьи С. Сиюхова («О русско-инородческой школе», 1914; «Причины неуспеха русской школы среди кубанских горцев», 1915; «Начальное образование и русские мусульма-

не», 1915 и другие) посвящены анализу деятельности школ в аулах. Отметив высокое назначение школ, С. Сиюхов спрашивает: «Но выполнила ли русская школа среди горцев свою высокую задачу? Подняла ли она умственный уровень народа, улучшила ли его нравственность, воспитала ли уважение к законности, изменила ли к лучшему его экономический быт и оправдала ли она вообще те надежды, которые возлагались на нее и «правительством и народом». И тут же отвечает: «Множество отзывов компетентных лиц и собственные наблюдения пишущего эти строки вынуждают ответить на поставленный вопрос отрицательно. Школы эти, в лучшем случае, выпускают таких «грамотеев», которые разве способны промышлять писанием на ломаном русском языке всевозможных доносов и прочей грязной «литературы». При тщательном наблюдении за жизнью аулов видишь, что те из горских детей, которые совсем не учились в школе, обнаруживают и больше здравого смысла и сообразительности, и больше живости и трудолюбия, чем учившиеся в школе...» (35). Причину таких отрицательных последствий автор видит в том, что преподавание в этих школах велось на непонятном для детей чужом языке. Игнорирование русско-горской школой родного языка учащихся «и как предмет преподавания и как орудие обучения и воспитания, и именно это самое обстоятельство обрекло ее на бессилие и бесплодие» (36). Это еще раз доказало верность утверждения великого педагога К. Д. Ушинского о том, что «такая школа (где орудием обучения служит не родной язык) с первого же дня и весьма не ласково напоминает ребенку, что он не дома.., такая школа бессильна, потому что она не строит развитие дитяти на единственной плодотворной, душевной почве,— на родной речи и на отразившемся в нем народном чувстве...

Что же сделала школа? Хуже, чем ничего. Она на несколько лет задержала естественное развитие дитяти...». Руководствуясь педагогическими мыслями Ушинского, С. Сиюхов выдвигает требование о необходимости обучения детей в школе на родном языке. «Правда,— пишет автор,— при открытии школ в аулах, у горцев не было еще своего алфавита (хотя это обстоятельство не исключало возможности пользоваться родной речью в самых широких размерах), но в наше время у некоторых племен он уже существует, только, конечно, об этом знает не всякий «апостол» русского просвещения» (37).

В этой статье Сиюхов ставит вопрос об улучшении подготовки учительских кадров. «Учащий состав в аулах,— сетует Сиюхов,— оставляет желать много лучшего. Это в большинстве случаев люди, не имеющие не только специального, но и даже и серьезного общего развития. Это — больше люди, выдержавшие экзамен по сокращенной программе, которые учились «когда-то», «где-то», и «чему-то», и в сущности, очень малообразованные, а подчас и недостаточно грамотные. К довершению несчастья — некоторые инспектора смотрят на аулы, как на места изгнаний для опальных учителей...» (38). Автор также не обходит молчанием проблему семьи и школы. Он считает, «важным и необходимым условием в деле правильного функционирования аульской школы является отношение к ней населения». И намечает пути преодоления существующих объективных и субъективных препятствий. Осуществление многих жизненно важных проблем, связанных с народным образованием, считал Сиюхов «начать с создания народных школ, которые воспитывали бы

подрастающее поколение в доброте, истинно мусульманском религиозно-нравственном направлении соответственно духу и требованиям народа» (39).

Открытие народных школ оставалось лишь в мечтах беспокойных людей, познавших силу и значение образования. В одной из своих статей И. Цей, характеризуя состояние образования у адыгов, писал: «Мы, черкесы, так еще бедны школами, что вообще образование для нас является роскошью, привилегией немногих счастливцев. И желание сделать его (образование) достоянием массы многим даже кажется какой-то мечтой, неосуществимой утопией. По поводу того, что у нас нет школ, что мы не учимся и что в зависимости от этого мы бедны морально и материально — уже много говорилось, много писалось, но дел не делалось» (40). В другой же статье он писал: «Когда слышим, что недалеко от нас свирепствует холера или чума, мы переживаем панический страх. Окончательно нарушается наш покой, наше душевное равновесие, и мы себя чувствуем жертвой, которую из-за каждого угла подстерегает чудовище, невидимое, но ужасное, готовое уничтожить нас самым беспощадным и жестоким образом. Казалось, что нельзя себе представить более опасного врага. Но есть, господа, есть более опасный для человечества враг — это невежество. Холера и чума проявляют себя резко, уносят миллионы жертв в могилу, их человечество боится, как никого. Но они временны. Невежество же — тягучая, грязная тина, болото, в котором люди погрязли» (41).

В конце XIX в. и особенно в начале XX в. адыги начинают добиваться открытия школ, беря на себя их содержание. В предписании начальника Кубанской области и наказного атамана Казачьего войска от 11 октября 1893 года атаману Майкопского отдела говорится: «В последнее время среди горского населения вверенной мне области замечается большое стремление к образованию. Потребность эта настолько велика, что имеющиеся горские вакансии в Ставропольской гимназии и Майкопской горской школе далеко не удовлетворяют всех желающих учиться» (42). В предписании просматривается проявление заботы о горцах. Но увы! В многочисленных документах, с одной стороны, отмечается необходимость расширения школьной сети для удовлетворения потребностей горцев, но когда доходит до практического решения, то следует решительный отказ,— с другой. Так было в 1900-м году с прошениями аулов Мамхег, Хачемзий, Джеракай, Егерухай, Блечепсин, Пшизов и др. об открытии у них школ. Предержащие власти категорически отказали им в удовлетворении просьбы, мотивируя тем, что убытки казны не принесут пользы. Но жизнь требовала своего. Стремление адыгов к образованию с каждым годом все росло и чаще стали они обращаться к властям для решения вопросов, связанных со школой. Об этом свидетельствуют рапорты аульских старшин и приговоры аульских сборов, хранящихся в Государственном архиве Краснодарского края. В приговоре адамийского сбора от 16 февраля 1913 года сообщается : «В ауле нашем уже имеется кирпичное здание, построенное на средства, собираемые с жителей.., каковое здание предназначено для училища-медресе и вполне удовлетворяет всем своим требованиям». Как свидетельствует текст приговора, аульчане решили открыть двухклассное училище «с тем, чтобы... преподавались в училище-медресе черкесский, арабский, русский языки...». И в заключение

приговора жители аула заверяют начальство о том, что «открываемое медресе будем содержать на средства, собираемые с жителей закята и помощи в этом пока от казны не просим». Аналогичные приговоры составлены и на сборах аулов Вочепший, Пчегатлукай, Гатлукай, Понежукай, Шабанахабль, Лакшукай, Джиджихабль, Ассокалай, Нечерезий, Бжегакай, Шаханчерихабль и представлены начальнику Кубанской области. «Содержание этой школы,— говорится во всех приговорах, берем на себя и обязуемся ее содержать на частные добровольные пожертвования, отнюдь не расходуя на эту надобность из общественной кассы» (43). Тем не менее, школьное дело тормозилось, не было заметных сдвигов.

Открытие школ в аулах стимулировало решение по народному образованию, принятое Всероссийским съездом в 1913 году. Оно предусматривало «1) обеспечение в полной мере интересов всех народностей на всем пространстве России при составлении школьных сетей и осуществление действительной всеобщности, обязательности и бесплатности обучения, а равно обеспечение прав меньшинства; 2) введение преподавания на родном (материнском) языке учащихся, а также свободное пользование родною (материнской) речью и родной литературой как для школьного, так и внешкольного и дошкольного воспитания и обучения, а также изучение родного языка, как отдельного предмета преподавания...» (44). Высоко оценив решение, вынесенное съездом «не за страх, а за совесть», С. Сиюхов с удовлетворением отмечает в своей статье: «Начало осуществления и проведения в жизнь инородцев положений, высказанных на Всероссийском съезде по народному образованию — положено. Мы говорим о постановлениях съезда попечителей учебных округов. Претворение в жизнь мер, намеченных съездом попечителей, дает глубокое удовлетворение постоянным помыслам и чаяниям инородческого населения Русского государства» (45). Сиюхов был одним из тех, кто претворял в жизнь решение вышеназванного съезда. Он, как народный учитель, активный прогрессивный деятель, был в курсе событий, связанных с культурой страны, с народным образованием, а потому он мог делать обобщающие выводы. Архивные материалы свидетельствуют о том, что при Тахтамукайском нормальном училище, заведующим которого являлся С. Сиюхов, с разрешения кубанского начальства были организованы с 11 июня по 1 сентября 1914 года курсы по подготовке преподавателей черкесской грамоты и мусульманского вероучения. В документе, подписанном начальником Кубанской области и Наказным атаманом Кубанского казачьего войска генерал-лейтенантом М. П. Бабичем и адресованном атаману Екатеринодарского отдела, говорится: «Предлагаю командировать председателя Горского суда в аул Тахтамукай для присутствия на экзаменах лиц, прошедших разрешенные мною временные курсы по подготовке преподавателей черкесского языка и вероучителей мусульманской религии» (46). 2 сентября того же года были устроены экзамены. Были подвергнуты испытанию в знании черкесской грамоты и мусульманского вероучения 29 слушателей. Из них 20 человек получили право преподавания мусульманского вероучения и черкесской грамоты, а 9 — право преподавания только черкесской грамоты. Наилучшие успехи показали Вайкок Аюб Зачериевич, получивший оценку пять по мусульманскому вероучению и четыре по черкесской грамоте, Бекух Ахмед Исмаилович, Хамхоков Хусен Хананувович, Ханахок Теучеж Аледжуко-

вич, Чермит Севоз Хаушевич, Шиков Ибрагим Жакович, Уджуху Аскаль Хусенович, получившие оценку четыре по каждому предмету. С удостоверениями на право преподавания они вернулись в свои аулы и развернули свою педагогическую деятельность. И в последующие годы не раз организовывались курсы по подготовке учителей для аульских школ, курсы по усовершенствованию знаний учителей. Были случаи, когда по индивидуальному разрешению сдавали экзамены и получали право на преподавание черкесской грамоты и мусульманского вероучения. Многие из первых учителей оставили заметный след в истории развития школьного образования в Адыгее, внесли весомый вклад в развитие национальной литературы, искусства, в целом культуры. В частности, Бекухом Ахмедом Исмаиловичем впоследствии был составлен букварь адыгейского языка (1918); Хамхоков Хусен Хананувович, Панеш Исхак, Мешвез Салех Салимович, Бахов Салех Шумафович, Басте Магамет Хазатович явились зачинателями адыгской поэзии нового времени. Среди них особо выделяется Хамхоков, чей поэтический дар заслуженно высоко ценился в 20-х годах.

Добрую память о себе оставили учителя-подвижники, приехавшие из Турции на историческую родину. В 1909 году с учебниками и другими книгами на адыгейском языке приехал из Стамбула в Адыгею Хидзетль Ибрагим. Остановившись в ауле Панахес, откуда он сам родом и был, открыл школу. Успехи были невероятные. Изо дня в день росло число учащихся. Слава о школе разнеслась, стали приходить и дети из соседних аулов, Хидзетль отправляется в Турцию и организовывает отправку группы учителей для работы в школах Адыгеи. Так, в 1911 году Ибрагим Зачериевич с группой учителей-подвижников возвращается в Адыгею. Он остается работать в открытой им же школе. Тлецерука Харуна определили в аул Бжегакай, Асафа Кемаля — в Тахтамукай, Халиля Ибрагима — в Шенджий, Декуфа Гарифа — в Джамбечий, Ибрагима — в Уляп, Нагуча Юсуфа — в Агуй. Они и положили начало систематическому обучению черкесской грамоте. Книги, учебные пособия, которыми они пользовались в своей преподавательской деятельности, насыщены материалами из истории адыгского народа, устного творчества адыгов. Учебные материалы, пронизанные идеями добра, мужества, человечности, воспитывали у учащихся высокие морально-нравственные качества. Поистине, учителя-подвижники из Турции совершили на благо своего народа подвиг, который трудно переоценить. И, особенно, деятельность Тлецерука Харуна Юсуфовича и Хидзетля Ибрагима Зачериевича заслуживает большой похвалы. Тлецерук Харун Юсуфович в 1917 году издал букварь адыгейского языка, в 1918 году был редактором газеты «Красная Кубань», издававшейся при Комиссариате по горским делам Кубано-Черноморского революционного комитета. Хидзетль Ибрагим Зачериевич в соавторстве с Сиюховым Сефербием издал в 1918 году букварь адыгейского языка.

В дореволюционное время и в первые годы Советской власти сделали многое в области просвещения народа Тэчэхун Хабиб, Иманкулов Ибрагим, Натхо Салех и другие. Они были знатоками истории адыгов, фольклора, обычаев народа и воспитывали у подрастающего поколения нормы высокой человечности так, чтобы принципы, предусмотренные адыгэ хабзэ, стали нормой повседневной жизни молодых.

Новым этапом в эволюции гуманитарного образования в Адыгее явился советский период, начиная с 1920 года до наших дней.

КОМПОНЕНТЫ ТРАДИЦИОННО-КУЛЬТУРНОГО УНИВЕРСУМА



ФОРМИРОВАНИЕ КУЛЬТУРЫ АДЫГОВ* (СИСТЕМНО-ЦЕЛОСТНОЕ ИЗУЧЕНИЕ)

На исторически последовательных стадиях развития адыгов, духовного освоения ими мира соотношение миф — эпос — этикет, как составляющая динамической целостности, представляет собой основу преемственности различных типов художественного сознания. Поэтому изучение дописьменной культуры адыгов естественно начать с выяснения соотношения трех явлений: адыгского мифа, адыгского героического эпоса («Нарты») и адыгского (черкесского) этикета.

Соотношение миф — эпос — этикет, как структурная целостность, составляет основу фольклора адыгов, но вследствие «вторичности» других жанров адыгского фольклора внимание акцентируется только на героическом эпосе «Нарты», а еще конкретнее — на самом архаическом цикле — сказании о Сосруко — культурном герое в мифоэпическом (переходном) времени.

Именно историко-национальные трансформации мифа, еще «живые» для изучаемой культуры и литературы, определяют формирование и бытование мифа, эпоса, этикета. Многие исследователи (А. Ф. Лосев, О. М. Фрейденберг, Я. Е. Голосовкер, Е. М. Мелетинский и др.) уже показали, что миф возникает на самых ранних этапах развития человечества, т. е. тогда, когда человек выделяется из биологического мира и становится существом биосоциальным.

В трудах многих ученых отмечается непрерывность бытования в культуре архаического мифа и ритуала вплоть до современности. Это, прежде всего, относится к основному космогоническому мифу, к мифу о «вечном возвращении» (М. Элиаде), к мифу об умирании и воскрешении природы, высших существ, культурных героев, богов. В первобытном мифе возникает первое представление о культурном герое и трикстере (при амбивалентности мифа они могут меняться ролями). Архаический ритуал важен еще и потому, что он по-своему синтезирует архаический миф и этикет, так как ритуал не только «запечатлевает» миф, но и воплощает первоначальные свойства этикета...

Для нас существенно важен пока лишь фактор несомненной органической связи мифа, ритуала, эпоса, этикета, их взаимодействие и взаимопроникновение, столь характерные для исследуемого типа сознания адыгов. Здесь мы видим истоки адыгского этикета, его приемственность и многовековую устойчивость. Первобытный миф, рационализирован-

* Печатается с сокращениями.

ный адыгским этикетом, и на других стадиях развития национального фольклора и литературы удерживает мифологические модели, мифологемы, своеобразно переосмысляемые при включении в новые структуры, трансформируемые функциями этих структур на протяжении всех и каждой стадии духовного развития, воплощаемого в художественном произведении. Ценность и сущность архаического мифа оказываются взаимно не противопоставленными, а сложно сопоставимыми достижениями национальной культуры в нахождении типологических «полей соответствия» в различных цивилизационно-культурных контекстах.

И еще один аспект проблемы — диалектическое взаимодействие адыгского этикета вначале с язычеством, а затем с христианством и исламом. Причем в поле зрения должны быть не верования сами по себе, а их «запечатленность» этикетом, его функциями на всех стадиях развития адыгского этноса и его культуры. Смысл такого исследования для нас состоит прежде всего в выяснении функции мифа, эпоса и этикета адыгов в становлении культуры и литературы адыгских народов. Эти связи постоянно проявляются во всех памятниках материальной и духовной культуры адыгов и поэтому, естественно, формируют этническое своеобразие фольклора и литературы.

Как мы уже говорили, миф органически связан и нередко выступает как его словесное выражение. Из ритуала и мифа рождается обычай, система коммуникаций (см. об этом (1), а следовательно, принципы межродового и внутриродового общения. Эти нормы поведения определяются ментальностью этноса, природными условиями (Л. Н. Гумилев) и уровнем развития производительных сил (охота, земледелие и т. д.). Поведенческие нормы по началу выражены только в жестах, телодвижении, а затем и в танце, который был тогда надбытовым явлением и обязательно входил в ритуал. Из этого сложного взаимодействия ритуала, мифа, поведенческих норм, жестов, телодвижений постоянно и рождаются нормы поведения, лежащие в основе адыгского этикета; эти нормы поведения на стадии архаики всегда имеют сакральный смысл.

Затем на следующих стадиях развития человеческого сознания — мифологической, мифоэпической, языческой, средневековой, нового времени и т. д.— этот тип сознания не исчезает, а трансформируется, рационализируется, оставаясь вместе с тем основой мировидения адыгов. Суть и специфика адыгского этикета в его устойчивости и необозримой временной протяженности. Адыгский этикет — не только система межчеловеческого общения, система родства, воплощение принципов взаимоотношения родов, иерархия отношения внутри адыгского этноса, быт, но и бытие адыгов и принципы осознания и осмысления этого быта и бытия — народная «философия жизни» адыгов. И, следовательно, отсюда идут пути и принципы формирования сознания и самосознания адыгов. Возможно, устойчивость и трансцендентность этикета, в свое время сыгравшего свою роль на Кавказе, позволили Гегелю сделать (пусть и спорный) следующий вывод: «только в кавказской расе дух приходит к абсолютному единству с самим собой,— только здесь дух вступает в полную противоположность с условиями природного существования, постигает себя в своей абсолютной самостоятельности, вырывается из постоянного колебания туда и сюда, от одной крайности к другой, достигает самоопределения, саморазвития и тем самым осуществляет всемирную историю» (2).

Адыгский этикет структуирован и как народная «философия жизни» должен быть «просвечен» через основные архетипы, мотивы, мифологемы, структуры адыгского мифа. К. Юнг понимает под архетипом «коллективное бессознательное»; М. Элиаде же видит в архетипе иную сущность, созданную ритуалом и мифом,— «образец для подражания». В нашем случае истолкование архетипа К. Юнгом и М. Элиаде характеризует исторически последовательные стадии в развитии и эволюции мифа, эпоса, этикета; особую роль в связывании архетипа как «бессознательного» и как «образца для подражания» выполняет ритуал.

Здесь важно сказать о «Нартах» как о переходной стадии между «коллективным бессознательным» и «образцом для подражания», т. е. этикетом, содержательно-стержневой архетип которого (ипще-ищхъэрэ — «диагональ») восходит уже к мифу о творении, где обозначены все основные параметры национального духовного пространства, по принципу которого будут структуированы Космос — Человек — Дом:

Когда мир еще, о дуней, лишь создавался,
Зеленая земля, о дуней, только затвердевала,
В те времена, о дуней, я лежал в люльке.
Когда натягивали сеть, о дуней, основание земли,
Когда землю зеленую, о дуней, овцы утаптывали,
В те времена, о дуней, я был мальчиком-пастухом
при телятах.
Когда гора Бештау, о дуней, была величиной с кочку,
В те времена, о дуней, я был мужчиной средних лет.
Когда могучий Индиль, о дуней, можно было перешагнуть,
В те времена, о дуней, я был с проседью...

В песне Сосруко мы видим пример не только органического единства в соотношении миф—эпос—этикет, но и «зародыш, из которого развивается история наций» (3).

Феномен «Нартов» как явления мировой культуры «непреодолен» художественным сознанием адыгов. Все жанры фольклора даже при заметной демифологизации так или иначе соотносимы с поэтикой «Нартов». Остановимся на структурообразующих мотивах и мифологемах героического эпоса адыгов.

«Нарты» — это историческая память народа, у которого не было письменности, но была по-своему интересная история, это формирование и закрепление в слове адыгского менталитета. Предания о нартах, несомненно, формируют и сам адыгский этикет, как и последний формирует эпос.

По генезису «Нарты» — один из самых древних архаических эпосов. Он формировал и воплощал адыгский этикет как в самой структуре и повествовании, в типах героев, так и в сознании самих сказителей, в их отношении к тому, что они рассказывали. В «Нартах» земля предстает бескрайней, лишенной сакрального центра, а мировая гора как ипостась мирового древа, «ось мира» отнесена на периферию в сакральное пространство этноса. Именно в этой пространственной трансформации заключена особенность космоса адыгов. Для него основную координату составляет не горизонталь, не вертикаль, а диагональ, являющаяся сквозной доминантой соотношения миф — эпос — этикет. Космос адыгов выстраивается от сакрального пространства родной земли к вершине Ошхамахо.

В миропонимании всех народов, в том числе и адыгских, родина — это прежде всего земля, где человек родился и вырос, сакральное пространство, с которым он навсегда связан невидимыми, но неразрывными нитями, откуда ему открывается вселенная, мироздание, космос, частицей которого он является. Семантика словосочетаний «центр земли», «соль земли», видимо, раскрывается мифологическим «все благое пребывает в середине мира, все злое — на его окраине»(4). Видимо, смысл высокого слова Родина более подвижен во времени, нежели то пространство, та Земля, Космос, где происходят эти изменения. Между тем, последнее также является одним из слагаемых бытийных основ любого народа. Как говорит Д. С. Лихачев в «Заметках о русском», «пейзаж страны — это такой же элемент национальной культуры... Она (природа.— Ю. Т.) — выражение души народа» (5). Географические, пространственные и духовные представления того или другого народа типологически соотносимы друг с другом.

В динамическом инварианте адыгской культуры особое место занимает семантика гор. Сакрализация горного пространства имеет глубокую и неоднозначную основу. В адыгских мифах Ошхамахо (Гора Счастья) является обиталищем языческих божеств. Ошхамахо для адыга предстает духовным ориентиром. Интересна в этом отношении мысль автора книг по адыгскому этикету Б. Бгажнокова: «На территории проживания кабардинцев и черкесов (северные склоны центральной части Главного Кавказского хребта) южная сторона в буквальном смысле возвышалась над северной, а именно «выше», как мы знаем, почти всегда соотносимо с понятиями «главнее», «почетнее». Отсюда и сакрализация любой горы или возвышенности, закрепляющаяся в типе исследуемого сознания кабардинским названием Полярной звезды — Низовая звезда. Наблюдения эти закрепляются художественной литературой, живописью и музыкой.

Сакрализация гор также, возможно, связана с культом камня у древних адыгов (Сосруко рожден из камня). Духовность горного пространства связана с тем, что в горах совершен подвиг нарта Батраза, поднявшегося на Ошхамахо и освободившего Насрена Бородатого. Этот миф типологичен греческому мифу о Прометее, также прикованному к скале в горах Кавказа. При всем национальном своеобразии мифоэпический миропорядок имеет с другими национальными культурами общие хроногеометрические параметры — пространственно выраженное прошлое, настоящее и будущее. Таким образом, еще подчеркиваем, что мифоэпическая модель, на наш взгляд, скрепляющая воедино соотношение миф — эпос — этикет, космос — человек — дом, выглядит следующим образом: диагональ, соединяющая начало пути человека с вершиной,— это реальный, земной путь как составная бесконечности. От вершины горы путь человека разветвляется: по вертикали вверх — бессмертие, слияние с беспредельностью, или вниз по другому склону — в прошлое, к забвению. Черкес — носитель рыцарского этикета, основной содержательный стержень которого ипще-ищхъэрэ, т. е. диагональ, замыкает на себе организацию пространства. Само рыцарство для черкеса (адыга) — это долгий, т. е. трудный подъем. Такое космизированное пространство предстает адыгу как мировидение и миропонимание, «внутреннее зрение». Интересна и поучительна в этом смысле обратная связь — художественная реконструкция сакрального пространства носителями адыгского этике-

та, живущими за рубежом в результате махаджирства и никогда не видавшими свою исконную родину. Особенно важна для рассматриваемого духовно-культурного феномена его «всенародность».

В космосе адыгов сакрализуется не только пространство — небо, земля, гора, но также и животные. Самым сакральным животным в эпосе адыгов-охотников и воинов является конь, который может быть и трехногим (как символ трансформированной духовности). Конь у адыгов — символ Солнца. В связи с мотивом коня и всадника следует отметить и своеобразие сакральной горы адыгов. Вершина Эльбруса похожа на седло, сама гора как бы конь — священное животное, устремленное к Пути Всадника (Млечному Пути) — символу бессмертия народа. Самые счастливые могут увидеть над горами слияние Гобжагоша. На горы ориентирован не только природный мир, не только человек, его дом, но и пиршественный стол. С этой космической ориентацией связана суть адыгского этикета. Для духовной культуры адыгов принципиально важно выяснить, как соотносится зарождение в эпосе этнических отношений с адыгским этикетом. Причем однозначного ответа быть не может, так как эпос — мы уже сказали об этом — формировал народную «философию жизни» адыгов, а этикет, в свою очередь, формировал духовную жизнь адыгов и нравственный облик их героев. **Этикет как языковая и надъязыковая реальность определяет поэтику народного эпоса и письменной литературы, как русскоязычной, так и на родном языке, генетические и исторические связи письменной литературы с эпосом.** Соотношение миф — эпос — этикет составляет основу преемственности на исторически последовательных стадиях развития культуры. И, несмотря на некоторую жесткость компонентов, этикет исторически трансформируется, позволяя возникать новым явлениям в культуре, «заставляя» писателей с этой целью снова и снова возвращаться к первоистокам, делая на этой основе шаг вперед в художественном постижении мира, народа и человека.

Этикет, на наш взгляд, соотносим с менталитетом. Структурность этикета, как представляется, позволяет сказать, что этикет является «материальной» основой и носителем черкесского (адыгского) менталитета. Устойчивость преемственности адыгской культуры обеспечивается, как мы старались показать, стойкостью адыгского менталитета и возрастающей регулятивной функцией этикета адыгов. Последний в процессе многовекового формирования обретет сущность и функции философии бытия, коей будет пронизана вся творческая деятельность адыгов, ибо на этикете основывался не только быт адыгских народов, но и прежде всего их дух, а потом и бытие. Методологическая сложность предложенного подхода заключается в том, что необходимо системно и научно-корректно соотнести и соединить все указанные художественные и дохудожественные аспекты в целостность. Поэтому решение поставленной проблемы возможно лишь при некотором ограничении исследования только одной национальной культуры и жанра романа в адыгских литературах. Из сказанного уже ясно, в сколь сложных процессах взаимодействия и взаимопроникновения на протяжении многих столетий формировался адыгский этикет и выросшая на его основе культура. Принципом его формирования в течение всего первого архаического периода была открытость этноса и культуры во всех взаимоотношениях с другими этносами и культурами, открытость, которая характеризуется желанием во-

брать в свою культуру, в том числе и в этикет, все высшие достижения современных им культур. Адыгская культура на этом уровне имеет, по-видимому, типологические выходы на «русский космизм» и стадиальную типологию с греческой культурой, которые закрепятся в литературе.

Выходя на миф о первотворении, литература и предлитература (цикл сказаний о Жабаги Казаноко) по одному из этих вариантов «сакральных объектов» реконструирует целостность мировосприятия и бытия (этикет) на новых основах, благодаря непреходящим, универсальным его свойствам — к самовозрождению. Это типологически напоминает сквозной образ в русской культуре — Ваньку-встаньку. Принципиальным является для нас методологический аспект изучения проблемы, заключающийся в том, что соотношение (миф—эпос—этикет) хотя слабодифференцированно, но, неся в себе идею первотворения, всегда, в свою очередь, соотносимо с тем или иным художественным открытием, творческой индивидуальностью, создающей значительное место для национальной литературы произведение. Именно это определяет и характеризует все поворотно-этапные звенья в национальной культуре и литературе. Причем важно, что «движение» этого открытия происходит в обратном от эволюции обозначенного соотношения направлении. Как отмечает Е. Мелетинский, «...кардинальная черта мифа, особенно первобытного, заключается в сведении сущности вещей к их генезису: объяснить устройство вещи — это значит рассказать, как она делалась: описать окружающий мир — то же самое, что поведать историю его первотворения». Следовательно, на современной стадии развития художественного сознания происходит своеобразная дерационализация и ремифологизация этого соотношения и литературное открытие генетически восходит к мифу о первотворении, к космогоническим адыгским мифам. Эти мифы о первотворении удерживает культура адыгов и прежде всего — литература в своем «народно-мифологическом» слое, чаще всего — в национально-своеобразной форме.

Как и у каждого народа, у адыгов существовало представление, что творцом, началом всего сущего был Бог-Тха, сотворяющий все природное и человеческое. Основной в пантеоне богов Тха — воздесущ. Он главенствует над всеми другими богами, а не только над людьми.

Космогоническими богами адыги представляли также небо, луну и звезды, воплощающие и олицетворяющие структуру мироздания. Известно также, что традиционным воплощением космоса для адыгов представляется и Ошхамахо. Седло Горы Счастья — вершина земли и ступенька к небу, и само небо. Оно сакральное обиталище богов, к нему направлен трудный путь нарта и истинного человека. Ошхамахо как мировая гора воплощает адыгскую модель троичного мироздания. Эта модель в мировоззрении адыгов с древнейших времен до современности остается самой значимой. Но важно также подчеркнуть, что Ошхамахо на мифологической стадии постижения мира, по крайней мере, была не единственным воплощением мироздания. Вторым таким воплощением троичности мироздания считалась богиня мудрости и богиня деревьев Жиг-Гуаша: «Дошли (достигли) огромного дерева: дерево — не дерево, человек — не человек, не узнаешь, что это такое. Корнями в глубь земли уходит, верхом — как тучи, до поднебесья достает, руки — человечьи и лицо — краше всех самых красивых, из золота и серебра сделано»(6).

Короткий отрывок из подстрочного перевода, приведенного исследователем, воссоздает космос в самых разных его кодах. Во-первых, код «вегетативный» — огромное дерево корнями уходит в землю (нижний мир), а его вершина достигает до неба (верхний мир), и срединным миром предстает ствол дерева, с которым и встречаются Тлепш и его спутницы. Второй код — антропоморфный: дерево одновременно человек, свято выполняющий закон гостеприимства и проявляющий нежность, приветливость и добродетельность. Богиня мудрости в то же время — земное воплощение красоты. Это делает Жиг-Гуашу типологичной богиням мудрости во многих мифологиях народов мира. Богиня мудрости и деревьев рождает божественному кузнецу нартов Тлепшу сына. Миф приписывает чудесному мальчику, унаследовавшему мудрость матери, выраженный в его первых словах совет нартам: в военных походах ориентироваться по небесному ориентиру — Млечному Пути, или, как он называется в адыгской мифологии,— по Пути Всадника.

Здесь возникает проблема сопоставления с античной культурой. Ведь боги Греции вовсе не являются воплощением нравственных начал, как они понимались на последующих стадиях развития. Скорее, эти начала присущи поколениям персонажей эпоса — героям (Геракл, Ахилл). Но даже Одиссей не вмещается в параметры современных этических оценок. Таковы и герои нартского эпоса, причем не только яростный и неистовый Батраз, но и Сосруко, и другие богатыри. Этические начала проявляются острее в характерах и поступках их врагов, противниках рода нартов и пр. Смена поколений в «Нартах», очевидно, типологически сходна с космогоническими мотивами наиболее архаических мифов Греции (титаны, боги, люди). Для адыгов такими героями, наряду с языческим пантеоном богов, были и нарты; как и у греков, нарты связаны с богами родственными узами. Греческие и адыгские герои связаны и своим происхождением от матери-земли, являющейся носителем мудрости. Вероятно, именно «рационализированный» этикет послужил трансформатором традиционной модели космоса. Именно на этой стадии, создав людей-героев, боги сближаются с ними. Олимп, Ка и Ошхамахо, на стадии создания людей-героев становится доступен для героев полубожественного происхождения. Не делая окончательных выводов, можно сказать, что мифология адыгов и греков задает типологию самих эпосов на самом главном уровне — на уровне космосозидания. Боги Греции порождают космос, населяют его и тем самым подчинены фатуму, року. Мотив судьбы присутствует и в определении жизненных путей героев адыгского эпоса — нартов. Они уходят с земли, когда их сменяют герои-люди. Век героев уходит в прошлое, и в то же время нарты в борьбе с чинтами отстояли свой космос. В поколении героев ведущим (с наиболее архаических пластов) предстает Сосруко. Вместе с ним в эпос вводится солярный миф, что выделят нарта Сосруко как главного героя нартского племени.

Солярный мир имеет еще одну трансформацию в архаическом нартском эпосе. У некоторых народов мира возникли мифы о падении солнца, о его гибели (миф о Фаэтоне), адыги же наделяют своих героев готовностью поддержать солнце, если оно будет падать, и этим национальный вариант эпоса, возможно, отличается от тех, где герои и даже боги не наделяются такой способностью. Может, эта готовность сохранять суще-

ствующий порядок в мироздании отличает эпос адыгов от эпосов, содержащих эсхатологические мотивы, развитые затем мировыми религиями. Адыгский эпос не знает идеи конца света, хотя уже знает идею гибели героев. Сосруко гибнет также, как Ахилл — их тайна становится явью. Гибель героя, однако, не приносит гибели мироздания. Происходит лишь естественная смена поколений. И на смену достойным героям приходят достойные люди — адыги. Естественно, что солярный миф органически связан с поклонением огню, который был похищен у богов.

Мифология адыгов типологизирует земной и небесный путь, земной и небесный ландшафт. Возможно, потому нет резкой оппозиции верха и низа в отличие от грузинского, болгарского, армянского, горных космосов, нет резкого противопоставления дали и близи в отличие от русского космоса.

Законы социально-исторического развития адыгского этноса и саморазвития их народного творчества предопределяют появление цикла сказаний о Жабаги Казаноко, имеющего свой, особый статус в системе фольклорных фанров. Героем цикла становится реальное историческое лицо, а не эпический герой; происходит как бы антропологизация космоса, который воплощается теперь не в богах (Тха, Жиг-Гуаша и др.) и не в культурных героях (Сосруко), а в достойном человеке — адыге, существовавшем реально.

Появление Жабаги обусловлено не только самодвижением культуры, но и историческими условиями, сложившимися в Кабарде к XVII веку... Кабарда стояла перед проблемой объединения всех адыгских племен и создания централизованного государства. Именно эта историческая необходимость и создала, и выдвинула на политическую арену Жабаги Казаноко. Он станет наиболее характерным и значительным деятелем первой половины XVIII века в Кабарде, «гуманистом, мыслителем, реформатором и дипломатом», который по праву занял «выдающееся место в истории кабардинской общественной мысли, пользовался и пользуется громадной популярностью в народе» (7).

Цикл сказаний о Жабаги отчетливо показывает, как именно вокруг одной личности циклизуются философские притчи и новеллы-жанры, до того несвойственные адыгскому фольклору. Реальная историческая личность Жабаги Казаноко рождена переходным временем; переходными эпохами рождены и такие философы, как Сковорода, Ф. Скорина и др. В отличие от Жабаги они сами в своих произведениях выразили переходность своей эпохи. Жабаги Казаноко стал выражением такой переходности не только в личном творчестве, сколько в творчестве своего народа. И в этом заключается первый аспект различия между ними. Второй аспект различия: Жабаги не только философ, который мог подвести итог своего творчества и жизни знаменитой формулой Сковороды: «Мир ловил меня, но не поймал». Казаноко активно влиял на реальную жизнь, стремился использовать данный историей шанс, чтобы изменить традиционное адыгское общество, сохранив при этом народную «философию жизни». Поэтому в этико-философских притчах и новеллах цикла сказаний о Жабаги утверждаются нравственные максимы и философско-социальные «наставления», которые сразу «уходили» в народ, потому что представляли собой философски осмысленные и художественно выраженные народные представления. Вероятно, позже Жабаги приписыва-

лись нередко и трансформированные собственно-фольклорные тексты. Отсюда такая широкая вариантность притчи о козленке со сломанной ножкой, о судействе Жабаги, о его происхождении и другие. Следует подчеркнуть, что Жабаги Казаноко приписывались, «отбирались» из моря народной поэзии притчи и афоризмы, отвечающие двум требованиям: выражение личностного отношения героя к миру и служение интересам народа и его грядущего. Это, видимо, соответствует тому периоду в развитии художественного сознания, когда, как писал Гегель, «...мы встречаем как изречения об общем ходе событий в природе, так и изречения о нравственных явлениях, моральные сентенции, афоризмы об общих основоположениях нравственности, об обязанностях и т. п. И высказавшие эти сентенции получали название мудрецов или философов...» (8).

Как и многие философы XVIII века, Жабаги представляет жизнь как неизбежное движение времени, сохраняя и традиционное представление о цикличности бытия. Следовательно, понимание хода истории в цикле сказаний о Жабаги глубоко противоречиво. Здесь истоки концепции направленного времени, лежащие в основе цикла сказаний о Жабаги. В движении времени важнейшим и авторитетным становится не прошлое, а будущее, что и составляет историческую основу и суть обновления фольклорной поэтики. Таким образом, оппозиция прошлого и настоящего становится основой исторической перспективы в новом мировидении Жабаги Казаноко. Малохарактерная для фольклорно-мифологического сознания направленность времени в будущее стала организующим центром цикла сказаний о Жабаги Казаноко. Это и позволяет нам считать цикл сказаний о Жабаги Казаноко предлитературой, одним из истоков индивидуального творчества.

Жабаги Казаноко и цикл сказаний о нем — проблема литературоведческая не только потому, что имя его попало в поле зрения литературы. Предметом литературоведения цикл сказаний о Жабаги Казаноко делает проблема перехода в нем от мифоэпического к личностному сознанию, что позволяет считать цикл сказаний о Жабаги переходным звеном от фольклора к литературе. Естественно, эту эволюцию типов сознания можно проследить в историко-героических песнях XVI—XIX веков, а также в творчестве джегуако.

Не менее важен и другой аспект проблемы — фольклорный герой способствует преодолению фольклорной черно-белой художественности. Еще недавно северокавказские литературоведы, как бы поощряя порыв наших литератур к художественным открытиям, скорее противопоставляли литературу и фольклор, нежели чувствовали их взаимообусловленность. Дело не в том, что различные этические системы нужно искусственно сближать, а в том, что их соотношение в рамках национального художественного (социально-детерминированного) сознания предполагает органичность в большей степени, нежели в развитых литературах. На новом этапе развития «молодых» литератур требуется иное видение соотношения литературы и долитературной традиции. Ведь в обретении собственно литературной традиции существенное значение могут порой иметь еще не освоенные литературно-художественным мышлением культурные звенья. При жестком противопоставлении литературы и фольклора есть риск, что можно не найти подобающего места циклу сказаний о Жабаги Казаноко. С эстетическим потенциалом цикла, как нам кажет-

ся, связана проблема дальнейшего развития национального художественного мышления, он является составным звеном в развитии национальной кабардинской литературы. Но нельзя забывать, что Жабаги Казаноко, восставший против авторитарности, сам в фольклоре становится фигурой личностно-авторитарной. Последнее противоречит идейно-эстетической установке Шоры Ногмова с его ориентацией на «золотой век» адыгов. Видимо, поэтому ни сам Жабаги, ни цикл сказаний о нем, уже занявший свое место в национально-художественном мышлении, не заинтересовали его в должной мере. Истоки концепции направленного (от эпического циклического бытия) времени, лежащей в основе цикла сказаний, проливают свет на Жабаги Казаноко — «одинокого всадника», по сути своей, видимо, далекого от героизированного образа в фольклоре, и, по всей вероятности, человека глубокого, противоречивого. Цикл сказаний завершает этот этап «самодостаточного» развития адыгских цивилизационно-культурных основ, где его стержневой опорой еще остается адыгский этикет, удерживающий историческую память и организующий духовное бытие народа. Его выразителем и предстает в народных сказаниях Жабаги Казаноко. Поэтому и завершает этот этап самодвижения черкесских цивилизационно-культурных основ образ «одинокого всадника», воплощающего новые тенденции преобладания личностного начала над эпическим. Негативные аспекты последнего скажутся в период необходимости консолидации перед надвигающимся потрясением адыгских цивилизационно-культурных основ.

Источник: Ю. М. Тхагазитов. Эвалюция художественного сознания адыгов. Нальчик, 1996.

ПАРАДИГМА «АДЫГСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ»: СУЩНОСТЬ И СТРУКТУРА

«Нет ни кабардинца, ни черкеса, ни адыгейца, ни шапсуга. Мы — АДЫГИ — единый народ, получивший единое хабзэ от Единого Бога.»

Развитие общественных наук в последней четверти XX столетия выявило, что при исследовании всемирно-исторического процесса оперирование одной только категорией «общественно-экономическая формация» недостаточно. Господствовавшие в советской исторической науке монолинейные представления о формах и содержании всемирно-исторического процесса, при их кажущейся универсальности, не могут объяснить все его многообразие.

С высоты нынешнего состояния исторической науки формационный подход представляет собой несколько упрощенный взгляд на историю как на линейно-прогрессивный процесс смены низших общественных форм высшими. В какой-то мере эта схема — отголосок современной ей дарвиновской теории эволюционного развития форм жизни(1).

Отсюда наиболее слабым местом формационного подхода можно считать его однолинейность. Представление об истории как процессе простой смены одной формации другой неизбежно упрощает ее, лишает всего богатства связей, опосредований.

В формационном подходе выражено, по существу, фаталистическое представление о всемирно-историческом процессе. Оно неизбежно приводит к принижению в нем роли человеческого фактора, роли сознания. Формационный подход, отражающий единство и стадиальность исторического процесса, не может объяснить такие феномены, как преемственность многообразия человеческих общностей, целостность социальных организмов и их развитие.

Поэтому вполне оправдано критическое отношение многих обществоведов к формационному подходу, воплотившему, главным образом, материально-экономическое начало в человеческой истории, а также желание существенно дополнить его другой стороной человеческого бытия — стороной духовно-нравственной, культурной. Стремление к такому обобщенному взгляду на историю нашло свое выражение ***в цивилизационном подходе***.

Предмет его внимания — не одна какая-то сторона человеческого бытия, а совокупность всех форм жизнедеятельности того или иного общества: материальных, идейных, культурных, религиозных, нравственных и т.д., в их единстве и неразрывности, в историческом развитии и преемственности

Цивилизационный подход, не отрицая исследовательских возможностей категории «общественно-экономическая формация», позволяет существенно дополнить и обогатить ее. Категория «общественно-экономическая формация» содержит в себе логическую последовательность ступеней развития общества, различных фаз естественно-исторического процесса. Цивилизация же — это конкретно-историческое, индивидуализированное общество, в котором находят отражение общие и особенные закономерности исторического процесса, «формационные признаки», преломленные через его индивидуальные неповторимые черты.

Понятие цивилизации сугубо антропологическое. Оно неприменимо ни к предметам, ни к животным. Словосочетания вроде «цивилизация страусов» или «цивилизация скал» представляют понятийный и лексический нонсенс. У истоков цивилизации, а значит истории, стоит ***человек*** и ***труд***. Отличительной чертой общества является способность познавать, творчески осваивать и преобразовывать природу и себя самое.

Неотъемлемым условием развития общества, существования цивилизации является передача осознанного, обобщенного социального опыта. В развитии цивилизации социальное наследование обеспечивает естественную связь поколений, преемственность средств труда, многих элементов социального бытия, в определенной степени являясь регулятором процессов сохранения и обновления в обществе(2).

Известно, что история развивается двухполюсно: конечная экономическая обусловленность ее хода составляет один полюс, более или менее субъективное отражение его в общественном сознании — второй.

Что касается мира, творимого людьми в сознании, то он не только неадекватен отраженной в нем реальности, но и сплошь и рядом иллюзорен, ошибочен. Немецкий социолог Карл Мангейм утверждал, что люди

обычно мыслят групповыми стереотипами. Эти навыки вырабатываются в ходе бесчисленных реакций на типические ситуации. Из этого следует, что утверждение «индивид мыслит» некорректно: он, скорее, участвует в процессе мышления, созданным не им и задолго до него. Люди воспринимают окружающий мир не абстрактно, они стремятся либо сохранить его в существующем виде, либо изменить его в соответствии с условиями существования группы. Характер и положение группы, в которую включен индивид, предопределяют его мыслительные реакции на происходящее так, что он отбирает те или иные факты и включает их в утопические или идеологические построения. Эти конструкты суть ипостаси ложного сознания их носителей, т. е. приверженности их ценностям культуры или цивилизации (по Шпенглеру), ценностям консервативного или прогрессивного класса (по Марксу)(3).

В конечном итоге, только те факты, которые прошли через внутреннее сознание индивида, стали внутренне «очевидными» и «убедительными», и заключения, признанные им как «свои», побуждают его к действиям. Именно поэтому объективному историческому процессу приходилось буквально прорываться сквозь нагромождения заблуждений индивидуального и социального сознания.

Категория «цивилизация» позволяет глубже выявить увиденную ныне в новом свете предметную область истории, в центре которой находится «не безликий» процесс, а вершивший его общественный индивид. «Цивилизация характеризуется прежде всего не тем, что осознанно преследуется «массовым человеком» и что находится в фокусе насущной повседневности, а тем, что остается им как бы незамеченным, но что составляет для ***ее носителя*** уже изначальную данность, как унаследованное, нормативное начало жизни в семье, обществе в целом»(4).

В итоге***, цивилизация — это совокупность материальных, политических и духовно-нравственных средств, которыми данное сообщество людей вооружает каждое поколение его членов, вступающих в состояние взрослости, «дееспособности», полноправия (5).***

Следовательно, неповторимую индивидуальность каждой цивилизации нужно искать прежде всего в стилевых особенностях труда и мышления ее носителей, восприятия окружающей их действительности, способах ее выражения и изображения, в ценностных приоритетах, в этике слова и социальной практики (6).

С конца XIX и на протяжении всего XX века ряд ученых: Н. Данилевский, Н. Бердяев, О. Шпенглер, Л. Февр, М. Блок, А. Тойнби, Ф. Бродель, П. Сорокин, В. Кробер, Г. Нортроп, Э. Маркарян, В. Уколова, М. Барг в своих трудах разрабатывали понятийное содержание категории «цивилизация».

Н. Данилевский сформулировал теорию общей типологии культур или цивилизаций, провозгласив тождество этих понятий. Согласно его выводам, не существует всемирной истории, а есть лишь история данных конкретных цивилизаций, имеющих индивидуальный замкнутый характер. «... Только внутри одного и того же типа, или, как говорится, цивилизации, и можно отличать те формы исторического движения, которые обозначаются словами: древняя, средняя, и новая история. Это деление есть только подчиненное, главное же должно состоять в отличении культурно-исторических типов, так сказать самостоятельных, своеобразных пла-

нов религиозного, социального, бытового, промышленного, политического, научного, художественного, одним словом исторического развития»(7).

Культурно-исторический тип по Н. Данилевскому — это «всякое племя или семейство народов, характеризуемое отдельным языком или группой языков, довольно близких между собою, для того, чтобы сродство их ощущалось непосредственно, без глубоких социологических изысканий»(8).

В первой трети XX века, касаясь этого же вопроса, О. Шпенглер писал: «Человечество — пустое слово», потому что для исследователя существует лишь «феномен» множества мощных культур, с первобытной силой вырастающих из недр своей страны, к которой они строго привязаны на всем протяжении своего существования, и каждая из них налагает на свой материал — человечество — свою собственную форму, у каждого своя собственная идея, собственные страсти, собственная жизнь, желания и чувствования и, наконец, собственная смерть»(9).

Важное место в исследовании категории «цивилизация» принадлежит французскому историку Фернану Броделю. Цивилизации для Броделя — это конкретно-историческое понятие, место поселения человеческого сообщества, в пределах которого располагаются самые различные элементы культуры. Здесь можно встретить разные диалекты или группы диалектов, характерные особенности в технике, свои религиозные и этические верования.

Давая определение цивилизации, Бродель обращает внимание на ее пространственные и временные характеристики, на принадлежность определенной культурной зоны к географической территории и неизменяемость во времени. Существенным моментом для цивилизаций Бродель считает их способность к заимствованиям или отказам от таких заимствований(10).

Н. Данилевский насчитал 12 цивилизаций или культурно-исторических типа, в том числе: «два американских типа: мексиканский и перуанский, погибшие насильственною смертью и не успевшие совершить своего развития»(11). Список цивилизаций Н. Данилевского ничего не говорит о великих культурах Сиама (Таиланд) и Камбоджи. Отсутствуют в нем цивилизации лесных и степных районов Северной Америки, цивилизации чибча-муисков и племен Амазонии в Южной Америке, Австралии и Океании, Центральной и Южной Африки, Евразийского и Американского Севера. И это не умолчание и не ошибка. Перечень А. Тойнби насчитывает уже 13 основных и 24 цивилизации-спутника(12). Наука не стоит на месте. Открытия начала XX века, исследования и разработки второй его половины становятся всего лишь частью университетских курсов конца столетия. Благодаря работам ученых полицентричность и многовариантность исторического процесса уже не вызывает научной полемики. Из трудов Н. Данилевского и В. Вернадского вкупе с личной «практикой» полевика-исследователя родилась теория этногенеза Л. Гумилева с ее суперэтносами, пассионарностью и комплиментарностью(13).

Цивилизации могут различаться по господствующему типу хозяйства: земледельческие и индустриальные. Земледельческие в свою очередь делятся на цивилизации орошаемого и богарного земледелия. Индустриаль-

ные тоже, в свою очередь, можно разделить на два типа: 1) с преобладанием фактора внутреннего потребления; 2) торговые. По ландшафтам их формирующим и кормящим: на равнинные и горные; приморские и континентальные. Далее, на кочевые и оседлые. Интравертные (чья энергия направлена на усложнение своей внутренней структуры) и экстравертные (энергия которых направлена на экспансию и расширение внешних пределов).

Оправданным также будет деление цивилизаций на доиндустриальные (традиционные) и индустриальные. Существенным отличием является положение в них общественного индивида и его способность к самореализации.

Важным фактором для сравнения цивилизаций является их «техногенность». Этим термином характеризуется современная европейская (буржуазная) цивилизация. Однако, следует отметить, что все известные истории цивилизации были, в большей или меньшей мере, техногенными. Человек уже на заре своей деятельности стремился внедрением всевозможных орудий облегчить свой труд и увеличить его производительность. Но парадокс истории состоит в том, что одни цивилизации в дальнейших технических открытиях и их внедрении не совсем и даже вовсе не нуждались. Дело было не в технике, а в потребности в ней. Инки (Перу), явившие миру величайший пример имперского администрирования, имевшие высокоразвитую бронзовую металлургию, мегалитическое градостроительство, государственную почту и даже институт пенсии по старости, не знали ... колеса. И дело вовсе не в отсутствии в фауне Южной Америки подходящего тяглового животного (рикши Китая наглядный пример использования тележки человеком без тягла). На худой конец таковым могла стать и лама. Скорее, суммарный объем тяжелых работ и транспортных перевозок инкской империи был вполне адекватен мускульной силе работников, в ней имевшихся. Аналогично этому инкские бальсовые плоты, с их общим тоннажем водоизмещения, с лихвой перекрывали объем торговых и транспортных перевозок по морю и не ставили перуанских кораблестроителей перед необходимостью внедрения новаций и совершенствования судов.

Другим примером может послужить то, что на протяжении 3-х столетий (XVII, XVIII, XIX) адыги, знакомые с огнестрельным оружием, изготовлявшие самостоятельно ружья и порох, не удосужились завести артиллерию и тем самым качественно изменить военную тактику. Ссылки на отсутствие мощностей или недостаток мастеров несостоятельны. Количества одной только посуды и предметов из меди с лихвой хватило бы на хороший артиллерийский парк. Просто уровень военного дела, достигнутый адыгами, вполне позволял решать стратегические задачи не только в рамках их цивилизационного пространства, но даже неуклонно расширять пределы последнего.

Наконец, особо следует выделить и такие сравнительные факторы существования цивилизации, как ***Время*** и ***Пространство***. В их историческом цивилизационном понимании. Можно утверждать, что каждой из существовавших ранее и существующих ныне цивилизаций присущи собственный масштаб пространства и скорость течения этнических, социальных, экономических и политических процессов, то есть свое собственное время. Вот, что пишет по этому поводу Ф. Бродель: «...суще-

ствуют временные характеристики длительной и очень длительной протяженности, изменения конъюнктуры замедленные и менее замедленные, сдвиги быстрые, а иные — и мгновенные, ...мы можем выделить время, прожитое в мировом масштабе. ***Время Мира***, которое, однако, не составляет, не должно составлять историю людей в ее целостности. Это особое время в зависимости от мест и эпох управляло определенными пространствами и определенными реальностями. ***Но другие реальности и иные пространства*** (курсив мой — А.Б.) от него ускользали и оставались ему чужды... Повсюду имелись зоны, где мировая история не находила отклика, зоны молчания, спокойного неведения»(14).

Пространство каждой цивилизации сугубо индивидуально. Масштабы расстояний, в пределах которых происходили те или иные события, и количество их участников принципиально различаются. Понятие «далеко» у немца на Рейне, ацтека из Теночтитлана, монгола из Великой Степи, полинезийца в Океании в корне отличны. Ибо, если первый считал в милях, то второй в днях пути, третий в конских переходах, а последний в днях плавания (в ходе которых зачастую покрывались расстояния в тысячи морских миль). Соответственно этому и масштаб социальных, политических и экономических событий для каждой цивилизации сугубо индивидуален. Сражения времен Столетней войны между Францией и Англией, насчитывавшие от 1000 до 3000 участников, уже считались событиями европейского масштаба. В тот же период для решения боевых и политических задач в рамках своего цивилизационного пространства Золотая Орда выставляла 3—4 тумена (численностью 10 000 всадников каждый) да еще и с привлечением войск зависимых от Орды улусов. Китайские историки при описании боевых действий оперируют цифрами в сотни тысяч человек и сотнями, а то и тысячами километров расстояний. В то же время «стратегические операции» охотничьих племен Амазонии требуют нескольких часов марша и решающей стычки 2-х десятков охотников, вооруженных духовыми ружьями и копьями, наконечники которых отравлены ядом кураре.

Можно ли в контексте всего вышеизложенного говорить о правомерности введения в научный оборот парадигмы «Адыгская цивилизация» и рассматривать в дальнейшем историю адыгов через призму цивилизационного подхода? Да. На наш взгляд не только можно, но и должно.

Предоставим слово уже цитировавшемуся нами Н. Данилевскому: «Остается еще Кавказ. Под этим многообещающим именем надобно отличать в рассматриваемом здесь отношении закавказские христианские области, закавказские магометанские области и кавказских горцев»(15). И далее, касаясь итогов войны Российской империи за обладание Кавказом, он замечает: «Назовем, пожалуй, это завоеванием, хотя завоеванные через это только выиграли. Не столь довольны, правда, русским завоеванием кавказские горцы. Здесь точно много погибло, если не независимых государств, то независимых племен»(16).

Итак, Н. Данилевский четко отделял племена кавказских горцев от закавказских христианских и магометанских областей.

Однако то, что он вывел путем умозаключения, знали те, кто сталкивался с носителями адыгской цивилизации не понаслышке, а воочию. Казаки, офицеры, солдаты русской армии, участвовавшие в боевых дей-

ствиях на Северном Кавказе, ученые-исследователи, чиновники северокавказской администрации. Приведем в качестве примера отрывок из статьи «Привилегированные сословия кабардинского округа»: «Объяснив междусословные отношения кабардинского народа, остается сказать несколько слов о значении его самого среди других племен Северного Кавказа.

Кабардинцы принадлежат к ***многочисленному и знатному племени, называемому ими адыгэ*** (курсив мой — А. Б.) — туркам и татарам и русским известному под именем черкес, грузинам — черкесиан, а осетинам — казахе. В конце прошлого столетия жилища этого племени простирались от хребта Рогс-Раха (близ Владикавказа) до устьев Кубани; абхазы и татары жили между ними рассеяно.

Черкесы или адыгейцы, ***от всех кавказских народов разнятся своим языком*** (курсив мой — А. Б.), который ни с каким другим из теперь известных никакого сходства не имеет.

Разделенные на множество колен (кабардинцы, бесланеевцы, темиргоевцы, махошевцы, бжедуги и проч.), нередко враждовавших между собой, тем не менее адыгейцы единством своего языка и ***общностью обычаев*** (курсив мой — А. Б.) составляли мощный народ, сила и преимущество которого над прочими племенами Северного Кавказа ясно выражались рабским подражанием сих последних — одежде, нравам и обычаям, усвоенным адыгейцами вообще и кабардинцами, в особенности»(17).

В этой короткой справке заключены почти все основные признаки, которыми характеризуется категория «цивилизация». Географическая территория, общность происхождения и языка, общность обычаев и нравов и, наконец, четко прослеживающееся отличие адыгов от своих горских соседей по каким-то неуловимым поведенческим, «впитываемым с молоком матери», унаследованным в ходе социализации, признакам носителя этой и только этой цивилизации. Настолько бросающееся в глаза непохожестью на других, что даже «самый поверхностный наблюдатель», а не только специалист-этнограф увидит разницу между адыгом и горцем, у которого одежда и манеры составляют только «подражание».

Исходя из определенных выше критериев сравнительной характеристики цивилизаций, можно с достаточной долей основания говорить, что введение в научный оборот термина «адыгская цивилизация» правомерно. Адыгской цивилизации, как и древнеегипетской, ассиро-вавилонской, перуанской, гальской и др. были присущи:

I. Общий естественно-географический ландшафт, или по-другому собственное цивилизационное пространство.

Этот регион условно можно было ограничить с севера рекой Кубань, с юга — Кавказским хребтом, с запада — береговой линией Черного моря и с востока — низовьями реки Сунжи.

В контексте цивилизационного подхода ландшафт или «кормящий ландшафт», по Н. Гумилеву, представляет собой одно из основополагающих начал при формировании цивилизационных признаков. Еще первые исследователи этнических различий Гиппократ, Страбон, Платон связывали этнические различия с климатическими условиями разных географических сред. Так, Гиппократ в труде «О воздухах, водах, местностях» писал, что все различия между народами, в том числе по психоло-

гии, обусловлены местонахождением страны, климатом и другими природными факторами» (18).

В начальный период этногенеза он формирует приемы и навыки труда, цветовую гамму видения мира (индивидуально выраженную в художественных орнаментах и эстетических идеалах). Цвет, высота, формы узоров есть продукт многовекового зрительного восприятия окружающей действительности.

Животный мир региона, являясь неисчерпаемым поставщиком персонажей для детских сказок, легенд и притчей давал наглядные и мифологизированные представления о силе и ловкости, мужестве и трусости, канонах телесной и духовной красоты.

Каждое новое поколение адыгов «вступая в состояние взрослости, дееспособности и полноправия», несло в себе и изначальный, и социологизированный заряд наглядного и мифологизированного ландшафта, и животного мира своей цивилизации.

Набор микроэлементов, содержащихся в пище и воде данного региона, оказывает прямое воздействие на состав мышечной и костной ткани. На рацион питания и даже на своеобразие мышления и скорость принятия решений. На биологический ритм, и, как следствие, на ритм трудовой деятельности.

Отталкиваясь от высказанных положений можно утверждать, что и особенности социального и политического устройства общества, в данном случае адыгов, в немалой степени есть следствие естественно-географического ландшафта. Горный ландшафт в немалой степени способствовал замкнутости древнеадыгских и адыгских обществ и, как следствие, вел к длительной экономической и политической разобщенности, следствием чего был родоплеменной эгоцентризм с сильными элементами индивидуальной свободы.

II. Общий антропологический тип носителей цивилизации. Так называемый среднекубанский тип средиземноморско-понтийской расы,

Основные признаки этого типа таковы: малый скуловой диаметр; большая толщина губ; горизонтальное или чуть приподнятое положение кончика носа, низкий процент выпуклых форм спинки и малая высота носа; большая длина тела; высокий процент светлых глаз; умеренно развитый волосяной покров на лице и теле(19). Узкая глазная щель; средний продольный диаметр головы; высокий процент светлой пигментации волос(20).

Этот тип представлен в составе абхазо-адыгских народов: абхазов, абазинцев, шапсугов, адыгейцев, отчасти кабардинцев и черкесов,

III. Общий неиндоевропейский язык, входящий в адыго-абхазскую семью иберийско-кавказских языков, (в свою очередь, относящихся к синокавказской сверхсемье) и имеющий несколько диалектных ответвлений:

Большой Кабарды, Малой Кабарды, Моздокский, бесланеевский и кубанский. А также четыре так называемых нижнечеркесских (кяхских) диалекта: абадзехский, бжедугский, темиргойский, шапсугский.

IV. Общая для всей адыгской цивилизации ступень развития производительных сил и одинаковый уровень техногенности, свойственный развитому доиндустриальному (традиционному) обществу.

V. Собственная специфически адыгская социальная дифференциация и социальная иерархия. Князья — *пши*, дворяне — *уорки*, свободные крестьяне —*тлхукотлы*, зависимые крестьяне — *пшитли* и рабы — *унауты*. С абсолютно специфической адыгской системой взаимоотношений между ними.

Однако, простой перечень взаимосвязи и взаимозависимости сословий не может дать представления о характере взаимоотношений, не на классовом или экономическом, а на поведенческом цивилизационном уровне. И вот здесь мы сталкиваемся с таким феноменом адыгской цивилизации, как ***поведенческая эгалитарность***. Иначе говоря, признание за каждым социумом a priori некоей имманентной внеклассовой и внесословной субстанции личностного «Я». В приближении, если вообще в таком нюансовом явлении, как стиль цивилизационного мышления, возможны аналогии, отмеченный нами феномен тождественен японскому принципу «сохранения лица» («гири»). То есть в любой ситуации: от безвинной шутки на пирушке до кровавой ссоры не допустить личностного морального унижения своего противника. Позволить ему даже в проигрышной ситуации «сохранить лицо». Эту особенность блестяще подметил этнический адыг Адиль-Гирей Кешев: «В природе холмовика (крестьянина — А.Б.) нет ни малейшего признака раболепства***. Он также свободно говорит со своим господином, как и с ровней, и никогда не позволит ему возводить десницу на свою*** физиономию (здесь и далее курсив мой — А. Б.) (впрочем, это унизительное проявление гнева неизвестно еще между адыгами). ***Он не терпит также разных кличек, вроде «эй человек, эй, чурбан!» — и откликается только на свое настоящее имя.*** Между тем господин имеет полное право, когда вздумается, выхватить свой кинжал и всадить его в грудь дерзкого холопа: никто не потребует за это отчета. ...Я сам, несмотря на то, что дышал довольно долго европейским воздухом, следовательно, нахватал бездну гуманных идей, научился истинному уважению человека только здесь, в ауле. Когда я говорю со своими крестьянами, я беру обыкновенно тоном ниже против того, как говорил, живя в России, со своим денщиком»(21).

VI. Общая религия: одинаковый пантеон богов в период язычества и пришедшие им на смену христианство и ислам. Одинаковое цивилизационное восприятие монотеистических религий в системе религиозного рационализма.

Религиозные воззрения органически составляют часть комплекса адыгской цивилизации. Из них самыми длительными были языческие. Начавшись еще в неолите, период язычества продолжался до 1864 г., тесно переплетаясь и сосуществуя с христианством и исламом.

Этот неизжитый пласт языческих представлений определял через иррациональные политеистические пристрастия и политический и социальный полицентризм. Научные рассуждения по поводу того, что неприятие в массах монотеистических религий вызвано отсутствием определенных предпосылок в хозяйственном и социальном развитии не объясняют всей картины религиозных пристрастий адыгов.

Скорее, адыгской цивилизации, стилистическим особенностям мышления ее носителей была присуща динамика и терпимость язычества даже после принятия христианства и ислама. Адыги, как и другие народы, про-

шли путь от анимизма, тотемизма к политеизму и монотеизму. Но специфической цивилизационной чертой представителей адыгского культурно-исторического типа можно считать религиозный рационализм. Ибо к числу феноменов или, наоборот, ноуменов классической адыгской цивилизации относится неантагонистическое сосуществование язычества, христианства и ислама в различных долевых пропорциях, в отдельных частях цивилизационного пространства и в разные периоды времени.

Положения новых монотеистических религий становились близкими и понятными адыгам, если они находили аналогии при наложении на «кальку» языческих представлений, ставших, как отметил И. Бларамберг, «неписаным гражданским кодексом»(22), или зависели от личных ораторских качеств проповедника

Дж. Лонгворт, несколько лет проживший среди черноморских адыгов, довольно тонко подметил причины успеха пропаганды ислама среди них. Рассмотренное нами в предыдущей главе «эгалитарное поведенческое равенство», имманентно присущее носителям адыгской цивилизации, сомкнулось с соответствующими положениями мусульманства и нашло в них отклик.

«...Я думаю, ***что именно насаждаемый исламизмом дух равенства является одной из основных причин, способствующих распространению исламизма на Кавказе*** (курсив мой — А. Б.). Наследственная власть дворян не смогла устоять перед ним, и исламизм, несомненно, во многом способствовал улучшению жизни сервов (крепостных) поскольку, приняв мусульманство, они оказываются в таком положении, которое в значительной мере нейтрализует кастовые различия»(23).

Исследуемый нами практический момент в религиозных воззрениях носителей адыгской цивилизации достаточно выпукло выделяется в приведенных также Р. Лайэллом рассуждениях некоего адыгского князя. Доводы, которые привел этот адыг, достаточно показательны и без дополнительных комментариев, сами по себе могут служить примером выведенного нами религиозного рационализма адыгов: «Беседуя с нами, один мирза (адыгский князь) ...взял на себя инициативу и роль главного оратора. Он постарался четко изложить свою точку зрения, совпадающую с мнением большинства соотечественников и состоящую в том, что бог дал каждому народу наиболее подходящую для него религию, и каждый из них должен быть удовлетворен своей собственной верой. Он долго был во внутренних районах России и ознакомился с религией русских; он был также в Германии, Франции и других частях Европы, где имел возможность наблюдать формы вероисповедания; впечатление, которое он вынес от всего виденного, суммировалось в том, что религия, отправляемая каждой из виденных им стран, хороша для ее жителей. ***Религия Магомеда в том виде, как она исповедуется его соотечественниками, вполне для них хороша, и всякое изменение ее установившихся норм было бы неуместным, а если говорить точнее, не слишком необходимым нововведением***» (курсив мой — А. Б.)(24).

VII. Единые кодифицированные в общественном сознании нормы поведения — адыгэ хабзэ и его разновидность — дворянский кодекс чести уорк хабзэ, имманентно содержащие доминанту цивилизационного адыгского поведения и служившие универсальным механизмом цивилизационного общения и этнической самоидентификации адыгов.

В адыгском обществе этикетное поведение являлось непосредственной реализацией моральных ценностей. «Ум не имеет цены, а воспитание — предела» — гласит старинная адыгская поговорка.

В контексте этого девиза практически все стороны цивилизационного поведения адыгов регламентировались адыгэ хабзэ.

К числу феноменов цивилизационного поведения адыгов можно причислить повышенную планку театрализованности этикета. Его «трехмерности». Этикетное поведение обычно рассчитано на двух адресатов — непосредственного и дальнего («публику»); в этом смысле его можно сравнить с действиями актеров, ориентированными одновременно на партнера и на зал (25).

Этот дуализм «партнер — зал» у носителей адыгской цивилизации дополнялся третьим фактором — «воспитатель». Всякий раз, вступая в общение с кем-либо, адыг на бессознательном цивилизационном уровне имел в виду:

1. ***Соблюдение положенных норм по отношению к партнеру.***

2. ***Положительная (и только положительная) реакция присутствующих («публики»).***

3***. Промах или небрежность ведут к порицанию родителей и людей, занимавшихся воспитанием его, как члена общества.***

Именно такой стиль поведения выделял носителей адыгской цивилизации настолько, что это не могло пройти незамеченным всеми, кто соприкасался с адыгами или на кого распространялось влияние **PAX ADYGICA**: «...Благородный тип кабардинцев, изящество их манер, искусство одеваться и умение держать себя в обществе до того поразительны, что самый поверхностный наблюдатель, по одному наружному виду, тотчас отличит кабардинца от всякого другого горца»(26).

Основные положения этикета адыгов базировались, в самом общем виде, на следующих принципах:

1. Скромность, вежливость и толерантность.
2. Почитание старших.
3. Почитание женщин.
4. Принцип гостеприимства(27).

Следует отметить, что в кавказском мире наиболее совершенным признавался вариант адыгского этикета, выработанного кабардинцами(28).

VIII. Общая мифология и фольклор. «Нартский эпос», цикл сказок, легенд с общими мифологическими сюжетами и героями, различного рода песни: героические, обрядовые, шуточные и т. д., куплеты-нравоучения, пословицы и поговорки.

Мифология и связанное с ней устное народное творчество характеризуют ментальность и стилевые особенности мышления и мировосприятия носителей цивилизации.

Изучая мифологические сюжеты, сказки, легенды, пословицы и поговорки уже исчезнувшей цивилизации, историк, этнограф может обнаружить те мыслительные процедуры, способы мировосприятия, привычки сознания, которые были присущи людям данной эпохи — носителям цивилизации, и о которых сами эти люди не отдавали себе ясного отчета, применяя их «автоматически». При таком подходе максимально приближенно удается пробиться к более глубокому пласту сознания, теснейшим

образом связанному с социальным поведением людей, в некотором роде «подслушать» то, о чем эти люди могли «проговориться» независимо от своей воли (29).

Изучение ментальностей, заключенных в продуктах устного народного творчества (у бесписьменных народов) дает возможность ближе подойти к пониманию социального поведения — поведения индивида в группе, группового поведения, ибо это поведение изначально формируется под мощным воздействием ментальных структур. Исследование ментальностей дает возможность перебросить мостик над пропастью, образовавшейся в результате размежевания социальной истории и истории духовной жизни(30).

Именно здесь осознается специфическая природа исторического познания как «науки о человеке». Историк, принадлежащий к современной цивилизации, со своими критериями и образом мира, данным ему его культурой, с собственными интересами и ценностями вступает в диалог с представителями иной цивилизации, с людьми, обладавшими иным человеческим опытом.

Следовательно, для того, чтобы понять сущность цивилизации и поведения принадлежавших к ней людей, необходимо реконструировать присущий этим людям способ восприятия действительности, познакомиться с их «мыслительным и чувственным инструментарием», так сказать, с теми возможностями осознания себя в мире, которое данное общество предоставляет в распоряжение индивида(31).

Для понимания феномена адыгской цивилизации мифологические сюжеты, произведения устного народного творчества такие, как сказания о богатырях-нартах, сказки, предания и песни имеют основополагающее значение

Устное народное творчество адыгской цивилизации имело, помимо всех прочих, еще один сакральный смысл. Не случайно само слово ***«псалъэ»*** («слово»)* этимологически состоит из двух частей ***«псэ»*** («душа») и ***«лъэ»*** («вместилище»). «Вместилище души». В контексте адыгского мышления, упоминание в слове символизировало бессмертие. С пения колыбельной и рассказа сказаний о богатырях-нартах, сказок о сильных, смелых, ловких и удачливых героях начиналась жизнь маленького адыга. Постепенно в процессе социализации перечень пополнялся скороговорками ценностного поведенческого значения. Например, такими, как:

«ХьэщIэр ирагъэблагъэ,	*Гостя приглашают (в дом)*
Еблэгъам сэлам ират,	*Пришедшего в гости приветствуют.*
Ятам хущIемыгъуэж,	*О даренном не жалеют,*
Гъунэгъур благъэм нэхъапэ,	*Сосед важнее родственника,*
Зи гуапэ ящIыр шыпхъу.	*Угождают сестре,*
ШыпхъуфIым фIыгъуэ къыдокIуэ,	*С сестрой хорошей благо приходит,*
КъэкIухьырей насыпыншэщ,	*Бродяга всегда несчастлив.*
Нэхъыжьыр блэкIым хуэтэдж,	*Проходит старший — в его честь встают,*
Жыджэрым жьыуэ зеужь,	*Расторопный (человек) рано поднимается,*
Зи ужь уимыкIыр мэкIуатэ,	*Дело, которым упорно занимаешься, продвигается,*
Хьэтыр зымыщIыр щIогъуэж.	*Услуг (людям) не оказавший об этом пожалеет(32).*

* Все примеры приводятся на кабардинском диалекте адыгского языка.

С возрастом объем усвояемого материала дополнялся всевозможными присловьями, пословицами и поговорками, в которых квинтэссенционно, до предела сжато и потому конкретно выражались ценностные и поведенческие ориентации носителей адыгской цивилизации. Разного рода песни: героические, плачевные, обрядовые и пр. сюжетной значимостью утверждали ценностные приоритеты, настолько, что красноречие являлось одной из трех составляющих добродетелей представителя адыгского культурно-исторического типа, а упоминание в песне служило высшим мерилом признания. Вот что говорил в рассказе Хан-Гирея адыгский дворянин Бесльний Абат: «А знаешь ли ты,— продолжал он, немного подумав,— наши черкесы, ей-богу, храбрее всех народов на свете и безрассуднее; никто их не посылает на войну против их воли, а сами они спешат навстречу опасности, сражаются, умирают добровольно! Ранят ли их — нет награды; убьют — их семейство никто не призрит; за все если скажут «храбрый» — вот и вся награда для них». За одно это слово они идут навстречу верной гибели!»(33).

Слудует четко понимать, что нюансы и цивилизационные стилевые особенности мышления могут быть схвачены и осознаны только в комплексе, ибо всякое расчленение целого на частное дает относительное представление лишь о частном.

«Чертами лица истории является все, что до сего времени умели оценивать только по личному масштабу, по категориям пользы и вреда, добра и зла, приятного и неприятного,— любая государственная форма, также как и экономическое состояние, сражения и искусства, науки и боги, математика и мораль. Вообще все, что стало, все, что проявляется, есть символ, есть выражение души. Нужно все это наблюдать взглядом знатока людей, *нужно не приводить в законы, а прочувствовать это во всем его значении** (курсив мой — А. Б)(34).

Для того, чтобы представить себе ценностные и поведенческие ориентации носителей адыгской цивилизации (той, которой уже нет) необходимо прослушать или прочесть определенное количество произведений устного народного творчества адыгов — мифов, легенд, сказок, песен, куплетов, пословиц и поговорок.

«Возвышенное может быть выражено на любом языке, но то, что подразумевается под возвышенным, не может быть выражено ни на каком»,— утверждал Маймонид. И это утверждение может быть понято в процессе приобщения к произведениям устного народного творчества. В данном случае пригоден только один метод познания — «прочувствовать».

IX. Собственные пространственные представления и исчисление времени. Свое цивилизационное мироощущение.

МЕРЫ ДЛИНЫ И ПЛОЩАДИ. Для определения больших расстояний пути между точками назначения адыги пользовались временными определителями. Так, например, расстояние от села А до села В, или дорога из Кабарды в Крым считались в днях пути. При этом делалась поправка на пешеходный или верховой способ передвижения. Очень близкие расстояния считались в частях дня, за которые они могли быть пройдены. Или же за меру принималось расстояние, «на котором может быть слышен крик человеческий или где глаз перестает видеть и пуля ружейная не долетает»(35). Логично предположить, что до введения огнестрель-

ного оружия аналогичной была дальность полета стрелы, выпущенной из лука.

Универсальной мерой длины в системе адыгской цивилизации считался **«ІэфракІэ» — «локоть»,** длиной **50—60 см**(36). Им измерялось практически все, от длины «штуки» сукна при кройке одежды до размеров дома или земельного участка. Правда здесь уже в ход шел так называемый «**БАШ**» — **«палка».** Размеры «**БАША»** составляли **12 локтей**. Примерно **около 6 метров(37).**

Для обозначения небольших величин в ходу бытовали такие меры, как:

Іэгу	— «ладонь»	=	18—20 см
Іэпхъуамбэ	— «палец»	=	8—10 см
Іэбжьанэ	— «ноготь»	=	1—2 см(38).

ИСЧИСЛЕНИЕ ВРЕМЕНИ «Не доступная научному познанию идея судьбы, скрывающаяся за словом «время», относится к области непосредственного переживания и интуиции»(39).

Отталкиваясь от вышеприведенного утверждения, должно понимать, что каждому из существующих на Земле организмов (от одноклеточных до социальных) присущи «определенная продолжительность жизни и определенный темп развития». Существуют бабочки, «жизнь» которых длится несколько дней. Однако за это «время» они успевают свершить все циклы и воспроизвести потомство. И это их «время» столь же продолжительно, сколь и надуманный человеком «век» его жизни.

Следует твердо усвоить себе, ***такт*** древнеегипетской, китайской, месоамериканской, арабской или европейской цивилизаций был совершенно ***различным.***

Это же напрямую относится и к адыгской цивилизации. Сейчас, после того как более трех—четырех поколений адыгов выросли в среде с совершенно другими пространственно-временными представлениями, практически невозможно реконструировать то интуитивно-подсознательное ощущение времени, которое было свойственно носителям только адыгской цивилизации. Мы можем говорить об ***адыгском времени лишь в приближении***, с долей вероятности.

Сохранившиеся до наших дней понятия «века», «года», «месяца», «недели» и «дня» представляют собой мешанину заимствований: начиная от ранневизантийских и заканчивая поздними исламскими. Календарь заимствован в позднюю античную эпоху. Названия месяцев сохраняют прежние языческие наименования, но дни недели в большинстве — уже греческие и мусульманские. И только собственно адыгское деление суток, закрепленное не ***в системе***, но в некоем ***интуитивном, органическом восприятии света и тепла,*** содержит в себе специфически адыгское ***ощущение времени:***

В системе адыгского цивилизационного мышления сутки делились на четыре основные части:

1. **Пщэдджыжь** — Утро
2. **Махуэ** — День
3. **Пщыхьэщхьэ** — Вечер
4. **Жэщ** — Ночь.

Однако эти четыре основных периода также в свою очередь подразделялись на «подпериоды» с характерными обозначениями. Основным

мерилом восприятия времени было **СОЛНЦЕ** и производные от него: свет и температура. Следует отметить, что судя по сохранившимся и ныне пояснительным наименованиям времени суток, у адыгов было чрезвычайно развито чувство времени. Многие из этих наименований могут указать время с точностью до «часа»:

1. **Жэщыбг** — «полночь» или «глубокая ночь» с 00 час. до 03 час.
2. **Пщэдджыжь нэху мыщ** — «утро до рассвета» с 03 час. до 04 час.
3. **Нэхущь** — «рассвет» с 04 час. до 05 час.
4. **Пщэдджыжь дыгъэ къыщIэмыкIщIыкIэ** — «утро до восхода солнца» с 05 час. до 06 час. (зимой происходило соответствующее смещение по времени).
5. **Пщэдджыжь** — «рано утром» (но после восхода солнца) с 06 час. до 08 час.
6. **Пщэдджыжь хэкIуэтауэ** — «позднее утро» с 08 час. до 10 час.
7. **Махуэ** — «день» с 10 час. до 12 час.
8. **Щэджагъуэ** — «полдень» — с 12 час. до 13 час.
9. **Шэджагъуэ нэужь** — «после полудня» с 13 час. до 15 час.
10. **Шэджагъуэ нэужь дыгъэр етIысахауэ** — «после полудня, когда солнце село» с 15 час. до 17 час.
11. **Пщыхьэщхьэ** — «вечер» с 17 час. до 20 час.
12. **Пщыхьэщхьэ кIыфI хъуауэ** — «вечер с наступлением темноты» (то есть после захода солнца) с 20 час. до 22 час.
13. **Жэщ** — «ночь» с 22 час. до 24 час.(40).

X. Общая история и судьба.

Замечание Н. Данилевского о двух американских культурно-исторических типах — мексиканском и перуанском, которые погибли «насильственною смертью и не успели совершить своего развития»(41) полностью применимо к адыгской цивилизации, уничтоженной в ходе более чем столетней Кавказской войны.

Во второй половине XVIII в. началась борьба России и Турции, а также великих держав Англии и Франции за сферы влияния на Кавказе и Ближнем Востоке.

Для Российской империи Предкавказье и Северный Кавказ в ее далеко идущих планах представляли удобный плацдарм для дальнейшего продвижения в Закавказье и далее к Константинополю. Османская империя, опираясь на происламски настроенные круги горского общества, надеялась создать из горцев оборонительный «вал» на восточных, южных и юго-западных границах России(42). Опасаясь проникновения России в Иран и на Ближний Восток на стороне Турции, в борьбу включились Англия и Франция.

Во второй половине XVIII в. царизм от тактики спорадических действий переходит к методам прямого принуждения. «Россия, задавшись целью один раз прочно утвердить свое господство на Кавказе, не могла действовать иначе: все стремления русской политики на Кавказе по отношению к Кабарде, как к сильнейшей и богатейшей тогда народности на Кавказе, должны были сосредоточиться на уничтожении Белградского трактата»,— писал русский историк Н. Грабовский(43).

19 июня 1769 года корпус генерал-майора де Медема начал завоевание Кабарды. Эту дату можно считать началом Кавказской войны(44).

По Кучук-Кайнарджийскому договору 1774 года между Россией и Турцией Россия закрепилась на берегах Черного моря и получила свободу действий на Северном Кавказе

С конца XVIII — начала XIX вв. на землях Кабарды разразилась и свирепствовала эпидемия чумы. Она унесла 4/5 жизней адыгского населения. Отныне Кабарда «находилась в ослабленном состоянии» до самого окончания Кавказской войны.

По Адрианопольскому миру 1829 года потерпевшая поражение Турция «уступила» России земли Кабарды и закубанских адыгов. Стамбул «уступил» Санкт-Петербургу то, чем никогда не владел. Однако такие дипломатические «уступки» устраивали обе стороны. Турции они позволяли расплачиваться адыгскими землями, оставляя в неприкосновенности свои собственные, а для России создавали удобный предлог для вмешательства в дела адыгов на «законном основании». Мнением самих адыгов на этот счет никто не интересовался.

После неудачной для царизма Восточной (Крымской) войны 1853—1856 гг. на Парижском мирном конгрессе (1856 г.) Черное море объявлялось нейтральным. Отныне царизм получил карт-бланш в своих действиях на Северном Кавказе. Кавказская война вступила в завершающую стадию. Численность русских войск на Северном Кавказе к концу войны достигала 300 000 человек. Адыги Северо-Западного Кавказа держались до 1864 года. Пять лет оставшиеся непокоренными черкесы сражались с регулярными царскими войсками за право жить на родине(45).

Осенью 1863 года солдаты русской регулярной армии разоряли аулы и сжигали поля с созревшим просом и кукурузой, стремясь с помощью голода и болезней обессилить и обезлюдить непокорную землю. Офицеры русской армии записывали в свои дневники весной 1864 года: «...Поразительное зрелище представилось глазам нашим по пути: разбросанные трупы детей, женщин, стариков, растерзанные, полуобъеденные собаками; изможденные голодом и болезнями переселенцы, едва поднимающие ноги от слабости, падавшие от изнеможения и еще заживо делавшиеся добычею голодных собак.

Такое бедствие и в таких размерах редко постигало человечество, но только ужасом можно было подействовать на воинственных дикарей и выгнать их из неприступных горных трущоб. ... 28 мая 1864 г. окончилась Кавказская война. Кубанская область была не только завоевана, но и очищена. От прежнего довольно большого населения осталась горсть людей, которых поселили на Кубани» (46). Тех адыгов, что уцелели от голода, штыков и картечи, гнали к берегу Черного моря. В Турцию. Всего через восточные порты Черного моря с 1858-го по 1865 год было отправлено около 500 тыс. человек. ... По сведениям разных источников, свыше 50 процентов изгнанников погибло в пути от голода, холода и болезней. В одном только Самсуне было похоронено 60 тыс. адыгов»(47).

Финал Кавказской войны для адыгов был катастрофичен. Кабардинцев осталось в живых немногим более 58000. Адыги Северо-Западного Кавказа понесли еще большие потери(48).

Административными мероприятиями царизма все они были разделены на три части. Это искусственное деление и положило начало существованию современных кабардинцев, черкесов и адыгейцев.

После 1864 года с гибелью и изгнанием с исконных мест проживания (то есть со своего цивилизационного географического ландшафта) критической массы носителей адыгской цивилизации она, ***как единая локальная социокультурная целостность***, фактически прекратила свое существование. А с 1917 года началось формирование принципиально новой цивилизационной конструкции в иной пространственной, временной, социальной, духовно-нравственной, материальной и этико-эстетической среде.

Исследователю, рассматривающему всемирно-исторический процесс через призму сравнительного изучения цивилизаций следует помнить, что «цивилизация» — *это не совокупность* составляющих ее элементов, но, выражаясь классическим термином индийской философии,— *целокупность.*

«История имеет своим органом какую-то трудноопределимую внутреннюю чувственность, чьи впечатления находятся в постоянном изменении и, следовательно, не могут быть объединены в одном моменте времени.

...Настоящая история имеет судьбу, но никаких законов. Нет промежуточных стадий между *организмом и механизмом*»,— утверждал О. Шпенглер(49).

Таким образом, цивилизация есть организм. Форма исторического существования человечества. И именно в этом контексте как форма существования человечества парадигма «адыгская цивилизация» имеет право на признание в науке.

ОБ ОСОБЕННОСТЯХ ГЕНЕЗИСА АДЫГСКИХ ЯЗЫКОВ

«Я будущность свою измерил
обширностью души своей...»

М. Ю. Лермонтов

Завершился XX век, век бурного развития науки и техники и перевоплощения нравов человека.

Как гласит поговорка, научная психология, потеряв сначала душу, затем сознание, похоже, что скоро лишится и ума.

Современный человек, зачарованный успехами науки (а в нашей стране загнанный еще и воинствующим атеизмом), с подозрением относится к сокровенным знаниям и древним патриархальным учениям. Между тем, научный уровень знаний и представлений о мире подвел ученых к черте, за которой кончаются материалистические каноны и вместо ответов ученые получают только вопросы. А параллелизм, который обнаруживается между мистикой и научными изысканиями физиков, психологов, биологов считается одним из поразительных открытии современной науки.

Сегодня физики, создающие картину мироздания, обнаруживают контуры своих космогоний в египетских и буддийских учениях.

Врачи-реаниматоры читают как некое пособие тибетскую «Книгу мертвых», которая перекликается с более древней-египетской «Книгой мертвых».

Психологи, разъясняющие фантомы сознания, обращаются к системам «йога». В последние годы весьма популярными стали книги американского ученого-писателя Карлоса Кастанеды, в которых описывается путь посвящения мексиканских индейцев из племени Яки.

В работах современных известных ученых Дж. Лилли, Р. Альперта, Ф. Каира, А. Кестлера, С. Гроф, Э. Кюблер-Росс и других оккультные знания утверждаются. Выдающийся физик двадцатого века Альберт Энштейн писал: «Самое глубокое и благоговейное чувство, на которое мы способны, это мистическое переживание. Только в нем зарождается истинная наука. Кто не способен удивляться и погружаться в благоговение, тот духовно мертв... Это глубокая, продиктованная чувствами убежденность в существование более высокой мыслительной силы, проявляющейся во вселенной, лежащей вне пределов нашего сознания, составляет содержание моего представления о боге»(1).

Все отмеченное свидетельствует о том, что настало время «реабилитации» духа, духовности. В предлагаемой работе делается некоторая попытка такого рода по отношению к духовной культуре адыгов. Адыги относятся к одним из древнейших народов мира. Видимо, потому так и трудноуловимы истоки нашей духовности. Однако, для восстановления этих истоков, с нашей точки зрения в арсенале народа остались два средства исследования: язык и хабзэ (этикет).

Главный из них — язык. Хотя путь языка труден, скользок и чреват падениями и ушибами, тем не менее поведем разговор с него.

Фундаментальное значение языка в исследовании духовных истоков отмечено многими выдающимися учеными. Так, Э. Касирер пишет: «Невозможно понять «значение» универсума, не уяснив, что значит язык. Если нам не удастся найти этот путь к миру — путь через язык, а не через явления природы,— мы не достигнем истинной философии»(2).

Согласно лингвистической концепции В. Гумбольта язык является носителем «национального духа». Психологи единодушно подчеркивают, что без проникновения в подлинную природу человеческой речи наше знание о развитии человеческого разума останется поверхностным и ущербным. По определению Л. С. Выготского «всякие процессы понимания, в том числе и понимание языка, психологически означают связь. Понимать французский язык — это значит уметь устанавливать связь между воспринимаемыми звуками и значением слов»(3).

Известно, что язык — это форма существования сознания, орудие познания окружающей действительности, средство хранения и передачи информации от поколения к поколению.

Язык — это также природная информационно-символическая система. Для того, чтобы извлечь из него какую-либо информацию, необходимо, видимо, восстановить значение символов в определенной системе (научной, духовной...). Символами языка выступают звуки, слова, фразы (пословицы, поговорки), тексты (предания, священные тексты). Однако основой любого языка являются звуки, которые, как правило, делятся на согласные и гласные. В адыгском языке согласные выражают корневую функцию, а гласные — грамматическую.

Фонетика адыгских языков отличается обилием согласных (46 в кабардинском и до 56 в диалектах адыгейского языка) . Простых гласных фонем, как отмечают специалисты (Г. В. Рогава, З. И. Керашева), в адыгских языках три: а (открытое), э (а-краткое) и ы (иррациональный гласный). Здесь сразу следует отметить, что «ы» иррациональный, как и э/а краткое является вариацией звука -а, что легко проверяемо их произношением. Отсюда получается, что звук «а» проявляется в трех ипостасях, обозначаемых вышеприведенными гласными.

При отдельном произношении согласные звуки адыгского языка звучат с гласным «ы», независимо от того пишутся они с этим гласным или нет. Это хорошо известная истина. При этом определяется значение звука. Проиллюстрируем это явление. Для этого расположим вначале простые согласные, а затем производные.

Бы — дели	Мы — отрицай	Цы — шерсть, волос, сносись	Дзы — кидай, откинь	ТIы — копай	Гъуы — сохни, сокращай
Вы — вол, паши	Ны — отражай	Чы — шагай, прут	Жьы —дух, чеши, ветер, старость	ФIы — хороший	Хъуы — мужское начало, точи, будь, становись, созревай
Гы — ?	Пы — свяжи	Шы — дои, извлекай, лошадь	Куы — середина, центр, наполни	Хуы — плети, гони, просо, свет, дух	КIуы — проходи, веди
Ды — шей	Ры — энергия	Щы — три, тки, стриги, разлагай	КIы — расти, хвост, конец чего-либо, конец	Хьы — неси	Кхъы — ?
Жы — пробеги, беги, стынь	Сы — гори	Iы — ?	Къы — тело, энергия	Хъы — пряди, сеть	Кхъуы — ?
Зы —один, цеди	Ты — дай, отдай	Гуы — сердце, отшелушивай, извлекай, повозка	Лъы — прыгай, точи, кровь	ЦIы — выделяй	Къуы — бей, дубли, ручка, держатель
	Фы — разлагай	Гъы — плачь	ЛIы — борись, мужчина, воля	ЩIы — делай, земля	
Лы — мясо, субстанция, покрывай	Хы — коси, шерсть, море	Джы — изучи, пряди	ПIы — воспитай, черти	Iуы — звучи, душа, глотка, звук	

* Все примеры приводятся на кабардинском диалекте адыгского языка.

Как видно из таблицы, за исключением неизвестных значений некоторых звуков, остальные звуки представляют одновременно как существительные, так и глаголы повелительного наклонения, т. е. приказы, далее при объединении значений звука складываются еще более конкретные адресные приказы.

Покажем.

в — вол, паши
ц — шерсть (волос), сносись
ч — прут, шагай
ш — лошадь, извлекай
щ — три, стриги, разлагай, тки
гу — сердце, отшелушивай, движение
жь — дух, упорядочь ветер (движение), старость
ку — центр, наполни середину
ль — кровь, точи
ху — дух, плети свет, просо, зерно, плети свет
хь — сеть, пряди
л — мясо, покрывай
х — шесть, коси , океан
лI — воля (мужчина), борись
щI — земля, действуй
Iу — звук, звучи, глотка звучи, звук, душа, издай звук
хьу — мужское начало, становись, созревай, будь
з — один, цеди
кI — хвост, расти
къу — держатель, (дубли) бей

Согласно этим повелениям, приведенные согласные являются воплощением существительных, обозначаемых ими, к которым обращены приказы, т. е. они как бы представляют названия согласных. При этом, как видно, названия адыгских согласных не восходят к каким-то абстрактным словам, а представляют компоненты человека (воля, душа, сердце, кровь, мужское начало, центр) и числа. В принципе, из такого факта следует, что согласные звуки адыгского языка олицетворяют органы, ткани и части физического тела человека и их функции. С другой стороны подобный факт свидетельствует о существовании некоего первоисточника, из которого исходят команды. Отмеченные закономерности находят свое продолжение и в сочетаниях согласных звуков с гласным «э».

В результате получаем вторую таблицу,

Бэ-много	Рэ-энергия	Гуэ-то, что шелушит (просо)	ТIэ-копай
Вэ-то, что пашет, паши	Сэ-я, сей, нож, будь, становись	Гъэ-год, круг	ФIэ-будь хорошим
Дэ-то, что шьет, шей орех	Тэ-то, что дает, дающий	Джэ-зови (зов, стремление, желание, то, что зовет)	Хуэ-сухожилия (связующие элементы организма), то, что связывает
Жэ-то, что бежит, беги	Фэ-цвет, кожа, образ	Жьэ-рот, то, что жарится	Хьэ-собака, ячмень, дух

Продолжение таблицы

Зэ-один раз, то, что цедит	Хэ-то, что косит, шесть раз, коси	Куэ-бедро, то, что наполняет	Хъэ-то, что прядет
	Цэ-сношение	КIэ-хвост, конец	ЦIэ-имя
Лэ-крась, то, что покрывает	Чэ-селезенка, то, что движется, трескается	Къэ-энергия, тело	ЩIэ-новый возделай
Мэ-запах, информация	Шэ-молоко, пуля, веди	Лъэ-ноги, вместилище, то, что точит, прыгает	Iуэ-издавай звук Гъуэ-нора, гнездо, цикл
Нэ-глаза, то, что отражает свет	Щэ-сто, жир, трижды, то, что ткет	ЛIэ-умри (смерть), то, что мрет	Хъуэ -три (трение), точи КIуэ-иди
Пэ-нос, первый, начало, то, что связывает	Iэ-рука	ПIэ-место покоя, след Кхъуэ-свинья	Кхъэ-кладбище Къуэ-сын

В этом случае образуемые органы и части физического тела можно рассматривать с одной стороны как «продукты исполнения» команд, с другой — как результат следующего этапа дифференциации согласных звуков.

По всей вероятности, все эти явления не случайного порядка. Согласно представлениям мистиков, оккультной науки, дух проявляет себя в согласных, а душа — в гласных. По этому поводу немецкий философ, ученый-оккультист Р. Штайнер пишет: «В нашей речи слова и звуки, которые мы произносим, состоят из согласных и гласных. Согласные дают звуку округлость или, напротив, протяжность, они делают звук свистящим или струящимся — смотря по тому, произносятся ли они движением зубов или губ. Гласные произносятся совсем иначе. Они создаются дыханием, которое мы пропускаем через орган речи. Гласная не дает форму звука: она составляет самую сущность звука. Гласные — это, так сказать, субстанция речи, которую согласные модулируют, формируют. Можно сказать: «В речи дух проявляет себя в согласных, душа — в гласных»(4).

По существу, здесь постулируется, что дух повелевает через согласные звуки. Не менее интересны и факты официальной науки. Так, по свидетельству видного генетика академика Ю. Г. Рычкова, «подавляющее большинство известных науке генов, если их уподобить слову, как части речи, оказываются глаголами в повелительном наклонении»(5).

«Российская газета» приводит сведения еще более глубокого характера: «Несколько десятилетий незыблемо считалось, что, начиная со слияния мужской и женской половых клеток, организм развивается по жесткой программе, которую гены «пишут» в ДНК. Это подтверждали и Нобелевские премии, присужденные авторам работ — высшие в мире творческие награды зря не даются. И исследования подтвердили: да, программы в ДНК заложены, но... они вторичны. Составлены по командам,

идущим откуда-то извне. Откуда-то пока никто не знает» («Российская газета» от 20.12.1996 года). Истоки молитв, как полагают некоторые ученые, восходят к приказам.

Как будет видно далее, значения звуков не только не игнорируются в языке, а напротив, составляют основу в формировании идей и значений слов. В первой таблице значения звуков «б» и «н» определены, исходя из функций слов, образуемых ими (бэ, нэ), здесь же делается допущение, что «р» означает «энергия», а «къ» — энергия, тело. Допущения по поводу двух последних звуков делаются, исходя из логики тех основополагающих слов, в которых они напрашиваются и с которыми такое допущение согласуется. Наряду с отмеченным в первой и второй таблицах обозначены названия животных: в первой — вола (е) и лошади (ш), а во второй — собаки (хьэ) и свиньи (кхъуэ). Как будет видно дальше из нашей работы, эти названия восходят к понятиям: мужское (в) и женское (ш) начала и дух (хьэ), душа (кхъуэ). Далее, при построении звукового ряда согласных с гласными «а» образуются слоги, которые воплощают как завершенность действия, так и вопрос: ва ?, да ?. фа ?, са ?, уа? и т. д. (третью таблицу легко можно представить мысленно). Значения отмечаемых вопросов совпадают с исходным глагольным значением звука. В итоге получается, что звук «а» действительно, проявляя функции команд, исполнения и контроля в лице гласных «ы», «э», «а», развертывает фонематический строй адыгского языка. Такое свойство звука «а» согласуется с адыгским словом Іуш (мудрость), означающим тройной звук, ткущий душу звук (см. слово в словаре). Все это свидетельствует о том, что данный звук является неким основным исходным началом, обусловливающим движения как согласных, так и гласных, символом звука мудрости, который рождает жизнь и человека. Тогда остальные звуки являются орудиями его действия, как это и видно из первой и второй таблиц. Именно с учетом звука « а» как согласного в адыгском языке наличествует двадцать один (21) простых согласных. Относительно значения звука «а» в традициях разных народов и оккультизме Е. П. Блаватская пишет: «Для адептов эта буква (М. Х.) несет великую мистическую силу и «магические достоинства» и имеет числовое значение единицу». Алеф древних евреев символизирует Вола или Быка.

Альфа древних греков — единственное и первое. «Аз» славян означает местоимение Я в выражении «Я есть то, что я есть»(6). Еще более подробную информацию о звуке (букве) «А» в еврейской традиции дают С. и В. Веташ: «Буква алеф соответствует в еврейском алфавите цифре 1, и это не случайно. От звука «а» (точнее, предшествующей ему гортанной смычки) образуются все остальные звуки — именно потому буква «а» и первая в большинстве алфавитов. Зная это, легко понять символическое значение буквы алеф. «А» — это первый посыл, порождающий все...»(7).

Со сказанным созвучна и мистика «Алеф», описанная гением Х. Л. Борхеса в его одноименной новелле «Алеф».

Верховная божественная личность Кришна в самопредставлении Арджуне говорит: «Из всех букв Я есть буква «А» (Бхагавад-Гита. Х. 33 с. 517). Обозначенная концепция развития фонематического строя адыгского языка, с одной стороны, демонстрирует фундаментальную закономерность развития от общего к частному, с другой, перекликается с данными научной лингвистики, согласно которым развитие фонематиче-

ского строя языка «идет как многозвенная иерархическая дифференциация, расщепление некоторых исходных фонем, которых вначале две, затем три, четыре и т. д.»(8).

И все же, если приведенное может показаться информацией, граничащей с нереальностью, то в реальной жизни мы имеем язык, основная лексическая база которого образована из соединений слов и слогов, полученных таблиц (дыгьэ, махуэ, цIынэ, Iущ, пэж и т. д.).

Более того, смысл слов, образующихся при этом, складывается из значений слов и слогов, составляющих их. Например, гъуэгу (путь) — нора, круг сердца, (гъуэ — нора, круг, гу — сердце), цIынэ (молодое, сырое) — выделяй, глаз, душу (цIы — выделяй, нэ — глаз, символ души) и т. д. Вопрос только в том, как понять эти значения слов. Как показывает содержание настоящей работы, понять их можно в связи с представлениями «конструкторов» языка о мире, жизни, человеке. При этом обнаруживается, что эти представления согласуются как с оккультными знаниями, так и с мифологическим сознанием. Известно, что мифологическое мышление символично, кодифицировано и восходит к интуитивному началу (что совпадает с оккультным). То же самое можно сказать и об адыгском языковом сознании.

В адыгском языке слово — это символ-идеограмма, составленная по принципу ребуса, корни которого ведут к сущностному началу вещи.

Примечательно также то, что слова в адыгском языке представляют миниатюрные предложения, в основном повелительного характера. Из всего этого следует:

1) адыгский язык близок к своим истокам;

2) звуки, слова и слоги обозначенных здесь таблиц составляют смыслообразующее начало языка. Тогда при реконструировании слова правомерно исходить из первоначальных значений его частей. При этом возможно взаимозамещение в схеме трех таблиц: мы + мэ + ма.

С другой стороны, из восхождения согласных звуков к органам, тканям и частям физического тела следует, что звуки являются генеральным кодовым началом не только мышления, но и физического тела. А если учесть, что в адыгском языке название физического тела — Iэпкъ - лъэпкъ (см. слово в словаре) по существу восходит к понятию дух, то получается, что звуки являются «инструментами» как духа, так и его отражения (мышления). Существование единого лингвистического кода для двух уровней психики видно и из технологий лингвистического программирования. Наряду с отмеченным, из символизма адыгских звуков можно также заключить, что человек вначале мир отразил нутром, а затем стал открывать его вовне.

Сказанное подтверждается и содержанием лексической базы адыгского языка. В адыгском языке предметы и явления внешнего мира получили свое название по ассоциации с их внутренними аналогами (см. слова в словаре). Поэтому содержание слова с одной стороны раскрывает суть его значения, с другой — дает представление о внутренних аналогах.

Таким образом, вышеобозначенные свойства адыгского языка позволяют реконструировать слово и восстановить его содержание, в силу чего в настоящей работе язык используется в качестве средства исследования.

В заключение хочется остановиться и на следующем. Известно, что звуки обычно обозначают системой условных знаков, т. е. буквами. Однако в реально обозримом прошлом у адыгов не отмечается наличие собственного алфавита. Но, если исходить из значений адыгских звуков в лице компонентов физического тела, то они перекликаются с оккультным значением еврейских букв(9). А если учесть, что прототипом еврейских букв считаются египетские иероглифы, то получается, что адыгские звуки восходят к ним. С другой стороны в современной науке иероглифами считаются письменные знаки, «...эти знаки изображают людей и животных и части их тела...»(10), то также согласуется со значениями звуков адыгского языка.

ХАТТСКИЙ И АБХАЗО-АДЫГСКИЙ ЯЗЫКИ

В архиве хеттских королей, найденном в 1906 году археологами **H.Vinkler** и **Y.Makudi** в турецкой местности **Bogaskцy** обнаружены тексты, записанные на 8 разных древневосточных языках. Четыре из них (хеттский, лувийский, палайский и арийский) принадлежат к индоевропейской языковой семье, два (хаттский и хуррийский) к кавказской, один (аккадский) к семитической и один (шумерский) не является пока еще до конца определенным с генетической точки зрения. Эти тексты отредактированы на глиняных таблицах в заимствованном хеттами из Месопотамии клинообразном письме. Подавляющее большинство текстов датируется XIV и XIII веками до нашей эры.

Хотелось бы обратить внимание ученых-кавказоведов на значение данных хаттского языка, называемого также протахеттским, для истории интересующего нас лингвистического ареала. На всех плоскостях своей структуры, фонологической, морфологической, синтаксической и лексической хаттский язык обнаруживает (презентует) явное сходство с материалом северо-западной группы исконных кавказских языков. Пришло время, чтобы начать детальные, сравнительно-исторические штудии над хаттским языком с одной стороны и абхазо-адыгским с другой. Не возможна подготовка комплексной, научной сравнительно-исторической грамматики северо-западной группы кавказских языков без учета хаттского, который представляет как будто «санскрит» для упомянутой языковой группы. Кавказоведы будут конечно вынуждены обратиться за помощью и сотрудничеством к хеттологам и специалистам в области клинописи.

Предлагаемые сравнительные исследования наталкиваются на ряд специфических трудностей. Хаттские тексты записаны посредством хеттского варианта клинописи, который должен выражать фонологическую природу индоевропейского, не кавказского языка. На **таблице I** мы представили систему графем, примененную для записи текстов на хаттском языке. Этих графем насчитывается 16. Для контраста **таблица II** показывает исходную фонологическую систему абасгского (абхазо-абазинского) языка, наиболее, согласно автору близкой фонологической системе

праязыка абасгов (абхазов) и керкетов (адыгов). Здесь мы находим 64 основных единицы.

Таблица III представляет попытку сопоставления этих двух величин на основании семантического сходства лексем, сравниваемых языков. Дальнейшая работа определит, в которых случаях мы имеем дело с большей функциональной нагрузкой хаттских графем, когда же надо принять существование регулярных звукосоответствий между сравниваемыми языками, отраженных в форме хаттской графической системы. Одна кавказская фонема может быть иногда представлена в хаттской орфографии посредством двух разных знаков. Пусть послужит примером такого случая передача северо-западнокавказского лабиального спиранта **w**. посредством графических знаков **u**, и **p**, или же выступающей в этих языках специфической латеральной фонемы **l** с посредством знаков, служащих первоначально для согласных **l** и **l**. Определенные трудности создавало так же редакторам хаттских текстов графическое представление первичных кавказских лабиализованных согласных. В структуре хаттских слов лабиовеларные, лабиофарингальные и лабиоларингальные согласные перешли уже в XIV веке до н. э. в простые лабиальные.

Значительно ярче, помимо временной глубины, видны сходства в области морфологического строя сравниваемых языков. Множественное число имен показывает в хаттском языке префикс **le-(se-l=le-)**, соответствует убыхский префикс **la**, и адыгский суффикс **xa**. Эргативная конструкция выражена только в структуре глагола. Ни номинатив, ни эргатив не имеют на подобие абхазского языка собственного показателя. Напротив **casus obliquus** означает в хаттском языке посредством суффикса **in(-un)-an**, аналогичного убыхскому суффиксу **-vn**. В морфологической категории имени прилагательного различаются прифилированные артикли **a, i-, u, wa,** что можно сравнить с абхазским префиксом **a** — и убыхским префиксом **ji-u wa**.

Притяжательные местоимения выражены в хаттском языке посредством префиксов, выступающих непосредственно перед именем существительным, например, **u-pinu** (твой сын), **i-pinu** (его сын), **li-pinu** (их сын). Срв. абхазское **u-pa, i-pa, r-pa, «idem»**. В структуре хаттского глагола находим так же целый ряд аналогий к материалу языков абхазо-адыгской группы. Каузативные формы глагола, на подобие абхазского языка, были образованы посредством префикса **r-**, помещаемого перед глагольным корнем. В глаголах выражена категория лица, обозначаемая посредством префиксов, например: **u-la-n-u** «ты внутрь там входишь», **tis-ti-t-ka-nu-wa** «он сверху пусть не приходит», **es-ka-ner** «мы сверху это решаем» **etcetere**.

Отрицание может быть обозначено посредством суффикса **em**, например: **a-li-nu-(w)-en(la-li-nu-(w)-em** «оно внутрь там не пришло». Широко применяется в хаттском, как и в абхазо-адыгских языках, система превербов. Общую ориентацию выраженного глаголом движения, обозначают префиксы **ha** (движение по направлению к говорящему лицу) и **na** (движение по направлению к противоположному говорящему). На конкретное место пребывания или направление движения вербального субъекта указывают следующие локальные префиксы:

1. **ta** «быть внутри; входить вовнутрь».
2. **li** «idem»
3. **ka** «быть над чем-нибудь, сходить вниз с чего-нибудь».
4. **ci** «быть внизу, положить внизу».

5. **ha** «быть среди чего-нибудь», «войти между чем-то».
6. **sta** «находиться внизу».
7. **kil** «движение из замкнутого пространства наружу».
8. **pe/pi** «движение вблизи чего-нибудь».

Глагольные суффиксы в хаттском языке выражали, вероятнее всего, категории статичности и динамичности, аспекта времени и наклонения.

Таблица I

Инвентарь графем, воспользуемых при редакции текстов на хаттском языке

Inventory of graphemes used for the redaction of the Hattian texts

a	e		i	u
b/p		m		
w				
d/t		n		
z/c				
	-r	ль		
		l		
g/k				
			h	

Таблица II

Инвентарь фонем абхазско-абазинского языка

Inventory of phonemes of the Abasgian language

		а		э						
b	p		p					m		
w										
d	t		t		n					
d_0	t_0		t_0							
z	c		c			z	s			
z_0	c_0		c_0							
					r					
•	и		и			•	ль			
••		**ль**		**ль**		••			**ль**	
$•_0$	$и_0$		$и_0$			$•_0$	$ль_0$			
					l					
					j					
g	k		k				x			
g`	k`		k`			`	x`			
g_0	k_0		k_0			$_0$	x_0			
	q		q							
			q`							
	q_0		q_0			w	h			
						w_0	h_0			

Таблица III

Соответствия между графемами хаттского и фонемами абхазско-абазинского языка

Correspondences detween the graphemes of Hattian and the phonemes of Abasgian

a = a, э
e = a
i = i, э
u = wa, э
b/p = b, p
m = m
w = w
d/t = d, t, t
n = n
z/c = z, c, c, z , ЉЉ, •
-ar = ar
Љ = и, и, • , Љ, ЉЉ, Љ
l = l, r
g/k = g, k, k
h = y, x, w, h

Таблица IV

Хаттский и Абхазо-Адыгский
Материалы для сравнительного словаря

Hattian and Abasgo-Kerketian Materials for a Comparative Vocabulary

Sokraљиcenija: hatt.-xattskij, abxaz.-abxazskij, abaz.-abazinskij, ubyx.-ubyxskij, adyg.-adygejskij, kabard.-kabardinskij.

Imena suљиestvitel,nyje, substantives

1. pinu [hatt.] “rebenok, syn, child, son: a-pa (abxaz.) „idem»

2. kate (hatt.) „korol’, king», kata-h (hatt.) „koroleva, queen» : a-рб (abxaz.) „syn, son», a-phб (abxaz.) „doи, daughter» V sravtivajemyx jazykax pervonaicalno ne suscestvovala morfologiceskaja kategorija roda.

3. ni-mhutun (hatt.) „ •enљиina, woman» : a-phoэs (abxaz.) „idem»

4. zuwa (hatt.) „•ena, wife» : a-•$_0$, a-z$_0$ (abxaz.) „korova», cow, bzэ (adyg.) „samka, female»

5. wa-љhap (hatt.) „bogi (doslovno super!), gods (lit. superi) : sqa (abaz.), sxa (abxaz), љha (adyg.) „gora, mountain»

6. wun (hatt.) „ иlovek, man» : *щ$_0$д* (abaz.), a-wa-w$_э$ (abxaz.) „idem»

7. paљun, pљun (hatt.) „duљa, soul» : -psэ (abxaz.), pљa (adyg.) „idem»

8. kap (hatt.) „nebo, heaven» : praefixus ka- (abxaz.) „naxodit’sja na verxu, to be above something»

9. i-љta-rac-il (hatt.) „zeml’a, earth» : praefixus љta- (abaz.) „naxodit’sja vnizu, to be under something»

10. zuli (hatt.) „voda, water» : a-zэ (abxaz.), bzэ (ubyx.) „idem»

11. ur (hatt.) „istoиnik, source» : a-kwara (abxaz.) „reиka, stream»

12. pip (hatt.) „kamen, stone» : bэq$_0$ (abaz.) „skala, rock»

13. picil (hatt.) „veter, wind» : a-pљљa (abxaz.) „idem»

14. ku- љim (hatt.) „liven, shower» : *щ*a-ka- и$_0$a-ra (abaz.) „lit’sja, to pour», a-kwa *щ*a-ka-и$_0$-it (abaz.) „do•d’ liet, it pours»

15. љawad (hatt.) „jablonja, apple tree» : a-c$_0$a (abxaz.), и$_0$a (abaz.) „jabloko, apple»

16. GUD-up (hatt.) „rogatyj skot, cattle» : a-c$_0$ (abxaz.), c$_0$э (ubyx.), cwэ (adyg.), wэ (kabard.)

„byk bull, ox». Xattskoje slovo zapisano v tekste pri pomoљиi ljumerskoj ideogrammy + fonetiиeskij komplement -up, koto-ryj dajet nam predstawl'enije o zviиanii auslauta dannogo slova

17. zar (hatt.) „ovca, sheep» : a-zɜs (pl.a-zar) (abxaz.) „kozle-nok, kid»

18. runa (hatt.) „dorn, house: : $ɯ_0$nɜ (abaz.), a-wnɜ (abxaz.), una (adyg.) „idem»

19. wu-laљ-ne (hatt.) „xleb, bread» : raz-ra (abaz.), ya•a-n (adyg.) „peи, to bake»

20. cipina (hatt.) „kvas, a fermented liquid» : a-c_0-ra (abxaz.) „pro-kisnut', skisnuf, to become sour», и$_0$э (abaz.) „prokisљij, fermented», swa-'u-n (adyg.) „skisnut, to become sour»

21. љep-љep (hatt.) „obuv', shoes: : a-ca (abxaz.), иa (abaz.), ca (ubyx.) љwa (adyg.) „ko•a, leather»

22. huca-љa (hatt.) „kuznec, smith» : yuиe (adyg.) „•elezo, iron». Sravni ywa-pГa (adyg.) „med', copper», ywa-pl'a-љa „mednik, coppersmith».

Imena prilagatel'nyje, adjectives

23. bizi (hatt.) „dobryj, good» : bzia (abxaz.) „xoroљij, dobryj, good»

24. malhip (hatt.) „xoroљij, dobryj, good» : malku (adyg.) „dobro, imuљиestvo, landed property, movable property»

25. љah (hatt.) „zloj, bad» : acgja (abxaz.), иgja (abaz.). „ploxoj, zloj, bad»

26. hun (hatt.) „bolљoj, great» : љxwa/љxu (adyg.) „idem»

27. ded/did (hatt.) „velikij, great» : du-du (abxaz.) „idem»

28. cip (hatt.) „malen'kij, little» : иkэn (abaz.), иэku (adyg.) „idem»

29. aida (hatt.) „samyj malen'kij, the most little» : ajza (abaz.) „ne-spelyj, molodoj, malen'kij, unripe, .young, little»

Mestoimenija,- pronouns

30. u-n (hatt.) „ty, thou» : wa-ra (abxaz.) wɜ-y$_0$ a (ubyx.),wa (adyg. kabard.) „idem»

31. ana (hatt.) „to, on, that, he»:an(a) (abxaz.) „idem»

Imja иislitel'noje

32. a-pa (hatt.) „5" : x$_0$-ba (abxaz.), љxэ (ubyx.), txwɜ (kabard.), tfɜ (adyg.) „idem»

Glagoly, verbs

33. ka-cija (hatt.) „polo•it', to lay». Verbal'nyj prefiks ka- vyrazajet zdes' dvi•enije napravlennoje sverxu vniz. : *a-ca-ra* (abxaz.) polo•it', to laj», a-ca-ca-ra (abxaz.) „polo•it' vnizu, to lay under something»

34. љuwa, љu (hatt.) „sidet', sa•at', to sit, to seat» : a-t$_0$a-ra/a-c$_0$a-ra (abxaz.), иa-ra (abaz.) „sidet', to sit»

35. ti (hatt.) „stojat', to stand» : (u-te-) lɜ-п (adyg.) „idem», r-ta, ta (abxaz.) „mesto, na kotorom ито-to stoit, a standing».

36. gul (hatt.) „stojat', to stand» : a-gɜla-ra (abxaz.) „ostonovifsja, to stop»

37. nuwa, nu (hatt.) „idti, to go» : a-nɜ-qwa-ra (abxaz.), kwa-n (adyg.) „idem»

38. љa (hatt.) „idti, to go» : a-ca-ra, a-ca-ra (abxaz. „idem» ha-љa/a-љa (hatt.) „pridi! come!» : ща-za-ra (abaz.) „pribyvat', pridyt', to come» ta-ni-љa-wa (hatt.) „gerold, harald» : i-ca-wa (abxaz.) „iduљиij, going»

39. b (hatt.) „smotret', to look at» : a-ba-ra (abxaz.) „Videt', to see»

40. wil, peљ/piљ (hatt.) „smotret', to look at» : pl'a-n (adyg.) „videt, to see», a-pљљ-ra (abxaz.) „smotret', to look at»

41. wur-u(n)- љemu(љimu)cimu (hatt.) „boginja solnca, sun godess (doslovno svet zemli, lit. lamp of earth)»: a-љљa-ra (abxaz.) „svetit', to shine», naf ma-љэ (adyg.) „svetajet, it dawns»

42. -hu (hatt.) „enklitiиeskaja иastica oratio recta, enclitic particle of oratio recta» : a-ha-ra (abxaz.) „govorif, to speak», u-aa-i ha, ... (abxaz.) „idi sjuda, govorit, ...»

43. alip (hatt.) „govorit', slovo, to speak, word» : a•a, az'a (abxaz.) „slovo, word»

44. љa-h-tar-il (hatt.) „pevec, singer (doslovno pesnju ispolnjajuљиij иelovek, lit. a man who performs a song)»:aљa, as'a (abxaz.) „pesnja, song», aљa$_0$-h$_0$a-щ$_0$э (abaz.) „pevec, singer». Morfemnaja struktura abazin-skogo slova identiиna xattskoj.

45. car (hatt.) „prizvat'. to call» : a-car-ra (abxaz.) „kricat', to cry», cэr-ra (abaz.) „kriиat', zakriknut', to cry»

46. wu (hatt.) „kuљat', to eat» : a-fa-ra a-c$_0$a-ra (abxaz.) „idem»

47. ӀЬu (hatt.) „varit', to cook» : a-•$_0$-ra (abxaz.) „idem» ha-n-tip-ӀЬu-wa (hatt.) „povar, cook» : i-•$_0$-wa (abxaz.) „varjaӀЬиij, cooking»

48. cu (hatt.) „lit', to pour» : a-ka-ta-ra, a-ka-ca-ra (abxaz.) „idem» ha-ka.-cu-el (hatt.) „vinoиerpij, cup-bearer»

49. a-r-lu (hatt.) „poit', to give a brink» : a- •$_0$-ra (abxaz.), ӀЬwa-n (adyg.) „pit', to drink», a-r- •$_0$-ra (abxaz.) „poit', to give a drink»

50. kuw, ku (hatt.) „sxvatit', to catch» : a-k-ra (abxaz.) „idem»

51. tux vel tu-x (hatt.) „brat', to take» : wa-x$_0$-ra, na-x$_0$-ra, (abaz.) „idem»

52. miӀь (hatt.) „brat', to take» : a-mc-ra (abhaz.) „idem»

53. ӀЬuh (hatt.) „soxranjat', bereи, to save» : a-c$_0$ax-ra (abxaz.), qa-и$_0$ax-ra [abaz.] "idem"

54. kil-un [hatt.] "gonec; vor, messenger; thief" : a-kэl-x-ra (abxaz.) „ubrat', unest', to take off, to carry away»

55. ӀЬul (hatt.) „vpustit', to let in» : na- •эl-ra (abaz.) „idem»

Источник: Нартский эпос и кавказское языкознание. Майкоп. 1994.

ТАРИХЪ ЛЪАПСЭУ АДЫГЭ ЧІЫПІАЦІЭХЭМ ЯІЭХЭР

Зэман зэфэшъхьафхэм, хабзэр зыІэ илъы хъухэрэм ялъытыгъэу, тарихъыр дэфыхы ашІэу, утын хьылъэхэр рахыхэу къыхэкІы: пцІыр шъыпкъэ ашІэу, шьыпкъэр пцІы зэрашІыщтым ихэкІыпІэхэр ахэм къагъоты, имыхьакъэу мыхъо-мышІагъэу тарихъым тыралъхьагъэр охътэ къатхэм чІырагъэсае, цІыфхэм яшІэжь ар щызэхагъэкІухьэ, пэчыжьэу ашІы.

Ау тарихъыр шІэныгъэ зафэу щыт. Зэгорэм куоу чІакогъэгъэ шъыпкъэр пцІым текІо, къашІучІэужьы, Іофыр зытетыгъэ шъыпкъэр зыпкъ регъэуцожьы, ышъхьэшыгу нафэу къырехыжьы. Ащ фэдэу щыІэныгъэм игъогу кІыхьэ щыхъугъэр бэдэд. Ахэм зыкІэ ащыщ лъэпкъ чІыпІацІэхэм ягъэкІодын зэгорэм яшъыпкъэу зэрэпылъыгъэхэр.

Урыс-Кавказ заом адыгэхэм тхьамыкІэгъошхоу къафихьыгъэр пстэуми ашІэ. Адыгэ лъэпкъыр ащ екІодылІэпэным нэсыгъагъ. Ар имыкъоу, тызэрысыгъэ шъолъырым къинэгъэ чІыпІацІэхэр, урыс пачъыхьэм ыгъэкІодыным, ахэр егъашІэм цІыфхэм агу къэмыкІыжьынэу, яшІэжьи хигъэкІыпэнхэу пылъыгъ. А Іофыгъомкіи пачъыхьэм « гъэхъагъэхэр» ышІыгъэх.

Хъанджэрые итхылъэу «Записки о Черкесии» зымышІэрэ щыІэн фаеп. Ар илъэсишъэрэ шъэныкъорэм къехъукІэ узэкІэІэбэжьымэ ытхыгъагъ, ау къыдамыгъэкІэу бэрэ аІыгъыгъ. Тхылъым адыгэ къоджэ шъэ пчъагъэхэм ягугъу къыщешІы Псыхъохэми, псыкъочъхэми шъищым къехъу ацІэ къыщыреІо.

Ахэм ащыщхэу непэ къытлъыІэсыжьыгъэр мэкІэ дэд — хы шІуцІэ Іушъом щыпсэурэ шапсыгъэхэм якъуаджэхэри зэрахэтхэу пстэумкІи чылэгъо шъэныкъом къехъу ныІэп къэнэжьыгъэр. Къуаджэхэр пачъыхьэм идзэхэм зэрапхъуагъэх, тырагъэстыкІыгъэх, чІыгум щыщ ашІыгъэх. Ащ дакІоу цІэу яІагъэхэри адэкІодыгъэх. Шъыпкъэ, тыкъэзыуцухьэрэ дунаими ыпкъ къикІэу псыхъохэри, Іуашъхьэхэри, гъогухэри, мэзыхэри кІодыхэу къыхэкІы. ГущыІэм пае, егъукІых, атІых, абгынэх, тыраупкІых. Ау нахьыбэмкІэ ахэр зэкІодылІагъэхэр урыс къэІуакІэм зэрэтырагъэхьагъэхэр ары. Аш фэдэх Ошъэдэ Іуашъхьэ ычІыпІэ Майкопский курган зэраІуагъэр, Уарп-УрупкІэ зэблахъугъ, Мамыркъуай — Новосвободный

раIуагъ, Джэгъу-ГрязнухэкIэ атхы, Шъэулэхъу къуаджэр — Солох-аул, Пшеха — су нэмыкIыбэхэу цIэ нэпIосхэр зыфашIыгъэхэр.

Джы непи чIыпIацIэхэм ащ фэдэ екIолIакIэхэр адызэрахьэхэу къыхэкIы. Мары, хы шIуцIэ Iушъом щыпсэурэ шапсыгъэхэм якъуаджэхэм адыгэкIэ ацIэхэр автобус къэуцупIэхэм урысыбзэкIэ атетхэгъагъ: Хьаджыкъо, Къэлэжъ, Шъоджэкъу ачIыпIэ Первый, Второй, Третий Красноалександровскэкlэ атхыщтыгъэ, ШIоикъу, Кодэщхьапl — Большой Псеушхо, Малый Псеушхо аIощтыгъэ, ЩэхэкIэишху, ЩэхэкIэйцIыкIу ачIыпIэкIэ — Малый Кичмай, Большой Кичмай, Агуй-Куйбышевка, Тхьагъапшъ — аул Кирова аIощтыгъэ.

Ащ фэдэ урыс къэIокIэ шIыкIэр адыгэ чIыпIацIэхэм ягъэкIодынкIэ игъэкIотыгъэу зэгорэм агъэфедэщтыгъэмэ зыкIэ ащыщыгъ. Мыщ лъэшэу зэрарышхо къытфихьыгъ, сыда пIомэ титарихъ пыч фишIыгъ, ащ инэкIубгъохэм ащыщхэр нэкIэу къыгъэнагъэх, чIыпIацIэхэм тэркIэ къатырэ нэфынэр ыгъэупэбжьагъ, ыгъэушIункIыгъ.

ЧIыпIацIэхэр тарихъым епхыгъэ къодыехэп, ахэр политикэми епхыгъэх.

Мары джы къызнэсыгъэми Джэджэ ыкIи Мыекъопэ районхэм адыгэ чIыпIацIэхэр арымытхэу зыIохэрэр щыIэх. Ар IэубытыпIэ ашIызэ, мы районитIуми егъашIэми адыгэхэр арымысыгъэхэу аIо. Ау ар зэрэмышъыпкъэр титарихъ къеушыхьаты.

Зигугъу къэсшIыгъэ районхэм мыбэми адыгэ чIыпIацIэхэр къарынэжьыгъэх. ЗыкIэмыбэри гъэнэфагъэ — агъэкIодыгъэхэшъ ары.

Мары, джырэ станицэу Гиагинскэм ижъыкIэ Болэтыкъо Айтэч ичыл аIоти адыгэхэр еджэщтыгъэх (джы ащ Джаджэ раIо). Станицэу Келермесскэри адыгацIэу къэлар мэзым къытекIыгъ, къутырэу Келеметовым лIыцIэу Чэлэмэтыр лъапсэу фэхъугъ.

Маекъопэ районым адыгацIэхэр зыхьырэ чылагъохэу Абдзах, Къурджыпс, Дахъу, Гъозэрыплъ зыфиIохэрэр итых. Районым игупчэу Тульскэм пасэм къыщыкIэдзагъэу Еджэркъое станицэкIэ адыгэхэр еджэх.

Мыхэм ягугъу къызыкIэсшIыгъэр, лъэпкъым итарихъ тэрэзэу, икъоу, куоу зымышIэрэ цIыфхэр гъогу пхэндж ащ фэдэ нэбгырэхэм тыращэн алъэкIыщтышъ ары.

Революцием ыуж, хабзэр зыIэ илъы хъугъэхэм, идеологиякIэу къыздырахьыжьагъэм дырагъаштэзэ, къэлэ ыкIи чылэгъо бэ пчъагъэхэм ацIэхэр зэблахъугъагъэх. ГущыIэм пае, Санкт-Петербург — Ленинград, Самара-Куйбышев, Нижний Новгород — Горький, Тэхъутэмыкъуае — Октябрьский, Хьакурынэхьаблэ — Шовгеновский, нэмыкIыбэхэри. Охътэ гъэнэфагъэ горэмкIэ ар къызэкIэрыожьи, джы непэ пстэуми тинэрылъэгъоу, ахэр зэгорэм зэрытыгъэ ячIыпIэхэм арыуцожьыгъэх. Джарэущтэу пхэнджэу зекIуагъэхэм тарихъым афигъэгъугъэп, шъыпкъэр, зэфагъэр зыпкъ ригъэуцожьыгъ.

Анахьэу цIэ усыным зэгорэм лъэшэу тещыныхьапэщтыгъэх. ЗэкIэми къэтэшIэжьы, джы зищытхъу чыжьэу Iугъэу, игъэкIотыгъэу зэлъашIэрэ ансамблэу «Ислъамыем» ыцIэ раIон зэхъум хьалэбалыкъышхо къызэрэпыкIыгъагъэр. ГущыIэм ислъамыр зэрэхэтым пае, «Ащ диным ифэмэбжьымэ цIыфхэм къатырихьэу ышIыщт» аIуи мыштэ ашIыгъагъ. Къалэу Адыгейскэ ыцIэ икъыхэхыни къин макIэ тыралъэгъогъагъэп.

Анахьэу, къыхэзгъэщэу сыкъызтегущыIэщт Iофыгъом тIэкIу сыдэхыгъэми, ащ джы къыфэсэгъэзэжьы. КъызыфасIомэ сшIоигъор, адыгэ-

хэр пасэм зэрысыгъэхэу, джы зэхэубытагъэу ахэр зыщымыпсэужьырэ чIыналъэхэу Краснодар краим итхэм ащыщхэм къарынэжьыгъэ адыгэ чIыпIацIэхэр ары. Ахэр мэшIожь горэхэм къакIэныжьыгъэх, лIэшIэгъу къатхэм, зэман жъалымхэм афэмыгъэкIодхэу къызэтенагъэх, адыгэ лъэпкъэу бэшIагъэу а чIыпIэхэм арысыгъэхэм ахэр къадэчъыжьыгъэх.

КъэсIуатэхэрэм Iэубытыпlэу афэхъугъэр Краснодар краимрэ Адыгэ республикэмрэ яхьылIэгъэ картэу, I997-рэ илъэсым, къыдэкIыгъэр ары. Хэутыгъэу ащ нахь карт зафэ джы къызнэсыгъэми сырихьылIагъэп, адыгэ чIыпIацIэхэу зэбгырыдзыгъэхэу ащ къихьагъэхэм чIыналъэу зигугъу къэсшIыгъэр адыгэхэм зэгорэм зэряхэгъэгугъэр ащ дэгъу шъыпкъэу къеушыхьаты.

Ау дэир, ащ фэдэу нафэу адыгабзэкIэ къэIогъэ чIыпIацIэхэр зэрэмакIэхэр, урыс къэIуакIэм техьагъэхэу, е ащ къэмышIэжьынэу зэблихъугъэ чIыпIацIэхэр нахьыбэу зэрэщытыр ары. Джы картым тырыгъозэн.

ТубэкIэй е Тубэхьас зыфаIорэр зымышIэрэ хъатэ адыгэ нэжъIужъхэм ахэтынэпщтын. Ар Апшерон районым ит. Дунаим джэнэт тет аIуагъэмэ арын фае зытыраIукIыгъэр. Арэу зыкIасIорэр чIыпIацIэхэм якъэугъоин ыуж ситэу тиреспубликэ зэкI пIоми хъунэу, Краснодар краири зэрахэтэу къэскIухьагъэшъ, ащ нахь чIыпIэ дахэ сырихьылIагъэп.

Мыщ адыгэ чIыпIэцIабэхэм уащыIокIэ. Ахэмэ Тубэхьасэри зыкIэ ащыщ. Тубэхьасэр алэжьырэ чIыгу зэныбжь шъолъыр инэу къушъхьэбгы зандэхэм адэубытагъэу псыхъоу Пщыхьэ иджабгъу нэпкъ голъэшъуагъэу рекIокIы. Апэрэ, ятIонэрэ ыкIи ящэнэрэ Тубэхэр араIоу чылэгъуищ мыщ итыгъэх. Тэ тызыщэIэм тызыIукIэжьыгъэр ятIонэрэ Тубэр арыгъэ, адырэхэр кIэим дэкощыкIыжьыгъагъэх. Ахэм апэмычыжьэу чылэгъошхоу Шпалорез зыфаIорэр Аулъэ къушъхьэ лъапэм кIэрысыгъ. Урыс-Кавказ заор аухыным ыпэкIэ мыщ щыпсэущтыгъэхэр Абдзэхэ къэцхэр зыфаIохэрэр арыгъэ. Арэу зыкIаIуагъэри нафэ: ежьхэм ашIэрэ гъогу гъэнэфагъэ фэшъхьаф мыщ дахьэщтыгъэп. Ащ къыхэкIыкIэ цIыфэу ахахьэрэри мэкIагъэ. Ем пекIохэу, гурымыкъхэу щытыгъэх. Заор заухым адрэ адыгэ лъэпкъхэм афэдэхэу, абдзэхэ къэцхэри Тыркуем икIыжьы-гъэх. Джы непэ Тубэхьасэ дэсхэр ермэл, урым хэкIхэр ары.

Адыгэ чIыпIацIэхэм якъэугъоинкIэ сигухэлъхэр згъэцэкIагъэу станицэу Режет сыкъекIолIэжьыгъ. Ар Тубэхьасэм икъыдэкIыжьыпIэ дэжь бгы зэндэ лъагэм тет. Гъогу мыпсынкIэр къызэпысэчыфэ хьазырэу сыпшъыгъагъ. Акэцэ чIэгъым чIэт пхъэнтIэкIу кIыхьэм тесыгъэ лIыжъыр къаджи, зысигъэгъэпсэфымэ шIоигъоу сызгуигъэтIысхьагъ. ИмынэIосэ цIыфыр мыщ къэзыхьыгъэмкIэ, Iофэу сызгъэгумэкIырэр зэригъашIэхэмэ шIоигъоу къысэупчIыгъ. Сэри Мыекъуапэ сыкъызэрикIырэр фэсIотагъ, адыгацIэхэр зэрэсыугъоихэрэр, ахэм хъишъэу апылъхэр зэрэстхыхэрэр есIуагъ.

ЛIыжъыр къысэплъи мы станицэу тыздэщысым километритф горэкIэ пэчыжьэу къутырэу Мэрэтыкъокlэ заджэхэрэр зэрэщысыр сэшIэмэ, стхыгъэмэ къысэупчIыгъ. Лъэшэу ар сшIогъэшIэгъоны хъугъэу, сIощтыри сымышIэу, зэрымырэу сыщысызэ, етIани къыпигъэхъожьыгъ къутырэу зыфиIуагъэм Мэрэтыкъу раIоу псыхъо зэрэречъэкIырэр, къутырым пэмычыжьэу пэIут мэзым игъэхъунэхэм ащыщ горэм Мэрэтыкъо исп унэхэр араIоу зэритхэр. Ащ нэс слъэкъуацIи, сцIи зэсымыIогъэ сигущыIэгъу лIакъокIэ сызыщыщыр зесэIом, ащи лъэшэу гъэшIэгъоны

фырикъугъ. Мыщ зэгорэм адыгэ лъэпкъхэр исыгъэхэми ащ ышIахэщтыгъэп. Ау ежь ышъхьэкIэ къыIуагъэм къыпкъырыкIэу зэхихыгъэм ащ фэдэ еплъыкIэ иIагъэми заблыригъэхъужьыгъ. Къэбарэу къысиIуагъэхэмкIэ лъэшэу сызэрэфэразэр есIуи, ежьми ащ фэдэ чIыпIацIэхэр къызэрэсыухъумэхэрэмкIэ зэригуапэр къысиIозэ, тыкъызэбгъодэкIыжьыгъагъ.

Симыхабзэу лIым къыIуагъэр сымыуплъэкIоу сыкъежьэжьыгъ. Мэрэтыкъу зыфиIорэ къутырым сыкIонэуи амали сиIагъэп. Мыщ пэгъунэгъу станицэу Самурскэм сызыхэтыгъэ купым сыщыIукIэжьынэу сIуагъэти, ипIалъэм ехъулIэу ащ сыкъэсыжьын фэягъэ. Илъэсыбэ тешIагъэми сигущыIэгъу къысиIуагъэхэр шъыпкъэу къычIэкIыжьыгъэх. Ар къэзыушыхьатыгъэр ыпшъэкIэ зигугъу къэсшIыгъэ картыр ары.

А картымкIэ лIым къысиIогъэгъэ чIыпIацIэхэр сыуплъэкIужьыгъэ. Зигугъу къымышIыгъэхэм ащыщэу Мэрэтыкъомэ якъушъхь зыфиIорэри картымкIэ Апшерон районым къизгъотагъ. Ар Мэрэтыкъо псыхъу зыфиIорэм икъежьапIэ щыт, илъэгагъэ метрэ 884-рэ мэхъу. Мэрэтыкъо псыхъори картым ит. Мыр станицэу Режет зыфиIорэм пэмычыжьэу Пщыхьэ псыхъо хэлъэдэжьы. Картым къимыхьагъэхэр къутырэу Мэрэтыкъор (ар нэмыкIырэ къутырхэм ахагощэжьыгъэнкIи мэхъу) ыкIи Мэрэтыкъо исп унэхэр зыфиIохэрэр арых. Мы исп унэхэр мыщ фэдэ картхэм арагъэуцохэу хабзэп. Ахэр къызэрагъахьэхэрэр археологием пае фэшIэу шIыгъэ картхэр ары.

Джарэущтэу ижъыкIэ Мэрэтыкъо лIакъохэр зыдэщысыгъэ чIыпIэхэр къэзгъотыжьынхэу хъугъэ. ТубэкIэй зэрэдэсыгъэхэр, абдзэхэ къэцхэм ахэр зэращыщыгъэхэр мыщ дэгъоу къеушыхьаты. Илъэсишъэм къехъугъэми хэмыкIокIэжьхэу а лъэужхэр титарихъ къыхэнэжьыгъэх, нэрылъэгъу саугъэтхэу непи ахэр къытхэтых.

Мыщ къыхэзгъэхъожьымэ сшIоигъор Мэрэтыкъохэр зыдэсыгъэхэр Тубэхьасэ закъор арыгъэп. Ахэр ялIакъокIэ бэ хъущтыгъэхэти, чIыпIэу аубытыщтыгъэри адырэ адыгэ лIакъохэмэ ялъытыгъэмэ нахь шъолъырышхуагъ. Ар къэсэзгъаIорэр зэлъашIэрэ археологэу Лэупэкlэ Нурбый станицэу ХъымыщкIэй дэжь къыщигъотыгъэ мыжъобгъушхор ары. Мыщ адыгэ лIэкъо тамыгъэу тетыр бэ мэхъу. Ау ахэм яинагъэкIэ къахэщэу ыкIи пстэуми апэ итэу Мэрэтыкъо тамыгъэр зэрэщыхэгъэунэфыкIыгъэр ары. Ащ къыушыхьатырэр мыщ щычIыпIэрысыгъэ адыгэ лIакъохэм анахь лIэкъошхоу Мэрэтыкъохэр зэрэщытыгъэхэр ары.

Зигугъу къэтшIыгъэхэм афэшъхьафэу Апшерон районым адыгэ чIыпIэцIабэ ит. Ахэм ащыщых псыхъохэу Хъохъупс, Пщыхьэ, Тыгъэпс, къушъхьэхэу Щэсы (илъэгагъэ — I839), Лэгъонэкъэ къушъхьэ тхыцI — I995-рэ, БзыкI — I937, Абагъо — 2628, ТIыбгы — 3064, Джэмарыкъу — 3099, Адыгэ зэпырыкIыпI, Хыкъо — I90I, Абдзэхэ къушъхь — 2287, нэмыкIыбэхэри.

Мыхэм адыгэхэм яхьылIэгъэ тарихъ гъэшIэгъоныбэ япхыгъ. Ахэм ащыщэу зигугъу къэсшIымэ сшIоигъор зэгорэм абдзэхэ чылэгъошхощтыгъэу Мамырыкъуай зыфиIорэр ары. Ар зыкIэрысыгъэ псыхъоу Мамырыкъор картым къинэжьыгъ.

Мы къуаджэм дэжь Iоныгъом ипшIыкIутфым I86I-рэ илъэсым урыс пачъыхьэу ЯтIонэрэ Александрэ абдзахэмэ щаIукIэгъагъ. Адыгэ лъэпкъымкIэ мэхьанэшхо зиIэгъэ Iофыгъоу илъэсишъэ фэдиз зыхьыгъэ лъыгъэчъэ зэошхом иухын мыщ щытегущыIэгъагъэх. Ау лъэныкъуитIури

зэшIунхэу зазэгъыгъэхэп. Джарэущтэу зэо мэхъаджэр лъагъэкIотэн фаеу хъугъагъэ. Нэужым тхьамыкIэгъошхоу адыгэмэ ащ къафихьыгъэм зэкIэми тыщыгъуаз.

КъэIогъэн фаер, Мамыркъуае ыцIэ бэрэ зэрэзэблахъугъэр ары. Пачъыхьэр зэрэщыIагъэм къыхэкIэу апэ ащ ЦарскэкIэ еджэгъагъэх. Джэрзым хэшIыкIыгъэу ежь илъэгагъэм фэдизэу саугъэти мыщ щыфагъэуцугъагъ. Ащ ыуж, революциер зытекIом, а цIэр зэблахъуи ФарсскэкIэ еджэгъагъэх. Нэужым а цIэр НовосвободнэкIэ зэблахъужьыгъагъ. Джыри а цIэ дэдэр станицэм ехьы.

Мы районым псыхъо цIыкIоу Туха ущыIокIэ. Къалэу Нефтегорскэ ащ Iус. Адыгэ цIэ шъыпкъэу иIэр — Тхъухьэ. ЧIыдагъэр псы шъхьашъом IэпIэ-IапIэу тетэу зэрихьырэм тырахи, адыгэхэр джарэущтэу ТхъухьэкIэ псыхъом пасэм еджэгъагъэх. А цIэр псым итеплъи къегъэшъыпкъэжьы.

Краснодар краим адыгэ чIыпIэцIабэ къинэжьыгъ. ЫпшъэкIэ къызэрэсIуагъэу, ахэм анахьыбэм урыс къэIуакIэм иапэрэ теплъэ лъэшэу зэблихъугъ ыкIи джащ къыхэкIэу мэхьанэ купкIэу яIагъэр зыпкъ игъэуцожьыгъуае хъугъэ. Ау къызэтенагъэхэри ахэтых.

Мары Къырым районым псыхъохэу Псыжъ, Абын, Хьаплъ, АтIэкIум, Аущэдж, Убын зыфиIохэрэр итых.

ГъэшIэгъоныр, Псыжъ зыфиIорэ псыхъо цIыкIум — ар Абын хэлъэдэжьы — Пшызэ пасэм адыгэхэр зэреджэщтыгъэхэ цIэу Псыжъыр зэрихьырэр ары. Псыжъ — Пшыз къикIырэ мэхьанэмкIэ шIэныгъэлэжьхэр бэрэ зэнэкъокъугъэх. Джыри зэдаштагъэу шIошIхъуныгъэ пытэ ахэм азыфагу илъэп. Адрэхэм ялъытыгъэмэ, иинагъэкIэ пстэуми зэратекIырэм къыхэкIэу, Пшызэ ПсыжъкIэ — ин мэхьанэр къикIэу — еджагъэхэу нахьыбэмэ аIо. Арэу зыхъукIэ, псыхъо мыинэу Къырым районым итым сыда ПсыжъыкIэ зыкIеджагъэхэр? А упчIэм шIэныгъэлэжьхэм Пшызэ ехьылIэгъэ еплъыкIэу яIэ хъугъэм джыри зэ ригъэгупшысэжьынхэу къешIы.

КъэIуагъэмэ хъущтыр, чIыпIацIэхэм яхьылIэгъэ IофшIэгъэ жъугъэу щыIэм мы псыхъом ыцIэ игугъу къызэрэщамышIырэр ары. Лъэныкъо зэфэшъхьафхэмкIэ къекIолIагъэу, псыхъо цIэ гъэшIэгъонэу Псыжъым имэхьан игъэкIотыгъэу зэхэфыгъэн, къэгъэлъэгъогъэн фае.

Iэнэпэ районым Кудакъо ыIоу псыхъо ит. Арэущтэу адыгэхэр ащ зыкIеджагъэхэри ыпшъэкIэ зигугъу къэсшIыгъэ псыхъоу Тхъухьэм фэдэ хьазыр. Мыр зэрытыр зэгорэм шапсыгъэ хэгъэгущтыгъэ. Адыгэхэр пасэм нефтым кудэкIэ еджэщтыгъэх. Урыс полковникэу Новосильцевыр чIыпIэрысхэм псыхъом ыцIэ имэхьанэкIэ зяупчIым, чIыдагъэм ар зэрепхыгъэр къыраIуагъ. Псы шъхьашъом чIыпIэ чIыпIэу тет кудэ IапIэхэми ар къагъэшъыпкъэжьыгъ. Полковникыр псы гъунэм готэу псышъхьэм дэкIуаий, чIыдагъэр къызыщычIэкIырэ чIыпIэр къыгъотыгъ. Ар зыхъугъэр I864-рэ илъэсхэм адэжь. Новосильцевым УрысыемкIэ джаущтэу мыщ апэрэу чIыдэгъэ къычIэщыпIэ щыщигъэпси, илъэс пчъагъэрэ ар ыгъэфедагъ. ЕтIанэ чIыдагъэр нахь куоу зекIотэхым, ар къызэрэдищэен амал иIэпти, къычIэщыныри джащ тетэу зэпигъэунэу хъугъагъэ.

ИжъыкIэ адыгэхэм Анапэ Быгъурып раIощтыгъэ. Ар къызытекIыгъэр псыхъожъыеу къалэм итемыр лъэныкъокIэ хы ШIуцIэм хэлъэдэжьэу Быгъур зэраIорэр ары. УрыскIэ а псыхъожъыем джы непи АнапкэкIэ еджэх. Быгъурыпэр гущыIитIоу зэхэлъ — быгъур — имэхьанэ гъэунэфыгъэп — ыкIи пэ. Аужырэ гущыIэм псыхэлъэдэжьыпI зыфиIорэ мэхьанэр

къекIы. Ащ фэдэ чIыпIацIэ къэхъукIэ-шIыкIэу титопонимие хэтыр бэ — Фэрзап, Лэбап, Мыекъуапэ, ПсышIуап, нэмыкIыбэхэри. Нэужым Анапэ къалэ зэхъум, ащ БыгъуркъалэкIэ еджэхэу рагъэжьагъ.

Адыгэ цIэ шъыпкъэу Анапэ иIэр — ЧIыхъурай. Ар зытыраIукIыгъэр, хым утетэу укъызыплъэкIэ, бгы зэндэ хъурэе лъагэу, тыгъэ къохьапIэмкIэ къалэм къырекIокIырэр ары.

Анэпэ районым станицэхэу Остыгъаер, ыхэрэ Остыгъаер, псыхъоу Остыгъаер итых. Нэтыхъое станиц зыфаIорэми мыщ ущырехьылIэ. Чэлэмэт игубгъу, СэнэтхкIэ заджэхэрэ Iуашъхьэр, псыхъохэу Хыкъо — дельфиным джарэущтэу еджэх, Ныбэджай — къушъхьэ бгъэжъым раIо, Джэджэпсын, ЧIыкъопс, нэмыкIырэ адыгэ чIыпIацIэхэми мы районым уащыIокIэ.

Ахэм ащыщэу Джэджэпсын зыфиIорэ псыхъуацIэм тIэкIу сыкъытегущыIэ сшIоигъуагъ.

Адыгэхэри, абхъазхэри зы лъэпкъхэу зэгорэм зыщэт лъэхъаным, Джаджэр зэкIэ къэкIыхэрэм ятхьэу алъытэщтыгъэ. Лъэпкъыр зызэхэзым, абхъазхэм а тхьэм ыцIэ — Джаджэр — къахэнэжьыгъ, тэ ащ ычIыпIэ Тхьагъэлыджыр тиIэ хъугъэ. Мы псыхъом ыцIи къызыфэсIогъэ Джаджэм къытекIыгъ. Мыщ изакъоп Джаджэм къытекIыгъэх ыпшъэрэ ыкIи ыхэрэ Джаджэхэр — станицэхэу Гиагинскэр, Келермесскэр — псыхъожъыеу ахэр зыкIэрысхэми Джаджэ раIо.

ГъэшIэгъоныр, Мэджысуй диным щыIэгъэ тхьэу Джаджэм ыцIэ зыхьырэ псыхъор Анэпэ районым итми джы къызнэсыгъэми шIэныгъэлэжьхэм зэрамышIагъэр ары. Мыр бэдэдэ зыгъэшIэгъэ цIэхэм ащыщ. Псыхъоу зигугъу къэтшIыгъэр Пшызэ хэлъэдэжьы.

Геленджик, ТIуапсэ, Ермэлхьаблэ — Армавир, Чэтунэ — Лабинскэ, Псыфабэ иIэгъо блэгъухэм адыгэ чIыпIэцIабэ уапэ къыщефэ. Мыхэм ахахьэх къушъхьэхэм, чылагъохэм, псыхъохэм, къушъхьэтхыхэм ацIэхэр. Зигугъу къэсшIыгъэхэр мы къэспчъыгъэ чIыпIацIэхэм анахь къызэтенагъэхэу, язэхэтыкIэ-гъэпсыкIэ зэхэпфын плъэкIынэу ахэтыр макIэп. Ау зимэхьанэ купкI урыс къэIуакIэм инэу зэблихъуи, зыпкъ ибгъэуцожьын умылъэкIынхэу узэрихьылIэхэрэри бэдэд. Ахэм ащыщых Вулан, Текос, Безепс, Небыз, Кодо, Уташ, Шуха, Руфабго, нэмыкIхэри.

Зы гущыIэкIэ къэпIон хъумэ, пасэм адыгэ лъэпкъыр зэрысыгъэ хэкужъым ежь ялъэхъан аIогъэгъэ чIыпIацIэхэу къинэжьыгъэхэр макIэхэп. Ахэр заIогъагъэхэм илъэсишъэ пчъагъэхэр тешIагъэхэ нахь мышIэми, джыри тамыгъэ лъапIэу, ижъырэ саугъэтхэу къытхэтых. ХэмыкIокIэжьырэ адыгэ лъэужых, мыкIодыжьынхэу тлъэпкъ къыкIэныжьыгъэх, титарихъ къагъэбаи, щыIэныгъэ гъогу кIыхьэу лъэпкъым къыкIугъэм инэрылъэгъу шыхьат шIагъох ахэр.

Джащ фэдэ гукъэкIыжьхэм тафищагъ картыкIэу къыдэкIыгъэм. Зэфэшъхьафрэ гупшысэхэри ащ тигъэшIыгъэх.

Апэрэр — амал зэриIэкIэ картэу къыдэкIыхэрэм къарыхьэрэ адыгацIэхэр тэрэзэу къызэрэтыгъэнхэм лъэшэу тынаIэ тедгъэтын фае. АщкIэ картхэм Iоф адэзышIэхэрэм гъусэгъэ пытэ адэтшIын, тызэдеIэжьынхэ фае.

ЯтIонэрэр — адыгэ чIыпIацIэхэм зы тхыкIэ гъэнэфагъэ афэшIыгъэн фае. Джыдэдэм ахэм зэблэуныгъэ инхэр зыхэлъхэр ахэтых. ГущыIэм пае зым Джиджихабль, адырэм — Джеджехабль еIо. Джащ фэдэх Джерокай,—Джиракай, Нашукай — Нешукай, нэмыкIыбэхэри. Мыхэр бзэ хэб-

зэ нэшанэу щыIэхэм атетэу ятхыкIэ шэпхъэ гъэнэфагъэ фэшIыгъэн, игъэуцогъэн фае. Джащыгъум, зэблэуныгъэ жъугъэу ахэм ахэтлъагъохэрэр нахь макIэ къышIыщт, адыгэ къэIуакIэми нахь пэблагъэ хъущтых.

Ящэнэрэр — тэ тилъэхъан тиреспубликэ чIыпIэ гъэшIэгъоныбэхэр кIэу къыщагъотых, щагъэунэфых. Ау гухэкIыр, ямэхьанэкIэ чIыпIэм емыпхыгъэхэу ахэм зэкI пIоми хъунэу урысыцIэхэр зэрафашIыхэрэр ары. ГущыIэм пае мыщ фэдэхэу: «Крестик-турист», «Парящая птица», «Ольга», «Англо-русская», «Западно-Сибирская», нэмыкIхэри. Мыхэм афэдэхэм адыгацIэхэр афэусыгъэнхэ фае. Ащ фэдэ чIыпIэхэу къагъотыгъакIэхэм анахь къекIурэ адыгэ цIэ дахэр къыфыхэхыгъэным пае конкурсхэр зэхэщэгъэнхэ ыкIи къыхахыгъэ цIэр фаусызэ ашIын фае.

Мы зигугъу къэсшIыгъэ Iофыгъохэр гъэцэкIагъэ хъухэмэ, тиадыгэ чIыпIацIэхэр нахь къызэтенэщтых, ащ епхыгъэу титарихъи нахь хахъо ышIыщт.

Об исторических корнях адыгских топонимов

Резюме

Как известно, в историческом прошлом адыги компактно проживали на всей территории Краснодарского края. От них сохранились ныне существующие на их языке названия отдельных населенных пунктов, гидронимов и оронимов. Эти древние уникальные адыгские памятники, противостоявшие столетиям, представляют собой огромную этнокультурную ценность не только для самих адыгов, но и для тех, кто желает поближе познакомиться с их историей. В наше время им грозит опасность исчезновения, а вместе с ними перестанет существовать заложенная в них бесценная информация.

В книге Хан-Гирея «Записки о Черкесии» описываются несколько сот названий адыгских населенных пунктов. По разным источникам только в долине рек Белой и Курджипса находилось около 900 аулов. С тех пор прошло всего более ста лет. В наше время их осталось вместе с шапсугскими аулами всего 55.

В уничтожении названий населенных пунктов в свое время преуспела и партийная идеология. Присваивая имена государственных деятелей, революционеров (Самара — Куйбышев, Санкт-Петербург — Ленинград, Нижний-Новгород — Горький и т. д.) стирали с лица земли исторические названия, которые просуществовали сотни лет. Этот жестокий вандализм коснулся и наших исторических памятников: самый древний абадзехский аул Мамрукай переименовали сначала в ст. Царскую (в честь царя Александра II, побывавшего здесь в 1861 г.), затем в Фарсскую, а теперь станица носит наименование Новосвободная. Переименованы были аулы Гъобэкъуай в Теучежск, Тэхъутэмыкъуай — Октябрьский, Хьакурынэхьабл — Шовгеновский и многие другие. К счастью в наше время восторжествовала справедливость — частично восстановлены их прежние исторические названия.

На ликвидацию названий адыгских топообъектов сильно повлияла искаженная их запись на картах, дорожных указателях нашей республики и в крае. Например, Текос, Руфабго, Чуба, Азиш и многие другие. Восстановить их первоначальный фономорфологический облик на основе

адыгского языкового фонда затруднительно. Поэтому обычно их не включают в словарный корпус топонимических словарей.

Приближенная к оригиналу правильная запись подобных местных названий надолго сохраняется в языке любого народа. Таких примеров немало.

Недавно вышла карта Краснодарского края и Республики Адыгея, в которой встречаются адыгские названия с правильным их грамматическим оформлением. Таковы, например, гора Меретук, река Меретук впервые обнаруженные на этой карте в Апшеронском районе. Раньше, как рассказывают старожилы района, существовал и хутор Меретук, дольмены Меретуки. Теперь их на карте нет. Возможно, жители переселились в другие населенные пункты, дольмены, может быть, разрушены. Все же эта карта поведала нам об очень интересном историческом факте, что здесь когда-то проживали представители одного из крупных адыгейских этносов — абадзехи.

В карте зафиксированы также адыгские гидронимы Псыжъ, Абын, Хьаплъ, АтIэкIум, Аущэдж, Убын (Крымский район). Они по своему звучанию прозрачны, по записи соответствуют современной адыгейской орфографии.

Среди данных гидронимов наибольший интерес представляет гидроним Псыжъ. Такое же наименование (Псыжъ) носит древняя река Кубань, которое этимологизируется как «Большая река». Возможно, здесь эта этимология уместна, т.к. река, по сравнению с другими местными реками, больше других. Но почему тогда получила небольшая речка — название Псыжъ? Это уже загадка, которую необходимо будет разгадать специалистам-топонимистам.

В анапском районе обнаружен ряд адыгейских топообъектов: Кудакъо, Сэнэтх, ст. Остыгъае, ст. Нэтхъуай, Хыкъо, Ныбэджай, Джэджэпсын, ЧIыкъопс и др. Последние два гидронима до сих пор в специальной литературе не упоминались. Между тем расшифровка этимологии этих гидронимов может дать очень интересный материал и языковедам, и этнологам, занимающимся исследованием культуры адыгов.

Много адыгских названий встречается и на Черноморском побережье, среди которых имеются топообъекты, зафиксированные впервые.

Все они являются историческими корнями, бесценными памятниками наших далеких предков, которые мы обязаны бережно охранять.

К сожалению, и в наши дни находятся люди, которые безжалостно уничтожают уникальные памятники природы: разрушают дольмены, переселяют целые населенные пункты, засыпают овраги, высушивают речки, родники, вырубают леса, кустарники и т. д., а также изменяют исторически сложившиеся названия на выдуманные. Например, «Девичий камень» изменили на «Казачий» и др. Эту невосполнимую утрату необходимо предотвратить. Для этого нужно неукоснительно выполнять Закон об охране природных памятников, который принят правительством Адыгеи. Кроме того, все адыгские географические объекты, которые встречаются там, где сейчас не проживают адыги, следует записать на основных языках республики на региональных картах и дорожных знаках.

НАРОДНАЯ ПЕСНЯ В СИСТЕМЕ КООРДИНАТ АДЫГСКОЙ КАРТИНЫ МИРА

В науке давно обсуждается зависимость народного характера от среды обитания. Исходным моментом в таком построении является античная идея о влиянии природы на психику человека, тем самым — на национальный характер и через это на судьбу народов. Л. Н. Гумилев, рассматривая этноландшафтные проблемы, устанавливает обусловленность хозяйственной деятельности человека природными условиями географического региона, т. е. способность к адаптации.

Он также отмечает, что характер институтов управления связан с особенностями хозяйственной деятельности и способом производства.

«Этносы всегда связаны с природными условиями, с ландшафтами,— пишет Л. Н. Гумилев.— Ландшафт опредяляет возможности этнического коллектива при его возникновении, а новорожденный этнос изменяет ландшафт применительно к своим потребностям. Затем наступает привычка к создавшейся обстановке, становящаяся для потомков близкой и дорогой. Привязанность к ландшафту бессознательно хранится в людях. Обживая Сибирь, русские предпочитали селиться на берегах лесных рек, украинцы предпочитали степные ландшафты» (1). (Проводя параллель, можно констатировать, что адыги, изгнанные со своих земель в результате Русско-Кавказской войны в XIX веке, искали на чужбине привычный «кавказский ландшафт» — У. Р).

«Главное, что постоянно питает и расширенно воспроизводит национальную целостность,— пишет Г. Гачев,— это Природа, где совершается история данного народа. <...> если Природу понимать так, как ее толкуют народ, и фольклор, и поэзия, тогда <...> ее явления сочатся смыслом. <...> Природа источает волю быть — и на то идет история народа. <...> История — в утробе национального Космоса, меж небом и землей, силами народа совершается» (2).

Своеобразным подтверждением этих мыслей является замечание Хан-Гирея относительно влияния природы на воображение адыгов. «Величественные горы, вечно ропотные воды и прекрасные равнины, ими орошаемые,— писал он,— леса дремучие, обширные пустыни и самое небо, под недосягаемым сводом которого эти народы проводят жизнь свою,— небо, подернутое то пурпуровыми облаками, то угрюмо плывущими тучами, то непостижимо испещренное вечно горящими светилами — вот предметы грозные, восхитительные, величественные и полные поэзии,— предметы, вечно окружающие полудикие племена и естественным образом производящие поэтические впечатления под чувствами существа мыслящего...

Черкесы не только с жаром воспевают жизнь и подвиги героев, ярко изображают кровавые события и природу, с восторгом описывают любовь и наслаждение, а страдания — самым трогательным образом, но даже все такие поэтические мысли свои излагают стихами» (3). То же самое замечалось и теми, кто не родился в этих краях, но хоть раз побывал среди адыгов. Так, О. И. Константинов в 1847 году (заметим: Русско-Кавказская война была в разгаре) опубликовал в газете «Кавказ», по словам М. О. Косвена, «весьма любопытную и показа-

тельную для того времени характеристику адыгов»: «Сколько удивительного и достойного изучения мы найдем в этом народе! Борьба демократизма и феодализма; характеры истинно рыцарские, герои, исполненные доблести, чести, ума и высокого красноречия; воспитание и презрение всех слабостей тела и духа, к которым сама природа расположила человека,— выше суровости спартанской...» (4).

Как видим, связи этноса со сферой обитания многоаспектны.

Проявляются они своеобразными пространственно-временными координатами в сложной системе национального образа мира. Система координат, в свою очередь, отражена в художественной культуре, фольклоре и, в частности, в народных песнях. Для наглядности можно сравнить вертикаль в космосе горцев и горизонталь — у степного населения. Если русское «*пространство*» ориентировано на идею воли («Широка страна моя родная», «За далью даль», «За тридевять земель»), то для адыгского космоса *высота* является идеальной координатной.

Наши наблюдения, касающиеся соотнесенности «Высоты» (горы) с понятиями *добро, мужество, красота* в миропонимании адыгов и попытки через эту соотнесенность определить <*вертикаль*> как основную координату их космоса, находит множество подтверждений в работах современных адыговедов. Так, в системе общения, по Б. Х. Бгажнокову, параметр «выше» почти всегда соотносим с понятиями «главнее», «почетнее» (5).

«В динамическом инварианте адыгской культуры,— пишет Ю. М. Тхагазитов,— особое место занимает семантика гор. Сакрализация горного пространства имеет глубокую и неоднозначную основу. В адыгских мифах Ошхамахо (Гора Счастья) является обиталищем языческих божеств. Ошхамахо для адыга предстает духовным ориентиром» (6).

Ю. М. Тхагазитов, не отрицая то, что в адыгской картине мира *вертикаль* занимает особое место, усложняет систему координат. Мифоэпическую модель, скрепляющую воедино соотношение *космос — человек — дом* он выстраивает в виде диагонали, «соединяющей начало пути человека с вершиной Ошхамахо (она же и главный духовный ориентир). От вершины горы путь человека разветвляется: по вертикали вверх — бессмертие, слияние с беспредельностью (идеальное представление адыгов о *мужестве* — погибнуть, чтобы остаться в истории народа героем — Р. У.) или вниз по другому склону — движение в прошлое, к «забвению» (7) («ижъуагъо ечъэхыжьыгъ» — его звезда скатилась — как знак ухода, поражения, забвения — Р. У.). От вершины горы вниз, в прошлое — это тоже вертикаль. И в этом смысле тхагазитовская версия не противоречит нашей.

Еще об одной версии соотнесенности этноса с природой. Изучая мифологию адыгских музыкальных инструментов, Ф. Ф. Хараева-Гвашева приходит к интересным выводам относительно звукового идеала этноса. Сопоставляя звуки речи (фонемы языка, традиционную манеру исполнения адыгской песни) и тембровое звучание музыкальных инструментов, она обнаруживает их невероятное сходство. На этой основе она утверждает, что адыги не приемлют тембр, не соответствующий их звуковому идеалу, касается ли это пения или инструмента со звонким и резким тембром. Так, у адыгов даже в условиях мощного инокультурного влияния, не прижились зурна или дудук, заимствованные у соседних наро-

дов, а гобой и кларнет используются только на сцене, в современных инструментальных ансамблях, профессиональных или самодеятельных.

Подтверждая своими многочисленными наблюдениями замечание Дж. Белля (из писем о пребывании в Черкесии 1837—1839 гг.) о том, что адыги «поют обыкновенно вполголоса, не насилуя ни гортани, ни легких... черкесский певец отдается весь самой сущности песни, пение его делается не одною искусственною модуляциею голоса, но мощным потрясающим отлогоском взволнованной до глубины души», Ф. Ф. Хараева-Гвашева заключает, что звуковой идеал этноса напрямую связан с этносферой, пространством, тысячелетиями осваиваемым народом. Она пишет: «Акустическое пространство «священного» мироздания само создает «должное» звучание, пребывает в сотворении звука. Пышные горные леса и рощи изобилуют звуками Природы. Ущелья, искрящиеся чистотой голубых рек, вбирают целый оркестр созвучий-ручейков, стекающихся в единое русло. Альпийские луга, наполненные сладкими мелодиями разнотравья, вершины, покрытые вечными снегами, хранят в молчании сакральное Знание Мира. Море, омывающее подножия гор, неустанно нашептывает Законы Пути. Разве не очевидно, что эта несказанная красота и породила потребность в чуткости восприятия, проникновенный мистицизм Тишины и полушепотного звучания, создающего возможность одновременно услышать все многообразие природы и выделить в едином Звуке всю суть Непостижимого Мироздания» (8).

В этом же ряду следует рассматривать основную координату в космосе адыгов — вертикаль и множество ее проявлений. В понимании адыга все лучшее, идеальное связано с «высотой», изяществом: с птицей, парящей в небе, сравнивается всадник в величальной свадебной песне («ПцIашхъом дэчэрэзырэм укъещи»), «руки танцующей девушки похожи на два крыла»: «небом и солнцем клянется адыг («Мыр зиуашъо, мыр зитыгъэ»); «гъогум лъэой къедз» (досл.: к дороге лестницу приставь), что означает «укороти путь интересным рассказом» — так просят путника. Обращает на себя внимание несоотносимость «дороги», лежащей в горизонтальной плоскости, и «лестницы», предполагающей наличие некой высоты, к чему можно приставить ее. Однако в метафорической формуле смыслонесущим является лестница — рассказ, т. е. художественное слово уподобляется «высокому».

Вертикаль является основной координатой и для адыгской инструментальной музыки (9). Множество подобных формул можно увидеть и в паремиологической системе, и в песенной культуре адыгов. Они свидетельствуют о соответствии вертикали и идеальных представлений о *добре, мужестве и красоте* в адыгской картине мира. И в этом смысле адыгская песня не только хранит, но и наилучшим образом утверждает, пропагандирует нравственные идеалы адыгов. В иных ситуациях песня становится организатором и регулятором общественного мнения (позитивного — героические, колыбельные песни; негативного — смеховые).

Следует сказать, этическая функция присуща в той или иной степени почти всем жанровым формам песни (так же, как и всему фольклору). Она заложена изначально в самой сути песенной культуры. Однако некоторые жанры, как то: этическая поэзия (Ушъый гъэсэпэтхыдэхэр), колыбельные песни, величание невесты в свадебных песнях, песни-истины, специально призваны транслировать морально-нравственные идеалы адыгов.

«Поэзией пестования», «поэзией материнства» называл Г. С. Виноградов колыбельные, потешки, приговорки, забавы, загадки, небылицы и считал их самым богатым источником, который может раскрыть идеи, способы, средства народной педагогики. «Этот вид словесных произведений вызван едва ли не исключительно педагогическими надобностями и составляет особый отдел фольклора,— писал он,— устную литературу, своеобразную хрестоматию для детей разных возрастов» (10). В адыгском фольклоре можно выделить целый пласт поэзии о детях, исключительно призванной выполнять этическую функцию. К таковым относятся и колыбельные.

Колыбельные песни адыгов сочинялись отдельно для девочек и для мальчиков, так как для них предполагались разные установки *добра и красоты*. Для мальчиков *красотой* является проявление *мужества.*

Уилъэрыгъыхэр огъу мазэу мэшIэти,
ЗэпэшIэтэуи си Аслъаныр мэшэси,
Шыупэшэсышъы, шIэхы дэдэу зефапи...
Къыдэхьажьымэ си Аслъаныр пчъэIушху,
УипчъэIушхоми хъазынэшхор щагощы... (11).

Твое стремя, как месяц [во время] засухи блестит,
Переливающимся [блеском] Мой лев оседлал коня
Всадник — предводитель он, [поэтому] быстро одевается...
К возвращению моего льва двор большой [становится многолюдным]
В твоем дворе большом ценности раздают...

В таком ключе выдержана вся колыбельная (66 строк). В ней — картина будущей жизни ребенка, модель идеального героя. Песня предрекает именно такую счастливую, красивую жизнь, т. к. в адыгской картине мира красота, счастье для мужчины равнозначно *мужеству, отваге.*

Обратим внимание на некоторые образы в колыбельной песне. «Стремя — как месяц в засуху блестит». В другом варианте колыбельной — «дуга колыбельная, как месяц в засуху блестит». В первой метафоре закодирована информация о том, что всадник так часто седлал коня, а значит так часто совершал наезды, что от долгого и частого пользования стремя не успело заржаветь, напротив, оно стало ярко блестеть, как месяц в небе в засушливую погоду. Во второй метафоре — информация о многодетности семьи, о крепости рода. Так много детей вынянчили в колыбели, что деревянная дуга, которой качали колыбель, стала блестящей, тоже как месяц в засуху.

Воспитатель сравнивает своего воспитанника со львом, представляет его только предводителем, возвращения которого ждут с нетерпением, потому что люди приучились получать от него щедрые дары. Он прославляет себя и свой народ «подвигами на поле брани», он умеет «водить отряды по забытым дорогам», «он защитник обездоленных» — так песня разворачивается цепочкой благопожеланий. По силе внушаемости (ребенок еще не понимает слов, но ему поют о таких серьезных вещах) колыбельная адыгов может сравниться с заговорной песней. «Они должны были охранять детей от болезней и порчи,— пишет З. М. Налоев, помогать им вырасти красивыми, счастливыми, удачливыми, мужественными и смелыми. Это назначение было закреплено поэтическими формулами, самой популярной из которых была та, что отражала идеал могучего воина-защитника» (12).

Девочке, напротив, внушается женское счастье. Посредством песни ей рисуется картина будущего, исполненная *красотой* и благополучием.

Ра, хьэхьаеу, сидах,
Ра узыгъэдахэрэр унапц,
Ра зэхэпцэ дахэри ужэгъу,
Уиныбджэгъу кIалэхэри къыохъуапсэх,
Уиблэрыпсым жъгъау-сау регъаIо,
Тош-мэшым удэу-убзэу ухэс.
Уитыжьын бзыгъэхэри уипаIу,
Уикъэбар пачъыхьэми нэIэс.
Уисэлам дахэу зэрахьэ,
Мэзмай чылэгуми рахьагъ.
Зэхэзыхы пстэури гъэшIагъу (13).

Ра, ге-гей, моя красавица,
Ра, тебя украшают твои брови,
Ра, выточена красиво твоя шея,
Твои друзья тебе завидуют.
Твоя цепочка перезвон [издает],
В роскоши рукодельницей пребываешь,
Из серебра твоя шапка [сшита],
О тебе слухи до царя долетают,
О тебе вести [красивые] ходят повсюду,
До Мэзмая селения дошли,
Услышавших всех поразили.

Ушъый-орэдхэр (песни-наставления) — так называются некоторые варианты колыбельных. Они похожи на свод назиданий, обращений ко второму лицу, типа: «уихэтэ шIагъэ джэнэтышъо тегъау» (огород свой, как райский уголок, содержи) (14).

Одна часть колыбельных на формальном уровне типологически близка к колыбельным других народов по архитектонике: состоит из чередующихся смыслонесущих и баюкающих строк; традиционны и канонические формулы усыпления, «кIэлэ пагор сэгъэчъый», «си нэфынэ сэгъэчъый» (мальчика курносого баюкаю, моего света баюкаю).

Другая часть — заказные, сочиненные джегуако на случай — к обряду укладывания ребенка в колыбель. Они уникальны и на содержательном уровне не имеют аналогий в фольклоре других народов. Те, что нам удалось сравнить: балкарско-карачаевские, ногайские, осетинские, чеченские колыбельные — не обнаружили подобных качеств (15). Адыгские колыбельные (в основном заказные) имеют развернутый сюжет. Сначала сообщается о древности и благородстве рода того ребенка, кому посвящена песня, затем повествуется история его родителей. В третьей части — картина будущей идеальной жизни ребенка. К примеру, песня «Даутэ нэф» (Даут мой светозарный) и колыбельная для девочки, предрекающие только *добро.*

Известно, что время вносит коррективы в представления об идеальном. Так и колыбельные со временем изменяются на содержательном уровне, появляются новые мотивы типа «еджэгъэшхо хъущтыр сэ сикIала» (большим ученым станет кто, это мой мальчик). Но неизменным, оригинальным в них остается одно: они призваны предречь ребенку счастливую жизнь (отдельно — девочке и отдельно — мальчику), соответ-

ствующую основной координате в картине мира адыгов — вертикали: высокому, идеальному образу жизни.

По этому же принципу, в соответствии с представлениями об идеале, равнозначным «высокому», выстроен и цикл песен о невесте в свадебном обряде. В науке исследованы некоторые типы этих песен. Так, М. Джандар выделяет: нысэгъэшIо (невесту лелеющая песня), нысэепчъ (невесту заговаривающая), нысэгъэсэ (невесту наставляющая), нысэгъэщх (невесту заставляющая смеяться), пхъорэлъфыпкIэ (песня, заставляющая невесту платить выкуп для племянников рода), пщыкъошталъ (песня, примиряющая невесту с деверями), Iэнэгъэудж (песня-удж с трехножным столиком), дынхэу орэд (песня, сопровождающая обряд первого прикосновения невесты к жизни в новом доме) (16). Существует множество и других типов песен невесты. Три оригинальных текста записаны нами: первый — песня, оповещающая о привозе невесты.

СикIалэу синэфи, одида,
Синэфынэ лъапIи, одида,
— УикIалэ къыщагъэшъ, одида,
Шыуаджэр къысфыдахьи, одида,
Унэм сыкъекIотышъ, одида,
ГушIуапкIэ къесэты, одида,
Iэщышхом секIушъ, одида
Чэмыбгъэ пщэрыр, одида,
КъясэгъэукIи, одида,
ХьакIэныщым ипщэрыр, одида,
Ащ иIэпэщыпсэу, одида,
СикIалэ къыщагъэшъ, одида,
Къысфыдащэжьы, одида (17).

Мой сын, мой свет, одида,
Мой светозарный, дорогой, одида,
— Твой сын женился! одида,
Вестник приходит ко мне, одида,
Из дома выхожу, одида,
За весть радостную одариваю, одида,
К загону большому направляюсь, одида,
Корову яловую, одида,
В жертву приношу, одида,
Из убойного скота для гостя, одида ,
[Готовлю] соус [адыгский], одида,
Мой сын женился, одида,
Ее привозят, одида.

Далее песня подробно описывает, какую невесту привезли: «она на котурнах возвышается, стоит над всадниками [почет и уважение им оказывая]; золотом шит ее наряд, как овца безмолвна, как голубь тиха, шитье ее не распорется, она любит и соседей, и семью, куда пришла...» и т. д.

Вторая песня ориентирована на «заговор невесты», чтобы воздействовать на ее судьбу, предречь ей счастливую жизнь.

Тхыпэм тыгъэу къыкъокIырэр, зынашъа, орэдэу,
Шхончэуишъэр зэрыкIырэр зытыщы, орэдэу,
Зытыщыми дариябэр щызыбзы, орэдэу,
Зытыщыми мыдэ-мыбзэ изыхьа, орэдэу,
Ай-я-я-ай-я-я ашъая, орэдэу,

Ашъаемэ яунэ дышъэча, орэдэу,
Дышъэ чынэ лъакъор гъэгъуагъуа, орэдэу,
ІэпхъобэжъыякІэр гъэужьы, орэдэу,
Дыныр зыгъэужьырэр синысэ, орэдэу,
Синысэ зэрэщытыр шъосІона, орэдэу,
Мэзэ-мэзэ ныкъор итхылъа, орэдэу,
Дышъэпсы хэлъашъор зикІыІуа, орэдэу,
Сэмэур уІугъэр зынапца, орэдэу,
ЫнэпцэкІитІур пцІэшхъуашъуа, орэдэу,
ПцІашхъом дэчэрэзырэм укъеща, орэдэу,
Укъэзыщэ кІалэм удэжъа, орэдэу,
Уигощэ ныожъыр огъашІуа, орэдэу,
Пщыпхъум игъэшІуагъэхэри бэдэда, орэдэу,
Бэдэдэ цІыфхэр къекІуалІа, орэдэу,
Адыгэм иадыгабэр чІы чІэс, орэдэу,
Си Даут кІэс къехьы къэкІожьы, орэдэу,
— КъэкІожь, сэІуи чэу бэрабэм секІуалІэ,
Хъанкъохэр шыхъо пчъэІум щагъашІо, орэдэу,
ГощэгъашІом дариешхор теубгъуа, орэдэу,
Синысэ ипхъуатэ мытІэкІы, орэдэу,
СтІэкІын сэІуи сэуджы, орэдэу,
Сызыфэуджырэр иджана, орэдэу, орэдэу, орэдэу (18).

Из-за горной гряды восходящее солнце чей взгляд, орэдэу,
Сто стрелков откуда выходят, чей родительский дом, орэдэу,
Кто в родительском доме много шелка кроила, орэдэу,
Кто родительский дом без шитья и кройки оставил, орэдэу,
Ай-яя-ая-я — Ашая, орэдэу,
Ашаевых дом из чистого золота, орэдэу!
Золотую юлу кружится заставь, орэдэу!
Мизинцем [с иглой] быстро орудуй, орэдэу!
Быстро и ловко шьет невестка моя, орэдэу.
Какова моя невестка, расскажу вам, орэдэу,
Полумесяц — ее кулон, орэдэу,
Золотом шит ее наряд, орэдэу,
Сурьмой наведены ее брови, орэдэу,
Ее бровей кончики — ласточки хвост, орэдэу,
Ласточкой парящий на тебе женился, орэдэу.
С женихом тебе состариться, орэдэу,
Своих старушек-свекрух да обласкай, орэдэу,
Золовку любит она безмерно, орэдэу,
Множество людей на свадьбу явилось, орэдэу,
Явившиеся тебя пусть прославят, орэдэу,
Сегодняшней славы как ты сумела добиться, орэдэу!
Адыги, собравшись, седлают коней, орэдэу!
Даут мой [господин мой] возвращается с пленницей, орэдэу,
— Вернись! — говорю и к плетню подбегаю, орэдэу.
Ханычей у ворот почетом встречают, орэдэу!
Свекрови платком парчовым покрывают невесту, орэдэу!
Моей невестки сундук еще не открыт, орэдэу!
Открою, говорю, и танцую, орэдэу!
Танцую ради ее платья, орэдэу!

Сундук, о котором идет речь в песне, это присланные родителями невесты принадлежности женского туалета. Раздать их во время свадь-

бы считалось знаком благополучия. В этом же ряду символических знаков, несущих определенную информацию об этносе, стоит и платье, «ради которого танцует золовка.

Песня сочинена от имени бабушки (не матери!), как и все остальные песни о невесте. В ней дается вся живописная картина шапсугской (западноадыгской) свадьбы, изобилующая множеством блестящих сравнений, эпитетов, параллелизмов, гипербол. Эта песня исполняется в обряде «Нысэ удж» (танец-удж для невесты), который справляется в женской половине дома. Род жениха еще не знает, кого привезли в невесты, каков ее характер. Тем не менее песней высказывают не просто пожелания, а утвердительно констатируют идеальный образ невесты. «Столь явное и красочное прославление новобрачной,— пишет Б. Х. Бгажноков,— а также всего хода свадьбы могло быть оправдано лишь в качестве колдовства — магического переноса в реальность упоминаемых в песне событий, свойств, признаков и т.п. В сущности, это заговор невесты, призванный сделать ее такой, как поется, и тем самым обеспечить браку безусловный успех»(19).

Третья песня зафиксирована нами среди турецких адыгов. Это наиболее полный вариант, вобравший почти все мотивы вышеперечисленных типов песен о невесте. Но в ней есть еще одно примечательное свойство, отличающее ее от других вариантов: она регламентирует ролевые отношения в семье, наставляет невесту принять предписываемую адыгагъэ (адыгством) поведенческую модель. Возможно, какие-то конкретные детали типа «ІэкІ зэтелъэу фэуцу» (руки на руки положив, в смиренной позе становись) — более позднего происхождения, но сама идея регламентирования поведенческой культуры в отношениях членов семьи — столь же древняя, сколь сама обрядовая песня.

Как отмечено выше, турецкий вариант песни повторяет мотивы о красоте, стройности, благородстве невесты, идеальных качествах жениха, о танце «ради платья, сундука, серебряного пояса невесты» и т.д. Песня повествует:

Ох, оридадэр тиныса!
Пщыкъор къаджэм пчъэкъуахэми къоуцуа,
Гуащэр къаджэм ІакІ зэтедзэу фэуцуа,
ПщыпхъуркъакІом уемызэщэу дэзекІуа,
Ох, оридадэр тиныса!
Хъан ибын тепхъо шІын къыфахьа,
Къихьэ-нихьэм «гощэ щыс» ябгъаІуа,
Псы зыІорэм тыжьыныбжъэ фиокІа,
Зэ икІэгом кІыгъунишъэ къыбдежьа,
Зэ ежьэгъум тыгъэ-маз къыптехэ (20).

Ох, оридада, наша невеста!
Деверь позовет, спрячься за дверь,
Свекровь позовет, руки на руки положив,
[в смиренной позе] становись,
Золовка придет [если], неустанно обхаживай.
Ох, оридада, наша невеста!
Ханычи приносят тебе покрывало для шитья,
Приходящих, «[величавая] княжна!» — сказать [заставляешь],
Воду просящим в серебряный кубок наливаешь,
Соберешься выйти, сопровождающих сто, отправляются [с тобой],
А отправишься — на тебе солнца и луны отсвет.

Таким образом, в песнях о невесте, как наиболее действенные «прокламируются некоторые важные с точки зрения традиционной морали принципы и нормы взаимного обхождения с членами семьи. <...> являясь способом коллективного воздействия на новобрачную, песня очень мягко, неназойливо, в игровой форме вводит нового члена семьи в круг социально признанных, одобренных норм поведения» (21). Причем, как мы это увидели, нормой поведения считается самое идеальное, сопряженное с высокими категориями *добра, красоты.*

Остановимся еще на одной особенности песен, прокламирующих идеальную картину мира.

В песенной культуре адыгов существует целая серия смеховых песен типа «ЩырытIым»(22), песен-зэфэусэ (прений) Сатаней и Орземедж (23) и песен-сетований как «Гуащэм итхьаусых» (Сетование княгини), где осмеивая, отрицая противоположные качества, утверждаются идеальные нормы поведения. Координата вертикали в данном случае выстраивается по принципу «Дэхагъэм уегъэины, емыкIум уегъэцIыкIу» (Красота возвышает, непристойность унижает). В формуле очевидна бинарная оппозиция: красота — непристойность; возвышает — унижает. В «Сетовании княгини» перечисляются непристойные, с точки зрения традиционной морали, качества, которых и в помине нет в княгине, а значит, она соответствует статусу достопочтенной женщины. Тем не менее золовки требуют ее выдворения из семьи, на что и сетует княгиня:

Сидынхэр хэт яIэзэжъи фэсэхьыя,
СиIахьэхэр къызэслъэшъулIэу сэкъощыеп,
Сищырхэр ныбэшъхьэ пцIанэу згъэзекIуеп,
СызекIоуи сищэ пэгуными хьэ хашъуеп,
Сыщысэуи типщ иунашъо язгъэшIыеп,
СфэшIэщтымкIэ фэдэ ныбджэгъуми сехъуапсэеп,
Сыхъуапсэуи сишъхьаныгъупчъэхэр къэзгъаджэеп,
Сыкъеджэуи тигъунэгъу яшъаохэр къэсэщэеп,
Сыщылъэуи пчэдыжь тыгъэр къыстепсэеп. (24)

Свое шитье разве я ношу какому мастеру?
Часть [пищи] свою со стола не стаскивала я.
Детенышей своих голопузыми не позволяла ходить,
Болтаясь [где попало], к моему ведру молока собака не прикоснулась,
При мне о нашем свекре дурное сказать не позволила,
Способности свои, [зная за собой], друзьям не завидовала
Увлекаясь [кем-то], в мои окна никто не стучался,
И не звала к себе соседского юношу,
И утреннее солнце [меня] в постели не заставало.

В каждой строчке зафиксированы негативные с точки зрения традиционной морали качества, а значит, следует понимать, что противоположенное им и есть норма идеального образа жизни.

Из вышеизложенного очевидно, что вся песенная культура ориентирована на выполнение самой главной функции — этической. Она призвана хранить и транслировать ту информацию, которая требует воспроизводства и поддержания традиций. Некоторая часть песенной культуры, как то колыбельные, песни невесты из свадебного цикла, некоторые из смеховых и песен-сетований ориентированы на регламентацию определенной поведенческой культуры, на прокламацию, трансмиссию важных, идеальных с точки зрения традиционной морали нравственных качеств.

ИНСТИТУТ СТАРЕЙШИН В ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ

В современной общественно-философской литературе проблемам традиции, традиционности уделяется достаточное внимание, однако из зоны внимания исследователей выпадают специфические аспекты региональной культуры, которые до сих пор остаются вне серьезного философско-социологического анализа. Изучение традиций (региональных) несомненно актуально в современных условиях, когда во многих этносах наблюдается ярко выраженный интерес к культурно-историческим ценностям, их истокам и перспективам, возвращается интерес к своим нравственным ценностям, появляется желание найти в них незыблемые нравственные устои, воплощенные в традиционные нормы, институты.

Философский анализ традиционной культуры предполагает прежде всего выявление и обоснование тех элементов традиционной культуры, которые являются специфическими и базовыми.

Культура в целом представляет собой многомерный, интегральный универсум социума, состоящий из множества элементов. Эти элементы, образующие субстанцию культуры, и есть те «кирпичики» из которых вырастает здание традиционной и современной культуры.

Рассмотрение элементов традиционной культуры позволяет прояснить ряд принципиально важных вопросов. Во-первых: оно позволяет показать какие традиционно-культурные элементы сохранились, т.е. дошли до наших дней, почему и каково их место в современной культуре. Во-вторых, уяснение вопроса о конструктивных элементах традиционной культуры дает в итоге наглядную схему, конституирующую и придающую жизненность культурному универсуму, его основным механизмам.

Наиболее ярко элементы традиционной культуры проявляются в институированных взаимоотношениях этноса. Таковыми, например, у адыгов и других народов Северного Кавказа являются институты почитания старших, гостеприимства, уважения к женщине и др. Культурная универсальность таких институтов известна, поскольку они характерны для большинства этносов, но их сохранность и бытование, т. е. их «исконная« традиционность проявляется не у всех одинаково.

Традиция почитания старших по возрасту занимает особое место в культуре народов Кавказа, оставаясь актуальной в массовом сознании. Традиция почитания старших по возрасту это есть предельно почтительное отношение к людям старшего возраста, возведенное в этнический культ. Младшие по возрасту независимо от их социального происхождения и положения беспрекословно повинуются старшим, все обязательно встают при их появлении, занимают строго определяемое по старшинству место за столом, при передвижении и др. Эти и другие знаки, символы, черты образуют, условно говоря, культурный комплекс старшинства.

Отношение к старшим выражено в таком лапидарном изречении, бытующим в адыгском этносе: «Кто не уважает старших, тот не достоин уважения сам».

Социальную природу уважительного отношения к старшим можно объяснить с разных точек зрения, в том числе и объективистских.

Представляется, что особо почтительное отношение к старшим по возрасту имеет вполне «материалистическое» объяснение. Традицион-

ное общество не могло бы выжить без строгого учета опыта предшествующих поколений. Именно это и предопределило особое место стариков — аксакалов в традиционном обществе.

Но чтобы понять социальное место и роль старейшин в жизни общества многие традиционные общества прошли путь от физического избавления от стариков до их своеобразного культа. Истории известны обычаи убивать стариков, о чем свидетельствуют исторические источники, эпосы многих народов. Нарты тоже вызывали на «последний пир» своих стариков, но после того как один из героев нартского эпоса Саусрыко заступился за одного из них, обычай этот, согласно предания, исчез. Заступился за своего отца и юноша из шапсугской легенды «Скала стариков». Он, нарушив закон предков, не сбросил со скалы своего отца, а спрятал его в пещере. Потом благодаря его советам юноша помог своим сородичам не только спастись от врагов, но и разгромить их. Когда на торжествах по случаю победы над врагами юношу назвали победителем, он смутился и сказал:

— Не я ваш спаситель. Все что я сделал для вас, я сделал по совету отца. Прожитые им годы сделали его кладом опыта и мудрости. Я воспользовался сокровищами этого клада, и вопреки обычаям не сбросил старого отца со скалы. Это отец, находясь в пещере, обнаружил проход на большое плато. Это он спас всех нас от гибели.

После долгих споров о том, как поступить с «отступниками», было решено изменить отношение общества к старикам. Их перестали сбрасывать со скалы в пропасть, окружили уважением и почетом.

С тех пор, сказано в легенде, у всех народов Кавказа принято воспитывать почтительное отношение к старшим и слово стариков имело силу закона(1).

Рациональная так и «мифологическая» парадигма почитания старших в обществе связана с потребностью социума иметь людей, обладающих универсальностью знаний, жизненным опытом. Чем дольше жил человек, чем большей памятью, наблюдательностью и способностью передавать эти сведения он обладал, тем больше знал и тем большим влиянием он мог пользоваться в своем сообществе. «Кто много жил, тот много знает» — говорят на Кавказе. Тот кто превосходил своими способностями и знаниями всех остальных, оказывался советчиком, учителем или наставником жизни. Таких людей, как правило, называли мудрецами. Мудрецы хранили не только накопленный опыт, но и передавали его следующим поколениям, стремясь выделить и закрепить наиболее ценное, важное для выживания своих сородичей и соплеменников.

Мудрецы традиционного общества составляли костяк института старейшин, на которых возлагались обязанности советников при политических элитах. У Гомера в Иллиаде есть такой институт как «совет благодумных старейшин», «совет вождей и советников мудрых». И Зевс говорил о себе: «Я рождением старейшина»(2). В эпосе Гомера все старцы обладают мудростью равной божественной:«Древний Приам Дарданид, советник, равный бессмертным», хитроумный Одиссей, советами равный Зевсу»(3). Мудрецами считали и тех, кто прекрасно владел словом.

В гомеровской «Иллиаде» славился такой прекрасный оратор как Нестор. Его мудрость строга социальна, он поддерживает сторонников троянской войны. В эпоху Гомера мудрецы служат определенным соци-

альным слоям. Это просто мудрые советники, которые были и в древней Руси. Как свидетельствует «Повесть временных лет», при князьях собирались «советы мудрых старцев», подобные советам при Агамемноне и Приаме. «И реша бояре и старцы»,— сообщает летопись(4). Славился своей мудростью адыгский мудрец Жабаги Казаноко. Он длительное время был советником влиятельного князя Кабарды А. Куйтукина и в этой должности снискал себе славу дипломата.

В истории общественной мысли были различные точки зрения по поводу социального статуса старейшин: в границах от скептического до рационального. Так Гегель полагал, что «...ум старика обращен... к тому прошлому, которому он обязан. Живя воспоминаниями о прошлом и субстанциональном, он постепенно в той же мере теряет способность удерживать в памяти частности данного момента и случайных обстоятельств, ... крепко удерживает в своем духе мудрые поучения опыта и считает себя обязанным проповедовать их более молодым». Иное мнение об отношении к старшим отмечал Цицерон. Он считает, что «спокойные и сдержанные слова и плавная речь старика уже само по себе находит слушателей. И мы должны признать за старостью такие права, чтобы она могла обучать молодых людей, их воспитывать и наставлять к выполнению всяческих задач, связанных с долгом. Что может быть более славно, чем именно такая деятельность?»(5)

По мнению адыгского просветителя XIX века А. Г. Кешева молодые люди следовали советам старейшин и признавали за ними право на моральные санкции. В адыгском социуме человек почтенного возраста пользовался всеобщим уважением этноса, что давало ему право давать советы почти по любому делу. Старшие по возрасту приглашались на всякого рода сборы и собрания, на которых принимались решения. Народные собрания (хасэ), на которых принимались социально значимые решения, передавались на рассмотрение старейшин и после их соответствующей «экспертизы», они становились легитимными и обязательными для всех.

Институт старейшин на Кавказе, возникший в недрах традиционного общества, не уходил как-бы с исторической арены. Данный культурный комплекс доминировал во всех стратах общества, определяя наиболее важные проблемы семьи, поселения, социума, но после Кавказской войны этот институт, как и другие, был основательно подорван, но не уничтожен. Все это объясняется еще и тем, что горские народы долгое время оставались в рамках традиционной парадигмы, что и повлияло на постоянное «присутствие» и «живучесть» элементов народной культуры. Так, традиционное гостеприимство активно развивалось в эпоху формирования политических элит и активно выполняло функции «народной дипломатии»: строгое соблюдение принципа отношений «младший-старший» было приемлемым на всех этапах исторического и социального развития народов Кавказа, сохраняя этнокультурную когерентность.

В общественном сознании адыгов старость и мудрость не есть адекватные понятия. Возраст принимается в расчет только при оказании почести. Люди считают человека мудрым не столько по возрасту, сколько по его поступкам, толерантному отношению к окружающим и др.

Традиция почитания старших по возрасту свидетельствует о наличии у адыгов и других народов Кавказа соответствующей ценности в системе

традиционной культуры. В настоящее время она вплетена и в систему современных ценностей. Систему старшинства у адыгов, во многом совпадающую с традицией почитания старших у других народов Северного Кавказа, анализировали многие авторы. Известный кавказовед Я. С. Смирнова, анализируя особенности возрастного статуса в абхазском обществе, отмечала, что проводит различие между абхазами, имеющими преклонный возраст и активными абхазами(6). Первые сохранили высокие институлизированные статусы, тогда как вторым принадлежала активная роль в обществе. Другие исследователи отмечали, что хотя «глубокие старики оставались объектом традиционного почитания, но реальное участие в руководстве чаще всего принадлежало более активным и влиятельным абыргам». Высокое положение имели и религиозные лидеры. «Черкесы имеют к духовенству величайшее уважение, которое доставляет этому классу владычество над умами»(7). Вот, что еще по этому поводу пишет И. Бабич: «Применительно к кабардинскому обществу XVII—XIX вв. у нас есть основания говорить о двух формах возрастного старшинства: абсолютном, распространившимся на стариков, и относительном, распространившимся на тех, кого считали «старшими». Вторая форма старшинства, хотя и опиралась на возрастное деление общества, но все же не была жестко и однозначно связана с биологическим возрастом. Отношение к старикам и «старшим» несколько различалось, скорее не по форме, поскольку этикетное поведение по отношению к ним было почти одинаковым, а по степени обязательности соблюдения этих норм»(8). И. Бабич имеет в виду так называемые «биологическое» и «социальное» старшинства. «Социальное» определялось индивидуальными достоинствами: мужеством и отвагой, умом и др., а также сословным происхождением. «Биологическое» — только возрастом.

Надо сказать, что и в современных условиях эти различия в отношении старших остаются. На наш взгляд, они стали более отчетливыми, поскольку современность дает больше простора для демонстрации личных достоинств. Хотя внешне, формально по отношению к любому старшему, как и «биологическому», так и «социальному» соблюдаются одни и те же нормы этикета.

Вот какой перечень норм этикета в отношении высшего (княжеского) сословия кабардинцев дает И. Бабич:

а) если князь ехал со свитой, состоящей из почетных узденей, то с левой стороны должен был находиться почетнейший уздень, а справой — другой уздень, по летам и званию своему следующий за первым. Если же князь или уздень первой степени ехал с кем-либо вдвоем, то всегда находился справа, даже если по возрасту был младше ехавшего с ним человека;

б) при встрече князя со всадником последний был обязан повернуть назад и сопровождать князя до тех пор, пока не будет им отпущен. При подобной встрече узденя со всадником сопровождение необязательно. Если князь при встрече был на коне, то всадник был обязан спешиться;

в) при князе нельзя ссориться и тем более драться. В подобных случаях зачинщик платил штраф за несоблюдение благопристойности по отношению к князю;

г) во время обеда старшему по сословному статусу князю первому давали кушанье, а затем уже обслуживали кадия, прочих князей и узденей в порядке их сословного положения и возраста;

д) в разговоре с князем нельзя было перебивать. Надо заметить, что князья были у многих, но не у всех горцев. А вот обряд почитания старших был характерен практически для всех кавказских народов. Поскольку адыги были своего рода «законодателями моды» на Северном Кавказе, то можно привести перечень некоторых норм этикета адыгов в отношении старших, в той или иной мере характерных и для других народов региона:

1) младшие обязаны оказывать всяческие услуги старшим ;

2) младший не имел права проявлять даже малейшую невежливость по отношению к старшему;

3) к старикам следовало относиться предельно мягко и снисходительно даже в тех случаях, когда они были виноваты;

4) старший мог сделать младшему замечание. Младший должен выслушать его спокойно, даже если это замечание с его точки зрения несправедливо (незаслуженно);

5) в присутствии старших младшие не могли сидеть;

6) младшие не могли вмешиваться в разговоры, пока к ним не обращаются с вопросом;

7) беседу мог начинать только старший по возрасту;

8) старшему принадлежало почетное место в доме;

9) младший не имел права переходить дорогу старшему;

10) если старший шел рядом с младшим, то он находился справа, если же шли трое, то старший находился посередине(9).

Можно было назвать и некоторые другие нормы этикета в отношении старших (например, нормы, обуславливающие поведение всадников, пеших и пр.). Однако, мы сознательно остановились только на этих нормах, поскольку все они перешли из прошлого в современность. Это подтверждает хорошо известное обстоятельство — для Северного Кавказа характерен культ старшинства. Он как раз и выступает одним из ярких свидетельств устойчивости традиционности а также и то, что старшие, несомненно, выступают одним из основных агентов воспроизводства традиционной культуры. Уважение к старшим, доведенное до культа, поддерживает интерес к истории своего народа, устанавливает связь подрастающего поколения с уходящими поколениями, воспитывает, формирует у молодежи чувство кровной связи с родным народом, с его прошлым, настоящим и будущим.

Почтительное отношение к старшим, преобразованное традиционной культурой в культ и ставшее важным звеном в системе традиционной культуры, питает и такие важные устои традиционности как общинность, коллективистские устремления и т. п. Здесь возникает эффект индукции: старейшины репрезентируют основные, в том числе и идеализированные качества и цели традиционной общины, а община аппелирует к мнениям мудрецов-старцев (как живых, так и давно умерших). Таким образом происходит «цементирование» системы традиционной культуры, ее самоопределение, а, значит, и отделение от других культур.

Это понимали, в частности, большевики, которые стремились подменить на Северном Кавказе новую, социалистическую культуру вместо традиционной. Вот, например, что писала газета «Красная Кабарда» в 1922 г. : «Стариков у нас по обычаю слепо почитают и уважают, кто бы и какие они не были. А богатых стариков — тем более. Поэтому председа-

тель и секретарь исполкома обязаны слушать стариков Шахмановых, Шардановых и др. Молодой, будь он в несколько раз умнее и лучше старика, должен молчать. Он не может и не смеет по кабардинскому обычаю возражать старику. И получается, что в нашем управлении участвуют богатые, старые контрреволюционеры... Старики гнут свою линию. Политически только они управляют в нашем селении. Стариковство в Кабарде — подрыв пути к пролетарскому строительству»(10).

Влияние старших на всю жизнь северокавказских обществ, а, значит, и на воспроизводство традиционности, было весьма ощутимым. Несомненно, что в дореволюционный (т. е. до 1917 г.) период старейшины являлись важнейшим агентом воспроизводства и саморазвития традиционной культуры.

Однако и после Октября 1917 г. их влияние сохраняется. Это видно из приведенной нами цитаты. Механизмы и сферы такого влияния нуждаются в некотором пояснении.

Утверждение социализма на Северном Кавказе привело, в частности, к относительному выравниванию уровня жизни. Не стало слишком богатых и слишком бедных.

Богатство перестало быть критерием, от которого зависели авторитет и статус личности. Социализм смог также во многом ослабить зависимость индивидуальных авторитета, статуса и определяемых ими социальных ролей от родовитости (знатности) происхождения. Однако социализм не мог упразднить биологического возраста — люди стареют при всех режимах (типах политических систем). «Стариковство» сохранялось и влияло на социализацию и идентификацию новых членов северокавказского общества потому, что в нем были старики. Их влияние в сфере экономики в силу вышеуказанного фактора сократилось, однако оно оставалось весьма ощутимым во всех других сферах и, прежде всего, в сферах культурного воспроизводства и производства.

В постсоветское время влияние старейшин также сохранилось. Однако, в тех сферах общества, где требуется принципиально другой опыт (банковское дело, современный менеджмент, отчасти — государственное управление и др.) оно, на наш взгляд, ослабло.

Тем не менее, старейшины и сегодня могут оказывать значительное влияние на самосознание этнических и региональных общин, стимулируя определенные процессы или препятствуя им. Их роль как агента воспроизводства традиционной культуры чрезвычайно высока.

Ряд наших исследований показал, что именно старейшины наиболее всех озабочены состоянием общества, чутко улавливают симптомы нарушения нравственного здоровья. Многие представители этноса связывают перспективы сохранения и возрождения адыгъэ прежде всего с авторитетом старейшин в социуме.

В последние годы при президентах северокавказских республик, главах муниципальных образований образованы многочисленные Советы старейшин. Стремление государственных служащих опереться в своей деятельности на опыт и авторитет обладающих жизненным опытом людей можно только приветствовать. Сотрудничество государства и старейшин целесообразно практически и идеологически, соответствует менталитету и культуре проживающих на Северном Кавказе людей.

Однако в повседневной жизни роль старейшин все еще не столь эффективна, какой могла бы быть. Совместные собрания старейшин и руководителей республиканских органов власти проводятся не регулярно, часто носят общий, абстрактный характер и заканчиваются чаще декларациями благих намерений, чем конкретными управленческими решениями. В некоторых республиках, например, в Карачаево-Черкесии, отмечается тенденция консолидации старейшин по этническим, а не по социально-поселенческим признакам, что может свидетельствовать о вовлеченности части старейшин в этническое противостояние. К сожалению, старейшины не всегда свободны и от бюрократического влияния со стороны представителей органов власти.

Представляется, что благотворная роль старейшин значительно бы возросла, если отказаться от формального подхода к этому значительному для народов Северного Кавказа институту и следовать «естественным» закономерностям его функционирования. Как известно, исторически влияние старейшин было наиболее эффективным и носило постоянный характер на уровне относительно небольшой поселенческой общины. В современных условиях, надо полагать, роль старейшин была бы результативной, прежде всего, на уровне местного самоуправления. Может быть, было бы целесообразным образовать при органах местного самоуправления постоянно действующие Советы старейшин. Это позволило бы, на наш взгляд, не только рационально воспользоваться бесценным опытом и авторитетом стариков в интересах поселенческой общины, но и показало бы самим старейшинам, что они востребованы, нужны и побудило бы их к еще более активной деятельности в интересах общества.

Разумеется, что перенесение акцента в географии деятельности Советов старейшин с административных центров республик на поселенческие общины не исключает желательности их участия в делах всей республики. Механизм такого участия адыгам, как другим народам Кавказа, хорошо известен: поселенческие общины (аулы, поселки, станицы) для участия в решении наиболее важных общественных проблем делегируют наиболее достойных и мудрых старейшин в общий Совет (Хасэ).

Таким образом, традиционный институт народов Северного Кавказа — Совет старейшин — в явной или не всегда явной форме продолжает существовать, а его общественно полезный потенциал существенно может быть увеличен.

РОЛЬ ТРАДИЦИОННЫХ ИНСТИТУТОВ В РАЗВИТИИ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ У ЗАПАДНЫХ АДЫГОВ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX в.

Одной из важнейших черт общественно-политического развития Западной Черкесии в первой половине XIX в. являлся процесс постепенного становления адыгской государственности. Определенную роль в этом процессе сыграли многие общественные институты адыгов. В настоящей работе предпринимается попытка рассмотреть роль таких

институтов, как народные собрания и адыгские «братства» в развитии государственности у демократических адыгских субэтнических групп — абадзехов, шапсугов и натухайцев. Функционирование таких инстуциональных систем у этих субэтносов вызывает особый интерес, потому что у них отсутствовало княжеское управление. Вместе с тем именно эти субэтносы являлись основной базой борьбы адыгов за независимость в XIX в. Настоящая работа основана на архивных источниках и опубликованных материалах.

Важную роль в общественном управлении у абадзехов, шапсугов и натухайцев играли народные собрания. Некоторые источники XIX в. именуют эти собрания мирскими сходками и обозначают термином «зауча»(1). Отдельные исследователи архаизируют адыгские народные собрания, преуменьшают степень их влияния на политическое развитие общества и даже сравнивают с собраниями эпохи родового строя (2).

Между тем источники первой половины XIX в. показывают, что адыгские народные собрания являлись сословно-представительными собраниями феодальной эпохи и выполняли ряд важных политико-управленческих функций. Правомерно, на наш взгляд, обозначать их термином «хасэ».

Адыгские народные собрания, именуемые далее в тексте хасэ, созывались для решения важнейших вопросов жизни общества, проблем войны и мира(3).

Один из современников описываемых событий отмечал: «Все частные дела некоторой важности, как например — спор двух семейств о земле, спор об убийстве важного человека, о похищении из знатного дома жены или дочери и дела общественные, как-то: о войне или мире с соседственным народом или о покорности русским, разбираются и получают решение в народных собраниях»(4).

Адыгские хасэ имели демократический характер. Ф. Дюбуа де Монпере отмечал: «Мы видим, таким образом, что нет больших республиканцев, чем черкесы, несмотря на законы феодализма, которые весьма четко делят этот народ на касты. Сам князь (в «аристократических» субэтносах — А. Ч.) обязан всегда советоваться со своим собранием по всем вопросам, не касающимся внутренних дел его семьи и его хозяйства»(5). Отдельное лицо могло повлиять на решения народного собрания не благодаря своему происхождению и социальному положению, а вследствие своих личных качеств. Дж. Лонгворт, посетивший Черкесию в 1839 г., в своей книге «Год среди черкесов» писал по этому поводу: «Возраст, опыт, доблесть и красноречие имеют важный вес и влияние, и хотя они приспособлены и облачены в одежды, отвечающие предрассудкам народа, они превращают своих носителей в непререкаемых выразителей общественного мнения»(6). С мнением Дж. Лонгворта согласуются слова К. Ф. Сталя, также утверждавшего, что на народных собраниях можно было возвыситься благодаря удальству, храбрости и другим личным качествам. Красноречивого, храброго и разумного человека называли тлегубзыгъ — язык народа (7). Дж. Белл отмечал, что феодалы не пользовались на собраниях никакими преимуществами (8).

Источники сохранили нам имена некоторых крупных политических деятелей абадзехов, шапсугов и натухайцев, лидеров хасэ. Одним из них был Хауд Оглу (точнее: Хаудуко.— А.Ч.) Мансур, которого иногда вели-

чали «королем страны» (9). В 1839 г. он жил в 50 верстах от Анапы на р. Псебепс (10). Признанным вождем был Шамуз Шупако. В мае 1837 г. он рассказал Дж. Беллу о том, что в боях за свободу Черкесии против царских колонизаторов потерял 32 родственника, в том числе двух братьев. Они умерли со славой, и он надеялся сделать то же самое (11). Дж. Лонгворт оставил нам описание внешности Шамуза: «...когда мне его представили, я увидел человека скромного, но полного достоинства, с длинной белой бородой, высокого, худощавого и прямого. Всю свою жизнь он провел в войнах и приключениях, начав свою карьеру при осаде Измаила... Короче говоря, он был весь покрыт шрамами и рубцами, памятками о боях, о многих из которых он уже давно забыл» (12).

Почитаемым политиком и военным вождем был Тугужуко Кизбеч (именовавшийся в источниках именем «Хаджи Гуз-бек» — А. Ч.). Его прозвали «Львом Черкесии» (13).

Известным абадзехским политиком был Зеккерий Хатко, благодаря которому в 1847 г. была достигнута политическая централизация Абадзехии и создано из пяти народных судов одно общее мягкеме (14). Прославился своей борьбой против царских колонизаторов Хаджи-Дунакай (15), лидер абадзехского хасэ.

Как уже говорилось выше, хасэ занимались разрешением не только важнейших внутричеркесских проблем, но и ведали вопросами внешней политики. Одной из важнейших функций народных собраний у абадзехов, шапсугов и натухайцев была организация борьбы за независимость против войск царской России. На хасэ заключались договоры между различными адыгскими субэтническими группами о совместных военных действиях, обсуждались меры в отношении агентов российской разведки, разрабатывались действия против явных и тайных сторонников царизма (16).

Хасэ ведали сношениями с Турцией и западноевропейскими державами. Адыгские представители пытались добиться у них помощи в неравной борьбе с царизмом. Так, по данным российской разведки, в октябре 1843 г. на народном собрании было принято решение направить в Константинополь представителей от абадзехов, шапсугов и натухайцев для исходатайствования помощи от Турции (17).

Народные собрания также решали вопросы преодоления бедствий чрезвычайного характера, таких, как голод и эпидемии (18).

Не существовало определенного места или времени для проведения заседаний хасэ. Они созывались по мере необходимости. Собрания происходили под открытым небом, в священных рощах, в местах, памятными какими-нибудь важными событиями. Дж. А. Лонгворт вспоминал: «Когда мы подъехали к дому нашего кунака, взглянув налево, я начал понимать, что из себя представляет палата национального собрания Черкесии — превосходная дубовая роща, полностью очищенная от подлеска, в тенистой и прохладной сени которой, вокруг поросших мхом стволов, служивших как бы опорами массивной крыше из листвы, сидели на дерне таматы, или старейшины, по-видимому, захваченные серьезными дискуссиями. Оружие было снято, и повсюду виднелись лошади, привязанные к сучьям деревьев (под седлами и взнузданные)» (19).

Продолжительность работы хасэ была различной. Длительность собрания зависела от характера обсуждавшихся вопросов. Например, в мае

1846 г. на р. Адагуме состоялось по инициативе эфенди Гаджука Магмета собрание представителей натухайцев и шапсугов, длившееся 10 дней (20). Количество участников собрания могло составлять цифру от нескольких десятков до нескольких тысяч человек. Так, на одном народном собрании, в заседании которого участвовал А. Фонвилль, присутствовало четыре тысячи человек (21). Работу собрания этот автор охарактеризовал как «натуральный парламентаризм» (22).

Несмотря на участие большого количества людей, адыгские народные собрания отличались высокой дисциплинированностью и четким соблюдением установленных норм поведения. О «необыкновенном порядке», царившем на адыгских собраниях, сообщают источники российского происхождения (23). Об этом же говорят и иностранные источники. Цитировавшийся выше Дж. А. Лонгворт писал об этом следующим образом: «Сцена, которую я только что описал, позволяет составить некоторое впечатление о характере собраний, на которых, добавил бы я, царят порядок и приличие. Шум, крики, брань никогда не допускаются...» (24). Каждый мог выступить на народном собрании, но редко на это отваживался человек моложе 40 лет. Почитание старших было обычаем, свято соблюдаемым адыгами.

Рассмотрим систему представительства на народных собраниях. Исследователи обратили внимание на то обстоятельство, что в первой половине XIX в. у демократических субэтносов существовал дуализм представительных органов, опиравшихся как на территориальные объединения, так и на т.н. «братства» (25). Об адыгских «братствах» будет сказано ниже. Говоря о территориальных объединениях, отметим, что для решения вопросов, общих для Конференции абадзехов, шапсугов и натухайцев, избирались на собрания депутаты от каждого округа — «псухо». Как писал Н. И. Карлгоф «обыкновенно посылаются в собрания старики из каждой долины, давно известные народу и внушившие к себе полное его доверие» (26). Представители избирались у мусульман от джемагата, а у язычников от тгахапха (27).

Представители всех свободных сословий черкесского общества могли принимать участие в работе народных собраний. До переворота конца XVIII в. ведущие позиции в хасэ у абадзехов, шапсугов и натухайцев занимали феодалы. После переворота верховенство в политической сфере перешло к тфокотлям. Роль тфокотлей в народных собраниях зафиксирована в нормах обычного права. В «Адатах черкес бывшей Черноморской кордонной линии», записанных войсковым старшиной Кучеровым в 1845 г., указывалось: «Свободный черкесский народ (здесь имеются ввиду тфокотли.— А. Ч.) имеет голос в общественных собраниях, где рассуждается о предприятиях к набегам и других предметах, относящихся к народности. В такие собрания обыкновенно отправляются представители сего сословия по избранию оного, из опытнейших и известных умом людей, которое что предпримут сделать, то народ уже выполняет беспрекословно» (28).

Серьезным недостатком адыгских представительных собраний следует считать установившийся порядок принятия решений. Для выработки решения недостаточно было даже подавляющего большинства голосов участников хасэ. Требовалось полное единогласие. Очевидец описываемых событий Дж. А. Лонгворт писал об этом: «...для решения

какого-нибудь вопроса простого большинства недостаточно; если они не пришли к единому мнению, они расходятся не приняв никакого решения, так как ни один из них не будет подчиняться мнению, которое он не разделяет (29). Таким образом один несогласный мог перечеркнуть мнение большинства. Это препятствовало превращению хасэ в полновесный представительный орган государственной власти. Между тем внутренние и внешние обстоятельства неумолимо требовали политической консолидации Черкесии. Необходимость политической реформы стала очевидной.

В случае же приятия народным собранием определенного решения, об этом объявлялось народу, который присягал его выполнить. После принятия присяги составлялся письменный документ — дефтер, к тексту которого члены хасэ прикладывали свои печати или пальцы, смоченные в чернилах (30).

Особенностью адыгских народных собраний являлось также то, что они были не только политическими, но и судебными органами. Как писал К. Кох, «в обязанность народных собраний входит регламентировать внутренние дела, и поэтому они являются единственными отправителями правосудия» (31). Мнение К. Коха подтверждается свидетельством Ф. Дюбуа де Монпере (32). По его материалам, например, для разбирательства убийств собиралось до 15 судей (33). Таким образом, налицо была взаимозаменяемость традиционного собрания с судебным учреждением.

Для решения военных вопросов созывались собрания, именовавшиеся военными советами — цавацауч (34) (зэо-зэIукI). По материалам Т. Лапинского, в расширенный военный совет входили по двое старшин (тамад) от каждых ста дворов (юнэ-из), а также старшины каждых десяти дворов близлежащих территорий, которым угрожала военная опасность. Расширенный военный совет избирал главного предводителя (35).

Вместе с тем следует отметить такую характерную особенность политического строя абадзехов, шапсугов и натухайцев в первой трети XIX в., как отсутствие у них органов исполнительной власти (36). За неимением таких органов, не было средств для претворения решений представительных собраний в жизнь. В связи с этим народные собрания зачастую носили совещательный характер. Это затрудняло процесс развития государственности.

Однако нарастание угрозы со стороны царизма настоятельно требовало единения сил и создания механизма государственной власти. Постепенно народные собрания приобретали правительственные функции. Вдумчивые наблюдатели того времени обратили на это внимание. Дж. А. Лонгворт писал в 1839 г.: «...давление извне, вызванное амбициями России, привело к более широким комбинациям и к выражению уже общенациональных интересов, к превращению советов (народных собраний — А. Ч.) в большей мере в руководящие органы... поскольку ощущение опасности росло, советы приобретали все более важное значение» (37). Сказанное подтверждается и документальными материалами российских архивов. В одном из них утверждается, что «в последнее время, вследствие успехов русского оружия, народные собрания происходили весьма часто и предметом совещаний было наиболее политическое положение страны, и вследствие того внутреннее управление племенами перешло в эти собрания...» (38).

Выше мы говорили о том, что народные собрания у абадзехов, шапсугов и натухайцев, как представительные органы власти, формировались как на основе территориальных объединений, так и на основе родственных связей и упоминали в связи с этим адыгские «братства». И действительно, рассматривая систему управления у демократических субэтнических групп в первой трети XIX в., мы видим своеобразное переплетение территориальных и кровнородственных связей. С одной стороны, территория Абадзехии, Шапсугии и Натухая делилась на сельские общины и округа. С другой же существовали «братства», игравшие существенную роль в политической и экономической жизни.

Традиционно в историографии адыгские «братства» рассматривались как организации, сыгравшие важную роль в борьбе крестьян против феодалов (39). Не отвергая этот постулат, мы сосредоточили свое внимание на выяснении роли «братств» в государственно-политическом развитии Западной Черкесии в первой половине XIX в.

Одним из первых описание адыгских «братств» дал Г. В. Новицкий. Он писал: «Союз присяжных братств не менее важен у Адехе. Союз сей увеличивает народонаселение в горах. Всякий беглец, бродяга, преследуемый законом, находит верное убежище у Адехе, преимущественно у абадзехов, шапсугов и натухайцев, которые почти все составлены из подобных людей. Беглец, который предполагает поселиться в горах, немедленно по прибытии должен просить покровительства и объявить свое намерение принять их обряды; в сем случае он делается безопасным, приводится к присяге и дает обязательство вести себя сообразно с обычаями Адехе» (40).

«Братства» были не столько кровнородственными объединениями, сколько союзами между разными людьми, основанными на искусственном родстве. И другие источники первой половины XIX в. подтверждают высказывание Г. В. Новицкого о том, что, принимая в свой состав беглецов из «аристократических» субэтнических групп, «братства» увеличивали численность населения у абадзехов, шапсугов и натухайцев. И. Ф. Бларамберг отмечал: «Братская связь через посредство клятвы является священным обычаем у черкесов, который увеличивает численность населения в горах, поскольку любой беглец или нарушитель закона находит убежище у шапсугов, натухайцев и абадзехов...» (41). При этом, по словам С. Хан-Гирея, «братства» сыграли важную роль в общественно-политическом перевороте у «демократических» субэтносов и ликвидации у них политического господства класса феодалов (42).

Адыгские «братства» сохранили в пережиточном виде некоторые черты древних родовых отношений. Например, экзогамию. Браки внутри «братств» были запрещены (43). В пережиточной форме сохранялись родовая взаимопомощь и кровная месть. Д. Белл сообщал, что «входящие в братство обязываются взаимно защищать друг друга и участвовать в выплате штрафа, налагаемого на тех, кто совершил убийство или другое преступление...» (44). Сказанное подтверждается материалами Н. И. Карлгофа (45).

Члены «братств» находились не в одном месте, а проживали рассеяно, по всей территории абадзехов, шапсугов и натухайцев. «Братства» не были равны между собою могуществом и влиянием. «Преимущества,— писал Дж. А. Лонгворт,— которыми пользуется член богатого и могущественного клана, и трудности, с которыми сталкивается человек, которо-

му выпало несчастье принадлежать к бедному и слабому клану, таковы, что они не могут быть компенсированы или уравнены личными качествами человека» (46).

Дж. А. Лонгворт обозначал «братства» термином «клан», Н. И. Карлгоф — «родовой союз», а Дж. С. Белл — термином «тлеуш». При этом Белл считал «братства» настоящим «правлением Черкесии» (47). К этой характеристике Белла следует подойти с определенной осторожностью. Хотя «братства» являлись союзами преимущественно политическими и им принадлежала важная роль в формировании представительных органов власти, они препятствовали политической централизации Черкесии. Это важное обстоятельство подметил с присущей ему наблюдательностью Дж. А. Лонгворт. Он подчеркивал про адыгов: «А поскольку, чтобы добиться преимуществ военной и политической организации, они должны подчиниться правительству, это с самого начала ведет к коллизии с кланами, так как они, конечно, будут противиться передаче права контроля и наказания своих членов в чужие руки, кто бы это ни был» (48). В связи с этим, в 40-х гг. XIX в. падает значение «братств» и возрастает политическая роль территориальных объединений у абадзехов, шапсугов и натухайцев.

Таким образом, народные собрания сыграли важную роль в развитии государственности у абадзехов, шапсугов и натухайцев. Они выполняли функции представительных и законодательных органов власти. Что же касается адыгских «братств», то их роль была неоднозначной. Дав в конце XVIII — начале XIX в. большой толчок общественно-политическим преобразованиям, «братства» впоследствии стали играть роль своеобразного тормоза в развитии государственности.

ТРАНСФОРМАЦИЯ ТРАДИЦИОННОЙ СУДЕБНОЙ СИСТЕМЫ АДЫГОВ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX в.

Современное адыгское общество с точки зрения историко-ментального самоопределения его членов представляет собой уникальный феномен, который может быть рассмотрен как разнородный и в то же время единый организм. Во многом искусственно «выдернутые» из рамок традиционной культуры, пережившие гонения на национальные традиции, адыги как титульный этнос Республики Адыгея, испытывают понятное и подсознательное стремление к возвращению к истокам собственной этнической культуры, то есть в сферу национальных обычаев, традиционных взаимоотношений. Одной из таких сфер является традиционное право, основанное на раннестадиальных обычаях и мусульманском праве.

Традиционное право у черкесов как подсистема вошло в единый традиционный комплекс социально-нормативного регулирования, включающий в себя практически все виды социальных норм: религиозные, нравственные, собственно юридические, традиционные, доисламские, простые правила вежливости и этикета. При этом для традиционной черкесской системы была характерна не просто соположенность различных по своему характеру норм, но и их тесное переплетение, когда труд-

но было провести четкую грань между собственно исламскими, моральными и домусульманскими традиционно-правовыми нормами.

Именно при таком понимании традиционного черкесского права возможно говорить о естественности последнего для черкесского общества, о его гармоничности, целостности и перспективности, поскольку право это так или иначе учитывало и особенности народных обычаев в их динамике, и некое объединяющее общеэтническое начало — шариат. Однако же все это можно сказать лишь о черкесском обществе XVII—XVIII веков и отчасти XIX века. Сейчас, в начале XXI века, когда нынешние адыги, адыгское общество изменились до такой степени, что при сопоставлении их с далекими предками «доимперских» времен, исследователь так или иначе вынужден входить в зону бесконечных условностей. Изменился образовательный уровень адыгов, изменилась сама суть этого образования, во многом определяющая направленность этнического мышления, изменились быт, жизненно-целевые установки, поменялось отношение к религии, другими стали властные структуры. Адыгея стала республикой, избирающей президента всем своим населением, независимо от национальности и пола.

Адыги (черкесы) — этнос, испытавший на себе все последствия имперского авантюризма — национального и интернационального. В то же время — это этнос, непосредственно причастный ко всем трагедиям, удачам и устремлениям русского народа.

Особенность черкесского менталитета заключается в том, что данный этносоциум регулирует взаимоотношения от межличностных до межгосударственных присущим только ему моральным кодексом «адыгагъэ».

Процесс дезинтеграции (экономической, правовой, культурной) на территории всего постсоветского пространства принял необратимый характер. Поэтому мнение народа, принимающего важные решения, должно основываться на абсолютно объективной информации, не должно быть вызвано какими-либо эмоциональными порывами, прессом прошлых обид.

В этом смысле особую важность приобретает достоверная и объективная информация о судьбе традиционного суда Черкесии, жизненный цикл которого был во многом оборван искусственно.

Обострение интереса в Северо-Кавказском регионе к традиционным формам судоустройства делает данную тему актуальной, в то же время в адыгской этнической среде возвращение к традиционному праву не стоит как проблема, требующая практического решения. Проблемы традиционного права, прежде всего, являются объектом научного интереса, который вместе с тем может иметь определенный практический выход.

Адыгский народ наряду с другими народами Российской Федерации все глубже входит в правовое поле, очерченное рамками европейского менталитета, европейской цивилизации. И движение это так же непреодолимо, как и движение к национальным корням.

События последних лет убедительно показывают, насколько важно в обществе, стремящемся к демократии, правильно организовать разделение исполнительной, законодательной и судебной властей, без чего невозможно успешное функционирование любой общественной системы.

Нынешний опыт реформирования, рост национального самосознания коренных народов показывает необходимость сочетания новых подходов в политике с национальными и религиозными традициями народа.

Великие реформы, начавшиеся в 60-е годы XIX века были подготовлены всем историческим развитием дореформенной России и во времени совпали с завершением Кавказской войны и включением закубанских черкесов в административно-политическую систему России.

Присоединение Черкесии к Российской империи неминуемо повлекло за собой изменения в правовой системе края. Существование традиционных, особенно шариатских законов у горцев российское правительство воспринимало не более как явление временное, впрочем, как и преобладание здесь черкесского этноса.

Необходимо отметить, что правительство Российской империи имело двойственную позицию по поводу введения российского права на Кавказе. Утверждение общероссийского законодательства в различных районах Кавказа правительство ставило в прямую зависимость от принадлежности местного населения либо к православной церкви, либо к мусульманству. Считалось, что горцы-христиане вполне могут вписаться в правовую систему России, в то время как мусульмане не восприимчивы к нормам российского права (данное мнение нашло ясное отображение в российском законодательстве) (1).У черкесов решено было оставить обычное право, поставив его лишь под определенный контроль (2). При этом российские власти всегда отдавали предпочтение традиционным адатам, отрицательно относясь к мусульманскому законодательству, поскольку «оппозиция российскому владычеству всегда выходила из сфер благоприятных шариату» (3). Борясь с шариатом, правительство, фактически, вело борьбу с мусульманским влиянием на Кавказе.

В связи с усилением Турции к середине XIX века в мусульманских регионах мира нарастали панисламистские тенденции, не обошедшие и Кавказ; применение же догматов мусульманской идеологии и права способствовало усилению данных тенденций. Поэтому, в судебной доктрине Российской империи, касающейся мусульманских народов Кавказа, принцип ограничения деятельности шариатских судов был закреплен в положении о горском управлении 1860 года. По означенному положению, шариатский суд мог рассматривать лишь дела, «по несогласию между мужем и женой, родителями и детьми, по спорам об имуществе, принадлежащем мечетям». Таким образом, кругом религиозных, семейных и наследственных дел российское правительство ограничило компетенцию шариатского суда; все остальные дела должны были рассматриваться лишь с применением традиционного адата, под надзором представителя российской колониальной власти.

Таковым был первый, дореформенный период истории суда у западных черкесов; его основное содержание состояло в постановке под контроль колониальных властей традиционной судебной системы и в ограничении компетенции шариатских судов как распространителей мусульманства.

Русские власти в Черкесии и все население, включая черкесов и русских, осознавали необходимость придать традиционным, и, прежде всего, мусульманским обычаям иной правовой статус, что побудило известного русского востоковеда Н. В. Ханыкова разработать проект Положе-

ния, определявшего статус мусульманских судебных учреждений на Кавказе. В 1849 году Н. В. Ханыков представил правительственной комиссии детальную разработку принципов данного положения, в основу которых легла идея о членении шариатских судов по сферам их компетенции в разборе дел.

За проектом Н. В. Ханыкова последовал проект барона Торнау и профессора Казем-Бека «Об устройстве судебного быта мусульман». Согласно данному проекту предполагалось установление не только исключительной обязательности исламских законов в мусульманских областях Кавказа, но и исключительной подсудности всех гражданских дел шариатским судам. В отличие от проекта Н. В. Ханыкова этот проект значительно расширял компетенцию шариатских судов, предполагая, таким образом, окончательно примирить российские власти с мусульманским населением.

Тем не менее, центральные власти так и не приняли проекты, опасаясь давать широкую власть мусульманскому духовенству и пребывая в иллюзиях прежних стратегических планов.

Несмотря на консервативность царских властей, на нежелание реально смотреть на проблемы Кавказа представленные и отвергнутые проекты сделали свое дело.

Судебная реформа 1864 г. совпала во времени с завершением Кавказской войны и включением закубанских черкесов в административно-политическую систему России.

Вместе с тем, включение Северо-Западного Кавказа в состав России объективно вызывало потребность унификации действующих порядков на территории страны. Правда, при этом ни власти, на само население новоприсоединенных территорий не ставили под сомнение целесообразность и даже острую необходимость учета традиций местного населения при проведении реформ.

Примечательно то, что попытка реформирования традиционной судебной системы на Кавказе была предпринята раньше, чем в центральной России

Еще в январе 1854 г. русским военным командованием на Северном Кавказе был составлен «Проект Учреждения в обществах Бжедугского и Гатукаевского народов Суда присяжных» (4). В преамбуле документа говорилось, что введение суда присяжных «тгарко-ххас» необходимо «для обеспечения общественного порядка и правосудия в населяющих левую сторону Кубани... племенах мирных горцев» (5).

В проекте отмечался состав суда присяжных. В него входили: «два князя (один из фамилии Гаджимока, другой из фамилии Крымгериока); один султан и восемь дворян (из коих четыре должны быть от аулов Княжеских, Пшечеу, и четыре от дворянских, Ворнокадок); и наконец, один эфенди, сведущий в законе и наиболее преданный Русскому Правительству» (6).

Предполагалось избрание этих лиц в состав суда «целым обществом, на неопределенное время». Их отстранение от должности также должно было осуществляться путем «свободного приговора общества» (7).

Планировалось, что суд присяжных не будет постоянно действующим и будет собираться по мере необходимости. Не имел он и постоянного места сбора.

В России еще отсутствовали прогрессивные судебные уставы и не было суда присяжных, потому в проекте отмечалось, что «разбирательство и решение в суде присяжных производится по народным обычаям (айдату) и по шариату» (8).

В качестве главных обязанностей членов суда присяжных были названы следующие: «наблюдение за внутренним спокойствием и благочинием в аулах своего общества; воздержание князей и дворян от злоупотребления их прав и преимуществ в отношении к простолюдинам, и, наоборот, побуждении простолюдинов к точному и беспрекословному выполнению ими законных обязательств в отношении к князьям и дворянам» (9).

Разработка и принятие этого проекта отражали переходный, временный характер. Русским властям (представленным первоначально лишь военным командованием) необходимо было время для утверждения своей власти и союзники в этом деле. Поэтому попытки создания судов присяжных с привлечением местной феодальной и религиозной знати с опорой на местные законы и обычаи были временным, по сути тактическим, шагом на пути к последующей радикальной судебной реформе. Суды присяжных были таковыми лишь по названию, ибо ничего фактического от аналогичных учреждений в Западной Европе они не несли. Они лишь под другим названием закрепляли господство все тех же лиц над феодально-зависимым населением. В то же время, уже само введение в оборот названия суда присяжных задолго до введения этого института в Центральной России имело значительное прогрессивное значение, так как создавало предпосылки для последующего его введения в стране.

В 1865 году российским правительством был образован особый комитет по подготовке проекта кавказской судебной реформы. Целью комитета было «Составление соображений о введении в крае новых судебных уставов» (10). Комитет получил правительственное указание согласовать основные положения проекта с общероссийским законодательством, отклоняясь от последнего лишь в случае крайней необходимости (11).

Авторы нового кавказского проекта не были единодушны. Первые из них выступали за единообразие судебной системы, настаивая на введении судебных уставов одновременно на всей территории Кавказа. Вторые, не отвергая идеи единообразия судебного устройства, опровергали возможность всеобъемлющего применения судебных уставов. По их мнению, особенности кавказской действительности диктовали необходимость ряда существенных отступлений от российского судебного права. Третьи искали компромиссное решение, выступая за поэтапное проведение судебной реформы; они предлагали учредить новое судопроизводство лишь в христианских районах Кавказа, сохранив на определенное время традиционный порядок судоустройства в мусульманских районах.

В результате длительных дискуссий победили представители третьей позиции. Отредактированный в окончательном виде проект был вынесен на предварительное утверждение в правительство в 1866 году. Вскоре император утвердил проект.

Вместе с тем, регулирование традиционных судов в Черкесии представляло собой обширное количество изданных местной администрацией инструкций и временных правил, противоречивших «народным юри-

дическим воззрениям» (12), и сводившихся к практически полному отстранению государства от решения споров среди черкесского населения.

Следующим шагом на пути к реформированию судебной системы горских народов стало утверждение 4 июня 1865 г. генерал-адъютантом Карцовым «Положения об управлении горцами Кубанской области» (13). Этот документ должен был, с учетом опыта управления горскими народами в предыдущий период, создать новую систему управления, включая и формирование новой судебной системы.

Все горские народы, проживавшие на территории Кубанской области были распределены на пять округов: Эльбрусский, Зеленчукский, Урупский, Лабинский и Псекупский. Административная власть в этих округах вверялась окружным начальникам, при которых были учреждены окружные управления.

Для рассмотрения спорных и судебных дел местного населения были учреждены окружные словесные суды.

Порядок в аулах должны были поддерживать аульные старшины.

Аульные старшины и депутаты окружных судов избирались жителями округов и утверждались в должностях приказом Начальника области. Причем порядок выбора депутатов и аульных старшин определялся инструкцией Главнокомандующего армией.

Попечитель горских народов также назначался Главнокомандующим Кавказской армией по представлению начальника Кубанской области и утверждался в должности «высочайшим указом».

Депутаты словесных судов должны были пользоваться всеми преимуществами, предоставленными служащим русской армии на Кавказе согласно приказу военного министра № 70 и 219 за 1862 г.

В судебной сфере кроме самих словесных судов ряд судебных функций принадлежал также начальникам округов.

В частности, в вопросах внутреннего управления они приравнивались к уездным начальникам; по отношению к подчиненным им военным чинам — к полковым командирам. А в вопросах судебных полномочий они обладали правом взыскания по бесспорным обязательствам и договорам любого рода и на любую сумму; правом решения маловажных уголовных преступлений и проступков русского населения на подведомственной территории; правом решения исковых дел по претензиям горского населения к русским жителям и т. д.

Попечитель горских народов из числа представителей коренного населения (как правило, родовой знати) являлся главным помощником окружного начальника в вопросах соблюдения порядка, сбора налогов, решения судебных вопросов.

Документ регламентировал состав и функции окружного словесного суда.

Он должен был состоять из председателя (окружного начальника), трех депутатов (представляющих все сословия) и двух кадиев. В случае болезни или отсутствия начальника округа главой суда выступал его помощник. Причем он обладал всеми правами своего начальника. Отсутствующих депутатов должен был заменить один из кандидатов.

В ведении окружного словесного суда были не только простейшие дела общегражданского порядка, но и те, что решались по народному обычаю (адату) или духовному суду (шариату).

К ведению шариатского суда были отнесены дела по несогласию между мужем и женой, родителями и детьми, а также все религиозные дела. Остальные дела подлежали решению по народному обычаю.

Дела, разбираемые в окружном словесном суде на основании адата, решались депутатами без участия кадиев большинством голосов. А дела, разбиравшиеся по шариату — решались кадиями только единогласно. Однако и те, и другие решения должны были утверждаться председателем суда (окружным начальником).

Апелляции на решения словесных судов могли быть направлены попечителю, который для их обсуждения приглашал не только кадиев и депутатов суда, но и ряд наиболее уважаемых лиц, с помощью которых чаще всего удавалось достичь согласия.

Опыт использования местных народных и религиозных обычаев вполне устраивал русскую военную администрацию. Более того, вскоре возникла потребность в унификации самих основ этой работы.

Военное руководство области обращало внимание вышестоящего командования на необходимость систематизации и издания горских адатов. Так, 9 марта 1866 г. Кубанскому областному начальнику П. Г. Дукмасову было направлено письмо от одного из окружных начальников, в котором прямо содержалась просьба «о поручении Окружным начальникам собрать местные адаты и о доставлении их в Кавказское Горское Управление, для внесения в общий сборник, который мог бы, по надлежащем рассмотрении и утверждении, служить постоянным руководством военно-народным судам во всех областях» (14). Адресант объяснял свою просьбу тем, что он приступил к разработке горских адатов, касающихся уголовного права. И поэтому просил ускорить направление ему и другим окружным начальникам адатов если не по всему кругу вопросов уголовного и гражданского права, то хотя бы по важнейшим уголовным преступлениям: по убийствам, по ранениям, воровству, об оскорблениях чести женщин, похищениях, изнасилованиях и т. п. (15).

Особенность проектов 1865—1866 годов состояла в том, что уголовные дела, изъятые из компетенции мировых судей, подлежали рассмотрению в окружных судах без присяжных заседателей. Участковые и почетные мировые судьи подлежали не избранию, а назначению министром юстиции (16). Также проект не предусматривал второй инстанции для мировой юстиции.

Проект изначально отвергал демократические основы традиционного для Черкесии суда. При этом отвергались такие международные нормы судебных уставов как суд присяжных, избираемость мировых судей, раздельность двух судебных систем (мировой юстиции и общих судебных мест). Суд фактически превращался в рассмотрение любого дела одним человеком — мировым судьей.

Постепенность проведения в жизнь реформ 60-х гг. на Северном Кавказе проявилась в том, что судебная реформа, начавшая реализовываться в России с 1864 г., дошла до черкесов лишь в самом конце 1869 г., когда было обнародовано постановление о введении «горских словесных судов» и разработаны временные правила для них.

«Временные правила для Горских словесных судов Кубанской области и Терской области» были утверждены 18 декабря 1870 года. Это был

ключевой документ судебной реформы для коренного населения Северо-Западного Кавказа (17).

30 декабря 1869 года был издан проект «Временных правил для Горских словесных судов Терской области», составленный на основании 5 пункта указа Александра II, копия которого была доставлена в Кубанскую область для ознакомления и внесения соответствующих поправок и изменений после чего предлагалось принять за основу и распространить его всецело на горские судебные дела жителей Кубанской и Терской областей.

В документе отмечалось, что впредь до полного введения судебных уставов 20 ноября 1864 года в местностях, занимаемых горским населением Терской области, разбирательство возникающих между горцами дел, указанных во «Временных правилах», остается, как и прежде, за действовавшими к тому времени для горцев судами (18).

«Временные правила» определяли число и состав вновь вводимых судов. Существовавшие ранее для горцев окружные народные суды были переименованы в горские словесные суды. В них определялся порядок избрания и утверждения депутатов, кандидатов и кадия в горский словесный суд, полномочия и мера ответственности участников судебного заседания, подсудность дел горскому суду, порядок судопроизводства.

Параграф 57 «Временных правил» особо подчеркивал, что горский словесный суд должен решать дела, на основании местных обычаев, а по таким делам , для решения которых обычай не сложился, руководствуется общими законами империи (19).

Особо отмечалось также, что разбирательству на основании шариата могли подлежать из дел подсудных горскому словесному суду — бракоразводные и наследственные.

При решении дел уголовных, суд определял «по совести» степень виновности обвиняемого, «по обычаю» — размеры вознаграждения потерпевшему от преступления и по закону — полагающееся виновному наказание.

Введение горских словесных судов давало возможность местному населению апеллировать не только к местной знати, но и к русской военной и гражданской администрации. На это, собственно, и был расчет властей.

«Временные правила» ознаменовали начало качественно нового этапа развития судебной системы у черкесов.

Судебная власть была отделена от гражданской и военной. Были сконструированы окружные словесные суды, в обязанности которых входило рассмотрение гражданских и уголовных дел. Политические дела рассматривались коллегиями военных судов. Были учреждены аульские (сельские) суды, рассматривавшие уголовные дела незначительного характера. Крупным положительным шагом стало то, что новые судебные правила, вводившиеся в России впервые, учитывали национальные, религиозные и культурные традиции и обычаи черкесского населения.

Многие начинания, связанные с реформированием судебной системы горских народов не давали результата из-за недостаточного финансирования. Постепенно финансирование судебной реформы (особенно после 1881 г.) шло на убыль. Даже в начале XX века инспекторы отмечали постоянную нехватку средств для оплаты доставки в суд свидетелей, содержания арестантов и подследственных.

Так, прокурорская проверка в 1901 г. арестантского помещения при Хумаринском укреплении показала следующую картину: «Арестное помещение — без дверей, окна разбиты, грязно и неопрятно, камера пуста (без нар). Две постели в камере, две — во дворе. Арестованных в камере не было. Арестанты находились во дворе, просили оказать содействие по переводу их в Баталпашинскую тюрьму из-за невозможности жить в таком помещении» (20). Отмечались и непорядки в ведении документации, наличии копий приговоров и судебных постановлений и даже книг для записей арестованных. Прокурор отмечал даже отсутствие сторожей, «так как нанять людей и сторожа нет средств» (21). Беспокоило также и то, что несовершеннолетние отбывали наказание вместе со взрослыми преступниками и не были ограждены от их дурного влияния.

Тем временем, со смертью Александра II власти приступили к корректировке реформ 60—70-х годов.

14 августа 1881 г. были введены меры «по чрезвычайной охране», ограничившие, в том числе, гласность в судопроизводстве по политиче-ским делам.

Прекратились публикации отчетов о политических процессах (власти сочли, что такие публикации подрывают политическую стабильность и общественный порядок).

Указом 12 февраля 1887 г. министру юстиции было предоставлено право запрещать если он сочтет необходимым «в видах ограждения достоинства государственной власти», публичное рассмотрение любого дела в суде.

Регулярными стали нарушения принципа несменяемости судей. Указом 20 мая 1885 г. было учреждено Высшее дисциплинарное присутствие Сената, правомочное на основании представления министра юстиции перемещать и даже смещать судей.

Указ 7 июля 1889 г. ограничивал роль присяжных заседателей в суде путем изъятия из их ведения ряда дел. Поводом к этому послужили случаи оправдания судом присяжных ряда террористов-революционеров.

В 1894 г. новый министр юстиции Н. В. Муравьев предпринял шаги по пересмотру основных положений судебной реформы 1864 г. Но, встретив решительный протест со стороны общественности, власти не решились провести полную ревизию судебных уставов.

Все эти перемены политических установок не могли не отразиться на местах, в том числе и в положении горских словесных судов.

21 марта 1888 г. было принято решение о замене в перспективе горских словесных судов — мировыми.

В 1889 г. начальнику Кубанской области была представлена обширная памятная записка «О Горском Словесном суде Кубанской Области», в которой обобщался первый опыт их деятельности и рассматривались перспективы деятельности. В документе отмечалось, что решение о замене горских словесных судов мировыми было преждевременным. «Эти временные Суды,— отмечалось в памятной записке,— имеющиеся во всех отделах и округах с горским населением, функционируют у нас уже 40 лет и решают большую часть дела полумиллионного горского населения» (22).

В то же время отмечались и те пороки горских словесных судов, которые действительно имели место. «Симпатичная сама по себе идея народного суда,— говорилось в документе,— проведена была в этих судах

так неудачно, что, в сущности, все дела решаются по усмотрению начальства, что является отрицательным самой идеи правосудия и что, конечно, не может внести в жизнь горцев начала правды, законности и справедливости» (23).

В числе недостатков сложившейся в пореформенный период судебной системы отмечался, в частности, тот факт, что горские словесные суды носили чисто административный характер, вполне аналогично дореформенным судам в империи, с их хождением «по тайнам канцелярии» и усмотрением начальства.

В записке говорилось и о том, что «права тяжущихся обвиняемых мало защищены от усмотрения и произвола администрации» (24).

Отмечалось и отсутствие «надлежащей апелляционной инстанции», в то время как «кассационной и вовсе нет».

Еще одним серьезным недостатком этой системы было и то, что судьи были лишены, какой то ни было, независимости и самостоятельности, подвергались дисциплинарным взысканиям по усмотрению начальника области.

Сами административные служащие Северо-Западного Кавказа отмечали как один из едва ли не важнейших недостатков горских судов тот, что председательствующим в них являлся не юрист, а административный чиновник, мало или вовсе не подготовленный для важной и серьезной задачи применения общих законов и выяснения обычного права.

Все это позволяло уже тогда даже чиновникам вышестоящих инстанций сделать главный вывод: «Вследствие этих коренных недостатков, Горские Суды отняли у населения веру в беспристрастный и правый Суд» (25).

В то же время, они делали и другой, не менее важный вывод: «Хотя полувековая мировая жизнь, воздействие культуры и просвещения изменили культурный и общественно-экономический уклад жизни горцев, все же совершенное уничтожение сейчас этих Судов и введение института Мировых судей явилось бы преждевременным» (26).

Авторы памятной записки особо отмечали, что «социальная, экономическая, бытовая и даже географическая особенности горцев, почти поголовная безграмотность, совершенное отсутствие в их гражданском обороте и при юридических сделках формальных актов и письменных документов» диктуют необходимость сохранения и коренного реформирования горских судов. И лишь в перспективе судебная реформа в крае должна была закончиться введением института мировых судей (27).

Для коренного реформирования горских словесных судов предлагалось проведение ряда мер. Однако преобразования этих предложений в полном объеме так и не произошло. Лишь отдельные элементы предлагавшейся реформы удалось ввести в жизнь, да и то в течение целого ряда лет.

На рубеже веков военная администрация Северо-Западного Кавказа вновь обратилась к наместнику Кавказа с предложением ликвидировать горские словесные суды. Объяснялось теперь уже это другими причинами, нежели ранее.

Характерно в этой связи донесение начальника Кубанской области, направленное командующему войсками Кавказского военного округа в 1900 г. (28). В нем предлагалось немедленное упразднение горских сло-

весных судов. В ответе, посланном по указанию командующего отмечалось, что это предложение представляется ему «вполне правильным» и соглашаясь, что дальнейшее существование «подобных судов наряду с учреждениями, функционировавшими на основании судебных уставов 20 ноября 1864 года является аномалией» (29). Тем не менее, он запретил давать какой-либо ход этому делу, «имея в виду с одной стороны ожидаемое утверждение нового положения об аульных обществах, с изданием которого должно выясниться отношение сельских (аульных) судов к горским словесным судам, а с другой — предстоящий пересмотр в особой комиссии под председательством Министра Юстиции, общего вопроса о судоустройстве и судопроизводстве, ибо только в зависимости от того, как будет решен общий вопрос, можно дать то или другое направление ходатайству о преобразовании горских судов» (30).

Одновременно вышестоящее начальство, по сути, приступило к сворачиванию и традиционных форм горского судопроизводства. Так, председателям горских словесных судов Кубанской области был направлен циркуляр, в котором требовалось прекратить записывать в журналах горских словесных судов, представляемых при апелляционных жалобах, запись свидетельских показаний, в которые «вносится много ненужных для дела подробностей, что не способствует разъяснению существа дела, поглощает массу времени, тормозит правильный ход судопроизводства в горских судах» (31). В связи с чем требовалось максимально «упростить делопроизводство названных судов» (32).

По указанию свыше, начались многочисленные инспекторские проверки горских словесных судов, по итогам которых в большинстве случаев выносились решения, оправдывавшие возможный их роспуск.

Вскоре последовали новые обращения к центральной власти, в которых раскрывалась история вопроса и содержалось обоснование необходимости ликвидации горских словесных судов. «Предоставляя Горским Словесным Судам столь широкую компетенцию,— говорилось в одном из таких обращений,— законодатель имел в виду особенности быта горского населения, их обычаев и их воззрений на гражданские и правовые отношения, тесно связанные с их религиозными верованиями, с которыми в то время, когда страсти, возбужденные недавним покорением горских племен, не окончательно еще улеглись, нельзя было не считаться» (33).

Далее, ссылаясь на то, что прошло уже несколько десятилетий со времени введения этих судов, отмечалась необходимость проанализировать новые явления в жизни горцев, их адаптацию к реалиям пореформенной России. «За это время,— отмечалось в документе,— как самый состав, так и настроение горского населения вверенной мне области успели уже резко измениться. Представители прежнего поколения, фанатически преданные обычаям своих отцов и дедов, частью умерли, частью переселились в Турцию, приняв там турецкое подданство. На смену им явилось новое поколение, воспитанное в духе уважения к русским законам, освоившееся с нравами и обычаями заселивших край русских поселенцев, прошедшее в значительной своей части школы русской грамоты и, если не окончательно еще слившееся с коренным русским элементом, то уже близкое к этому слиянию» (34).

Отмечалось, что заселение края и особенно земель, освободившихся за выходом горцев в Турцию переселенцами из внутренней России, в свою очередь, «совершенно изменило условия быта горцев, превратив их по-

степенно из диких кочующих в горах скотоводов в оседлых хлебопашцев, имеющих постоянное соприкосновение с русскими и вступающих с последними в различного рода сделки, подчиняющиеся в этих случаях всем требованиям действующих в Империи законов» (35).

Указывалось также на то, что практика горских судов «показывает, что Суды не пользуются популярностью и среди самого горского населения, так как весьма не редки случаи, когда сами тяжущиеся или привлеченные к уголовной ответственности всеми силами стараются избежать разбирательства их в Горском Суде и всякими искусственно созданными поводами вызвать передачу в ведение общих или мировых судебных установлений» (36).

Необходимость упразднения горских словесных судов объяснялась также и тем, что «сами горские обычаи, наличность коих послужила поводом оставления возникающих среди горского населения дел в ведении Горских Словесных Судов едва ли заслуживают покровительства. Достаточно указать на то, что по горским адатам кража, грабеж, насильственное похищение женщин, ростовщичество и другие виды преступлений, предусмотренные нашим уголовным кодексом и строго наказуемые, не составляют преступления или даже проступка, так как они были в обычае у предков» (37).

Начальник Кубанской области просил в этой связи упразднения горских судов на территории своей области. «Находя, ввиду изложенных соображений, Горские Словесные Суды не соответствующими современным требованиям горской общественной жизни,— отмечал он,— я в интересах самого горского населения имею честь просить Ваше Сиятельство об упразднении Горских Судов во вверенной мне области, образованных по правилам 18 декабря 1870 года, и о передаче возникающих среди горского населения дел в ведении действующих в крае общих и мировых судебных установлений» (38), с тем, чтобы решение дел, указанных в п. 51 временных правил, основывалось бы, как и прежде, на письменном заключении кадиев, а дела бракоразводные решались бы единоличным постановлением кадиев и утверждались представителями административной власти.

Все это подготавливало почву для последующего, причем весьма скорого упразднения горских судов и введения в крае мировых судов для всех категорий населения. Необходим был лишь повод. Им стали революционные события 1905 г.

В прошении на имя Николая II в 1906 г. наместник Кавказа отмечал, что «означенные суды не соответствуют своему назначению» (39).

Объяснялось это тем, что «в общих судебных, а также мировых установлениях для обжалования решений первого суда — две инстанции: апелляционная и кассационная, для горских же одна, да и то мало достигающая цели, а именно — при рассмотрении дел в апелляционном порядке стороны не вызываются и о дне слушания не извещаются, а дело рассматривается на основании данных, представленных апеллятором, так что противная сторона лишается возможности опровергать доводы, представленные первым» (40).

Указывалось и на то, что «при рассмотрении дел горские словесные суды, особенно в последнее время, мало придерживаются обычаев, а руководствуются больше, частью общими законами, да и обычаи сохранились плохо» (41). Наместник отмечал как самый главный недостаток горс-

ких словесных судов неподготовленность председательствующих. К этому времени из четырех председательствующих не было ни одного с юридической подготовкой, а изменить порядок назначения, по мнению наместника, «нет возможности, за неимением кандидатов» (42).

Было предусмотрительно объявлено о том, что «в случае передачи дел в общие суды, последние при решении дел чисто шариатских (бракоразводных) затруднения не встретят, так как при тех судах можно установить кадиев, заключения которых и будут служить для постановления того или другого решения, как это делается в настоящее время» (43).

Упреждая возможный вопрос о языковом барьере для горцев в русском мировом суде, наместник отмечал, что «незнакомство горского населения с русским языком также не может быть тормозом, во-первых, потому что оно за последнее время довольно свободно владеет им, особенно молодое поколение и, потому что в горских судах разбор дела ведется на русском языке» (44).

Ссылались и на «пожелания горцев»: «Горское население также не будет против передачи дел и потому, что их жалобы направляются ими в общие суды, а последние передаются по принадлежности, а также поступают ходатайства об изъятии дел из горских судов и передачи их в общие» (45).

Главный вывод наместника звучал как приговор горским словесным судам: «Докладывая о выше изложенном Вашему Императорскому Величеству, я нахожу, что горское население Кубанской области настолько развилось за последнее время, что настала необходимость сравнять его в делах исковых и тяжбенных (судебных) с русским и упразднить горские словесные суды и предоставить ему право наравне с остальным населением пользоваться общими судами, как наиболее совершенными» (46).

Судьба горских словесных судов была, таким образом предрешена. Черкесское население Северо-Западного Кавказа лишалось тех остатков традиционной системы судоустройства и судопроизводства, которая учитывала его национальные и религиозные традиции.

Все это позволяет сделать вывод о том, что все попытки правительства выстроить на Северо-Западном Кавказе судебную систему, подобную той, что действовала в Центральной России, не привели ни к чему.

Следует признать, что в целом попытка судебной реформы на Кавказе не была реализована в полной мере и, соответственно, не могла дать ожидаемого результата. Попытки правительства выстраить на Северо-Западном Кавказе судебную систему, подобную той, что действовала в Центральной России, не привели ни к чему.

Суд, на котором разбирались дела черкесов в конце XIX века, не имел ничего общего с довольно развитой и демократичной судебной системой центральной России. Если национальная русская система судоустройства эволюционировала и прогрессировала, то традиционная судебная система черкесов разрушалась, замещаясь при этом произволом властей. Черкесский народ был лишен возможности решать спорные вопросы не только в соответствии с адатом, но и с новым российским законодательством.

В то же время следует признать, что горские словесные суды носили вполне определенные демократические черты (выборность делегатов и кандидатов, гласность суда, возможность апелляций т. п.).

Реально независимой ветвью власти суды на Северо-Западном Кавказе так и не стали. Судопроизводство оказалось в руках военного командования Кавказской армии и колониальной администрации, а также местной родовой знати, составлявшей основу горских судов.

При всей несостоятельности судов, действовавших на Северо-Западном Кавказе, при всем произволе властей, к судебному процессу в качестве судей все же допускались представители черкесских обществ, хорошо знавшие адат и при желании имевшие возможность его использовать. Если основное количество заведенных уголовных и гражданских дел в данных судах просто не рассматривалось, или же рассматривалось путем дачи взятки, то на ход каких-то отдельных, наиболее важных дел, черкесы все же могли воздействовать, добиваться того, чтобы приговор выносился в соответствии с адатом.

Следует признать также, что попытка реформирования судебной системы на Северо-Западном Кавказе была предпринята раньше, чем в Центральной России. Ее инициаторами выступали военные власти и формировавшаяся ими местная администрация.

Процесс подготовки и осуществления реформы прошел в своем развитии несколько этапов, включая длительный период разработки и рассмотрения альтернативных проектов.

Самым большим достижением судебной реформы на Северо-Западном Кавказе была попытка совмещения российского законодательства с местными национальными и религиозными обычаями. Именно такой подход во многом способствовал адаптации местного населения к новым порядкам и бескровной колонизации Северо-Западного Кавказа.

Как только задачи обеспечения мирного присоединения Кавказа к России были решены, власти пошли на отмену горских словесных судов и перевод горских территорий на общероссийское право.

ПРОБЛЕМЫ ВОСПРОИЗВОДСТВА ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ (ГЕНДЕРНЫЙ АСПЕКТ)

Лишь женщина в любые времена спасала и губила нас, я знаю...

Р. Гамзатов

Кабардинцы и балкарцы как и многие народы Северного Кавказа являются носителями традиционной культуры (хабзэ и тау адет),— выработанной веками четкой и сбалансированной системы ценностей, регламентирующей все аспекты жизнедеятельности этноса. Процесс разрушения части традиционных институтов, забвения родовых святынь, изменение представлений о справедливости, смягчение запретов начался давно. «Новое начинается в то время, когда старое продолжается» (1).

Распад СССР и отказ от коммунистической идеологии вызвали к жизни идею национального возрождения, основными составляющими которой являются язык, история, культура. Началось массированное давление на историческую память кабардинцев и балкарцев, потерявших в XIX веке свою независимость, в XX — свою уникальность, пережившим трагедию геноцида. Возрождение архаики проявилось в общественно-поли-

тической жизни возвращением к хасэ и тере — общенародным представительным органам нации, обращением к религиозной идеологии, созыву родовых сходов, дискуссиям о родных языках.

Корень проблемы, на наш взгляд, в том, что народ (кабардинцы и балкарцы) чувствуют потребность заявить о своем этническом существовании, компенсировать ущемленное национальное достоинство утверждением своей самобытности.

Так, попытка воссоздания в республике оригинальных представительных органов хасэ и тере была встречена восторженно. Они не стали высшим законодательным органом народа, как это было в прошлом. Но превратились в форму общественного движения за возрождение национальных культурных ценностей. В хасэ и тере поначалу были представлены все социальные слои общества, цвет национальной интеллигенции. Как только вопросы национально-культурного строительства стали вытесняться политическими задачами борьбы за власть, хасэ и тере стали терять свою популярность.

Длительные дискуссии и обсуждения о статусе кабардинского и балкарского языков, завершилось тем, что языки титульных народов республики наконец-то кинституционно зафиксированы как государственные. Но на деле-то они остались невостребованными!

Тонкость состоит в том, что кабардинский и балкарский языки — совершенно различные в этнолингвистическом отношении — объявлены государственными наравне с русским. А кабардинцы и балкарцы получили письменность вместе с первыми социалистическими преобразованиями. Однако родные языки не использовались ни как языки власти, ни как средство выражения научной мысли. Роль языка-посредника играл русский. Молодая литература и бытовое общение — вот что осталось в сфере национальных языков. Надежды на обучение родным языкам в школе, навыкам политической и академической речи натолкнулись на объективные и субъективные препятствия: нехватку учительских кадров, отсутствие достойной программы и откровенное нежелание определенной части родителей усложнять жизнь своим детям трудным предметом во имя умозрительной цели. Преподавание родного языка принимает все чаще формальный характер.

Вероятно, что точка возврата в этом вопросе уже пройдена. Еще в 60-х годах директивным указанием из центра обучение во всех школах республики было переведено на русский язык. Родные языки в городских школах преподавались факультативно, а в сельских — как предмет. В результате родители нынешних школьников уже с семилетнего возраста разучивались думать на языке, привычном с детства. Но и русский язык воспринимается достаточно емко только в наиболее интеллектуально развитой среде общества. Это положение является общим для всех двуязычных регионов бывшего СССР и было охарактеризовано филологом Г. Гусейновым как «полуязычие»: «невозможность для полуязычного передать словесными средствами то, что более всего тревожит, радует или пугает, годами накапливает в нем взрывоопасный груз умственно не обрабатываемых переживаний: чем они болезненней и монотонней, тем более необходимым делается для них соответствующее словесное выражение. Но слов нет или слова не те» (2). Психологическая неудовлетворенность ведет к дискомфорту, к усложнению адаптации индивидуума к

окружающей (в том числе и этнической) среде. Из этнолингвистической и психологической проблема может незаметно быстро перерасти в социальную.

Потребность заявления о своей этнической принадлежности, вычленения себя из безликой массы привела к тому, что парламент республики не утвердил образец нового российского паспорта из-за отсутствия в нем графы «национальность». Парламентариев не убедили ни рассуждения о том, что указание национальности гражданина ущемляет его права, ни предубеждение к «лицам кавказской национальности» в центре России.

Причины подобной настойчивости ясны, но результат опять не тот. Теперь достигшие 16-летнего возраста граждане республики получают вместо паспорта справку о его утере, которую не принимают всерьез даже на российско-украинской границе.

Призывы к возрождению традиционной культуры нужно воспринимать как стремление к идеалу. Полное возвращение наверняка невозможно. Но, как сказал поэт, «только в сравнении с прошлым живет настоящее».

Две основные функции культуры определяются как а) трансляция опыта, тип социальной памяти; б) способ социализации личности. Нет сомнений в том, что львиная доля в реализации обеих этих функций принадлежит женщине. Роль женщины в передаче культурных навыков: воспитание личности, адаптированной к определенной социальной и природной среде, обогащенной историческим опытом,— особенно заметна в традиционном обществе. Характерные черты такого социума достаточно полно и долго сохранились в кавказских этносах. Несмотря на разрушающее воздействие в последние 100 лет научно-технического прогресса на культуры традиционных обществ, кабардинцы и балкарцы сохранили многое а) в силу инерции; б) в связи с более поздним и неполным (по сравнению с соседями — чеченцами и дагестанцами) принятием ислама; в) в связи с тем, что слишком долго шел процесс втягивания региона в товарно-денежные отношения. В традиционном кавказском доисламском обществе женщины занимали почетное место. Мужчина выказывал ей свое уважение в этикетной форме (сопровождение на почтительном растоянии одинокой путницы, даже незнакомой, до безопасного места; запрет на поединки, ругань, неприличное поведение в присутствии женщин и т. п.) Языческие культы и мифология указывают на почитание женщины в духовной культуре народа вплоть до новейшего времени. Тезис о забитости горянки, основанный на ее экономическом бесправии, пассивности ее в политической сфере, уже давно небесспорен. Семейно-бытовой уклад традиционной кабардинской или балкарской семьи дает нам примеры для подтверждения особого статуса женщины.

Во главе женской половины многопоколенной и многочисленной семьи стояла старшая женщина, жена или мать главы семьи, с которой он обсуждал все вопросы, выносившиеся на семейный совет.

При полувозрастном разделении труда в крестьянском хозяйстве женские рабочие руки выполняли массу необходимых работ: уход за домом, приготовление пищи, обработка шерсти, изготовление тканей, шитье, женские уникальные промыслы. Но женщины освобождались от всех тяжелых физических работ в поле и скотоводстве!

Ее физическое здоровье оберегалось для воспроизведения рода. Причем это утверждение верно и в переносном смысле. Женщина — основной воспитатель детей до 7 лет, она несет огромный духовный потенциал, который необходимо передать следующему поколению. Поддерживание огня в домашнем очаге — это предметная иллюстрация предназначения женщины в горском обществе: поддержание национального духа, хабзэ, традиций отцов.

Процесс формирования личности начинается с голоса и языка матери (отец по обычаю не демонстрирует своего отношения к младенцу), язык, на котором будет говорить человек, он будет называть анэдалъхубзэ (букв. «материнский язык»). Отсутствие книжного знания, науки (маскулинное начало в которой общеизвестно) привело к тому, что основы народной мудрости закладывала в молодое поколение именно женщина, передавая исторический опыт народа через фольклор, религиозные культы, родовые запреты — через мифологию, преподавая сложные и многочисленные этикетные нормы поведения собственным примером и пояснениями.

Высокое положение предполагает пьедестал, сойдя с которого можно утратить и соответствующее положение. Поэтому существовала масса запретов для женщины: не участвовать в мужских собраниях без приглашения, не отправляться в дорогу без сопровождающих, не покидать усадьбу без нужды и т. д.

Ко всем этим запретам можно добавить еще один, вытекающий из предыдущих: не торговать. Он, может не оговаривался специально, но в нынешних условиях на нем следует остановиться подробно, чтобы проиллюстрировать на примере нарушения этого запрета проблему изменения статуса женщины в обществе и те последствия, которые неизбежны в связи с этим в традиционной этнической культуре кабардинцев и балкарцев.

Конечно, определенные изменения начались с 1917 года и с борьбы за равноправие горянки, объявленной советской властью. Эта борьба затронула почти все сферы деятельности: образование, включение женщины в производственную сферу, в политику, науку, семью и брак, воспитание детей. Этот процесс был неравномерным и вызывал порой неожиданную реакцию. Так, получение молодыми девушками образования совершенно необычно для кабардинок. Но подсознательно считалось делом престижным. И потребовалось всего несколько лет, чтобы примирить общественное мнение с нетрадиционным занятием. А создание сети детских дошкольных учреждений, например, натолкнулось на агрессивное неприятие со стороны родителей. В 1928—30 годах в Кабардино-Балкарии прошел ряд аграрных выступлений, некоторые из которых были спровоцированы женскими бунтами под лозунгами: «Долой детские ясли!»

Борьба с пережитками была объявлена борьбой за социализм и раскрепощение горянки.

Выдвижение женщин на руководящие хозяйственные должности, партийные и советские посты воспринималось достаточно терпимо в обществе. Более того, это даже вызывало уважение к уму, деловитости, образованию женщин, достигших таких успехов. При этом, все мероприятия властей, направленные на преодоление «пережитков прошлого»

вызывали упорное пассивное сопротивление кабардинцев и балкарцев. Древнейшая система запретов, известная в этнографии как обычаи избегания, продолжала существовать, несмотря на идеологическую атаку. В любой социальной группе населения семейный быт регламентировал публичные контакты между супругами, родителями и детьми, одним супругом с родственниками его мужа или жены.

Вопреки советскому законодательству, продолжали существовать, хоть и не повсеместно и полулегально, обычаи платы выкупа за невесту, похищения невесты и т. д.

Никакая пропаганда «новых советских» свадебных обрядов не вытеснила сложной многоэтапной кабардинской и балкарской свадьбы.

Традиционное отношение к женщине несколько изменилось за годы советской власти; культовое почитание вытеснилось этикетными нормами уважения (почтения). Конечно, уважение оказывалось, как и прежде, в первую очередь пожилым, старым, мудрым, красивым, порядочным и пр., женщинам, сумевшим благодаря личным качествам поднять престиж горянки в обществе и семье.

И вновь не могу не удивиться современному положению вещей. Идеологические нажимы или зажимы в этнокультуре ушли в прошлое. Агитаторы и пропагандисты теперь как бы из противоположного лагеря: «Вперед — к архаике!» Но происходит прямо противоположное. Чтобы разобраться, вернемся к вопросу о запретах для женщин на некоторые занятия. Борьба за равноправие женщины в советское время обернулась для кабардинок и балкарок постепенным взваливанием на их плечи тяжелых физических работ в поле и на производстве. А постперестроечный кризис промышленного производства и вовсе привел к невостребованности мужских рабочих рук и мужской безработице. Национальная ментальность не позволяет основной массе мужчин заниматься непристижными способами зарабытавания денег.

Женщины же проявили в новых условиях большую гибкость. Социальная и психологическая ответственность, инстинкт материнства подсказал им, что нет запрета на занятия, дающие возможность прокормить детей. Если в 20-е годы выносились специальные решения о создании утренних базаров, во время которых женщины получали возможность нарушить свое внутриусадебное затворничество (3), то теперь торговки — кабардинки и балкарки вытеснили с базара мужчин.

Конечно, нынешний базар — не место для женщины. Не все стоят там с удовольствием. Ряды торговок пополняются уже за счет бывших партийных и советских работниц нижнего и среднего звена, малооплачиваемых научных работников и учительниц. Социально-экономический кризис в России поставил перед женщиной задачу — выжить, и превратил ее в реального, иногда единственного кормильца в семье. Она становится кормильцем или за счет своих коммерческих инициатив, или за счет социальных пособий. Ведь «детские» (пособия на детей до 16 лет) выдаются не мужчинам и не детям, а матерям. Многие сельские семьи вообще не имеют другого денежного дохода.

Опосредованно ход событий разрушает и другой ментальный автостереотип о сильном, мудром главе семьи. В глазах детей во многих семьях отец превратился в обузу, бесполезного члена семьи. Такое положение усугубляется как попытками «отцов» делать «хорошую мину при пло-

хой игре», так и попытками зачастую не выбирающих выражений женщин объяснить им, «кто в доме хозяин».

Традиционное мужское главенство в семье становится номинальным. Мужчины, часто не умея свыкнуться с ролью иждивенца, потерей статуса в семье, испытывают сильный психологический надлом, что приводит к увеличению количества алкоголиков и наркоманов, к уходу из семей, к агрессивному поведению.

Наверное, базар — не лучшее место для женщины-горянки. В рядах торговок невозможно соблюдать культурные запреты и придерживаться традиционных этикетных норм. Воспетые поэтами грациозность, сдержанность, чуткость и гордая осанка горянки, черкешенки могут здесь показаться сильно преувеличенными.

Совершенная ломка стереотипа этнического поведения спровоцирована законами рынка, требующими постоянного оборота капитала. Женщины не только торгуют на базаре. Они уезжают за товаром в дальние края и частенько. Достаточно далеко и часто, чтобы общество ощутило одичание их детей. Забота о хлебе насущном обернулась для нас опасным образом — духовной запущенностью молодого поколения. И сегодня мне становится понятным давний интуитивный страх кабардинских матерей перед детскими яслями, а их предположения о том, что детей заберут и отправят в Китай (т. е. так далеко, что дальше некуда, и так чуждо, что хуже не бывает), кажутся аллегорическим предвидением отчуждения будущих поколений от своих корней.

Мама, которая не поет колыбельную на кабардинском языке, потому что не знает его в достаточной степени, лишает ребенка анадэлъхубзэ, языка матери.

Мама, которая на базаре вынуждена пререкаться с пожилыми или просто старшими по возрасту, уже не компенсирует это нарушение культа старших объяснением, что старость надо уважать. И дом престарелых, где прежде не было представителей коренных национальностей, теперь насчитывает их около 30 человек.

В традиционном наборе женских достоинств кабардинцы и балкарцы называли скромность, гордость и целомудрие. Но за последние 10 лет Дом ребенка в Нальчике стал пополняться на половину детьми, оставленными незамужними матерями-кабардинками и балкарками.

В 1979 году в журнале «Советская этнография» проходила дискуссия об обычаях избегания у народов Северного Кавказа. Негативные оценки о вреде пережитков прошлого у одних авторов и защита их прав на существование в социалистическом обществе у других, вызывала живейший интерес у нас, тогда — студентов истфака. Теперь же, только за последнее десятилетие, под призывы возвращения к народным обычаям, сами обычаи избегания становятся настоящей архаикой. Та же тенденция к исчезновению наблюдается в отношении многочисленных, поэтапных свадебных обрядов. Сватовство, поездка за невестой, вхождение ее в дом мужа, заключение брака, знакомство родни с обеих сторон и пр. и пр.— все это многомесячное почти театральное действо превращается в одновременный свадебный банкет с небольшими экзотическими черточками, и что совсем ново — с несением свадебных расходов обеими сторонами на равных.

Калым теперь почти не платят, зато теперь девушки в приданное приносят такое количество материальных благ, что это может составить основательную базу для молодой семьи. То есть акценты в семейном быте не просто переставлены, они меняются диаметрально.

Это все приметы последнего времени — времени имущественного и социального расслоения общества. Звонкая монета оказалась сильнее идеологических установок в «борьбе за новый быт».

Факты и факторы, затронутые в данной статье, а также целый ряд не изложенных здесь наблюдений и аргументов приводит нас к выводам (причем их можно распространить на все малочисленные народы постсоветского пространства), что нынешний этап жизни этносов имеет определяющее и решающее значение для их дальнейшей судьбы. Получив полномасштабную государственность и возможность заявить о себе как полнокровной составляющей человечества в целом, они оказались вынужденны менять свою историческую ментальность под единые требования индустриального общества. Грандиозная по масштабу и характеру ломка стереотипов не вызвала адекватного ответа у тех, кто в первую очередь ответственен за судьбу народа: у властей и интеллигенции.

Более того, нам хотелось бы отметить ряд существенных противоречий между декларируемыми целями и их практической реализацией. Во-первых, именно за последнее десятилетие, свободное от идеологических прессов и штампов, пронизанное разговорами о национальном возрождении, культурная деградация малочисленных кавказских народов, таких как кабардинцы и балкарцы, становится все более заметной. При этом нельзя обвинить в бездействии власти. Ими принят ряд серьезных решений, однако их наполнение как материальное, так и моральное, нельзя признать соответствующим масштабу целей.

Во-вторых, идеи национального возрождения еще недавно пропитывавшей все слои общества, сегодня свойственны лишь узкому кругу людей, имеющих определенный достаток. Для большинства же наших сограждан и составляющих собственно народ, эта проблема отделена чертой бедности. Для них вопросы физического выживания в наше пореформенное время являются единственной доминантой.

Третьим противоречием, которое не сразу бросается в глаза является тот факт, что при явном разрушении традиционного общества, сохраняются характерные для него короткие связи: родственные, соседские, социальные.

И, наконец, основополагающее противоречие современного периода состоит в том, что в обществе нет сложившегося взгляда на то, что в себя включает само понятие «национальное возрождение». Для одних — это героическая история и заслуги предков, для других — скурпулезное соблюдение норм этикета без учета реалий современной жизни. И лишь для немногих — это попытка определить и сохранить то, что есть корень нашего культурного единства, не зацикливаясь на частных составляющих.

Не бывает этноса без внутренней самоорганизации. Утратив ее, он превращается в аморфное народонаселение, обреченное на ассимиляцию теми, кто является этносом. Хочется верить, что размышления в данной статье отражают мучительную, болезненную кристаллизацию нового

уклада общественной жизни, который естественным образом разрешит все эти противоречия. Лишь бы сердцевина его осталась неизменной: язык, мораль, этикет, хабзэ.

Наверняка тысячелетняя история народа включала в себя потрясения, зигзаги развития, но наши предки сумели сохранить и донести до потомков незамутненным животворящий источник наших святынь. Окажемся ли мы достойными истории своего народа, покажет ближайшее время, а его, судя по всему, у нас осталось на размышление немного.

Источник: Кавказ: проблемы культурно-цивилизованного развития. Ростов-на-Дону. 2000 г.

ПРИРОДООХРАННЫЕ ТРАДИЦИИ ИЛИ ЧТО ОЗНАЧАЮТ ТРИ ПЕРЕКРЕЩЕННЫЕ СТРЕЛЫ?

Это не праздный вопрос, потому что они изображены на флаге Республики Адыгея. Одни ученые считают, что корни символа уходят в далекое прошлое и увязывают их со стрелами нартского кузнеца Тлепша, другие — идут еще дальше, увязывая их с геральдикой хеттов, третьи — как явление позднее, изображающее единство и союз двенадцати адыгских субэтносов.

Следует согласиться, что три стрелы в разные времена носили различную смысловую нагрузку. Но почему стрел только три, а не больше и не меньше? Что явилось первичной их основой? Ответ на эти вопросы нужно искать еще в более глубокой древности.

В представлении древнего человека животный мир классифицировался в три мира: «Средний мир», «Верхний мир», «Нижний мир». По той же древнехеттской традиции дикие животные «Среднего мира» объединялись под общим названием «Животные богов». Верующие и поныне считают, что овцы, олени, лани, коровы, лошади, верблюды, медведи являются избранниками бога. Количество населения регулировалось наличием животного мира. И бережное, рациональное отношение к ним было насущным условием сохранения жизни людей. Первобытные охотники добывали зверя столько, сколько было необходимо для еды. Трем животным мирам соответствовало и три стрелы. Охотник имел право брать на охоту три стрелы. Первой он мог добыть зверя из «Среднего мира», второй — из «Верхнего мира», третьей — из «Нижнего мира». Эта мысль подтверждается и народными преданиями адыгов. Впервые я услышал об этом от дяди Накара — опытного охотника и большого любителя природы. Он говорил, что надо беречь дикий животный мир, строго соблюдать правила охоты, что еще с давних пор охотникам разрешалось брать на охоту три стрелы. Одной стрелой охотник мог подстрелить одного бегущего зверя (к примеру, оленя, козу или тура), второй — одного летающего (фазана или дрофу) и третьей — одного плавающего (гуся или утку). Интересно, что это предание сохранилось и у зарубежных адыгов. По рассказу жителя Турции Шебзуха Руата, записанного кандидатом исторических наук М. Джандар, адыги брали с собой только три стрелы и имели право добывать одного летающего, одного плавающего или одного иду-

щего по земле животного. С полной уверенностью можно сделать вывод о том, что три стрелы обозначали первоначально экологический природоохранный знак.

Кстати, следует отметить, что три стрелы Тлепша, бога кузнечного ремесла, настигающие врага в небе, под водой и под землей,— явление гораздо более позднее. Еще до появления железа люди научились делать вначале каменные наконечники стрел, затем костяные, бронзовые и т. д. Первые охотники пользовались дубиной и камнем, затем изобрели копье и стрелы с каменными наконечниками.

Обычаи и традиции горцев уходят в глубь веков и связаны прежде всего с охотой с божествами — покровителями охотников. Мотив сохранения природы, животного мира хорошо известен в мифологии. В понимании адыгов взаимоотношения человека и животного мира регулировал лесной бог — Мэзытхьа, хозяин лесов и дикого животного мира. Он изображается в песнях и сказаниях как могучий и белокурый, в одежде из шкуры тура: в руках у него стрела из красного кизила зрелого, лук — из белого ореха. Он едет на кабане, у которого золотая щетина. Люди боялись его, молились, приносили ему жертвы, старались неукоснительно выполнять все его требования. Нарушения правил охоты карались богом вплоть до лишения жизни. Такие боги, только с другими именами были у всех народов Северного Кавказа. У осетин — это Афсати, у карачаевцев — Алсати, у чеченцев и ингушей — Елты, у абхазов — Аирг и Ажвейпша, у дагестанцев — Абдал. Все они охранители природы.

Адыги , как и другие горцы, рачительно относились к лесному богатству, несмотря на то, что две трети территории были покрыты лесом. Каждый мужчина, уходя по весне в лес, брал с собой два—три черенка из лучших сортов плодовых деревьев, чтобы привить к соответствующему дереву. Этот обычай создал предпосылки для формирования в большом количестве черкесских садов. Считалось, что в доме, где живет человек, не будет подлинного счастья и благополучия, если не будет посажено столько деревьев, сколько срублено для постройки жилища. Молодой человек не имел права обзавестись семьей, если не посадил и не вырастил хотя бы одно дерево. Так повеливали обычаи.

К древним природоохранным традициям горцев относится бережное отношение к дикому животному миру. Считалось большим грехом собирать весь урожай, поэтому под деревом оставалось не менее одной трети для животных. В старину из каждой тысячи выращенных овец или коз для пополнения естественного баланса дичи в дикой природе сто голов отпускалось в лес. Особые правила существовали и для охотников. Правила требовали, чтобы люди охотились только во времена сезона — с октября текущего года по февраль следующего года. Того, кто нарушал эти правила, лишали права на охоту в течение одного сезона, а на следующий год браконьеры переволись в гайщики. Обычай требовал не убивать стоящего зверя, отстрелу подлежали преимущественно самцы. Самок оставляли для размножения, считалось большим грехом добывать особей, еще не созревших для охоты — телят зубров, оленей, козлят, зайчат и т. д. Запрещалось убивать необычайно крупных самцов (к примеру, обожествленного оленя с витвистыми рогами). Сохранение необычайно крупных зверей должно было способствовать развитию качественного и сильного потомства. Охотникам обычай предписывал всегда соблюдать чувство

меры: добывать столько дичи, сколько дал бог. Жадность охотников была наказуема. Гибель охотника, ослепление, травма, необычайно сложные ситуации на охоте, связанные с лавиной или наводнением, грозой или пожаром, объяснялись нарушением охотником правил охоты.

У горцев были священные горы, священные рощи, которые явились прообразами современных заповедных мест, где не разрешалось охотиться, беспокоить диких животных. Священные рощи имелись у каждого аула, селения, они создавались отдельными родами. Были и именитые рощи, принадлежащие этническому сообществу, где проводились моления, посвящения и прочее.

К сожалению, в последние десятилетия во многом изменился облик природы в нашей республике. Сокращаются площади под лесами, мелеют реки, истощаются почвы, острой остается проблема загрязнения атмосферного воздуха, происходит постепенное сокращение численности и видового состава дикого животного мира. Уменьшилась численность медведя, серны, тура, кавказского благородного оленя, куницы и др. Исчезли кавказский зубр и барс.

В этих непростых условиях реальной угрозы экологического кризиса население республики одобрительно отнеслось к мерам, применяемым государственными и общественно-экологическими органами по улучшению положения с охраной окружающей среды. Достаточно напомнить, что стабилизации и улучшению экологической обстановки способствовали возвращение Кавказскому государственному природному биосферному заповеднику 18 тыс. га Лагонакского нагорья, создание эколого-туристской территории «Фишт», увеличение площади особо охраняемой территории на 11,4 тыс. га, куда вошли горный природный парк «Большой Тхач», памятники природы «Верховье реки Цице» и «Верховья рек Пшеха и Пшехашха».

Это только первые шаги. Охрана природы должна стать особой заботой каждого человека в республике. Каждый гражданин должен научиться не только любить и оберегать природу, но и помочь ей восстановиться.

Сохранить на планете полноту жизни, в том числе и человеческой, возможно только при условии коренного улучшения во взаимоотношениях человека и природы, в ликвидации мощного разрыва воздействия людей на дикую природу, в создании условий для восстановления биоты — силы земной среды. Не сделав этого, человечество придет к неминуемой катастрофе. Экологический природоохранный знак адыгов — три перекрещенные стрелы — должен стать знаком восстановления и обновления природы в республике.

МЕЖКУЛЬТУРНЫЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ И КОММУНИКАЦИИ

ГРЕКО-АДЫГСКИЕ АНТИЧНЫЕ СВЯЗИ: КОНКУРИРУЮЩИЕ ГИПОТЕЗЫ

«Греко-кавказские фольклорные связи — богатейшая тема... Можно сказать без преувеличения: за пределами античного мира нет ни одной страны, с которой Греция была бы связана такими тесными узами в мифологии и эпосе, как с Кавказом. Такая далеко идущая общность не может быть основана на случайности, на единичных заимствованиях или ... совпадениях. Возникает скорее мысль о каком-то общем греко-кавказском культурном субстрате»(1).

Справедливость этих слов ощущается все больше по мере углубления в данную проблему. На самом деле, можно говорить о генетической связи этих двух культур — греческой и кавказской, в частности, адыгской, т. к. они уже существовали в самом начале древней истории черкесов, которая ведет счет с образования Боспорского царства со столицей Фанагория.

В 438 году н. э. к власти приходят спартакиды — черкесские князья. Никогда Черкессия так не преуспевала культурно и экономически, как при спартакидах в IV и III вв. до н.э. Вся торговля в Азовском море и значительная часть торговли в Черном море находилась в руках Босфора. Пантикопея служила главным портом (на Керченском полуострове) для ввоза, а Фанагория и другие города Черкесского побережья преимущественно вывозили. Предметами вывоза служили: ткани, пользовавшиеся известностью в античном мире, мед, воск, конопля, дерево для стройки кораблей и жилищ, меха, кожа, шерсть и т. д. Порты к северу от Цемеза вывозили главным образом зерно, рыбу и пр. Здесь в стране маитов находилась житница, кормившая Грецию. Средний вывоз его в Аттику достигал 210 000 гектолитров, т. е. половину нужного ей хлеба.

Другим источником богатства босфорцев-черкесов было рыболовство. К востоку от Азовского моря имелись центры для посола рыбы и оптовые склады. Наряду с этим была развита и индустрия, в особенности производство керамики, кирпича, черепицы.

Ввоз в Черкесию со стороны Афин свидетельствовал о высоком уровне жизни: ввозились вино, оливковое масло, шелковые и бумажные ткани, бархат, одеяла, нитки, краски, белила и румяна, а также духи и ладан, сафьян, бумага, порох, ружейные стволы, пряности и т. д.

Судья по монетам городов Босфора, древняя Черкесия пользовалась монетным единством.

Со времен Сатира I (433—389 гг. до н.э.) греки пользовались в Босфоре особыми льготами, но босфорцы тоже имели в Афинах свои преимущества. Параллельно с торговыми связями развивались и культурные

связи между обеими странами. Древние черкесы участвовали в олимпийских играх в Греции, в праздниках Панафиней и бывали увенчаны в Афинах золотой короной. Афиняне присуждали почетное гражданство ряду босфорских царей на народных собраниях золотого венца. Такими увенчаными золотыми венцами были Левкон I, Спартак II и Перисад. Левкон и Перисад же вошли у греков в галерею знаменитых государственных мужей, и их имена упоминались в греческих школах (2).

Существует достаточно много сведений о спартакидах, в частности, об их происхождении. «Имя Спартак фракийское. Возможно, Спартак был меотом или скифом. Античные авторы прямо указывают, что предки спартакидов не были эллинами» (3). «Спартакиды — фракийцы» (4).

На неэллинское происхождение спартакидов указывают многие другие авторы, утверждающие идентичность фракийцев, кимрийцев, синдов и миотов.

Иззет паша (Юсуф-паша)(Юсуф Изет-Паша, 1921), а вслед за ним Р. Трахо говорят о фракийцах и черкесах как об одном народе.

«Представляются не случайным следующие совпадения: маиты и синты во Фракии — маиты и синды на Тамани, Боспор Фракийский — Боспор Киммерийский, «антакеи» на Дунае, Днепре и Азовском море, Спартак, руководитель известного восстания гладиаторов, родом из фракийского племени маитов — Спартак (Спартос, боспорский правитель), Перисад, фракийский правитель — Перисад, боспорский правитель и т. д.» (5).

Однако едва ли не больше исторических фактов в однородности обеих культур убеждает общность мифологии, лежащие в основе всякой древней цивилизации.

Подобное сходство обязательно указывает на гомогенность известных архетипов восприятия и сознания, менталитета, некоторых философских взглядов.

Абаевым В. И. были замечены сюжетные параллели при сравнительном анализе «Илиады» Гомера и некоторых вариантов героического эпоса «Нарты». Он ссылается на знаменитый эпизод взятия Трои, когда в осажденный город был внесен троянский конь, скрывающий в себе лучших ахейских воинов. Для овладения крепостью подобная военная хитрость с облачением в шкуру животного (например, в абхазском варианте — в шкуру коровы) была использована друзьями Сосруко и Бадиноко в «Нартах», мотив, уходящей своими корнями к древним обрядам инициации.

Вторая аналогия оказывается сходством мотива для развязывания войны: она началась из-за женщины — Елены — в греческом варианте, Агунде — в адыгском.

Третье сходство сюжета обнаруживается в обстоятельствах гибели друга Ахиллеса Патрокла в Троянской войне (Абаев называет это «мотивом Патрокла»). Последний выступает в нартских сказаниях под разными именами, в том числе Бадиноко, Шабатук, Шабатнуко — у адыгов. Но функция его везде та же, что у Патрокла: он как бы служит необходимой жертвой на пути к конечной победе.

Однако сюжетным сходством аналогии между двумя источниками отнюдь не исчерпываются. И в первую очередь это сходство самих образов-двойников. Выше мы уже отметили параллели: Патрокл — Бадиноко

(Шабатнуко). Мы подробнее остановились на другой: Ахиллес — Сосруко. Ахейский герой — сын царя Мирмидонян Пелея и морской богини Фетиды. Стремясь сделать своего сына неуязвимым и таким образом дать ему бессмертие, Фетида по ночам закаляла его в огне, а днем натирала амброзией. Отец младенца, увидев его в огне, выхватывает сына из рук матери.

Согласно другой версии, Фетита купала Ахиллеса в подземных водах реки — тело его стало неуязвимым, кроме «ахиллесовой пяты», за которую она держала ребенка (уязвимость бедер или колен Сосруко, за которые держал Тлепш).

Образ адыгского нарта, при всей своей цельности, аккумулирует в себе черты нескольких греческих персонажей. Не оставляет сомнения, что Сосруко присущи черты бога Диониса. Так же, как Сосруко, Дионис является незаконнорожденным сыном Зевса и дочери фиванского царя Семелы. По напущению ревнивой Геры, Семела попросила явиться своего возлюбленного во всем своем величии — в результате смертная Семела сгорает, а Зевс выхватывает из пламени младенца и зашивает до срока в свое бедро. Так же, как адыгский мифический двойник, Дионис находит виноградную лозу и учит людей виноградарству и виноделию; оба обладают даром оборотничества и магии (6).

Адониса роднят с Сосруко такие же чудесные обстоятельства рождения: он появляется из стола миртового дерева, в которые превращается царская дочь, зачавшая прекрасного младенца в результате преступной связи с отцом. Полгода он проводит под землей, другие полгода — на поверхности. Это — типичные черты умирающего и воскресшего бога (подобно Осирису, Таммузу и др.), присущие обоим мифическим героям — греческому и адыгскому.

Существуют различные аналогии в сюжетных линиях жизни Сосруко и еще одного греческого героя — Тантала. «Пользуясь благосклонностью олимпийских богов, он (Тантал) был удостоен чести принимать участие в их играх, отплатил им за это неблагодарностью: по различным вариантам мифа, он разгласил среди людей услышанные им тайны олимпийцев или раздал своим близким похищенные на пиру у богов нектар и амбросию» (7).

По существующей версии Сосруко на пиру у богов разливает бочонок божественного санэ по предгорьям Ошхамахо (Эльбруса).

Тантал наказывается за свои прегрешения и терпит «танталовы муки», весь род проклинается, и его потомки в нескольких поколениях проходят через ряд страшных испытаний.

В «Нартах», гадатель на бараньей лопатке Мамыш предсказывает, что с появлением Сосруко нартский род захиреет и исчезнет с лица земли.

Так же, как Прометей, Сосруко добывает огонь людям.

Троя и соседние с ней области Малой Азии (Фригия, Вифиния, Мизия) уже в эпоху бронзы были заселены фракийцами и иллирийцами. Здесь же расположилось Хеттское царство, которое состояло из трех основных областей: страны Хатти-Хеттов в Северной и центральной части Малой Азии, Лувия — на юго-западе Малой Азии, и Палы на северо-востоке. Существование этого царства со столицей Хаттусас приходилось на XVIII—XIII вв. до н.э. (Древнего, XVIII—XVI вв. до н.э., Среднего, XV в. до н. э. и Нового, XIV—XIII вв. до н.э.) Хатто-Хеттское происхождение абхазо-адыгов, по всей вероятности, из гипотетической версии превращалось в научно-обоснованную и официальную (8, 9).

Логично предположить, что древнечеркесские племена занимали не только территорию Хеттского царства, а были рассредоточены по всей территории Малой Азии и прилегающих земель.

Если фракийцы и иллирийцы составляли основное население древней Трои, то Троянскую войну вели древние черкесские племена. Киссей — фракийский царь, отец Гакубы, Триама (10).

Любопытно, что тринадцатью веками позже, во времена расцвета Босфорского царства, когда к власти пришел второй черкесский царь Перисад I из династии Спартакидов наряду с подвластными ему людьми. Южное побережье населяли санши (возможно жанеевцы), хениоги и ахейцы. Кто же эти по-следние? Остатки победителей-ахейцев, осевших у южного побережья Босфорского царства? Насколько мы помним из «Илиады», после победы над Троей, ахейские корабли застал в море сильный шторм, потопив значительную их часть, и остатки войска оказались разбросанными по неведомым землям.

Можно предположить миграцию греков по водному пути, их расселения на южном Черноморском берегу с последующей ассимиляцией. Исследования подтверждают эту версию: «Ахеи — племя, локализующееся в северо-восточном углу Черноморского побережья между нынешним Туапсе и Сочи — и отождествляемое некоторыми новейшими исследованиями с ахийява-хеттских и египетских источников. Выведение же их из Ахайи — Фтиатиды в Фессалии, а гениохов — из Пелопонеса относится к разработке северо-черноморской версии мифа об аргонавтах, развившейся под впечатлением колонизации берегов Босфора и Северного Кавказа (11).

«Слава об этих племенах как о морских пиратах утверждалось еще с догреческих времен, поскольку ахеи греческими авторами упорно связываются с ахейцами Эгейского моря» (12).

«Под ахейскими гражданскими общинами следует разуметь греческие колонии, сохранявшие в достаточной чистоте греческий язык и элементы греческой культуры» (13).

Весь период Троянской войны верной покровительницей троянцев была богиня Лето со своими двумя детьми — близнецами, Аполлоном и Артемидой. Имя Лето связано с ликийским «жена», «мать». Ликийская и лидийская мифологии являются более поздними от ливийской и палайской. «Возможно, этим негреческим происхождением богини объясняется ее незаконная связь с Зевсом, преследование ее Герой и особенности трудности при рождении близнецов, когда ни один клочок суши не смел принять гонимую Герой Лето» (14).

Известное мифологическое тождество существует не только между Илиадой и «Нартами», но и «Одиссеей». Друг Бадиноко нарт Хагур совершает подвиг хитроумного Одиссея: они выкалывают единственный глаз одноглазого великана (циклопа Полифема) и ускользают незамеченными из пещеры, спрятавшись под брюхом животного (соответственно козла или барана).

С «Одиссеей» тесно связано имя царевны Медеи, дочери колхидского царя. Боги внушили ей страстную любовь к Ясону. Обладая волшебным даром, Медея помогает аргонавтам овладеть золотым руном, а потом бежит с Ясоном. Повинуясь роковой страсти, Медея совершает целый ряд кровавых преступлений (убивает брата, обоих своих сыновей, возлюбленную своего мужа и т. д.) (15).

Арриан называет колхов санигами. «Они и до сих пор очень воинственны, непримиримые враги трапезундцев и живут в укрепленных местечках; народ этот не имеет царей» (16).

Н. Г. Волкова вслед за Л. И. Лавровым, отождествляет саннов и санигов с адыгским племенем «жанэ» (17).

В. М. Аталиков считает колхов предками современных абхазцев (18).

Говоря о колхах, нужно, по-видимому, иметь ввиду мелкие адыгские и абхазские племена, обитавшие в Колхиде (территория современного Сухуми), которые меняли общие названия в зависимости от доминирующего влияния того или другого племени в разные периоды истории.

В нартском эпосе обращает внимание воинственность многих женских персонажей. Она невольно вызывает ассоциацию с амазонками, столь распространенным образом греческой мифологии. У Тахо-Годи А. А. находим: «Амазонки, в греческой мифологии, племя женщин воительниц. ...Обитают на реке Фермонт у города Фемискира (Малая Азия) или в районе предгорий Кавказа и Меотиды (Азовское море) (19).

«Амазонки считались фракиянками» (20).

Дж. Эллис считает, что «легенда о том, что амазонки якобы отрезали себе грудь — выдумка греческих этимологов; на самом деле слово «амазонка» происходит от черкесского «маза» — луна, которой черкесы поклоняются с древнейших времен» (21).

«По греческим традициям «священные» ткани в Дельфах привозились с Кавказа. Ион ... покрыл этой тканью палатку, воздвигнутую им на вершине Парнаса. Эту палатку похитили терахи у черкесских амазонок» (22).

В отдельную категорию можно выделить греческих и адыгских мифических двойников, которые несут черты культурного героя.

В. И. Абаев говорит о титане Прометее, прикованном к кавказской скале. Этот миф с небольшими вариациями засвидетельствован у грузинских племен (Амирани), осетин (Амран), абхазов (Абрскил), армян (Мхер).

Если учесть, что миф о Прометее относится к наиболее значительным и глубоким по идейному содержанию произведениям мирового мифотворчества, то «соавторство» Греции и Кавказа в этом мифе станет особенно показательным» (23).

Связанный с Прометеем стихией огня Гефест тоже имеет свою мифическую аналогию в адыгском эпосе — это Тлепш. Гефест — бог огня и кузнечного дела. И Тлепш — бог огня, только в прошлом, который трансформировался в мастера. Гефест безобразен и хром на обе ноги, у Тлепша ноги отсечены, и он себе выковал и приделал железные. Гефест кует Ахиллу оружие и великолепный щит (24). Тлепш дарит своему питомцу и воспитаннику Сосруко небывалый меч из особой стали.

Известные функции властителей небес и молний объединяют Зевса Громовержца и Шибле.

Некоторые сходства имеют хтонические существа, например, циклопы — одноглазые великаны. Драконы, универсальные персонажи, ведут свою родословную в адыгской мифологии, вероятно, из древнего хеттского культа иллуянки (Эмея, дракона), Иллуянка по хеттской легенде, похищает сердце и глаза у бога грозы. Сын женится на дочери и по совету отца просит у тестя глаза и сердце своего отца и получает их в подарок. Вернув отцу похищенное, сын бога грозы берет сторону тестя и

просит отца не щадить его. По мнению Иванова В. В., это — инверсия универсального мотива Эдина (25). По другой версии бог грозы побеждает и с помощью воинственной богини Инары покровительницы Хаттусаса. Кстати, это единственное имя из хеттского пантеона, которое дошло до нашего времени, но не получило развития в адыгской мифологии. Существует версия, что от женского божества получил название род Инароковых.

Многие мотивы созвучны не только у таких близкородственных мифологий, как греческое и адыгское, кавказское вообще, но со многими другими. Например, культ коня, культ священных деревьев и рощ, членение жертвенных животных (чаще на двенадцать частей), солярные, астральные и близнечные мотивы и т. д. указывают на единый индоевропейский корень.

ЧЕРКЕСЫ В СОСТАВЕ «ПРОФЕССИОНАЛЬНЫХ ОСМАНОВ» (XVI—XIX вв.)

Одной из наиболее значимых тем черкесской истории является военное отходничество в страны Восточной Европы и Ближнего Востока. Ярким проявлением масштабной военной эмиграции стало образование в последней четверти XIV в. черкесского государства в Египте и Сирии, просуществовавшего до 1517 г. В XVI в. выходцы из Черкесии начинают оказывать заметное влияние на военные и придворные круги Константинополя. Достижение черкесами высших ступеней власти было следствием развитого чувства корпоративной солидарности, следования чрезвычайно жесткому рыцарскому кодексу.Черкесы пользовались также репутацией плохих мусульман. Они не разделяли идеологию джихада и исповедовали традиционные этнические культы. Позитивный имидж толерантной общности сопутствует черкесам на всем протяжении XVI—XIX вв.

Изучение черкесского присутствия в Турции XVI—XIX веков в первую очередь необходимо для создания научной исторической концепции политической и этнокультурной истории Черкесии. Черкесские общины Константинополя и Анатолии являются одним из тех связующих звеньев, которые включают черкесскую тематику в единое полотно истории средиземноморского мира. Влиятельные общины черкесского, абхазо-абазинского, грузинского происхождения в значительной мере формировали класс так называемых «профессиональных османов», сконцентрировавший в своих руках средства управления империей. Черкесы Константинополя и Анатолии поддерживали связи со страной происхождения, а также с общинами своих соплеменников в Дамаске и Каире. Кавказские общины Турции оказали заметное влияние на ход исторических событий в Черкесии, Абхазии и Грузии. Черкесия, а в более широком плане — все северовосточное Причерноморье, представляли для Константинополя зону особой геостратегической важности.

Точно также, как черкесы составляли аристократию турок, так и внутри черкесской общины представители знати обладали комплексом привилегий. Черкесы были склонны к проведению скоординированной политики с представителями влиятельных общин абхазо-абазинского, грузинского и албанского происхождения.

История Черкесии самым тесным образом связана с историей Османской империи — наиболее мощного политического образования исламского мира позднего средневековья и нового времени. Несмотря на то, что Черкесия никогда не входила в состав этой империи, она была связана с ней тысячами нитей политических, экономических, «семейных» и прочих отношений. Выходцы из Черкесии составляли значительную часть правящего класса, совершая успешную карьеру по административной либо военной службе. Сказанное, в большей своей части, справедливо и в отношении еще двух кавказских этнических групп — абазов (абазины и абхазы) и гюрджиев (грузины и мингрелы). Черкесы, абазы и гюрджи в целом ряде эпизодов османской истории фигурируют как достаточно единая в политическом и этнокультурном отношениях общность. Этнорегиональная солидарность в среде кавказских администраторов и военачальников впервые была отмечена в работе современного турецкого историка Метина Кунта (1). В диссертации Карла Барбира, посвященной османской системе управления в Дамаске первой половины XVIII в., также отмечается влияние этнорегионального аспекта на взаимоотношения внутри девширме. Последнее делилось, согласно наблюдениям Барбира, на две группировки: «западных», в основном албанцев и боснийцев, и «восточных», т. е. кавказского происхождения — по преимуществу, черкесов, абхазов и грузин (2). Список наместников Дамаска подтверждает это деление: в период с 1516 по 1758 гг. здесь правили 16 «восточных» пашей (семь черкесов, четыре абаза и четыре грузина, а также один татарин, явно примыкавший к кавказцам) и 21 «западный» паша (11 албанцев, семеро боснийцев, двое герцеговинцев, один хорват). Характерно, что представители балканской группировки чаще фигурируют в XVIв., а после 1600 г. преобладание переходит в руки кавказцев (3). Это объясняется тем, что набор в девширме с начала XVII века особенно усиливается в портах Черкесии, Абхазии и Мингрелии. Важнейший источник по кавказскому присутствию в Османской империи — «Книга путешествия» Эвлии Челеби (1611—1680). Его отец происходил из богатой семьи дервишей и одно время (1566 г.) служил в армии султана Сулеймана; его мать была уроженкой Кавказа, а именно Абхазии (4). Отсюда и то повышенное внимание к абхазам, черкесам и грузинам, проявленное Челеби при написании своего труда.

Кавказское присутствие в Анатолии и Константинополе досталось Османской империи как бы по-наследству от Византийской империи. Сведения о кавказских наемниках в византийской армии достаточно обширны. В основном, эти сведения касаются аланов, нанимавшихся в качестве тяжелой кавалерии, и иберов, нанимавшихся как тяжелая пехота (5). Известно, что в конце IV — начале V вв. в Египте было расквартировано римское (византийское) воинское подразделение, носившее название «Первая когорта абасгов». Можно предположить, что либо эта когорта состояла из абасгов, либо ее формирование происходило на тер-

ритории Абасгии (6). В «Аланском послании епископа Феодора» от 1240 г. отмечается, что народ аланов «рассечен» на много отдельных частей; древняя их граница простиралась от Кавказских гор до Иверии; они любят выселять от себя «переселенцев» небольшими группами, в результате чего «наполнили» едва ли не всю Скифию и Сарматию (7).

Уже в первые годы существования византийской империи аланские всадники в значительном числе отмечены на ее службе, а целый ряд аланских аристократов вошел в состав правящего класса (8). Как видим, военному отходничеству черкесов предшествовала устойчивая аланская традиция.

Аланское присутствие в Византии является историческим фоном для проблемы черкесского присутствия в Османской империи. Точно также, как Османская империя наследовала Византийской, так и черкесы наследовали аланское присутствие в Константинополе и Анатолии. Более того, на Кавказе Черкесия сменила Аланию, а на месте аланских анклавов в Восточном Крыму и в регионе Среднего Поднепровья возникли черкесские анклавы (9).

Существенная, если не основная, часть будущей Османской империи — Анатолия (Малая Азия) — была оккупирована турками-сельджуками в конце XI в. после того, как в 1071 г. (19 августа) в генеральном сражении при Манцикерте 100-тысячная армия Романа IV Диогена была полностью разбита, а сам император пленен султаном Алп-Арсланом (10). С этих пор Византия перестает быть мировой державой. Анатолия, наряду с Ираном, становится частью сначала единого сельджукского султаната, который вскоре распадается (после смерти в 1092 г. третьего сельджукского императора Малик-шаха) на шесть самостоятельных владений. Характерно, что сельджукская элита, поселившись в городах, весьма скоро утратила свою воинственность и была вынуждена делить власть с мамлюкскими атабегами и эмирами. «Мамлюкские атабеги,— отмечает В. Аллен,— зачастую по происхождению кавказские наемники, правили в качестве «управляющих дворца» вместо сельджукских султанов;..» (11). Мари Фелисите Броссэ упоминает знатного абазга Дардына Шарвашисдзе, который был главнокомандующим (атабегом) у султана Анатолии Гияс ад-дина Кай Хосрова II (12). Дардын Шарвашис-дзе командовал сельджукской армией в 1243 г. в битве с монголами; любопытно, что абхазские и грузинские воины были в обеих армиях (13).

Таким образом, традиция военного отходничества кавказцев в пределы Анатолии ко времени образования здесь османского государства приобрела давность обычая, а в горах Кавказа сложилось устойчивое мнение о выгодности найма в эту богатую страну. В контексте абхазо-адыгского этногенеза проблема черкесского, аланского, зихского и, вообще, кавказского присутствия в Анатолии выглядит лишь как своеобразное продолжение хаттской и каскейской истории (14).

Черкесия, как известно, ни в этот период, ни в какой другой не входила в состав Османской империи. Этот факт не вызывает сомнений у турецких авторов, о чем красноречиво свидетельствуют карты в монографиях Халила Иналджика и Метина Кунта (15). Возникает закономерный вопрос: каким образом комплектовалось османское «девширме» представителями независимых черкесских, абхазо-абазинских и других горских обществ. Приток воинского пополнения из балканских облас-

тей — Сербии, Черногории, Боснии, Валахии и Герцеговины — вполне понятен в виду того, что эти страны находились под прямым управлением османов. Значительное присутствие грузин в «девширме» также объясняется эксплуатацией их страны османами. Совершенно иная картина складывается при рассмотрении османо-черкесских и османо-абхазских отношений. Представляется возможным утверждать, что существенный по масштабам иммиграционный поток с территории Западного Кавказа (Черкесия, Абазия) был результатом обстоятельств внутреннего социального и этнического развития. Вовлеченность населения Черкесии в процессы военного отходничества была обусловлена развитой всаднической культурой и специфичной социальной организацией. Быть черкесом, по сути, означало быть всадником. Общество, таким образом, состояло из аристократов, а зависимые группы населения — пшитли и унауты — значительно уступали числу знатных. Фактически, каждый черкес либо являлся феодалом, либо был потенциальным феодалом. Военное отходничество черкесов и абазов в пределы Османской империи представляется целесообразным рассматривать в тесной связи с военным отходничеством черкесов и абазов в Речь Посполитую, Московию и другие страны. Эдмунд Спенсер, один из наиболее авторитетных специалистов истории Кавказа, писал: «...Черкесы на протяжении веков вели полувоенный, полубандитский образ жизни и одновременно являлись телохранителями султанов Египта, Турции и крымских ханов...» (16). Влияние черкесов на военно-политическую жизнь Османской империи не прошло незамеченным для современников. «Черкесы гордятся благородством крови,— отмечал Эмиддио д'Асколи,— а турок оказывает им великое уважение, называя их черкес спага, значащим благородный, конный воин» (17). Черкесские выходцы, как вполне справедливо отмечает П. Дж. Ватикиотис, проявили себя почти исключительно в военно-политической сфере (18). Этот востоковед отводит черкесам весьма значительную роль в своей концепции политической истории исламского мира: черкесы, наряду с курдами и тюрками, выступают как основные защитники исламской империи; тогда как персам, евреям, армянам и местным христианам оставались гражданские должности. Арабское население по-преимуществу было занято торговлей, хлебопашеством, скотоводством, ремеслом, а также проявляло себя в сфере исламской юриспруденции и богословия (19).

В общих чертах концепция Ватикиотиса приемлема и в отношении Османской империи. Один из крупнейших российских востоковедов Н. А. Иванов отмечает, что средневековое османское государство было страной национального нигилизма (20). Оно принимало воинственных представителей Кавказа, Балкан и Курдистана, а также предприимчивых по натуре армян, евреев и грузин. При этом черкесы и абхазы сохраняли свой истинный национальный дух, поскольку все, что они делали, никак не вредило их родине. В среде армянских, курдских, грузинских, албанских, боснийских и прочих наемников неизменно присутствовал элемент вырождения, так как они служили империи, угнетавшей все эти народы. Чтобы верно служить Порте им необходимо было подавлять в себе сочувствие к соплеменникам и как бы на психологическом, ментальном уровне, отказаться от собственного национального начала.

Имидж черкесского всадника может быть проиллюстрирован на примере Кутфадж Дели-паши или просто Кутфадж-паши. Он был современ-

ником Эвлии Челеби, и его имя часто фигурирует на страницах «Книги путешествия» (21). Характеристика, данная Челеби Кутфадж-паше, представляет собой типичное описание черкесского рыцаря: «Он происходит из отважного черкесского племени болоткай. Он был прославленным, смелым, храбрым мирливой. Это паша, истребивший немало арабов, которые владели санджаками Хама и Хомс во владениях сирийского Триполи. Это был справедливый, заботящийся о реайе предводитель войск. Но он совершенно не знал турецкого (языка). Он разбирался только в мечах, конях, кирасах, хороших лошадях. Так, за Хомсом на берегу реки Аси, он удобрил Арабскую пустыню, нагромоздив здесь целую гору трупов. Сейчас она называется холмом Кутфадж-паши. Его дворец находится в городе Антакье. У ворот дворца были натянуты цепи, подобные цепям в караван-сарае. Так вот рассказывают: как-то за Антакьей прошли арабы. Кутфадж-паша со своим отрядом сразу вскочил на коней, но, сколько ни старался, не мог отыскать привратника, чтобы открыть ворота (и) опустить цепи. Быстро обнажив саблю, он нанес такой удар по цепи, что и сейчас на арке ворот висят ее обрывки. Ни один муж не проявил такой смелости, какую он показал во время наших священных походов на Гонию и Мегрелию. Да исполнит бог его желания!» (22).

Принадлежность Кутфадж-паши к племени болоткай может быть истолкована или как его происхождение из правящего княжеского рода Болотоко, или, в более общем плане, как принадлежность к темиргоевскому племени (23). Вполне вероятно, что Кутфадж-паша был княжеского происхождения. Род Болотоковых предоставил многих талантливых военачальников: последний из них — Джамболет Болотоко — нанес множество поражений царским войскам в 1820—1830 гг. Он погиб от пули наемного убийцы — одного из тех, чьими услугами пользовался генерал Засс, начальник правого фланга Кавказской линии. Темиргоевцы имели репутацию первоклассных всадников, что вовсе не удивительно в виду вероятной киммерийской генеалогии этого черкесского субэтноса. Правильное произношение их имени Кемиргуй, на что из европейских авторов впервые обратил внимание Эдмунд Спенсер: «Жители этой части гор в провинции Демиргой или как они произносят на своем диалекте — Кемиркуай (Kemirquahee), укрепляют свои селения с большим рвением» (24).

Таким образом, фигура Кутфадж-паши, безупречного всадника и воина, как-бы реанимировала славу киммерийских всадников, в свое время вторгавшихся в Анатолию и Сирию (25). Обращает на себя особое внимание незнание Кутфадж-пашой турецкого языка: можно предположить, что знание турецкого было не обязательно при условии, что ближайшее окружение его состояло из соплеменников. Вполне вероятно, что вся кавалерия этого паши состояла из черкесов и абазов. С другой стороны, низкий социальный статус турок не мог сподвигнуть Кутфадж-пашу на изучение их языка. В этом плане он не был исключением. Константин Базили, бывший российским консулом в Сирии в 40—50-е годы XIX века, буквально вторит Челеби: «... В этом отношении особенно замечателен полковник Измаил-бей, родом черкес, и поныне сохраняющий свою народность, плохо говорящий по-турецки и презирающий турок...» (26).

Лингвистическая ситуация в среде черкесских наемников и мамлюков обращала на себя внимание многих средневековых и современных

авторов. Бернард Льюис, специалист по истории Ближнего Востока в средние века, отмечает, что многие из черкесских мамлюков, включая некоторых султанов, плохо говорили по-арабски (27). Еще один крупный специалист, Джордж Стриплинг, писал: «Мамлюки редко говорили по-арабски, предпочитая использовать черкесский» (28). Немецкий путешественник-африканист, Фридрих Конрад Хорнеманн, в 1798 году побывал в Каире: «... Конечно, когда, воспользовавшись неразберихой, царившей в Каире и его окрестностях во время моего отъезда, я выдал себя перед караваном за магометанина, я плохо говорил по-арабски и совсем не говорил по-турецки, но достаточным извинением этому была принятая мною роль молодого мамлюка» (29). Ибн Тагри Бирди отмечал, что давадар (т.е. государственный секретарь) в правление султана Барсбая (1422—1438) эмир Арикмас аз-Захири не знал ни турецкого, ни арабского (30). Здесь наиболее примечательны два обстоятельства: во-первых, что второе лицо в мамлюкско-черкесском султанате сделал столь успешную карьеру без знания языка аборигенов края; и, второе, что сам Ибн Тагри Бирди не удивлен этому. Видимо, незнание арабского и турецкого было среди черкесских мамлюков рядовым явлением. Более того, имеющиеся сведения позволяют заключить, что черкесы не считали нужным учить арабский, а тем более — турецкий. Султан Инал (1453—1461), проживя в Египте около 70 лет, был не в состоянии написать по-арабски даже свое имя (31). Бертрандон де ла Броквиер, бургундский путешественник, посетивший Палестину и Сирию в 1432 году, оставил еще одно яркое свидетельство приверженности черкесскому языку. Он путешествовал в компании черкеса Мохамеда, гвардейца султана Барсбая: выехав за пределы мамлюкского султаната на территории малозийского туркменского княжества Эрегли (Араклея), черкес был вынужден представлять своего бургундского товарища черкесским мамлюком, чтобы объяснить туркменам его незнание арабского и турецкого языков (32).

Черкесы и абаза, выезжавшие в Анатолию и другие регионы Османской империи, сохраняли свою этничность, по крайней мере, на протяжении 2—3 поколений. Более того, они оказывали заметное влияние на представления турок и арабов о военных, и воинской службе. До наших дней на военных в этих странах смотрят как на особую касту людей, готовых рисковать, имеющих аристократические корни и возвышенные понятия о чести (33). Черкесы и абазы являлись законодателями военной моды не только на Кавказе, но и за его пределами. В середине XVII века при султанском дворе в Константинополе был введен стиль «Абаза», т. е. весь двор одевался в черкесскую одежду, оружие и седла были подобны тем, что употреблялись черкесами и абазами (34). Одновременно, черкесская мода получила признание в Речи Посполитой. «Сильно было также в XVII веке влияние кавказской моды на польскую; — отмечает польский историк Б. Барановский,— это бросалось в глаза иностранцам. Западноевропейские путешественники, которые в XVII веке, а особенно во второй его половине, бывали в Стамбуле, отмечали в своих описаниях, что одежда польских послов почти ничем не отличалась от грузинской или черкесской. Польский король Ян Собесский одевался обычно в кавказскую одежду. О том, какой была мода в краю черкесов или в Грузии, он узнавал от специальных посланцев. Седла и конная упряжь тоже изготовлялись по черкесской или грузинской моде» (35).

По поводу польских послов в Стамбуле, одетых в черкески, стоит отметить, что в ряде случаев польские короли посылали к султанам в качестве послов казачьих офицеров из числа днепровских черкасов (36). Видимо, расчет делался на то, что днепровские черкасы воспользуются дружеским к себе отношением со стороны своих сановных соплеменников из окружения султана. Это предположение еще нуждается в серьезном источниковом подтверждении.

Формирование и столь длительное пребывание во власти кавказской элиты было обусловлено устойчивым эмиграционным потоком из перечисленных регионов в Турцию и Египет, а также тем основополагающим обстоятельством, что выходцы с Кавказа имели очевидное превосходство в военной сфере. Способность к воспроизведению воинственности — одна из базисных характеристик северокавказского культурно-исторического типа. Для сравнения отметим, что не менее воинственные общности средневековья — норманны, мадьяры, литовцы и пр.,— как бы угасли с течением времени. Мадьяры XV века на собственном фоне IX—XI веков выглядят, как совершенно демилитаризированный этнос, ни элита, ни низшие слои которого не желали войны ни в каком виде. Дошло до того, что прославленная венгерская кавалерия стала комплектоваться из хорватов, албанцев, немцев и сербов. В пограничной венгерской страже появились даже магрибинские наемники, так называемые «сыны Магриба» (awlad al-Maghariba). Можно предположить причины этого упадка в общем чувстве отчужденности, которое испытывали венгры в собственном государстве.

Культ воина-всадника в Черкесии на протяжении веков поддерживался целым комплексом этнокультурных стереотипов, обрядами, мифами, системой воспитания, этикетом и существовавшей специфической социальной организацией. Клановый тип организации, непосредственное участие каждого черкеса в управлении, распределении и обороне порождало огромное, по отношению к общему числу народонаселения, количество высокопрофессиональных воинов. В этой связи, на протяжении, по меньшей мере, двух тысячелетий с территории исторической Черкесии (Северо-Западного Кавказа) имело место масштабное военное отходничество, одним из ярких проявлений которого и стало формирование кавказских элит в Османской империи. Совершенно естественно, что основу кавказского доминирования заложили именно черкесы. Достижение ими высших ступеней власти отнюдь не являлось следствием быстрой ассимиляции. Имеющиеся источники подчеркивают национальный эгоизм черкесов, их пренебрежительное отношение ко всему турецкому и арабскому. Даже имя «турк» в рассматриваемую эпоху имело уничижительный и буколический (деревенский) подтекст (37). Зачастую черкесы имели превосходство в техническом плане: специалисты отмечают, что общества Кавказа являлись источником формообразования в области оружия и оказывали огромное влияние на развитие оружия в соседних странах (38).

Необходимо отметить, что проблема кавказских элит в Османской империи — неотъемлемая часть общей истории кавказских диаспор. В III—V веках н. э. западнокавказское племя язигов, жившее по берегам Кубани, и относимое античными авторами то к меотам, то к сарматам, переселилось на берега Дуная, постепенно заняв земли Паннонии. Язиги-наемники в количестве 5.500 всадников, были направлены Марком Аврелием на Адрианов вал в Британию (39). Вслед за язигами с террито-

рии Северного Кавказа последовала волна аланской экспансии на Запад. Аланы основали ксенократические государства в Арморике, Лангедоке, совместно с визиготами в Испании, и совместно с вандалами в Северной Африке (40). В конце XIII — первой половине XIV в. аланы формировали элитные воинские соединения в Китае при монгольских императорах Пекина (41). Значительные аланские отряды фигурируют в Венгрии и в султанате Мамлюков (42). В XIV—XV веках в источниках часто упоминаются черкесы в составе золотоордынских армий; черкасы, «черкасы пятигорские» либо «пятигорские хоругви» в Великом Княжестве Литовском; затем в XVI—XVII веках черкесы нанимались в армию Речи Посполитой. Многие из них получили поместья на территории современной Белоруссии и Западной Украины. В XIII—XVII веках имело место масштабное военное отходничество черкесов в регион Среднего Поднепровья, получивший наименование Черкасии. В Московском государстве начиная с Ивана Грозного и вплоть до эпохи Петра Великого известно большое число князей Черкасских — из Кабарды, Бесленея и Жанетии,— которые пользовались огромным влиянием на государственные дела — влиянием, сопоставимым с властью самих Романовых.

Таким образом, черкесские военные группы одновременно присутствовали в Польше, Литве, Украине, России, Иране, Ираке, Турции, Тунисе, Ливии, Судане, Египте, Сирии и Палестине (XVI—XVII). В XVIII—XIX веках география «долгих походов» значительно сократилась в виду того, что в России сформировался унитарный режим и все страны, прилегавшие к ней с юго-запада, где черкесы традиционно чувствовали себя комфортно — Крымское ханство, Речь Посполитая и Грузия — были оккупированы русской армией. Оккупация Грузии положила предел военному отходничеству грузин и грузинское правительство в Багдаде рухнуло в 1831 году (43). Гибель Черкесии в 1864 г. предрешила участь черкесских элит за ее пределами. Черкесские правительства в Тунисе, Судане и Каире рухнули почти одновременно — в 1878—1882 гг.— пережив саму Черкесию на 14—18 лет (44). В Константинополе черкесское доминирование сохранялось до младотурецкой революции 1908 г. и окончательно было сломлено в 1918—1924 годах Кемалем Ататюрком (45).

Проблема черкесского и, в более широком плане, кавказского присутствия в Османской империи XVI—XIX веков еще далека от своего полного освещения. Большой круг источников по этой теме до сих пор не введен в оборот научного кавказоведения. Рассмотрение истории кавказских элит на фоне всего комплекса историко-этнологических проблем Черкесии, Кавказа и Средиземноморья в перспективе позволит приблизиться к качественно новой интерпретации смысла совокупного исторического прошлого.

19th CENTURY CIRCASSIAN SETTLEMENTS IN JORDAN

Recent research has shown that Ottoman society in the nineteenth century was characterized by great changes in settlement patterns. The political and economic upheavals undergone by the Ottoman Empire led to far-reaching

changes in the fabric of society, giving rise of new types of settlements as well as changes in the relations between existing groups. One of the characteristics of this period also appears to be the increase in migration within the Empire as well as across its boundaries. A reconstruction of the impact of such migrations awaits more detailed regional historical-geographical studies along the lines of Abu Jaber (1989), Lewis (1987) and Marfoe (1980). Case-studies of particular groups can also help clarify the emergent configurations of population and settlement that took shape in the last century and which continue to inform the social structures of today. Since an in-migrating group always faces the problem of finding a niche within the structures and established relationships of its new context, the study of such migrations and settlements clarifies not only cultural and social structural features of the immigrant group but also of the host society.

This paper presents the main features of Circassian settlement in Jorgan in the attempt to understand the specific historical conjucture at which the Circassians settled in this area and which, to a large extent, determined their future role and position. Circassian emigration from the Caucasus starting in 1864 will be briefly described, and then the process of settlement and incorporation into Jordanian society will be examined. The study of this case also illustrates an important aspect of the period, that of Ottoman state policy towards settlement and immigration.

The Circassians: From the Caucasus to Bilad ash-Sham.

The Cicassians are one of the indigenious peoples of the north-west Caucasus and call themselves *Adyge* («Men»), a name that appears in historical sources as early as the fifth century A.D. (Sarkisyanz 1961). The earliest full account, from the 16th century, describes a group speaking one language but split into various dialect-groups such as the Kabardey, Shapsoug, Bjedoug, Abzakh and others. Each group inhabited distinct, though contiguous, regions and were split into clans, phratries, and in some cases into highly-stratified princedoms (Allen 1970). The name *Adyge* designated the widest unit of self-identification of these groups.

The main factor that shaped Circassian society in the 18th and 19th centuries, and led to its eventual diaspora, together with other Caucasian peoples such as the Chechen who also formed settlements in Jordan, was the protracted competition between the Ottoman Empire and the Russian Empire over the control of the Caucasus and the Black Sea region which led this area to become a buffer zone between these two great powers (Baddley 1908). The Russian policy of dispersing Circassians and settling Cossacks in their place, led to a wide-based participation in the war by the various Circassian groups. The nineteenth century witnessed a complex set of local alliances and conflicts as well as Ottoman, French and British intervention (see Baddeley 1908; Bell 1840; Berkok 1958; Shami 1982). However, the military confrontation with the Russians was hopelessly unequal. The final Russo-Circassian battle was fought in May 1864 and the process of emigration began.

A. The Emigration Process

The Circassian migration must be seen as part of the Ottoman policy at that time, of encouraging immigration into Ottoman domains, both to overcome its shortage of manpower and also to increase its Moslem population in

turbulant regions (Karpat 1972). The deportation of people from the Caucasus had already begun in 1856, and in 1860 the Russians had negotiated a treaty with the Ottomans, whereby the latter agreed to accept 40,000 to 50,000 Circassian immigrants (Karpat 1972). The process gathered momentum due to continuing Russian policies of dispersal, exile and expulsion, in addition to Ottoman inducements, religious considerations and economic factors (see Shami 1982; Traho 1956). About 1.1 million Circassians eventually arrived and settled in Ottoman lands (Karpat 1972), and oral traditions recall in song and poetry those who perished in ships that caught fire at sea and died from disease and exposure in overcrowded ports while awaiting resettlement.

The first area of resettlement was the Balkans where, in 1864, about 175,000 Caucasians were settled (Eren 1966). After the 1877 Russo-Ottoman war, these areas too were lost to the Ottomans and in that year alone 50,000 Circassians left the area, together with other Moslem groups, and were sent to Syria (Eren 1966). Consequently, the Ottoman Empire was subjected to large-scale immigration from two directions — from the Caucasus starting in 1860, and from the Balkans, starting in 1877. This flow of immigrants soon necessitated new state policies.

In 1860, the government established the «Immigration Bureau» with a large staff and budget, in order to organize favorable conditions to receive the immigrants (Eren 1966). Buildings were rented in Instanbul and barracs were built to house the newcomers. The various provinces designated to receive the immigrants were given instructions to allocate them free land, building materials and to exempt them from most forms of taxation (Eren 1966). Soon, however, the number of immigrants overwhelmed both the facilities provided by the Bureau, as well as the capacity of the provinces to absorb them. One disgruntled official in the Southern Turkish port of Antalya reported that 9100 Caucasian immigrants had arrived even though he had earlier informed the Bureau that the province could only absorb 1500. Reports and letters of provintial authorities show that the influx of immigrants was so sudden and fast that families became separated from one another and officials could not document from where each group was coming. As the provinces became unable to handle the settlement process, more and more immigrants tended to drift towards the cities, where they remained idle in coffee-houses.

B. The Syrian Province in the Late 19th Century.

The basic issue that emerges about Ottoman immigration policy, especially after 1877, is the overriding concern of the state with agriculture. Thus the Circassians, as well as the other migrating groups, were sent to grain-producing areas of the Empire. When existing villages no longer could absorb the immigrants, the provincial officials were instructed to forbid any movement towards cities and to build new villages, complete with mosque and school, wherever arable and empty lands could be found (Eren 1966).

State concern with agriculture and rural settlement was not a new one since, even before this period, peasants had been penalized for leaving their land, and from the 17th century on, efforts had been made to settle the nomads of Anatolia and Syria and to engage them in agriculture (Swedenburg 1980). The latter part of the 19th century, however, saw a renewed concern due to a congruence of interrelated factors: the loss of the Balkans which was the main agricultural region of the Empire (Karpat 1972), the changing role of the region in the world economy resulting in the rapid commercialization of agriculture

and the penetration of European capitalist interests, and the attempts of the Ottoman state to re-assert its dominance in the Syrian province and to curtail the power of local officials (Ma'oz 1968; Owen 1981; Swedenburg 1980).

Among the concrete manifistations of this *Tanzimat* period, was land reform measures aiming at extending settled agriculture, the establishment of commercial routes and railways controlled by the central state rather than the local population, and administrative changes including the appointment of Syrian advisors to the Sultan (Baer 1969; Ma'oz 1968; Swedenburg 1980). As recent studies have began to show, it was not only the Circassians who were settled by the Ottomans with the purpose of establishing firmer state control over agricultural pruduction and taxation but also the Druze (Lewis 1987), the Kurds, Armenians and Assyrians (Swedenburg 1980), and a number of nomadic and semi-nomadic bedouin groups (Abu Jaber 1989; Lewis 1987). Furthermore, the land code of 1858 laws led to changes in land-use systems including the creation of new villages and the permanent settlement of areas that had previously been farmed sporadically (Baer 1969; Lewis 1987; Shami 1987; 1989).

The Circassians were settled primarily in the Aleppo region, the Golan Heights, in the Amman-Balqa' region, and in the Tiberias region of Palestine. Although the policy was clear, the actual process of settlement was often disorganized. The only branch of the Immigration Bureau was in Aleppo, and was overwhelmed by the number of immigrants (Eren 1966). At best, the Bureau seems to have provided transportation, located the immigrants on state (miri) lands, allocated them some money, and then left them to fend for themselves. Many immigrants waited years until settlement and often tried to go back to Anatolia.

Circassian Settlement in Jordan

In the area that was to become Jordan, various Circassian settlements began to slowly take shape. The in-coming groups varied in size and were led by those who had arranged for their departure from the Caucasus, or around whom they had clustered during their wait at the Ottman ports. Some groups appear to have first come by boat to the Palestiian coast while others came through Damascus after spending some years in Anatolia.

A group of Shapsug were the first to arrive in 1876-8, and settled in the site of present-day Amman making their first dwellings in the caves and ruins around the Roman Theatre. The Kabardey followed in 1880—1885 and settled upstream from the former group, and also established the village of Jarash. The Bjedug and Abzakh and more Shapsug, coming in 1880-1901 settled in Wadi as Seer and Na'ur. After 1900 more Kabardey settled in Sweileh, Zarqa and Ruseifeh. The very last large group of immigrants were also Kabardey and arrived around 1906-7 and settled in Amman, a little to the South of the Shapsug. They were called «muhajirin», or immigrants, by their «settled» compatriots, and that neighborhood of Amman is still known by that name. At present, the two groups are still occasionally referred to in Circassian as *Yerlij* (old inhabitans) and *Yerlij'a* (new inhabitans). At the same time as this last group, the Chechen also arrived and settled in Zarqa, Sweileh, and Azraq and Sukhneh in the north. Much of the areas the Ottomans allotted for Circassian settlement in Jordan, although uninhabited, were the summer watering grounds of the surrounding Bedouin tribes (Hacker 1960). The nearest official Ottoman presence was in the town of Salt and the region was mainly the stronghold of

large nomadic and semi-nomadic Bedouin tribes. The changes of Ottoman policy described above had already led to a major increase in conflict between nomads and peasantry. The Bedouins had lost access to the central plains of Palestine as well as control of the trade caravans, and therefore were embarrassing the peasantry (Ma'oz 1968; Swedenburg 1980). At the same time, peasants were heavily taxed by the state and the new land code stipulated that land left uncultivated for more than three years would be confiscated (Baer 1969). Therefore they could no longer afford their traditional means of self-protection, that if withdrowal into the mountains or to towns to escape Bedouin encroachment (Swedenburg 1980).

With Circassian settlement, the Bedouins were now also being denied grazing land. Since what the Ottoman government considered state land, and hence available for settlement, the Bedouins considered tribal land, clashes were bound to happen between them and the new settlers. According to some informants, at first the Bedouins were taken aback by the sudden appearence of a people who looked and spoke so differently. Also, the Circassians did not wish to fight their fellow-Muslims. Soon, however, conflict arose over water and pasturage land. Furthermore, the Circassians refused to enter into the indigenious peasant/bedouin relationship of paying protection money. Due to this, oral history records that fights mostly occurred around harvest time. The Circassians were able to hold their own against Bedouin attacks, and also sometimes received help from the small Ottoman gendarmerie at Salt (Hacker 1960). A kind of mutual respect for each other's prowess seems to have grown out of these clashes and soon a pact of friendship was conducted between the large and powerful tribe of Bani Sakhr, and the Amman Circassians (Mufti 1962).

The Circassian Community at the Turn of the Century

Estimating the number of the initial Circassian immigrants is difficult. Informants say that there were about 5000 in all. A study based on tabulating family names shows 233 families in Amman; 64 in Wadi as-Seer; 52 in Na'ur; 41 in Sweileh; 63 in Jarash; and 24 in Ruseifeh (Haghanduqa 1982). Since Zarqa was settled by families who moved from the othe villages, the same families would be found there. These 477 families were extended families, and remnants of clans. Therefore, if one took the very conservative estimate of 10 persons per family, this would indicate a population of about 4770, of which 2330 lived in Amman. Supporting this, an Ottoman report from 1901 states that there were 400 *hanes* in Amman at the time (Salname: Suriye 1317H). These figures tally well with estimates of the Amman population in the 1920's as being between 3000-5000 (Hacker 1960), especialy since there was an influx of Arabs into Amman by that time. Thus one could roughly state the Circassian population up until World War I as being in the neighborhood of five to six thousand people.

By the turn of the century Amman had grown, an Ottoman gendarmerie post had been established and Arab shop-keepers and merchants from Salt, Nablus and Damascus had moved in, at first renting rooms and houses from the Circassians. In addition, Circassians were transporting to Jerusalem, in their distinctive two-wheeled carts, the barley cultivated by Bedouins (Hacker 1960). Similar processes were taking place in the other Circassian villages in Jordan. Gradually the Circassians became integrated into local economic structures

by being drawn into the network of internal trade controlled by merchants from towns and cities such as Nablus and Damascus.

In each Circassian settlement there were neighborhood leaders, each with his guest-house, which was the place for the men of the community to gather, discuss community affairs, mediate disputes, plan defences, and also to reminisce about the Caucasus and recount legends and folk tales. Although these local leaders regulated the affairs of the community, their resources were limited. Serious disputes had to be taken to Damascus, as did requests for aid, schools and mosques. In general, the stories recounted from that period illustrate that officials at Damascus were not very responsive to these requests, showing that local-level leaders had little power or influence with the Ottoman government.

The situation changed with the building of the Hijaz Railway in 1905. The railway was an important step in the attempts of the Ottomans to extend and centralize their power in the outlying provinces of the empire. The railway passed through Amman, the major Circassian settlement, and threatened an important source of income that the Bedouins had made through extracting protection money from the passing trade caravans. The Bedouins began to systematically attack the railway. Circassians were hired both to work in building the railway line and in guarding it from attack. This provided an opportunity for wage labour for the Circassians, and also attracted a number of Circassians from different parts of the Empire who, for one reason or another, had not been successful in their first location of settlement. The railway track becme the boundary between the Circassians and the Bedouins. It also became the dividing line between the Ottoman domain and that of «lawlessness». As one person put it: «If a man killed another (in Amman) he would cross the railway». Beyond the railway Bedouin territory began, where the Ottoman officials would not venture.

According to oral history, it was at this time that the official distribution and registration of farming land to the Circassians took place. Every *hane* of up to five persons was allocated 60 donums and larger ones were allocated up to 80 donums. The distribution was carried out by the local level leaders under the supervision of a Circassian official from Damascus.

These changes led to an increasing differentiation within the Circassian community. First of all, due to the railway, Amman gained importance over the other villages. Also the formalization of land ownership led to the emergence of economic unequalities. These unequalities were due, in addition to the usual vissititudes of a peasant economy, to the fact that some who worked on the railroad could afford to buy more land than they were allotted while others chose, or were forced, to rely solely on their income from the railroad and sell their land. In addition, each settlement now was appointed a Mukhtar and an Imam which consolidated the power, as well as the wealth, of some local-level leaders. There was also some scope, though very limited, to obtain positions in the Ottoman bureaucracy. Those who were literate in Turkish and Arabic could be appointed as governers of provinces and sub-provinces and a government position began to be an important avenue for leadership. Some families began to send their sons to Al-Azhar in Cairo, or to schools in Damascus and these families began to rise in social status and wealth.

Conclusion

These, briefly, were the main features of the Circassian community in the first decades of the century just before the geo-political context changed completely and a different set of factors began to operate. Initially, the social structure of each settlement in Bild ash-Sham was determined by the specific conditions of its locality. In addition to the nature of Ottoman rule and state policies, the prevailing economic conditions shaped the relations that the Circassians established with the indigenous groups. Within the Circassian community cultural concepts of leadership, family, group solidarity and conflict influenced the type of social order that the Circassians attempted to establish, hence also affecting their relationship with the other groups in the region. After the turn of the century, economic and political changes affected the Circassian community as it did the whole of the population. Increasing opportunities of government employment and education led to more access to the Ottoman administration and at the same time to contact with Arab Nationalist ideas and links with nationalist movements in Damascus. By 1921, when the state of Jordan was established, the Circassian community was no longer an implanted immigrant group but one integrated into the local population and polity.

КАВКАЗСКИЕ ПОСЕЛЕНИЯ В ИОРДАНИИ В XIX ВЕКЕ*

Резюме

Недавнее исследование показало, что Османское общество XIX в. характеризовалось большими изменениями в структурах (стиле) поселения. Политические и экономические сдвиги, которым подверглась Османская империя, привели к далеко идущим изменениям в общественном строе, давая развитие новым типам (структурам) поселения, также как и изменения в отношениях между существующими группами. Одной из характеристик этого периода является увеличение миграции как внутри империи, так и на ее границах. Воссоздание влияния этих миграций предоставлено более детальным региональным историко-географическим исследованиям в работах Abu Jaber (1989), Lewis (1987) и Marfoe (1980). Исследования определенных групп могут также помочь прояснить неожиданные очертания населения и поселения, которые приняли определенную форму в прошлом веке и которые продолжают информировать сегодняшние социальные структуры. Так как мигрирующая группа всегда сталкивается с проблемой нахождения ниши внутри структур и установления взаимоотношений в новой ситуации, изучение таких миграций и поселений вносит ясность не только в культурные и социальные структурные особенности иммиграционной группы, но также и в общество страны, куда они переселяются.

* Перевод Д. Р. Ханаху.

Эта статья представляет главные особенности черкесских поселений в Иордании в попытке понять определенное историческое стечение обстоятельств, при котором черкесы поселились в этой стране и которое, в большой степени, определило их роль и позицию. Здесь будет вкратце описана эмиграция черкесов с Кавказа, начавшаяся в 1864 году и будет рассмотрен процесс поселения и включения в иорданское общество. Изучение этого процесса также демонстрирует важный аспект того периода: государственную политику Османской империи по отношению к поселениям и иммиграции.

Черкесы: от Кавказа до Билад аш-Шама

Черкесы — это один из местных народов на Северо-Западном Кавказе, называющие себя «адыги», название, которое пришло к нам из исторических источников, датируемых 5 в. н. э. (Саркисьянц, 1961). Самый ранний отсчет, с 16 в., описывает группу людей, говорящих на одном языке, но разделенных на различные диалектные группы, такие как: кабардинская, шапсугская, бжедугская, абдзахская и др. Каждая группа жила в отдельных, хотя соседних, районах, разделенных на кланы, а в некоторых случаях на княжества (Allen, 1970). Название «адыги» обозначало самую многочисленную единицу, которая самоидентифицировала эти группы.

Главным фактором, сформировавшим черкесское общество в 18 и 19 вв. и приведшим к его диаспоре совместно с другими кавказскими народами, например с чеченцами, которые также образовали поселения в Иордании, явился затянувшийся спор между Османской империей и Российской империей за контроль над Кавказом и Черным морем, который превратил этот регион в буферную зону между двумя этими великими державами (Бэдли, 1908). Русская политика рассеивания черкесов и поселения на их местах казаков привела к участию в войне различных черкесских групп. 19 век явился свидетелем сложных тенденций к заключению внутренних союзов и конфликтов, таких как османская, французская и британская интервенция (Бэдли, 1908; Белл, 1840; Беркок, 1958; Шами, 1982). Тем не менее, военная конфронтация с Россией была неравной. Окончательное русско-черкесское сражение состоялось в мае 1864 г. и процесс эмиграции начался.

А. Эмиграция

Черкесская миграция должна быть рассмотрена как часть османской политики того времени, которая состояла в том, что иммиграция на территорию османской империи всячески поощрялась, т. к. одновременно решалась проблема нехватки рабочей силы и проблема увеличения мусульманского населения в некоторых (беспокойных) районах. Депортация людей с Кавказа уже началась в 1856 г., а в 1860 Россия заключила договор с Османской империей, посредством чего последняя согласилась принять от 40 тыс. до 50 тыс. черкесских иммигрантов (Карпат, 1972). Этот процесс вызвал толчок благодаря продолжающейся русской политики рассредоточения и изгнания, и в дополнение к османским приманкам, религиозным соображениям и экономическим факторам. Со временем около 1.1 миллиона черкесов прибыли и поселились на османской территории, и устные традиции воскрешают в песне и поэзии тех, кто погиб на

кораблях, сгоревших в море и умерших от болезни в переполненных портах в ожидании переселения.

Первой территорией переселения были Балканы, где в 1864 г. были поселены около 175 тыс. черкесов (Эрен, 1966). В 1877 г. русско-османской войны эти земли,— были потеряны турками и в том же году 50 тыс. черкесов покинули эту территорию вместе с другими мусульманскими группами и были отправлены в Сирию. В результате, Османская империя была подвержена широкомасштабной иммиграции с двух направлений — с Кавказа в 1860 г. и с Балкан в 1877 г. Этот поток иммигрантов вскоре неизбежно повлек за собой новую государственную политику.

В 1869 г. правительство учредило «Иммиграционное бюро» с большим штатом и бюджетом с целью обеспечить благоприятные условия для принятия иммигрантов. Для того, чтобы разместить вновь прибывших в Стамбуле были взяты в аренду дома и построены бараки. Различным провинциям, которые должны были принять у себя иммигрантов были даны указания обеспечить их свободной землей, строительными материалами и освободить их от многих налогов. Однако, вскоре количество иммигрантов переполнило и возможности бюро и возможности провинций, размещавших их. Один разгневанный служащий порта на юге Анталии сообщал, что туда прибыло 9100 черкесских иммигрантов, хотя он предупреждал бюро, что провинции могут принять только 1500 человек. Рапорты и письма провинциальных властей показывают, что наплыв иммигрантов был настолько неожиданным и быстрым, что семьи стали отделяться друг от друга и служащие не могли задокументировать откуда прибывала каждая из групп. Так как провинции уже не могли регулировать процесс поселения, все большее количество иммигрантов стало перемещаться по направлению к городам, где они были безработными и жили в кофейнях.

Б. Сирийская провинция конца XIX века

Основной выход, возникший в результате османской политики, особенно после 1877 г., это первостепенная забота государства о сельском хозяйстве. Поэтому, черкесы, также как и другие иммигранты были направлены на территорию империи, где выращивалось зерно. Когда уже существующие деревни не могли вместить иммигрантов, провинциальным властям было приказано запретить любые передвижения по направлению к городам и построить новые деревни с мечетью и школой, где были пустые пахотные земли.

Участие государства в сельском хозяйстве и поселение в сельской местности были новшеством. Раньше крестьян штрафовали за то, что они покидали свою землю, а начиная с XVII в. были предприняты попытки поселить кочевников из Анатолии и Сирии для занятия сельским хозяйством. Вторая половина XIX в., однако, была ознаменована новым делом, благодаря совпадению взаимосвязующих факторов: потеря Балкан, которые являлись главным сельскохозяйственным регионом; изменившаяся роль страны в мировой экономике, когда сельское хозяйство стало источником прибыли и проникновения европейских капиталистических интересов, и попытки османского государства вновь заявить о своем влиянии над сирийской провинцией и лишить власти местных чиновников.

Одним из конкретных проявлений этого Танзиматского периода были земельные реформы, имевшие своей целью расширить устойчивое сель-

ское хозяйство, установление коммерческих связей, железных дорог, контролируемых центром, а не местным населением, и административные изменения, включающие в себя назначение сирийских советников для султана. Как показывают недавние исследования, черкесы были не единственными, которых турки поселили с целью установления более жесткого контроля над сельскохозяйственным производством и налогообложением; среди переселенцев были также курды, армяне, ассирийцы и кочевые и полукочевые племена бедуинов. Кроме того, свод законов о земле 1858 г. привел к изменениям в системе землепользования, включая создание новых деревень и постоянных поселений, которые раньше сдавались в аренду.

Черкесы были поселены, в основном, в районе Алеппо, Голан Хейтс, в районе Амман-Балка и в районе Тибериас в Палестине. Хотя политика была ясной, на самом деле процесс заселения зачастую был не очень хорошо организован. Единственный филиал иммиграционного бюро был в Алеппо, и он был переполнен большим количеством иммигрантов. В лучшем случае Бюро обеспечивало транспортом, размещало иммигрантов, выделяло сумму денег, а затем они должны были сами заботиться о себе. Многие иммигранты ждали поселения годами и часто пытались вернуться в Анатолию.

Черкесские поселения в Иордании

На территории, которая ныне называется Иорданией, начали медленно формироваться черкесские поселения. Въезжающие группы варьировались в размере и возглавлялись теми, кто организовывал их отъезд с Кавказа или с кем они были связаны во время ожидания в османских портах. Некоторые группы направлялись на корабле к палестинскому побережью, в то время как другие ехали через Дамаск, проведя до этого несколько лет в Анатолии.

Шапсуги были первыми прибывшими в 1876—78 гг. и поселившимися на территории сегодняшнего Аммана, сделав свои дома в пещерах и развалинах вокруг Римского театра. Затем приехали кабардинцы (1880—1885) и поселились вверх по течению от предыдущей группы и также основали деревню в Джараше. Бжедуги, абадзехи и большая часть шапсугов, приехавших в 1880—1901 гг. поселились в Вадиэс-Сире и Науре. После 1900 г. большая группа кабардинцев поселилась в Сувейле, Зарке и Ресейфе. Последняя большая группа иммигрантов прибыла также из Кабарды в 1906—1907 гг. и поселилась в Аммане, немного южнее шапсугов. Их называли «muhajirin» или иммигрантами из-за поселившихся там ранее их соотечественников, и этот район в Аммане все еще известен под этим названием. В это же время в Иорданию приехали и поселились там чеченцы. Большая часть территории, которую турки отдали под черкесские поселения в Иордании, хотя и не была заселена, была землей, которая снабжала летом водой соседние племена бедуинов. Самое ближайшее официальное османское представительство было в Сальте, и этот регион, главным образом, являлся опорным пунктом (крепостью) больших кочевых и полукочевых бедуинских племен. Изменения в османской политике, описанные выше, привели к разрастанию конфликта между кочевниками и крестьянством. Бедуины потеряли доступ к центральной

равнине в Палестине, а также к торговым караванам, и поэтому стесняли крестьян. В то же время, крестьяне вынуждены были платить государству большие налоги, а новый земельный кодекс ставил условием, что если земля не обрабатывалась более трех лет, она конфисковывалась. Поэтому они не могли позволить себе свои традиционные средства самозащиты — отход в горы или города, чтобы избежать вторжения бедуинов.

В связи с поселением черкесов, бедуинам также было отказано в пахотной земле. То, что османское правительство считало государственной землей, и следовательно, пригодной для поселения, бедуины считали родовой землей; готовы были разразиться столкновения между ними и новыми поселенцами. Согласно некоторым информаторам, вначале бедуины были захвачены врасплох неожиданным появлением людей, которые выглядели по-другому и говорили на другом языке. Черкесы тоже не хотели воевать с ними, т. к. они были мусульманами. Однако, вскоре, конфликт разразился на воде и на пастбищах. Более того, черкесы отказывались платить бедуинам деньги. Как утверждает история, эти столкновения, в основном, происходили в период уборки урожая. Черкесы могли сами противостоять атакам бедуинов, но иногда они получали помощь от маленькой османской жандармерии в Сальте. Из-за этих столкновений у обоих племен возрастало чувство взаимоуважения друг к другу за доблесть и отвагу и вскоре был заключен договор о дружбе между самым многочисленным и сильным племенем Бани Сахр и амманскими черкесами.

Черкесская община на рубеже века

Подсчитать первоначальное количество иммигрантов трудно. Информанты утверждают, что их всего было около 5 тыс. человек. Изучение, основанное на табелировании семей, показывает 233 семьи в Аммане; 64 в Вадиэс-Сире; 52 в Науре; 41 в Сувейле; 63 в Джараше; 24 в Русейфе. С тех пор как Зарка была заселена семьями, приехавшими с других деревень, здесь можно найти те же самые семьи. Эти 477 семей были многочисленными семьями и остатками кланов. Поэтому, если сделать скромный подсчет 10 человек на семью, то получится население около 4770 человек, 2330 из которых жили в Аммане. Согласно отчетам того времени, с 1901 г. в Аммане проживало 400 семей иммигрантов. Эти цифры совпадают с подсчетом населения Аммана в 1920-х гг. (около 3000—5000 человек), особенно после притока арабов в Амман. Поэтому, приблизительно можно установить, что до I мировой войны черкесское население составляло от 5 до 6 тыс. человек.

К середине века Амман разросся, там был установлен османский пост жандармерии, а арабские лавочники и купцы приезжали туда из Салата, Наблуса и Дамаска, сначала снимая комнаты и дома у черкесов. Кроме того, черкесы перевозили в Иерусалим в своих двухколесных повозках ячмень, выращиваемый бедуинами. Подобные процессы имели место и в других черкесских деревнях в Иордании. Постепенно черкесы стали составляющим целым в местных экономических структурах, будучи втянутыми в систему внутренней торговли, контролируемой купцами из крупных городов: Наблус и Дамаск.

В каждом черкесском поселении были главы округов, у которых были дома для гостей — место, где собирались члены общины, обсуждались дела; где они предавались воспоминаниям о Кавказе, рассказывали легенды и сказки. Хотя эти местные руководители регулировали дела общины, их возможности были ограничены. Серьезные проблемы должны были решаться в Дамаске, как то: просьбы о помощи для школ и мечетей. В основном, история того времени показывает, что официальные лица Дамаска были не очень отзывчивыми на эти просьбы, демонстрируя этим, что местные руководители не имели большой власти и влияния на османское правительство.

Ситуация изменилась в связи со строительством железной дороги в Хижазе в 1905 г. Железная дорога была важным шагом для турок в попытке расширить и централизовать свою власть в отдаленных провинциях империи. Железная дорога проходила через Амман, главное черкесское поселение, и угрожала важному источнику доходов, который бедуины установили, извлекая деньги у проходящих торговых караванов. Бедуины систематически атаковали железную дорогу. Черкесы должны были одновременно работать на строительстве железнодорожной ветки и охранять ее от нападения. Это давало возможность для расширения наемного труда для черкесов, а также привлекало внимание большого количества черкесов из различных частей империи, которые по тем или иным причинам не были довольны местом своего поселения. Железнодорожные пути стали границей между черкесами и бедуинами. Железная дорога также стала разделяющей линией между османской территорией и так называемой «беззаконностью». По ту сторону железной дороги начиналась бедуинская территория, где османские чиновники не стали бы рисковать.

Согласно рассказам, это происходило во время официальной раздачи и регистрации пахотной земли. Каждая семья, состоящая из 5 человек, снабжалась 60 (donums), а более многочисленные семьи снабжались 80 (donums). Раздача земли осуществлялась местными руководителями под наблюдением черкесского чиновника из Дамаска.

Эти изменения привели к увеличению дифференциации внутри общины. Прежде всего, благодаря железной дороге Амман стал более важным, чем другие деревни. Также оформление прав собственности на землю привело к появлению экономической несправедливости. Этой несправедливостью были налоги вдобавок к обычным (vissititudes) в сельскохозяйственной экономике, к тому факту, что некоторые, кто работая на железной дороге могли позволить себе купить больше земли, чем им предназначалось, в то время как другие выбирали или их принуждали полагаться исключительно на свои доходы с железной дороги и продавать свою землю. Ко всему прочему, в каждое поселение теперь назначался Мухтар или Имам, который наделялся властью и богатством в качестве местного руководителя. Также существовали некоторые возможности, хотя и очень ограниченные, чтобы получить должность в османской бюрократии. Тех, кто знал турецкий и арабский языки, назначались в качестве губернаторов провинций, а правительственный пост был важной дорогой к руководству. Некоторые семьи посылали своих сыновей в Каир (Аль-Азнар) и в школы в Дамаске и соответственно поднимались в социальном статусе и росло их благосостояние.

Заключение

Вот, вкратце, основные черты черкесской общины первой половины 19 века, до того как была изменена геополитическая ситуация и начал действовать целый комплекс различных факторов. Первоначально, социальная структура каждого поселения в Билад аш-Шаме была обусловлена специфическими условиями его местоположения. В дополнение к характеру османской политики, преобладающие экономические условия формировали отношения, которые черкесы устанавливали с местным населением. Внутри черкесской общины общие представления о культуре, лидерстве, солидарности и конфликте повлияли на модель социального спокойствия (порядка), который черкесы пытались создать, следовательно, также затрагивая их взаимоотношения с другими группами в регионе. На рубеже века экономические и политические изменения повлияли на черкесскую общину, так же как и на остальное население в целом. Возросшие возможности для получения государственной работы и образования сделали более доступным вход в османскую администрацию и в то же время стали возможными связи с национально-освободительными в Дамаске. К 1921 г., когда Иордания получила государственность, черкесская община больше не являлась насажденной группой иммигрантов, а единым составляющим целым местного населения и государства.

СЕВЕРОКАВКАЗСКАЯ ДИАСПОРА В ТУРЦИИ: СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ЭТНИЧЕСКОЙ ЭВОЛЮЦИИ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX—XX вв.)*

Сохранение значительной частью проживающих на территории Турции и других ближневосточных государств представителей северокавказских народов своего этнического самосознания и культурно-языковой идентичности на протяжении истекшего после их переселения с Кавказа полуторавекового периода представляет собой заслуживающий внимания этносоциальный феномен, осмысление которого невозможно без анализа социально-политических аспектов эволюции этой группы населения на ее новой родине. На формирование данного социально-политического фона оказывает воздействие комплекс различных факторов, как то: уровень развития общественно-экономических и политических институтов и характер государственных режимов в странах проживания северокавказской диаспоры; правовой статус в них меньшинств вообще и северокавказских групп в частности и политика по отношению к ним правящих кругов; этнический состав и уровень социального, экономического и культурного развития основного населения районов расселения выходцев с Северного Кавказа; интенсивность и содержание контактов диаспоры с исторической родиной; степень актуализированности геополитических интересов стран проживания в кавказском регионе

* Печатается с сокращениями.

и связанные с этим виды их властей на «свои» кавказские меньшинства; характер взаимоотношений между государствами проживания и Россией/СССР и т. д. При оценке с данных позиций в истории северокавказской диаспоры в Турции (именуемой собирательным термином «черкесы») четко выделяются несколько этапов, в целом совпадающих с важнейшими фазами политического развития этой страны.

Период абсолютистского монархического режима (вторая половина XIX в.— 1908 г.)

Хотя отдельные факты проникновения северокавказцев (в качестве рабов, военнопленных, наемников, добровольных переселенцев и т. п.) на Ближний Восток отмечались еще со времен средневековья, начало истории черкесов как особой этнической группы в этом регионе было положено серией массовых выселений горцев Северного Кавказа в Османскую империю на последних стадиях Кавказской войны, во второй половине 50-х — первой половине 60-х гг. прошлого столетия (наибольшая интенсивность переселения пришлась на 1863—1864 гг.). За этим переселением еще в течение почти полувека следовали новые, менее значительные волны миграции, затронувшие в различной степени практически все кавказские этносы. Общее количество переселенцев может быть, очевидно, оценено приблизительно в 1 млн. чел., из которых не менее 2/3 составляли различные группы адыгов, далее в порядке убывания численности переселившихся следовали абхазцы и абазины, убыхи, вайнахи, дагестанские народы, осетины, карачаевцы и балкарцы. Переживавшее глубокий внутренний кризис османское государство было совершенно не подготовлено к приему и размещению такого людского потока, переселение которого оно само санкционировало и первоначально всячески поддерживало в политических и пропагандистских целях. Скудость финансовых и материальных ресурсов Порты, бесконтрольное расхищение многими чиновниками даже тех ограниченных средств, которые выделялись казной для обустройства новых подданных, безразличие к их нуждам местных властей в ряде провинций стали причиной массовой гибели иммигрантов от голода и вызванных непривычными климатическими условиями эпидемий в первые после переселения годы (1).

Государственное регулирование процесса приема иммигрантов отчетливо проявилось, однако, в географии их размещения по территории страны, не оставлявшей сомнений в том, что для османских властей черкесы представляли интерес прежде всего в качестве инструмента реализации определенных внутри- и внешнеполитических целей. Значительная часть переселенцев была рассредоточена по областям империи, прилегавшим или не очень отдаленным от балканского и закавказского участков российско-турецкой границы, что было продиктовано стремлением султанского правительства держать в зоне потенциального военного конфликта обладавшую солидным боевым опытом, мобильную и к тому же активно реваншистски настроенную по отношению к России силу.

Около половины иммигрантов 50—60-х гг. (преимущественно адыги и абазины) первоначально было поселено на территории балканских владений Порты — в Болгарии, Сербии, Македонии, Северной Греции (2) —

где власти не без оснований рассчитывали использовать их для подавления национально-освободительных движений народов этих стран против турецкого господства. Добиться этого не составляло большого труда, поскольку самим черкесам участие в борьбе с поддерживаемыми Россией выступлениями христианских народов империи представлялось зачастую не более чем продолжением войны, ведшейся ими на Кавказе, и выполнением своего верноподданнического долга перед давшим им приют султаном. Это обстоятельство с самого начала породило непреодолимую конфронтацию между поселенцами и местным населением, которая в силу численного превосходства последнего и активного заступничества за него России и других европейских государств явилась источником дополнительных трудностей для иммигрантов (особенно в период неудачной для Порты русско-турецкой войны 1877—1878 гг.) (3), приведя в конечном счете к тому, что османское правительство под давлением держав было вынуждено в 1878 г. в спешном порядке переместить черкесов с Балкан в Сирию, Палестину и некоторые анатолийские провинции, что обернулось для перемещаемых новыми лишениями и потерями материального, морального и демографического характера. При этом на территории упомянутых арабских провинций черкесы вновь были использованы правительством для «умиротворения» не желавших признавать авторитет центральной администрации бедуинских и друзских племен, что и здесь на многие десятилетия противопоставило их коренному населению (4).

Непросто складывалась и судьба той части кавказских иммигрантов, которые с самого начала были поселены в Анатолии.

На востоке страны, в Турецком Курдистане и Турецкой Армении (здесь было размещено большинство переселившихся вайнахов и осетин, а также немалая часть адыгов, дагестанцев и др.), на них также была возложена властями задача обороны османских границ в случае обострения отношений с Россией, а также жандармские функции в отношении местного армянского населения, которое, хотя и не составляло в регионе большинства, однако, опираясь на «исторические права» на данные территории и поддержку ряда держав, претендовало на создание в Восточной Анатолии своего независимого государства. Черкесы вместе с основным населением этих мест — курдами — активно привлекались правящими кругами страны к участию в карательных акциях, осуществлявшихся силами иррегулярных кавалерийских частей хамидие против армян (5). В то же время сами кавказские переселенцы очень часто оказывались в своего рода вассальной зависимости от полновластно хозяйничавших в этот период в регионе феодально-патриархальных вождей курдских племен и, как отмечает один из исследователей прошлого Восточной Анатолии, несмотря на то, что сумели «ценой больших усилий сохранить свою личную свободу и достоинство...», нередко бывали вынуждены «...подчиняться распоряжениям курдских вождей, нести у них военную службу, платить дань, переносить материальные лишения и перенимать некоторые обычаи племен» (6). Это положение изменилось лишь после младотурецкой революции 1908 г., когда центральное правительство укрепило свою власть над восточными районами, положив конец всевластию курдских феодалов.

Относительно благополучным выглядит положение в этот период черкесов, расселенных в лучше контролировавшихся центральными властями и этнически более однородных (турецких) провинциях Западной и Центральной Анатолии (среди этих поселенцев были представлены все северокавказские народы, но численно значительно преобладали адыги и абхазо-абазины). Тем не менее и здесь в ряде районов (например, в провинциях Сивас, Адана, Джаник) имели место драматические события, связанные с тем, что правительство сознательно поселило кавказских иммигрантов на землях, лежавших на путях традиционных маршрутов сезонных кочевок туркменских племен (афшаров и др.), рассчитывая таким образом вынудить последних перейти на оседлый образ жизни (перевод кочевников на оседлость в течение всего XIX столетия являлся одной из важнейших внутриполитических задач османского руководства). Кровопролитные стычки длились здесь местами до десяти и более лет, прежде чем черкесам удалось при поддержке правительства отстоять свои права на предоставленные им территории (7).

К 80-м гг. XIX в. в основном завершился процесс формирования структуры (карты) «распределения» северокавказского элемента по территории еще обширного османского государства. Большая часть черкесов, стремясь по возможности к компактному расселению в новой стране, образовала многочисленные этнические «островки» (микроанклавы), объединявшие от 1—2 до нескольких десятков сел и сосредоточенные в виде вкраплений в массивы иноэтничного населения в четырех регионах империи: Западной (особенно Северо-Западной) Анатолии, Центральной Анатолии (черкесский «пояс» от Синопа на севере до Аданы на юге), Восточной Анатолии и арабских провинциях (Сирии, Палестине и Заиорданье). Вместе с тем очевидно, что десятки, а, возможно, и сотни тысяч иммигрантов, которым в ходе переселения не удалось присоединиться к более или менее крупным сообществам своих соплеменников, бесследно растворились в доминирующей местной этнической среде (особенно в городах) уже в первые годы и десятилетия своего пребывания во владениях султана. Одновременно имела место, хотя и в значительно меньшем масштабе, и внутренняя ассимиляция среди черкесов, выражавшаяся в поглощении сравнительно крупными и этнически однородными общинами примкнувших к ним более малочисленных групп других северо-кавказских народов, причем в роли абсорбирующего этноса как правило выступали адыги (ярким примером может служить переход на адыгский язык большинства убыхов уже в первые годы после переселения).

Более высокий уровень социально-экономического и культурного развития переселенцев по сравнению с окружавшим их населением (особенно явственно ощущавшийся в восточных и центральных районах империи), натянутые отношения с рядом проживавших по соседству этнических групп способствовали превращению многих черкесских поселений и анклавов в довольно замкнутые образования с ограниченным уровнем культурного и экономического обмена с внешним миром, что создавало условия для сохранения в них в течение длительного времени привезенных с Северного Кавказа элементов традиционного хозяйственного уклада, форм общественных отношений, культуры и языка, значительно замедляя тем самым ассимиляционные процессы. Однако другим результатом подобного дисперсного расселения в аграрной глубинке от-

сталой страны явилась еще большая, чем на Кавказе, изоляция переселенческих групп от центров развития мировой цивилизации и как следствие — их социальная и культурная стагнация и консервация в них патриархально-«сельского» типа мировоззрения, что в сочетании с крайней географической распыленностью черкесского населения на многие десятилетия затормозило процессы общественной модернизации и национальной консолидации в его среде.

Отчасти именно этими чертами черкесского общества объясняется то обстоятельство, что, несмотря на вовлеченность многих его представителей в высшие государственные и военные структуры империи в рассматриваемый период, северокавказская диаспора не выдвинула из своей среды сколько-нибудь значительную прослойку национальной интеллектуальной элиты, способную сформулировать концепцию этнического развития своих соотечественников в новых для них условиях. Этому, однако, в решающей мере препятствовал не признававший прав этнических меньшинств и элементарных гражданских и политических свобод абсолютистский режим, который принял особенно жесткие формы в годы деспотического правления Абдулхамида II (1876—1909), с чрезвычайной подозрительностью относившегося даже к самым невинным проявлениям национального самосознания народов империи. Предпринимавшиеся в этот период отдельными черкесскими интеллектуалами попытки культурно-просветительской деятельности (разработка алфавитов для родных языков, издание литературы, постановка пьес «из кавказской жизни» и т. п.) неизменно пресекались властями, а их инициаторы подвергались суровым преследованиям (8).

Период правления младотурок (1908—1918 гг.)

Положение черкесов кардинально изменилось в 1908 г., когда в результате младотурецкой революции абсолютная монархия была заменена конституционной и в стране были сформированы некоторые демократические политические институты. Пришедшие к власти младотурки (так неофициально именовалась партия «Единение и прогресс») провозгласили равноправие всех османских подданных независимо от национальной и религиозной принадлежности и предоставили меньшинствам определенную свободу в сфере культурной и отчасти политической деятельности. Помимо общей либерализации политического режима, созданию благоприятной обстановки для консолидации проживавших в стране этнических северокавказцев способствовали и некоторые дополнительные обстоятельства. В частности, вследствие того, что основную движущую силу младо-турецкого движения составляли армейское офицерство и — в несколько меньшей степени — гражданская бюрократия, значительное число широко представленных в этих социальных группах черкесов сыграло заметную роль как в организационной и идеологической подготовке, так и в непосредственном осуществлении революции. После ее победы многие из них стали выразителями национальных устремлений своих соотечественников в высших эшелонах нового режима, своей лояльностью ему обеспечивая благосклонное отношение властей ко всей черкесской общине. При этом нельзя не заметить, что активизация с начала века и особенно после 1908 г. требований и деятельности

организаций и партий ряда нетурецких народов, их довольно тесный, хотя и временный, союз с младотурками, наконец, участие в самом младотурецком движении многих представителей более консолидированных в этнополитическом отношении, нежели черкесы, меньшинств (македонцев, албанцев, арабов, армян и др.), пытавшихся выражать, наряду с общеосманскими, и специфические этнические интересы, способствовали быстрому подъему самосознания вовлеченной в эти процессы черкесской военной и бюрократической элиты на качественно более высокий уровень, распространению в ее среде идеи гражданского служения не только государству османов, но и собственному народу.

Другой благоприятствовавший черкесам фактор был связан с внешнепо-литическим курсом младотурок, который основывался на доктрине пантюркизма (туранизма), провозгласившей своей конечной целью освобождение от иностранного, прежде всего российского, господства и объединение под эгидой Стамбула всех тюркских народов на пространстве от Балкан до Алтая. Поскольку такое единство физически и «технически» невозможно без включения в него Кавказа (ввиду географической оторванности анатолийских тюрок от поволжских и центральноазиатских), стимулирование среди населения этого региона протурецких настроений стало одной из важнейших задач внешнеполитической пропаганды османского государства в данный период. Претендуя на роль покровителя кавказских народов, младотурецкий режим всячески стремился продемонстрировать свою заботу о проживающих в стране северокавказцах, что создавало известные гарантии беспрепятственного решения ими проблем своего этнического развития. При этом младотурки, безусловно, учитывали то обстоятельство, что характер умонастроений черкесской элиты, определявшийся стремлением к реваншу на исторической родине, надежно предопределял протекание любой ее деятельности в соответствующем направленности официальной кавказской политики Порты русле, не без оснований рассчитывая и на определенный вклад самой черкесской общины в распространение османского влияния на Северном Кавказе.

В 1908 г. в Стамбуле при организационном и финансовом участии ряда видных государственных и военных деятелей черкесского происхождения было создано Черкесское общество взаимопомощи (ЧОВ), объединившее в своем составе ведущих представителей интеллигенции северокавказской диаспоры. Ставя перед собой прежде всего культурно-просветительские и исследовательские задачи, члены общества весьма плодотворно и довольно профессионально занимались историческими, этнографическими, фольклорными и лингвистическими изысканиями, в том числе разработкой алфавитов для родных языков как на арабской, так и на латинской и русской графической основе. Результаты этой деятельности публиковались в печатном органе общества — еженедельной восьмиполосной газете «Гуазэ», а также в десятках изданных им за годы своего существования книг, брошюр, бюллетеней, журналов и т. п. на турецком, арабском и северокавказских языках. Одновременно с обществом в Стамбуле была открыта черкесская средняя «образцовая» школа, преподавание в которой велось преимущественно на адыгском языке. Позднее, по мере подготовки преподавательских кадров, подобные

школы начали создаваться и в сельской местности в некоторых районах компактного проживания северокавказцев (9).

Отдавая себе отчет в невозможности полноценного этнического развития в условиях диаспорного расселения, лидеры ЧОВ видели основную цель своей деятельности в сохранении этнокультурной идентичности и поддержании национального самосознания широких масс своих соотечественников до появления возможности их репатриации на историческую родину. Обществом были установлены контакты не только с большинством сколько-нибудь значительных черкесских групп по всей территории Османской империи, но и с определенными кругами национальной интеллигенции Северного Кавказа, с которыми осуществлялся информационный обмен в научной, культурной и образовательной сферах. В частности, для содействия организации национальной системы просвещения из Турции на Кавказ были направлены (особенно после февраля 1917 г.) десятки преподавателей-добровольцев, а также учебные материалы и литература на родных языках (10).

Данная деятельность представляла собой по существу подготовку духовных и культурных основ предполагаемой независимости Северного Кавказа. Одновременно активно велась работа и по созданию ее политических предпосылок. Необходимо при этом иметь в виду, что в начале XX в., когда память о «земле предков» и вынужденном исходе из нее была еще достаточно свежа среди иммигрантов и их потомков, а пущенные ими на новой родине корни сравнительно неглубоки, пребывание черкесов в османских пределах рассматривалось подавляющей частью диаспорной интеллигенции как временное явление, стратегические же задачи национального выживания концентрировались в идее восстановления «целостности нации» на территории исторической родины. Однако в условиях, когда невозможность репатриации была совершенно очевидной ввиду установленного на Кавказе царской администрацией режима и ее ясно выраженного нежелания рассматривать данную проблему, основным содержанием политической активности черкесской элиты стала поддержка требований независимости Северного Кавказа от России. При этом широко использовались возможности, предоставляемые экспансионистским характером внешней политики младотурок и особенностями международной военно-политической конъюнктуры в указанный период. Созданный перед первой мировой войной рядом активистов ЧОВ Комитет независимости Кавказа (позднее переименованный в Комитет северо-кавказских политических эмигрантов), в деятельности которого участвовали такие известные представители черкесской по происхождению османской военно-гражданской бюрократии, как Фуад паша (маршал, сенатор), Хюсейн Рауф бей (министр морского флота Порты), Бекир Сами бей (губернатор провинции Ливан), Юсуф Иззет паша (генерал, историк) и другие, немало способствовал оформлению кавказских устремлений младотурецкой дипломатии в программное положение содействия созданию самостоятельного кавказского государства, которое в этот период обычно мыслилось как конфедерация Северного Кавказа и трех закавказских стран. С целью обеспечения международной поддержки этого требования комитетом были установлены связи с основными иностранными посольствами в Стамбуле, направлялись «группы лоббирования» (в том числе в составе официальных османских делегаций) в европей-

ские государства обеих воюющих группировок, осуществлялись акции по привлечению внимания западного общественного мнения к положению кавказских народов и проблеме их самоопределения (например, на прошедшем в Лозанне в июне 1916 г. «Конгрессе порабощенных наций») (11).

Своей кульминации направленная на изменение политической судьбы исторической родины деятельность черкесских организаций в Османской империи достигла после провозглашения 11 мая 1918 г. независимой Северокавказской (Горской) Республики, с большим энтузиазмом встреченного широкими слоями кавказского зарубежья. Благодаря посредничеству диаспорной политической и военной элиты лидерами новопровозглашенной республики были установлены довольно тесные контакты с младотурецким руководством. Как и ожидалось, последнее вскоре не только официально признало эту республику, образование которой полностью отвечало его планам создания буферного государства между Турцией и Россией, но и оказало ему военную помощь, направив на Северный Кавказ специально сформированный корпус под командованием генерала Юсуфа Иззета паши, в числе офицеров и солдат которого было немало черкесов. Отбив в октябре—ноябре 1918 г. у белоказаков Л.Бичерахова Дербент и Порт-Петровск, османские войска намеревались и дальше продолжать оказывать силовую поддержку Северокавказской Республике, однако ввиду капитуляции Порты в мировой войне (30 октября 1918г.) получили приказ о возвращении на родину и вынуждены были подчиниться ему (12).

Независимо от политических расчетов правящих кругов империи, десятилетний период пребывания у власти младотурок явился, безусловно, наиболее благоприятным и результативным с точки зрения создания предпосылок для этнической консолидации ближневосточных черкесов за всю историю этого меньшинства. Несмотря на то, что этноориентированная активность представителей кавказской диаспоры в этот период была во многом плодом удачного стечения внутри- и внешнеполитических условий и определялась прежде всего государственными интересами Османской империи, которая нередко использовала черкесский фактор для достижения своих геополитических целей, не вызывает сомнений тот факт, что казавшаяся на определенном этапе реальной перспектива скорого обретения суверенитета Северным Кавказом и последующего возвращения туда зарубежных черкесов служила для диаспорных масс действенным стимулом к национальному сплочению. Это обстоятельство в сочетании со значительной свободой национально-культурной деятельности явилось главной причиной того, что в период правления младотурок, несмотря на его непродолжительность, удалось не только приостановить ассимиляционные процессы, но и накопить известный опыт этнокультурной и отчасти этнополитической самоорганизации черкесского социума, ставший тем запасом этнической прочности, который облегчил сохранение данной группой своей идентичности на последующих, менее благоприятных для нее этапах турецкой истории.

Период постепенной демократизации общественно-политического режима (1946—80-е гг.)

После окончания второй мировой войны в Турции как под воздействием внутренних факторов, так и вследствие более тесного вовлече-

ния страны в орбиту западного влияния начался длительный и сложный, далеко не завершенный и в настоящее время процесс перехода от однопартийного полуавторитарного правления к плюралистической демократии европейского образца, что несколько расширило возможности противодействия национальных меньшинств ассимиляционным тенденциям. Несмотря на то, что конституционные положения, отрицающие полиэтничный характер государства, остались неприкосновенными, постепенная либерализация общеполитического режима (в частности, введение многопартийной системы, декларирование основных прав и свобод и т. д.), прекращение идеологической монополии ортодоксального кемализма, относительное ослабление давления на гражданское общество государственных бюрократических структур создали с конца 40-х — начала 50-х гг. (и особенно после принятия в 1961 г. новой, более либеральной конституции) обстановку, позволившую элите ряда меньшинств возобновить усилия по этнической мобилизации своих соплеменников.

После 1950 г. сначала в Стамбуле, а затем и в других городах и провинциях с относительно многочисленным черкесским населением стали возникать северокавказские культурные центры и землячества (всего возникло около 60 таких объединений). Инициаторами их образования как правило были представители национальной интеллигенции (в том числе депутаты парламента, отставные генералы и т. п.), связанные в той или иной мере с организационной и идейной традицией черкесского движения начала века и ставившие своей целью создание условий для реабилитации подвергшегося серьезной деформации под массированным воздействием официальной туркизаторской политики этнического самосознания своих соотечественников. Усилиями этих кругов в указанные годы вновь после длительного перерыва начала публиковаться литература, рассматривавшая кавказцев не как часть или придаток тюркского мира, что было характерно для официозной кемалистской науки, а в качестве самостоятельного субъекта мировой истории и цивилизации (особенно важную просветительскую функцию выполнил изданный в 1958 г. труд генерала Исмаила Беркока «Кавказ в истории», сыгравший при всех своих методологических недостатках заметную роль в распространении в Турции «кавказоцентристского» взгляда на прошлое кавказских народов и давший импульс развитию в последующие десятилетия диаспорной полупрофессиональной историографии Кавказа и кавказского зарубежья).

Одновременно была возрождена и черкесская пресса, правда, в отличие от периода 1908—1918 гг., выходившая почти исключительно на турецком языке ввиду упомянутых выше особенностей действующего в стране законодательства и языковой ассимиляции значительной части ее потенциальных читателей. В течение 50—90-х гг. свет увидело несколько десятков периодических изданий северокавказцев, из которых наиболее заметными явлениями в жизни черкесской общины стали журналы «Кафкас» (1953—1956), «Йэни Кафкас» (1957—1962), «Кафкася» (1964—1975), «Кузей Кафкася» (1970—1993) и др. Помимо публикации материалов различного научного достоинства об истории и культуре народов Кавказа, современном положении диаспоры и исторической родины, данные издания немало способствовали тому, чтобы сделать достоянием известности среди северокавказской общественности Турции литературное, на-

учное и публицистическое наследие черкесских организаций 1908—1918 гг., а также групп кавказской эмигрантской интеллигенции, действовавших в 20—50-е гг. в странах Европы. Другой постоянной темой этих изданий, особенно на начальном этапе их существования, было обоснование надуманности предъявлявшихся черкесскому населению официальной пропагандой обвинений в «неблагонадежности» и декларирование его полной лояльности турецкому государству в качестве хотя и особой, не связанной по происхождению с Анатолией, но при этом не несущей угрозы для национального единства страны этнической группы. Не в последнюю очередь благодаря усилиям черкесской интеллигенции и бюрократической элиты уже в 50—60-е гг. произошла существенная коррекция образа данного меньшинства в восприятии турецкого общественного мнения и почти полное вытеснение созданного в предыдущий период стереотипа «народа-предателя».

В целом общественно-политическая ситуация в Турции в послевоенные десятилетия, как правило, оставляла достаточные возможности для осуществления кавказскими обществами и центрами определенного дозволенного властями спектра мер культурного и просветительского характера (издательская деятельность, организация фольклорных выступлений, проведение дней траура и прочих мероприятий в связи с годовщинами выселения горцев с Кавказа и другими памятными датами черкесской истории и т. п.), позволявших поддерживать этническую идентичность диаспорных масс на более высоком, чем в предыдущий период, уровне. По степени организационной оформленности и устойчивости самосознания черкесы, безусловно, превосходили подавляющее большинство других меньшинств страны, уступая в этом отношении, возможно, лишь курдам и немусульманским группам (грекам, армянам, евреям).

В то же время совершенно очевидно и то, что, несмотря на значительную активизацию черкесского движения, деятельность патриотических кругов диаспорной интеллигенции не могла составить непреодолимый заслон ассимиляционным тенденциям и по существу лишь отчасти компенсировала этнокультурные потери, которые продолжала нести северокавказская община Турции вследствие давления со стороны доминирующего этноса. Причины недостаточной эффективности предпринимавшихся этнозащитных усилий следует видеть не только в изначально неблагоприятных условиях диаспорного расселения, но и в особенностях социально-экономического и политического развития Турецкой Республики в рассматриваемый период.

Во второй половине XX столетия Турция переживала процесс постепенного превращения из преимущественно сельскохозяйственной, отгороженной от внешнеэкономических влияний протекционистскими барьерами страны в среднеразвитое индустриально-аграрное государство, тяготеющее к либеральному экономическому курсу и стремящееся активно участвовать в международных интеграционных процессах. Данная экономическая трансформация с неизбежностью вела к ломке традиционных хозяйственных укладов, проникновению капиталистических отношений в районы, до недавнего времени сохранявшие относительно замкнутый патриархальный образ жизни, их все более интенсивному вовлечению в процесс не только товаро-денежного, но и культурного и демографического обмена с другими частями страны. Вызванные к жиз-

ни этими явлениями активные процессы внутренней миграции в стране имели три основных вектора: село — город, аграрная провинция — индустриальные районы, отсталый и бедный Восток — более развитый и благополучный Запад (с 60-х гг. все более широкий масштаб начала приобретать и внешняя миграция — выезд турецких рабочих в Западную Европу на заработки).

Указанные тенденции, имевшие общетурецкий характер, в полной мере затронули и черкесское меньшинство, приведя к значительным сдвигам прежде всего в структуре его расселения. Подавляющее большинство сельских северокавказских анклавов в той или иной степени подверглось размыванию в результате миграции из них немалой части экономически активного населения в другие регионы Турции или за рубеж и притока сюда, хотя и в меньшем размере, нечеркесского элемента извне, вследствие чего произошло — и продолжает происходить — с одной стороны, сокращение количества чисто или преимущественно черкесских сел и, соответственно, увеличение числа смешанных (черкесско-турецких, черкесско-курдских и т. п.), а с другой — возрастание доли городских жителей в обшей массе черкесского населения страны (в середине 70-х гг. соотношение численности городских и сельских черкесов было, по данным Стамбульского кавказского культурного общества, примерно равным, в дальнейшем удельный вес горожан, несомненно, стал выше) (13).

Для характеристики тенденций, оказывавших в последние десятилетия определяющее влияние на территориальное и количественное распределение северокавказского населения страны, показательными представляются изменения в расселении турецких осетин. Представители данной этнической группы после переселения в Османскую империю в 60-х гг. прошлого века образовались здесь более тридцати сел, в основном моноэтничных, в нескольких случаях — совместных с другими северокавказскими иммигрантами. Данные населенные пункты не образовали сколько-нибудь значительных осетинских анклавов (обычно непосредственно соседствовало не более 2—3 поселений осетин) и были разбросаны в трех регионах страны — центральноанатолийском, восточноанатолийском и сирийском (последний с 1918 г. оказался за пределами Турции). К 60-м — началу 70-х гг. XX в. ситуация не претерпела кардинальных изменений: большинство основанных столетием раньше сел продолжало довольно замкнутое существование в качестве осетинских или преимущественно таковых, хотя уже явственно наметилась тенденция к оттоку из них населения в провинциальные административные центры и крупные промышленные города и его замещению переселенцами некавказского происхождения из близлежащих районов. Для этого времени достоверно известны по крайней мере 25 сел, в которых имелось осетинское население (при общем количестве черкесских сел в Турции в этот период — около 1 тыс.), расположенных в десяти провинциях страны, в частности (приводятся официальные турецкие названия): в Центральной Анатолии — сс. Боялык, Карабаджак, Каяпынар, Пойразлы (пров. Йозгат), Кахвепынар*, Конакозю**, Йэникёй** (пров. Сивас), Кушотурагы*, Гюрпынар***, Ташлык*** (пров. Токат), Эгрисёгют* (пров. Кайсери), Орхание*** (пров. Нигдэ); в Восточной Анатолии — сс. Бозат, Хамамлы, Юкарысарыкамыш*, Селим** (пров. Карс), Месджитли, Гевендик, Кур-

ганлы, Сарыпынар, Ярамыш, Караагыл** (пров. Муш), Отлуязы** (пров. Битлис), Каяхисар (пров. Сиирт), Фындык* (пров. Мараш) [значками указаны: * — села, в которых вместе с осетинами проживали представители других северокавказских народов; ** — села, в которых, кроме осетин и других кавказских групп, уже имелось нечеркесское, турецкое или курдское, население; *** — села, в которых осетины и другие северокавказцы к указанному времени уже составляли незначительное меньшинство жителей] (14). По имеющимся данным, в сельской местности Турции в первой половине 70-х гг. проживало около 9 тыс. осетин, причем соотношение между численностью населения восточноанатолийской и центральноанатолийской групп сел составляло приблизительно 2,5:1 (в городах, главным образом в ближайших к указанным селам провинциальных и уездных центрах, проживало значительно меньшее число осетин) (15). Картина принципиально изменилась в течение второй половины 70-х — 80-х гг. Подавляющее большинство осетинского населения восточного региона переместилось в индустриальные центры запада страны, в основном в стамбульский мегаполис, а покинутые села начали «осваиваться» местными курдами (небольшое число оставшихся здесь осетин ныне в значительной степени курдизировано). В более благополучной в социально-экономическом отношении Центральной Анатолии процесс депопуляции осетинских населенных пунктов происходил несколько медленнее и имел ту особенность, что миграционный поток из них шел в двух направлениях: как в торгово-промышленные центры Западной Турции, так и — в меньшей степени — в соседние средние и малые города (зачастую оттуда также на запад). Тем не менее и в этом регионе к середине 90-х гг. единственным более или менее жизнеспособным осетинским островком являлись два села в провинции Йозгат (Пойразлы и Боялык), в целом сохранявшие свой моноэтничный статус и население в несколько сот человек, остальные же поселения были или полностью покинуты осетинами или они уже составляли в них меньшинство по сравнению с турками. В результате всех вышеописанных процессов в настоящее время турецкие осетины представляют собой довольно урбанизированную этническую группу, причем большинство их рассеяно в удаленных от районов прежнего расселения крупных и интенсивно развивающихся городах страны (Стамбул, Анкара, Измир, Бурса, Анталья и др.), некоторая часть проживает в анатолийских провинциальных и уездных городах (гг. Йозгат, Токат, Сивас, Кайсери и др.) и лишь незначительное меньшинство — в сельской местности.

Несмотря на то, что процесс размывания первоначальной поселенческой структуры более крупных, нежели осетины, северокавказских групп — адыгов, абхазцев и др.— протекал не столь бурными темпами (в силу образования ими более обширных и многочисленных сельских анклавов, расположенных главным образом в сравнительно развитых западно- и центральноанатолийском регионах, и прочих причин), нарастающее разрушение традиционного хозяйства черкесских сел и их втягивание в круговорот общегосударственных социально-экономических отношений повсеместно актуализировали перспективу утраты ими своих этнокультурных особенностей и постепенного растворения в доминирующей среде (имевшие место кое-где попытки укрепления слабеющих экономических и социальных связей внутри черкесских сел и анк-

лавов посредством создания в них аграрных кооперативов имели лишь ограниченный успех и не получили широкого распространения). Самым существенным образом усилению деэтнизационных тенденций в сельской местности Турции способствовали и такие в целом позитивные явления последних десятилетий, как распространение сети радиовещания и телевидения на всю территорию страны и фактическое введение всеобщего начального образования, ставшие в условиях монопольного функционирования турецкого языка в информационной и образовательной сферах мощным фактором подрыва культурно-языковой «особости» даже наиболее изолированных в географическом отношении поселений и анклавов. Если еще в середине XX столетия и позже незнание или недостаточное знание турецкого языка частью населения было довольно обычным явлением во многих черкесских селах, то в 70—90-е гг. турецкий язык уже интенсивно вытеснял северокавказские как из социальной, так и из бытовой сферы, нередко превращаясь в единственное средство общения даже в этнически однородных населенных пунктах. Одновременно вследствие различий в степени и характере внешних воздействий в разных районах страны значительно усилилась и вариативность этнокультурного облика черкесского населения Турции (16).

Еще более реальной выглядела перспектива ассимиляции сотен тысяч черкесов, пополнявших в последние десятилетия ряды жителей крупных городов в качестве рабочих, служащих, предпринимателей, ремесленников и т. п. Их ускоренной туркизации способствовали почти полная оторванность от традиционной этнической среды, давление урбанистической культуры турецкого образца и космополитических ценностей современного индустриального общества, неизбежные межэтнические браки и прочие факторы. Уже сегодня дети и молодежь, родившиеся и выросшие в крупных городах, как правило, не владеют родным языком, хотя нередко обладают развитым этническим и национальным самосознанием, не в последнюю очередь благодаря общей культурно-образовательной «продвинутости» вследствие жизни в городских условиях (17).

Совершенно очевидно, что тенденция к деградации этнической структуры северокавказских групп, являющаяся следствием происходящих в Турции процессов социально-экономической трансформации и модернизации, может быть приостановлена или нейтрализована лишь в условиях подлинно демократического политического режима, признающего широкие права за национальными меньшинствами и принимающего на государственном уровне специальные меры по защите их этнической самобытности. В Турции, однако, наблюдающийся с конца 40-х гг. процесс либерализации общественно-политической жизни имел ограниченный, противоречивый и неровный характер. Его ограниченность проявилась прежде всего в том, что, несмотря на существенное расширение объема демократических прав и свобод и конституционное закрепление принципа политического и идеологического плюрализма, турецкое государство так и не решилось преодолеть одно из фундаментальных табу кемалистского периода и официально признать полиэтничный характер страны. Закономерным следствием произвольного отождествления турецкого гражданства с этничностью в базовых правовых документах страны являлось сохранение в полном объеме запретов не только на этническую

самоидентификацию вне пределов турецкой нации, но и на публичное использование языков меньшинств (в государственных учреждениях, общественных местах, книгопечатании, средствах массовой информации и т. д.), их преподавание и изучение, в том числе научное, в учебных и исследовательских заведениях и др. За нарушение данных требований сотни юридических и физических лиц стали жертвами судебных преследований даже в наиболее либеральные отрезки послевоенной турецкой истории.

Одним из наиболее очевидных результатов игнорирования властями факта существования в стране нетурецких народов является невозможность установления их точной численности. Регулярно проводящиеся в Турецкой Республике переписи вплоть до 1965 г. фиксировали распределение населения лишь по признаку родного языка. Согласно этим данным, количество людей, назвавших в качестве такового черкесский (т. е. один из северокавказских языков), неуклонно убывало как в относительных, так и в абсолютных величинах, составив в 1955 г. 80 тыс. (0,33 % от всего населения страны), в 1960—63 тыс. (0,23 %), в 1965—58 тыс. чел. (0,19 %) (18). Многократная заниженность этих данных (как в силу сокрытия опрашиваемыми своей истинной этноязыковой принадлежности, так и из-за прямой фальсификации результатов официальными инстанциями), однако, была настолько явной, что в турецкой литературе неоднократно высказывалось предположение о том, что они в действительности лишь более или менее точно отражали число лиц, не владевших или слабо владевших турецким языком (19). Начиная же с переписи 1970 г. пункт о родном языке вообще перестал фигурировать в опросных листах, хотя, по имеющимся сведениям, учет населения по лингвистическому признаку продолжает вестись министерством по делам сел (данные не публикуются) (20). В условиях отсутствия основанных на свободном самоотождествлении граждан статистических источников возможны лишь приблизительные, оценочные суждения о численности северокавказской диаспоры, причем неизбежны серьезные сложности в определении критериев принадлежности к черкесской общине (в качестве таковых могут выступать происхождение от выходцев с Кавказа, владение каким-либо из северокавказских языков, этнокультурные характеристики, самоидентификация и т. п.). Нередко приводимые в качестве предполагаемого числа этнических северокавказцев в современной Турции цифры в несколько миллионов человек (вплоть до 5—6 и более млн.) явно ближе к возможному количеству потомков северокавказских иммигрантов прошлого века без достаточной поправки на ассимиляционные процессы. Более существенным для определения действительного численного потенциала турецких черкесов представляется такой показатель, как количество лиц, реально владеющих родным языком, которое, по заслуживающим доверия оценкам, составляло в середине 70-х гг. от 0,5 до 1 млн. чел (21) (число черкесов, не владеющих родным языком, но обладающих четким этническим самосознанием и обычно сохраняющих некоторые «идентификационные» элементы традиционной этнической культуры, может в 1,5—2 раза превосходить эти цифры).

То обстоятельство, что в условиях столь жесткого законодательства в сфере прав меньшинств в Турции все-таки легально функционировали северокавказские организации, объяснялось, с одной стороны, преобла-

данием чисто культурных (зачастую исключительно фольклорных) аспектов в их деятельности и невыраженностью требований национально-политического характера, а с другой — известным попустительством им со стороны тех или иных находившихся у власти в стране политических группировок, порой по различным соображениям закрывавших глаза на не вполне вписывавшуюся в существующие лимиты законности активность некоторых меньшинств.

Впрочем эта временами демонстрировавшаяся властями сравнительная мягкость отнюдь не могла компенсировать тех потерь, которые приходилось нести меньшинствам вследствие неровного, прерывистого характера процесса утверждения демократических политических институтов в стране, проявившегося в чередовании периодов относительно широкого либерализма с фазами радикального сворачивания прав и свобод и обращения государства к авторитарным методам управления. Наиболее ощутимые удары по черкесскому и другим этнонациональным движениям были нанесены во время вмешательств армии в политическую жизнь страны в 1971—1973 и особенно в 1980—1983 гг. (и в последующий период «управляемой демократии», длившийся почти до конца 80-х гг.), когда запрещались кавказские общества, их активисты подвергались репрессиям по обвинениям в «сепаратизме», «расколе турецкой нации» и т. п., а в официальной политике, идеологии и правовой системе резко усиливались откровенно шовинистические, ассимиляционистские (в том числе и целенаправленно античеркесские (22)) акценты. После обоих упомянутых сбоев в демократическом развитии страны черкесским активистам приходилось не только практически заново создавать организационную структуру кавказского движения, но и преодолевать внедренную в массы инерцию страха и возросшую степень ориентированности части соплеменников на скорейшее и полное слияние с господствующей турецкой средой.

Таким образом, несмотря на определенные возможности (и соответствующие попытки) этнической самоорганизации и самозащиты, в целом в послевоенные десятилетия в итоге происходивших в Турции социально-экономических сдвигов и открытой или завуалированной ассимиляторской политики правящих кругов с нарастающей силой продолжалось разрушение этнической идентичности черкесского населения страны, выразившееся во все большем поглощении этносоциальной структурой модернизирующейся турецкой нации лишенных возможности выработать и реализовать собственный механизм адаптации к меняющимся общественным условиям разрозненных северокавказских групп. Сохранение данного положения, по-видимому, сделало бы практически неизбежным полное исчезновение уже в ближайшие десятилетия таких относительно немногочисленных диаспор, как осетинская, карачаево-балкарская, ряд дагестанских, а в более отдаленной перспективе — и всего черкесского элемента в Турции. Столь же несомненно, однако, что эффективным противовесом объективным ассимиляционным процессам могло бы стать установление в стране в полном объеме демократического политико-правового режима, реально обеспечивающего на уровне современных мировых стандартов права этнических меньшинств.

Период «новых политических реалий» в Турции, бывшем СССР и мире (90-е гг.)

С конца 80-х — начала 90-х гг. в Турции и в международной обстановке вокруг нее наметилось действие ряда факторов, которые в случае превращения в устойчивые тенденции могли бы иметь позитивные последствия с точки зрения перспектив этнического выживания северокавказских диаспорных групп.

Наиболее важным представляется то обстоятельство, что начиная примерно со второй половины 80-х гг. в стране наблюдался этап относительно стабильного и поступательного развития, не отягощенного значительными кризисными явлениями в экономике, недееспособностью партийно-парламентских институтов, политическим терроризмом (помимо этнополитического — курдского), политической активностью военных и прочими характерными для послевоенного периода недугами турецкой демократии, что дает основание рассчитывать на то, что в обозримом будущем демократический процесс в Турецкой Республике не зайдет в тупик и ей удастся избежать скатывания в очередной раз к авторитарной диктатуре. Гарантией дальнейшего продвижения страны по данному пути является ее жизненная заинтересованность в интеграции в европейские экономические и политические организации, для соответствия требованиям которых власти в 90-е гг. вынуждены были пойти на существенную либерализацию законодательства и улучшение практического положения в области соблюдения прав человека. Несомненным результатом давления Запада стали и некоторые шаги в направлении признания этнических меньшинств, представляющие собой при всей своей ограниченности беспрецедентное явление в истории республиканской Турции. В частности, в последние годы в отдельных высказываниях высших руководителей государства, лидеров ведущих политических партий и т.п. не только фактически признавалось существование в стране нетурецких по происхождению сообществ (включая черкесов), но и указывалось, хотя и с многочисленными оговорками, на возможность предоставления им в перспективе основных культурных и языковых прав (в сфере негосударственного образования, издательской деятельности и т.д.) (23). Несмотря на то, что данные декларации во многом были продиктованы конъюнктурными соображениями и пока не привели к пересмотру важнейших ассимиляционистских конституционно-правовых положений, очевидно, что проблема поиска новых форм сосуществования различных этнических групп, составляющих население Турции, все больше смещалась в центр общественных и политических дискуссий в стране.

Еще одним чрезвычайно благоприятным для всего северокавказского зарубежья фактором являлись радикальные перемены в политической и экономической ситуации в России и на Кавказе, открывшие широкие возможности для установления самых разнообразных контактов между диаспорой и исторической родиной вплоть до практической постановки в повестку дня вопроса о репатриации ближневосточных черкесов (в настоящее время общее число репатриантов в кавказских республиках составляет несколько тысяч человек).

С указанными изменениями была непосредственным образом связана и актуализация геополитических интересов Турции в кавказском регионе, также толкавшая ее правящие круги к проявлению «мягкости» по

отношению к черкесам, возможно, даже в большей степени, чем к большинству других меньшинств.

Улучшение общественно-политического фона привело к активизации усилий по поиску адекватных изменившейся обстановке организационных форм черкесского движения, позволяющих говорить о его подъеме в последнее десятилетие на качественно новую ступень развития. В частности, по инициативе и на базе кавказских культурных центров и землячеств нескольких провинций и городов страны 5 апреля 1993 г. было образовано единое Кавказское общество Турции (Каф-Дер) с централизованной структурой (22 декабря 1996 г. преобразовано в Общество кавказского единства (Каф-Бир)), в которое в дальнейшем на правах местных отделений влилось и большинство других региональных северокавказских организаций (24). Тем самым был сделан серьезный шаг к созданию общенациональной структуры, призванной, наряду с координацией этнозащитной деятельности кавказских объединений различных областей страны, выполнять функцию представительства черкесской диаспоры на уровне официальных турецких и международных инстанций. Хотя, многие принципы деятельности этой организации пока окончательно не конкретизированы, в качестве ее стратегических задач и условий национального выживания диаспоры уже на данном этапе достаточно определенно сформулированы: достижение черкесами статуса меньшинства на территории Турции, развитие всесторонних тесных связей с республиками Северного Кавказа и подготовка социально-экономических, политических и правовых предпосылок для репатриации зарубежных черкесов на историческую родину (25).

Помимо Каф-Дер/Каф-Бир, в Турции в последние годы проявлял активность и ряд других организаций северокавказцев, в том числе Совет единого Кавказа (создан группой бывших парламентариев, отставных военных и крупных предпринимателей черкесского происхождения с целью лоббирования кавказских интересов в государственных учреждениях страны), Фонд образования и культуры имени Шамиля (занимается благотворительностью и финансированием культурно-просветительских мероприятий), Комитет солидарности с Абхазией, Комитет поддержки Чечни, Союз кавказцев и т. д. Кроме того, с конца 80-х — начала 90-х гг. отмечено, особенно в крупных городах, образование обществ, клубов и фондов по узкоэтническому принципу (чеченских, осетинских, дагестаязыковых потребностей представителей отдельных северокавказских этносов и упрощения их контактов с соответствующими республиками Северного Кавказа.

Происшедшие в течение последнего десятилетия перемены, несомненно, могут дать проживающей в Турции северокавказской диаспоре исторический шанс на преодоление или значительное замедление действующей тенденции к ассимиляции, а в целом северокавказским народам — на постепенное восстановление искусственно разрушенной в прошлом столетии национальной целостности. Вместе с тем очевидно, что обеспечившие благоприятные для турецких черкесов изменения внутренние и международные факторы пока далеки от того уровня достаточности и устойчивости, который давал бы основание для заключения о необратимости данных сдвигов.

Источник: журнал «Неофициальный Кавказ» № 1, 3, 2001—2002 гг.

АДЫГО-ВАЙНАХСКИЕ ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ СВЯЗИ

Адыги и вайнахи являются автохтонными народами Северного Кавказа. Научное кавказоведение дает право утверждать о существовании в глубокой древности, вплоть до III тыс. до н. э., единого северокавказского этнического массива, позднее распавшегося на две общности: западно-кавказскую, (абхазо-адыгскую) и восточно-кавказскую (нахско-дагестанскую).

Проблема адыго-вайнахских культурно-исторических связей и этнографических параллелей, несмотря на обилие материала, не изучена вообще. На протяжении столетий в официальной историографии (и дореволюционной, и советской, и современной российской) вопрос этнокультурных связей народов Кавказа специальной темой научного исследования не становился. Однако изучение данной проблемы имеет большое научно-практическое значение.

Северный Кавказ — контактно-цивилизационная зона, где с древнейших времен шел сложный процесс взаимодействия и отторжения, диалога и столкновения различных социокультурных систем. Через этот регион шли миграционные потоки, некоторые этносы оседали, происходил синтез культур самого разного происхождения. Несмотря на это, Северный Кавказ «всегда сохранял и сохраняет свое своеобразие как особая, отдельная историко-этнографическая область именно благодаря чрезвычайной живучести и устойчивости древнейшей коренной культуры, истоки которой следует искать в общекавказском автохтонном субстрате» (1). Формирование ядра кавказской культуры связано с коренными в антропологическом и лингвистическом отношении этносами, к которым в первую очередь при надлежат адыго-абхазские народы и вайнахи (чеченцы и ингуши).

Долгое время приоритетной в отечественной исторической науке являлась тема взаимоотношений России с разными кавказскими народами, выходили в свет монографии и сборники по русско-адыгейским, русско-вайнахским и русско-кабардинским связям. Необходимость разработки этой проблемы не вызывает сомнений, однако чрезмерная акцентуация на ней достигалась путем игнорирования темы истории внутрикавказских этнокультурных контактов и параллелизмов, в частности адыго-вайнахских, о чем свидетельствуют изданные в советское время очерки истории этих народов (2).

Это большая тема для глубокого исследования, которой понадобилась бы целая монография. В настоящей статье делается лишь скромная попытка обозначить важные, с научной точки зрения, виды этнокультурных связей двух кавказских народов.

Северный Кавказ в природно-климатическом отношении исследователями рассматривается как самостоятельная область. Схожие естественно-географические условия повлияли и на складывание кавказской культурной и этнической общности, на близость менталитета горских народов, на языковое родство.

Как свидетельствуют чеченские устные предания, вайнахи имели довольно протяженную границу с адыгами. Часть западной границы Чечни и по сей день в народе обозначается топонимом «Чергазий раьгІнаш» (чер-

кесские хребты). Жители Чечни с древнейших времен без особых препятствий имели тесные взаимоотношения с адыгами, говоря современным языком, между этими двумя родственными народами существовала «прозрачная граница».

Доказательство тому смешанные адыго-чеченские поселения в бассейне р. Терек и чеченцев в Кабарде. Известно, что в XVIII в. предместье Терека в крупном поселке насчитывалось около 300 адыгских и чеченских фамилий, смешанные кварталы находились и в Кизляре, и в Моздоке. На территории Чечни есть не мало сел, где имелись целые адыгские кварталы (куп). Это такие как Брагуны, Давлетгирей-аул (ныне Толстой-Юрт), Пседах (название, имеющее адыгское происхождение), Герменчук, Шали и др. На территории Шалинского района современной Чечни есть малоизвестное место, называемое «черкесское кладбище» или «кладбище мухаджиров», по преданию там похоронены адыги, которые принимали активное участие в народно-освободительном движении Чечни. В свою очередь немалое число вайнахов проживало и в Кабарде. Предки некоторых нынешних кабардинских фамилий являются выходцами из Чечни и Ингушетии. Тесные контакты, совместная жизнь в одних и тех же поселениях, взаимные миграции способствовали углублению и укреплению разносторонних связей между адыгами и вайнахами.

Географической общностью можно объяснить и общность языковую. По утверждению ряда ученых-лингвистов и вайнахские языки, наряду с другими кавказскими языковыми ветвями, имеет общий генеалогический корень происхождения. За последнее время удалось обнаружить значительное число лексических и фонетических соответствий между западно-кавказскими и восточно-кавказскими языками, системный характер которых дает возможность сделать определенные выводы о степени генетического родства северо-кавказских лингвистических групп (3). Ученые С. А. Старостин и др. исследователи считают, что существовал некогда общесе-верокавказский праязык (язык основы). В настоящее время известно около 700 словарных схождений между абхазо-адыгскими и нахско-дагестанскими языками. Родство этих языков доказывает также фонетические соответствия.

Общественный строй адыгов и чеченцев, несмотря на свойственную им специфику, характеризуется некоторыми общими чертами. Такой институт социально-политической власти адыгского народа как «хасэ» имел близкие функции и играл такое же значение как чеченский «мехкан кхиэл». Народное судопроизводство адыгов и чеченцев имело много схожего. Если возникал какой-либо спор между представителями двух близких народов, то разбирался по практически однотипным обычно-правовым нормам. Вплоть до деталей тождественными были для чеченцев и адыгов обычаи куначества, гостеприимства, аталычества и т. д.

Также наблюдаются серьезные сходства в социально-политическом устройстве абадзехов и некоторых западно-кавказских обществ с подобным устройством чеченского общества периода Кавказской войны. Кажется, такими параллелями можно объяснить, почему идеи посланников имама Шамиля находили горячий отклик среди абадзехов.

Родство культур кавказских народов, в том числе адыгов и вайнахов, проявляется в национальном костюме, в самобытных танцах, музыке, во

многих элементах народного этикета. Однако самым выдающимся памятником генетического родства и доказательством единства кавказской общности является нартский героический эпос. В своих трудах известные ученые А. Гадагатль и Ш. Инал-Ипа научно показали общие и отличительные элементы нартского эпоса горских народов. Родство адыгского и чеченского вариантов нартского эпоса проявляется в первую очередь в общности центрального термина «нарт» и еще рядом общих имен героев сказаний, их характеристике, во многих сюжетах и художественных деталях и т.д. Все это подтверждает слова А. Гадагатля, что «эти термины восходят к одному первоисточнику — этническому субстрату» (4).

Исторические связи и тесные взаимоотношения с адыгами отразились также в чеченском фольклоре. Во многих чеченских героико-эпических песнях (илли) рассказывается о совместной борьбе чеченцев и кабардинцев с иноземными захватчиками и об отношениях куначества, гостеприимства и т.д. Одна древняя чеченская песня носит название «Черкесская удаль». Перевод отрывка:

Черкесская удаль в тяжелом пути
Коню и джигиту помогут дойти.
Один раз хлестнуть и конь полетит.
Одно твое слово — железо, джигит!.. (5)

Важнейшей частью культуры народа является антропонимика. С помощью личных имен можно выяснить древний ареал обитания того или иного этноса, многие вопросы этнолингвистики, а также контакты с другими народами и социокультурными системами. В чеченской антропонимике существует оригинальная черта, редко встречающаяся у других народов, она выражается в том, что новорожденным мальчикам часто в качестве имен давались этнические названия. Как правило, названия тех народов, с которыми у чеченцев были тесные дружеские и культурные связи. Так, широко распространены в чеченской антропонимике названия адыгских народов. Мужское имя «Чергазбий» означает «черкесский князь», «ГIебарто» — «кабардинец» и старинное редкое имя «Эдаг» — адыг. Все это лишний раз подтверждает о глубоких тесных этнокультурных связях между адыгами и чеченцами.

Таким образом, адыго-вайнахские этнокультурные связи настолько многогранны, что охватывают почти все сферы жизни этноса: и язык, и географический фактор, выраженный, прежде всего, в совместных поселениях, и общественный строй, и социально-политическое устройство, и совместную борьбу с иноземными завоевателями, и достижения материальной и духовной культуры.

АДЫГСКОЕ ПРОСВЕТИТЕЛЬСТВО XIX ВЕКА: ПРОСВЕЩЕНИЕ ИЛИ АККУЛЬТУРАЦИЯ? («Записки о Черкесии» Хан-Гирея)

Судьба народа, в том числе, и судьба его культуры — это, пожалуй, главные вопросы для каждого интеллигента, патриота, социального мыс-

лителя. Судьба адыгов — это весьма сложная, противоречивая, драматическая и подчас трагическая судьба. Именно поэтому так интересны мысли тех из них, кто жил и творил в переломные эпохи. Каким видели они будущее адыгов? От каких опасностей и искушений пытались предостеречь? Каким представлялся им дальнейший путь, и на какой путь они встали сами и почему?

Ответить на эти и другие вопросы помогает анализ жизни и творчества виднейшего адыгского просветителя Хан-Гирея.

Известно, что Хан-Гирей связывал будущее Черкесии с Россией. Важнейшими основаниями для такой ориентации служили причины политические. Какова была культурная ориентация Хан-Гирея? Стремился ли он к «русификации» адыгов или мыслил их культурное будущее как развивающееся на своей собственной национально-этической основе, обогащенное достижениями мировой культуры? Ответам на эти вопросы и посвящено данное научное сообщение.

Представляется, что рассмотрение указанных проблем продуктивно в рамках оппозиции «аккультурация-просвещение». При этом аккультурацию будем понимать как термин, применяемый для обозначения процесса, в ходе которого происходит уподобление одной культуры другой. Просвещение будем трактовать в традиционном для социальных наук смысле: как процесс привнесения в массовое сознание, в патриархальные культурные формы чего-то «авангардного», нового, передового, еще не усвоенного массами, но чрезвычайно для них полезного, «облагораживающего».

«Записки о Черкесии» Хан-Гирея дают чрезвычайно много фактологического материала, позволяющего сделать, на наш взгляд, определенные выводы.

Исходным пунктом анализа является замысел автора «Записок». Суть его в том, что Хан-Гирей в качестве главной цели своего труда рассматривает, как он пишет, «мудрое управление этим краем». А для такого управления, считает Хан-Гирей, необходимо «познание законов, нравов, обычаев этого народа» (1). Таким образом, замысел Хан-Гирея состоит в том, чтобы управление Черкесией осуществлялось на основе ее собственной культуры, а не вопреки ей. Об уподоблении черкесской (адыгской) культуры какой-либо иной культуре, в том числе и русской, речи не идет. Поэтому правомерным представляется суждение Гарданова В. К. и Мамбетова Г. Х. о том, что «...цель «Записок о Черкесии» уже сама по себе свидетельствует о том, что автор приступил к своему труду, движимый патриотическими чувствами, желанием облегчить судьбу своего народа» (2).

Патриотические по отношению к Черкесии чувства и мысли Хан-Гирея прослеживаются практически во всех разделах его «Записок». Так, даже в тех главах, которые описывают географические условия, климат, животный и растительный миры мы находим признаки своеобразной «влюбленности» автора в Черкесию. Подтекст такой «влюбленности» совершенно очевиден — Хан-Гирей не допускал ни малейшей мысли о «революционном» переустройстве основ адыгского народного быта на какой-либо инокультурной основе.

В наши дни, когда история и отдельные исторические персонажи используются часто как в политическом и идеологическом спорах, велико

искушение «приспособить» Хан-Гирея для обоснования тех или иных сомнительных тезисов, выстраивания тех или иных версий отношений горцев Северного Кавказа и России. Однако даже сам факт нахождения Хан-Гирея на российской военной службе дает мало оснований говорить о том, что он стремился «русифицировать», аккультивировать адыгов. Хотя Хан-Гирей в «Записках о Черкесии» и говорит о возможности мирного «приведения горцев в гражданское состояние», он нигде не рассматривает российскую культуру как «доминантную», как культуру-донор по отношению к адыгской культуре. Адыгская культура, описанная Хан-Гиреем во всей ее целостности и полноте, своеобразной завершенности также нигде не рассматривается как культура-реципиент, т. е. как настроенная на широкие и радикальные заимствования и культурную интеграцию.

Представляется, что Хан-Гирей вряд ли предполагал и возможность широкого, «тотального» этнокультурного контакта адыгов с русскими. В «Записках» речь идет скорее о локальных этнокультурных взаимодействиях, чем о «вавилонском» смешении горской и иных культур. Таким образом, степень предполагаемой Хан-Гиреем межкультурной коммуникации нельзя преувеличивать.

Показательны композиция и стилистика «Записок». Они ассоциируются с путевыми записками и неслучайно, как известно, вызвали характеристику Хан-Гирея как «черкесского Карамзина». Иными словами, «Записки» Хан-Гирея воспринимаются не как план по «аккультивированию» черкесов, а как красочное многоцветное полотно, изображающее слабо известный в России народ. Хан-Гирей детально выписывает и основы адыгской духовной жизни, сознательно уходя от всякого стремления разнообразить ее поверхностными инородными веяниями. нельзя с точностью сказать, что имел в виду Хан-Гирей, говоря о желательности «приведения» адыгов «в гражданское состояние», т. к. важнейшая, заключительная часть «Записок» до сих пор не найдена. Однако очень вероятно, что он имел в виду прежде всего введение определенных государственных институтов, позволяющих придать резкий импульс просветительскому процессу в широком смысле этого слова, т.е., развитию всех сторон адыгского общества, институализации его экономики, политики, образования и др. При этом еще раз следует подчеркнуть, что в «Записках» нет ни малейшего намека на то, что адыгов надо «переделать» на русский манер, «русифицировать» их.

Представляется, что задача аккультурации адыгов в имперскую Россию и не могла быть поставлена Хан-Гиреем в силу объективных причин. Отсутствие в первой половине XIX века надежного, налаженного регулярного транспортного сообщения Черкесии с Россией, фрагментарность и импульсивность их экономического взаимодействия в условиях лишь зарождающегося «первичного» рынка, крайняя неразвитость систем массово-информационных коммуникаций и отсутствие даже самой потребности в них и иные обстоятельства не оставляли ни малейшей возможности для выдвижения каких-либо гипотез об аккультурации, ассимиляции и т. п. И Хан-Гирей и любой другой человек не могли в первой половине XIX века предположить, что будущее различных народов будет именно таким, каково оно сейчас есть. Что мир превратится в своеобразную «глобальную деревню» с едиными и молниеносными инфор-

мационными потоками, господством разлагающей массовой культуры и т. п. Понятно, что и многие актуальные на сегодня проблемы, в том числе и проблемы вызовов аккультурации и традиционализма, вряд ли просматривались в то далекое от нас время.

Судя по «Запискам», Хан-Гирей, как представитель сразу двух элит — российской и адыгской — считал, что взаимодействие Черкесии с Россией, приведение адыгов «в гражданское состояние» могут быть взаимно полезны. Однако он отмечал и определенную противоречивость (амбивалентность) культур черкесов и русских. Об этом свидетельствует, в частности, вторая глава до сих пор не найденного 4-го отделения «Записок», которая названа автором «Замечания о причинах неприязненности черкесского народа к России». Очень вероятно, что описывая эти причины, Хан-Гирей ставил вопросы о путях и способах оптимизации и гармонизации межкультурного адыго-российского взаимодействия, исключающего насилие в его любых проявлениях. Именно к этому стремился он подтолкнуть российский истеблишмент. Обращение Хан-Гирея к столь деликатной теме как «причины неприязненности черкесского народа к России» свидетельствует, что Хан-Гирей вплотную подошел к таким важным сегодня проблемам философии как амбивалентность культурного взаимодействия, проявляющаяся как во взаимном притяжении, так и отталкивании культур. Хан-Гиреем был поставлен актуальный и сегодня вопрос о механизмах взаимодействия культур на основе прибавления, усложнения. Можно, как представляется, утверждать, что являясь видной фигурой адыгского просветительства, Хан-Гирей выступал и против культурной самоизоляции адыгов. Анализ «Записок» позволяет сказать, что Хан-Гирей понимал, что адыги, как и любой другой народ, не смогут полноценно развиваться в условиях самоизоляции. Позднее, в XX веке, ученые показали, что изолированные общества, лишенные внешних контактов, постепенно начинают стагнировать и, более того, утрачивать свое собственное культурное достояние. Видный этнограф С. А. Арутюнов показал это на примере тасманийцев, полярных эскимосов, андаманцев и других народов. Таким образом, интеллектуальная деятельность Хан-Гирея была мотивирована его желанием сохранить адыгскую культуру, способствовать созданию оптимальных условий для ее развития. При этом важно видеть различие в направленности просветительского и культуртрегерского пафоса Хан-Гирея и современных адыгских культурно-общественных деятелей. Если в наши дни судьба адыгской этнической культуры во многом зависит от ее способностей противостоять тотальному инокультурному влиянию, ее измельчению, эрозии и растворении в глобальной (мировой) массовой культуре (и именно этим озабочены люди, осознающие свою индивидуальную ответственность за дальнейшую судьбу адыгской этнической культуры), то для Хан-Гирея задача стояла почти противоположным образом - он правомерно считал, что самоизоляция — это путь к стагнации и отсталости, и что адыгская культура должна «приоткрыться» для инокультурных влияний и их ассимиляции в рамках адыгской этнической культуры. По сути, просветительство как явление мировой истории и предстает ничем иным как привнесением на национальную (этническую) почву прогрессивных элементов мировой культуры. Этому посвящали свою деятельность не только адыгские просветители, но и просветители всех других народов.

Заостряя формулировки, можно сказать, что просветительство - это всегда осознанное целенаправленное инокультурное влияние. Входя в высшие слои российской элиты, Хан-Гирей осознавал, что дальнейшее развитие национальной адыгской культуры возможно только через ее открытость общемировой культуре, усвоение инокультурных элементов и их ассимиляция, перевод в этический план. Речь идет не столько о партикулярной культуре, сколько о ее высоких уровнях взаимодействия, которое всегда имеет место независимо от разделяющих людей границ и иных барьеров.

Подводя итоги, можно сформулировать несколько важных выводов:

1) задача аккультурации Черкесии в составе России Хан-Гиреем не ставилась и не могла быть поставлена в силу ряда объективных и субъективных причин. Объективными причинами выступают отсутствие в первой трети XIX века интенсивных коммуникаций, таких носителей массовой (в том числе и культурной) информации как газеты, радио, телевидения, разветвленных систем школьного (русского) образования и т. п., а также относительная отдаленность Черкесии от центральной России. Вероятнее всего, что Хан-Гирей не мог достаточно остро ощутить угрозы культурной ассимиляции. Субъективными причинами, показывающими недопустимость для Хан-Гирея и самой мысли об аккультурации адыгов, являются его осознанная адыгская идентичность, любовь к Черкесии и явный пиетет к обычаям, традициям, преданиям своего народа.

2) Хан-Гирей, являясь передовым человеком своего времени, просветителем вполне осознавал невозможность развития национальных (этических) культур без их «подпитки» достижениями не столько и не только российской, сколько мировой культуры.

АДЫГСКОЕ ПРОСВЕТИТЕЛЬСТВО В КОНТЕКСТЕ ИДЕЙ ДЕМОКРАТИЗАЦИИ ОБРАЗОВАНИЯ

Открытие новой проблематики в историографии, или новых аспектов традиционной, внешне предстающее как результат чисто теоретических «прозрений», в действительности всегда подсказывается общественной практикой,т.е. проблематикой новой исторической эпохи (1). В силу этого исследователь постоянно должен быть готов к разумному и методичному пересмотру традиционных истин, переоценке, переосмыслению полученных ранее результатов «с целью их приспособления к новым условиям существования, которые непрестанно выковываются временем и людьми — людьми в рамках времени» (2). В свете этих положений есть смысл по-новому взглянуть на такое значительное и многогранное явление в истории адыгских народов как просветительство, отдельные его направления, по тем или иным причинам ранее недостаточно исследовавшиеся.

В адыгском просветительстве, по оценке специалистов, и до настоящего времени остается много не только « неясного»(3), но и белых пятен. Очевидной становится односторонность ряда проводимых в предшеству-

ющие годы исследований, которая привела к изучению в основном одного, бесспорно важного, но не единственного пласта просветительства — наследия пророссийски ориентированных деятелей, что не давало полной картины развития данного направления общественно-политической мысли на Северо-Западном Кавказе. Поэтому не случайно современные историки, и по данной причине в том числе, вольно или невольно, наталкиваются на неразрешенные концептуальные вопросы.

Это связано и с проблемами, имеющими место в изучении российского просветительства в целом. Подтверждением тому может служить монография В. И. Морякова «Русское просветительство второй половины XVIII века (Из истории общественно-политической мысли России)» и рецензии на нее в журнале «Отечественная история» № 5 за 1995 год, в которых высказаны практически противоположные точки зрения по поводу поднимаемых в ней вопросов (4).

Споры касаются в первую очередь трактовки самого понятия «просветительство» (5). Не останавливаясь на всех ньюансах дискуссий (это выходит за рамки данной статьи), отметим, что более плодотворной представляется оценка просветительства, ставящая в центр его общую веру в разум, как преобразующую силу исторической действительности.

Успешное решение общих концептуальных вопросов создает необходимую базу для решения более частных, в том числе-исследования просветительства в отдельных регионах России. Общие и частные исследования должны вестись комплексно, корректируя и взаимодополняя друг друга.

Адыгское просветительство может быть в полной мере понято и оценено как в связи с историей возникновения и развития идеи просветительства в целом, так и с учетом обстоятельств места и условий его возникновения и функционирования. Это позволит более строго подойти к научному определению данного явления. Освобожденное от идеологической заданности, включив в себя общие признаки данного направления общественно-политической мысли, оно в то же время гораздо более четко определит специфические черты, обусловленные социально-экономическими, политическими и культурными факторами развития адыгских народов.От решения этого вопроса будет зависеть и решение двух других — кого относить собственно к просветителям и каковы хронологические рамки этого движения.

По мнению В. И. Морякова, к числу просветителей может быть отнесен тот мыслитель, в чьих произведениях «есть резкая критика крепостничества, помещичьего произвола, протест против сословных прав и привилегий, обоснование необходимости изменения государственного аппарата» (6). Если эти признаки и принять за системообразующие, то они, несомненно, требуют конкретизации и дополнения применительно к национальным регионам России.

Ранее предлагавшиеся подходы к определению адыгского просветительства оказались, как показала практика, несколько узки. Под адыгскими просветителями понималась та «часть деятелей национальной культуры, которая мировоззренчески опиралась на идеи европейского просветительства и пропагандировала их в своих произведениях» (7). Однако исследователи, придерживавшиеся этой точки зрения, вынуждены были признавать, что при таком подходе за границами просветительского

движения оставались «просвещенцы», занимавшиеся проблемами школ с преподаванием в них родной грамоты, составлением азбук и т. д. (8). Продолжая этот ряд, отметим, что вне этих рамок оставались также деятели, ориентированные на страны Востока, связь с арабским миром, что имело немаловажное значение (9); выходцы с Кавказа, оказавшие заметное влияние на развитие просветительства в различных странах, религиозные деятели. Учет этих факторов с неизбежностью приводит к воссозданию многогранной исторической картины и более полной характеристике адыгского просветительства.

Однако нельзя не видеть и сопутствующей этому опасности — возможности размывания рамок просветительства как самостоятельного направления общественно-политической мысли. В частности, как отмечает Т. Х. Кумыков, нельзя, например, причислять к просветителям всех, кто когда-то что-то писал об истории и просветительстве (10). Этот тезис предостерегает от могущей иметь место тенденции.

Что касается хронологических рамок, то ключ к решению данного вопроса дает положение о том, что в отдельных странах, по причине более медленного, чем в Западной Европе, развития, просветительство продолжало иметь место в XIX — начале XX века (11). В применении к адыгскому просветительству причина столь поздних временных рамок, по мнению специалистов, была в отсталой форме феодальной системы адыгов, затяжном характере ее распада, крайне позднем развитии буржуазных отношений, стойких остаточных явлениях феодального прошлого, в неразрешенности многих проблем национально-самобытного существования народа, а также в том, что «много жизненно важных просветительских акций остались неосуществленными в предшествующие годы» (12). При таком подходе становится обоснованным отнесение к просветителям деятелей, живших и работавших в первые годы советской власти.

Вышеперечисленные вопросы, являясь концептуальными, требуют большой кропотливой работы историков-адыговедов (автор же ставил перед собой цель лишь обозначить их). Открывшиеся архивы, мировоззренческая раскрепощенность исследователей, знакомство с новейшей иностранной литературой, связи с зарубежной адыгской диаспорой представляют для этого немалые возможности. Внимание исследователей к этим проблемам не ослабевает, а наоборот получает новый импульс.

Предметом нашего исследования является небольшая часть вышеобозначенных проблем — элементы общего и особенного в адыгском просветительстве на примере разработки идей демократизации образования. Особое внимание уделяется выявлению особенного, анализу вклада адыгских просветителей в развитие российской общественно-политической мысли. Это актуально по нескольким причинам, во-первых, есть основания предполагать, что просветительство получило местный и национальный характер не только в рамках отдельных стран, но и в рамках отдельных регионов; понять целое, не изучив частного, невозможно, как и развитие общественной мысли не понять в отрыве от национального самосознания и менталитета народа.

Во-вторых, влияние российской общественно-политической мысли на развитие ее в отдельных регионах, как и в целом прогрессивное воздействие русской культуры на культуру других народов России изучено гораздо в большей степени, чем обратная связь.

До недавних пор вне поля зрения исследователей находились также и проблемы демократизации образования, равно как и демократии в целом. Отечественная наука, по ряду известных причин, в их разработке уступала западной. Среди главных причин было противопоставление социалистической и демократической идеи. Ряд историков в числе причин называет также отсутствие реального демократического опыта и традиций в России. Но при более тщательном анализе исторического материала данное утверждение вызывает определенные сомнения, по крайней мере, в части высказанных ранее идей и некоторых практических шагов по их реализации.

Как известно, демократизация образования есть частное проявление демократии в целом. Большее внимание общества эти проблемы привлекали в переломные моменты истории, которые сопровождались, наряду с политической, всплеском и педагогической активности, когда образование претерпевало коллизии, одновременные и взаимосвязанные с изменениями в других сферах общественной жизни.

Процесс демократизации школы в последние годы значительно отличается по содержанию от своего начального этапа (конец 80-х годов) и все больше выступает как ответ на политику государства. При сохранении неизменной нынешней правительственной линии в сфере образования этот ответ будет все более резким. В этом проявляется объективный характер процесса демократизации образования, и этим же подтверждается тезис о том, что в различные периоды он (процесс), являясь общественной потребностью, принимает конкретно-исторические формы, предполагающие,однако, опору на исторические традиции и опыт.

Одной из характерных черт современности является негативное отношение к демократии по-российски, среди причин такого отношения — в том числе и игнорирование собственного исторического опыта, идей, взглядов просветителей. Последнее имеет под собой почву в виде устойчиво бытовавшего ранее, достаточно спорного мнения, что «можно вести речь лишь о зарождении в творчестве просветителей демократических тенденций» (13).

К причинам недостаточной изученности проблем демократизации образования в советский период относится также то, что исследовались они, в основном, в рамках общих проблем образования, в результате чего утрачивалась их самостоятельная научная и практическая значимость. Процесс этот не рассматривался также как часть общемирового, не выявлялись его общие и специфические черты.

Объяснялось это невостребованностью обществом демократических идей. Из наследия просветителей, как и в целом из исторического прошлого, извлекалось лишь то, что, в той или иной степени, работало на советскую идею. Воскрешая прошлое, историческая наука, по образному выражению Л. Февра, касалась своей магической палочкой только отдельных его частей, а именно тех, что представляли какую-то ценность для ... времени, на которое приходилось ее служение (14).

Проблемы демократизации образования выпадали из приоритетного ряда, так как превалировало мнение, официально закрепленное в государственных документах, что « в СССР построена самая демократическая школа» (15). В рамках этих установок шла и наука, что законо-

мерно вело к неразработанности данных проблем, игнорированию дооктябрьского опыта и ранее высказанных идей. Это вполне объяснимо, так как ряд из них (идея о национальной школе, праве обучаться на родном языке, приоритете общества в определении содержания и форм образования и др.) входил в противоречие с официальной политикой.

Вставшие перед школой задачи демократизации продиктовали необходимость обращения к историческому прошлому, наследию адыгских просветителей, ибо история, как известно, это, прежде всего, ответ на вопросы, которые встают перед современным человеком. Это напоминание о том, как решались сходные вопросы, проблемы в прошлом, хотя, разумеется, они ни в коей мере не могут быть теперешними проблемами (16).

Адыгскими просветителями разрабатывались практически все направления и аспекты процесса демократизации, не утратившие актуальности и до настоящего времени. Анализ поднимаемых проблем и предлагаемых путей их решения подтверждает не только влияние российской общественно-политический мысли на адыгское просветительство, но и обратную связь, а также элементы особенного в нем.

В ходе антиколониальной и антифеодальной борьбы, развернувшейся на Северо-Западном Кавказе во второй половине XIX — начале XX века, требования в сфере образования — создание и расширение сети светских школ, доступ в них горцев из всех слоев населения, распространение грамотности среди масс народа на родном языке, равноправное функционирование в сфере образования родного и русского языков, создание национальной школы выдвигались в числе главных. Развитие образования было одной из основных проблем, над которой билась общественно-политическая мысль адыгов в этот период.

Степень демократических требований, выдвигаемых просветителями в сфере образования, была неодинакова в разные периоды. Вопросы, связанные с развитием просвещения народа, поднимались, начиная с 30—50-х годов XIX столетия. Качественно новые аспекты (защита национальных языков, организация на них светского образования, право на образование простого народа и женщин) они приобрели в 60—80-е годы, а затем в 90-е годы XIX — начале XX века.

В полной мере демократизм воззрений просветителей проявился в определении ими сути народной школы. Специфические его черты проявляются в сравнении с правительственной точкой зрения и взглядами российских деятелей просвещения. Понятие «народность образования» для просветителей было гораздо более широким, чем просто начальное образование. Именно с подачи правительства эти понятия внедрялись в общественное сознание как тождественные.

В рассматриваемый период в России было довольно значительное движение за народную школу. XIX век по праву считался веком школы народной. Вопросы образования широких масс становятся жгучими вопросами дня, занимающими и общество, и правительство. В защиту народной школы, против попыток ее отождествления с начальным звеном образования выступали различные партии, общественные движения учителей, родителей, учащихся, ученые и писатели.

Основные их требования сводились к расширению доступа к образованию масс народа, устранению сословных, религиозных, национальных

ограничений, а также ограничений по полу. И это касалось не только начального звена. В этом и было главное отличие в понимании народности школы передовой общественностью.

Правительственная же точка зрения сводилась к тому, что в систему народного образования каждой данной страны должны быть включены все учебные заведения, предназначенные для обучения всего населения и долженствующие дать последнему те знания, которые признаются в данное время и в данной стране минимумом образования, необходимым (а большей частью и обязательным) для всех ее граждан и представляющими собой фундамент как всякого дальнейшего профессионального и общего образования, так и общественной и практической деятельности граждан (17).

Нетрудно заметить, что в данном тезисе опорными словами являются «начальное народное образование» и «минимум образования», в которых собственно и заключен основной смысл. Мало спасает положение и то,что начальное рассматривается как фундамент последующего образования, которое правительством уже никак не определяется как народное. Достаточно красноречивы в этом отношении известные высказывания министра просвещения Уварова.

Это противоречило взглядам либеральной общественности. Ярко и своеобразно в этом направлении звучали идеи адыгских просветителей. Динамика их развития такова. Просветители первого периода признавали необходимость развития образования «по крайней мере для высшего класса», делая из этого характерный для просветительства вывод о том, что «образование должно предоставить, так сказать, перерождение высшего класса черкесского народа» (18). Ими ставился вопрос о раздельном обучении детей дворян и старшин и детей простого народа. Однако уже во второй половине 50-х—80-е годы высказывается мысль, что образованием должны быть охвачены все горцы, независимо от социального происхождения и положения (К.Атажукин), а также женщины (А.- Г. Кешев). Предпринимаются и практические шаги (особенностью адыгского просветительства следует считать его сильную практическую направленность). Так, по инициативе Хызетля Ибрагима, в ауле Панахес в 1913 году открывается черкесская женская школа (19).

Обобщенное представление о народной школе складывалось постепенно. Она виделась как школа доступная и обязательная для каждого, где не только учат грамотности, но, прежде всего, учат ею пользоваться в обыденной жизни, показывая полезность сообщаемой культурности не только для господ, но, в первую очередь, для нужд деревенского быта. Это — школа доступная всем, обязательная для каждого и готовая всегда прислушаться к нуждам народным (20). Последний тезис будет постоянно и настойчиво развиваться и выльется в требование школы национальной, которой отводилась важная роль в сохранении национальной самобытности народа. Необходимо опять-таки обратиться к официально сформулированным принципам народности, в которых присутствовал национальный элемент, но сведен он был лишь к обобщенному «русскому» аспекту в воспитании, что мало соответствовало интересам самого русского народа и еще в меньшей степени интересам других народов, населяющих Россию.

Ясные демократические требования по организации школ для горцев выдвигал русский просветитель П. Услар в своем трактате «Предположения об устройстве горских школ», считая, что « школа не должна давать никаких льгот и служебных преимуществ» (21). Это важное положение, неоднократно встречающееся у просветителей, можно расценить как противовес проводимой на Кавказе государственной политике в сфере образования.

С. Сиюхов, имевший обширную гуманистическую программу в области просвещения, рассматривал народную школу как школу со всеобщим образованием и без сословных ограничений (22). По его мнению, демократическая школа невозможна без раскрепощения учителя, ликвидации административного произвола со стороны органов управления народным образованием. Инспектора,отмечал он, не могут быть чиновниками-канцеляристами, а должны стать «живой, творческой и руководящей силой» (23). Данное положение звучало в унисон с требованиями российских учителей, которые считали, что инспекция должна давать учителю лишь советы и указания, влияя своим нравственным авторитетом, а не приказаниями властного лица (24). Это диктовалось тем, что инспектора народных училищ, в большинстве своем, являлись не столько педагогами-инструкторами, сколько наблюдателями за благонадежностью учителей.

Совершенно противоположной была точка зрения правительства на народную школу в национальных регионах. В дополнение к общим целям — воспитание смирения, религиозности, преданности царю и Отечеству, для горских школ определялась еще одна, главная — искоренение среди горцев враждебного правительству фанатизма (25), внедрение в молодое поколение горского юношества истинных правил чести, долга, трудолюбия и порядка (26), понимаемых в контексте царской политики на Кавказе, и, в конечном счете, содействие слиянию горских народов с русским населением, чтобы заимствовать у него «необходимые силы в интересах собственного своего материального и нравственного роста» (27).

В этот период российскими деятелями народного образования настойчиво разрабатывалось и такое направление демократизации школы, как ее соответствие запросам народа, общества, того или иного региона; ликвидация обезличенной, универсальной для всех территорий школы; большая подотчетность ее и учителей местным органам самоуправления. Эти мотивы у адыгских просветителей дополнялись выступлениями против школьной реформы, предписывающей один и тот же тип школы для русских и «инородцев». Для Кавказа это было особенно важно, так как здесь, по многим причинам, недопустимо было калькирование российской системы образования, что, кстати, достаточно хорошо понимали и многие государственные чиновники, поддерживавшие методы регионального управления краем, считавшие что устройство учебной части должно вестись в соответствии с «потребностями местных жителей и духу их вероования». «В государстве столь обширном, столь разнообразном в частях своих,— отмечалось в одном из государственных актов,— применение единой государственной политики может требовать различия форм ее выражения» (28).

Но, несмотря на кажущуюся гибкость правительственной политики, реальностью стала система образования, дублировавшая российскую, не учитывавшая исторически сложившихся этнических, религиозных и прочих различий.

Принимая меры к развитию образования на Кавказе, царское правительство преследовало цель — подготовить из образованных людей проводников своей политики. Предоставляя им определенные привилегии, оно, тем самым, противопоставляло их основной массе населения. Эту тенденцию чутко уловили просветители. Поэтому в числе демократических требований выдвигалось положение, сформулированное А.- Г. Кешевым, достаточно специфичное и имевшее большое значение для адыгских народов,— «...образование не должно отчуждать человека от его круга. Оно необходимо должно вести к самому тесному сближению с ним» (29). К нему примыкает и предложение С. Сиюхова, что не население надо подгонять под требования «ревнителей-миссионеров», а школы должны соответствовать нуждам и требованиям народа (30). И далее: «Для широкого развития народного просвещения нужно не глушить дубиною, а дать широкий простор творческой работе и личной самодеятельности» (31). К повсеместному распространению грамотности и работе на пользу народа призывал широкую общественность М. К. Абаев (32).

Общественная инициатива в этот период была значительна. Газета «Терские ведомости» в 1879 году писала: «Образование, как средство, развивающее те или иные способности и дающее то или другое знание, составляя интерес и историческую задачу Правительства ... составляет вместе с тем интерес и необходимую потребность, как отдельного лица, так и каждого семейства и общества» (33). Аульские общества на свои средства открывали и содержали школы. Вклад в эту работу вносили и различные общества. Назовем лишь некоторые из них — черкесское благотворительное и горское, совет образованных горцев, союз кавказских педагогов, общество вспомоществования нуждающимся учащимся в учебных заведениях города Майкопа (34), общество ревнителей просвещения (35), Кубанское общество содействия воспитанию (36), Майкопское общество распространения школьного образования (37) и др. По далеко неполным данным, только в Кубанской области их действовало более двадцати. Высоко общественную инициативу оценивала местная администрация. Как отмечал попечитель Кавказского Учебного Округа К. П. Яновский, между официальными лицами учебного округа и обществами сложилось тесное взаимодействие (38). Все это дает основание усомниться в существующей точке зрения, что в России в рассматриваемый период отсутствовало гражданское общество.

Действовали подобные формирования и в зарубежной диаспоре, они готовили учителей родных языков (стамбульское благотворительное общество) (39), издавали учебную литературу.

Однако далеко не все общества и не всегда оказывали реальное воздействие на развитие образования. Одна из главных причин состояла в том, что правительство всячески тормозило их работу, ограничивало ее рамки, стремясь придать ей характер исключительно благотворительности, осуществляя жесткий контроль за деятельностью. Министерство старалось установить такой порядок, чтобы общественные учреждения только давали необходимые средства на содержание учебных заведений,

но не имели бы возможности влиять на направление и постановку учебного дела.

Отдавая должное частной инициативе и поддерживая деятельность общественных организаций, адыгские просветители привнесли свое понимание соотношения места и роли государства и общества в сфере образования. Постановка данного вопроса несколько отличалась от подходов российских деятелей народного образования, которые приоритет в сфере образования отводили местным органам самоуправления. Главным для них был вопрос освобождения школы от мелочной опеки государства.

Иначе обстояло дело на Северо-Западном Кавказе. Народы, ранее не имевшие светских школ, письменности на родных языках, национальных кадров учителей, вправе были рассчитывать на активную роль в решении этих вопросов государства, так как только частной инициативой решить их было невозможно. Мысль, что каждая большая держава должна быть проводником просвещения у народов, испытывающих в этом нужду, незримо присутствует у адыгских просветителей. По образному выражению С.Сиюхова, государство обязано было «принудить народности ... создавать школы» (40). Большие надежды на правительство в деле введения письменности на родном языке возлагал Хан-Гирей (41). За постановку образования на государственную основу выступал Кази Атажукин.

Но выдвигалось требование создания не просто школ, а школ национальных, где родной язык не только изучают, но и ведут на нем обучение. Данный вопрос был одним из основных. В течение XIX века наблюдались определенные колебания в его решении со стороны правительства, но, в конечном счете, преобладающей стала русификаторская тенденция. В уставе, например, горских школ задача ставилась — обучить учащихся русскому языку, но не было таковой по отношению к языку родному, не говоря уже об организации на нем обучения. На изучение родного языка выделялось всего 4 часа в неделю, в то время как для русского — 12 (42).

Проблема языка проходит красной нитью через все творчество просветителей. Ее разработку можно считать вкладом адыгской общественно-политической мысли в общий процесс демократизации российской школы. Это направление находило живой отклик и поддержку у российских учителей, ученых и писателей. В. В. Розанов, например, неоднократно отмечал, что идея создания человека вне духа своей культуры, синтетически собранного из элементов всех цивилизаций, есть идея крайне искусственная (43), « не нужна школа, которая не сохраняет нации ее даров» (44).

Вопрос изучения местных языков имеет в России свою достаточно долгую и сложную историю. Сложность заключалась, прежде всего, в том, что он практически никогда не рассматривался правительством с точки зрения педагогической, а всегда оставался политическим, вопросом «укрепления русской государственности» (45). Совершенно иные мотивы были у либерально-демократической части интеллигенции.

Подчиняясь объективным условиям, не будучи в состоянии полностью игнорировать стремление народа сохранить свой язык и свою национальную самобытность, правительство вынуждено было предпринимать определенные практические шаги в этом направлении. Эти

меры находили живой отклик и поддержку у просветителей, которые вели активную работу по составлению грамматик, национальных алфавитов, словарей.

Наряду с широко известными деятелями, в создании письменности адыгских народов участвовали и практические работники, чей вклад менее известен. В их числе учитель черкесского языка и законоучитель мусульманского Закона из Екатеринодарской войсковой гимназии 30-летний Ахмет Шаимов из абазинских узденей, получивший образование в Египте, знавший турецкий, арабский, черкесский и русский языки. Работая в Екатеринодарской гимназии, одновременно в 1850 году он прикомандировывается к Ставропольской гимназии для составления письменности черкесского языка. 30 августа 1851 года, по оценке начальства, он успешно выполнил поручение и прибыл к месту своей постоянной работы, где и прослужил до 1860 года. Педагогическая деятельность Шаимова оценивалась весьма положительно, аттестовывался он всегда способным и достойным (46).

Подобная работа велась и в зарубежной диаспоре. В книге «Нартовские легенды и современная история черкесов», вышедшей в 1988 году в Аммане Б. Озбек пишет об Ахмеде Джавиде Паше, авторе учебника черкесского языка «Черкесский алфавит или адыгский алфавит» (47).

Отстаивая право обучения на родном языке, адыгские просветители тонко улавливали диалектику его взаимосвязи с русским, которая сводилась к тому, что распространять грамотность необходимо было главным образом с помощью родного языка. Без этого, считал Хан-Гирей, «народ черкесский никогда не достигнет благодетельной степени гражданственной образованности»(48). По мнению Кази Атажукина, родной язык может и должен «способствовать быстрейшему распространению грамотности», а грамотность, в свою очередь, будет содействоватьь приобщению к русскому языку, науке и культуре (49).

Эту идею поддерживали российские ученые. П. Услар по этому поводу писал: «Мнение будто бы безграмотного человека все равно — учить грамоте на родном языке или на неизвестном ему языке до того странно, что мы оставим его без опровержения» (50). Родные языки,— писал он,— составляют самые надежные проводники для распространения между горцами нового рода понятий (51).

Об актуальности этого положения, научной и практической целесообразности предложенных подходов убедительно свидетельствует тот факт, что и до настоящего времени оно рассматривается не только отечественными, но и зарубежными специалистами как одно из основных направлений процесса демократизации школы (52).

Особое место в трудах просветителей отводилось постановке и разработке проблем равноправия языков. Глубоко демократические положения высказывал Кази Атажукин. Языки «не сортируются на полезные и бесполезные», считал он (53). Один язык не должен подавлять другой, отмечал С. Сиюхов (54). Но чтобы это стало реальностью, считали они, необходимо было расширять сферу функционирования родных языков — ведение на них официальной переписки и делопроизводства, создавать соответствующую систему образования. В связи с этим вставала проблема реального двуязычия. Черкесский язык заслуживал того, чтобы его изучали не только адыги, но и люди других национальностей,

проживающие на Кавказе. «Цель моя будет достигнута,— писал Ш.Ногмов,— если ... и русские, столь способные к изучению языков, обратят также внимание на наш язык, обильный, древний, европейцам неизвестный, представляющий богатую жатву для филологии и истории»(55). Хорошо известен факт, что в Ставропольской гимназии изучались русский, татарский, черкесский (введен еще в 1849 году), армянский языки. Татарский — обязательный для всех учеников, черкесский — для казенно-коштных воспитанников пансиона и для воспитанников, содержимых на счет сумм казачьего войска, армянский — для одних армян. Сверх того, с разрешения Кавказского Наместника, в специальных классах велось преподавание арабского, немецкого, греческого и латинского языков (56). В целом это была демократическая тенденция, хотя и не получившая, в силу противоречивости правительственной политики, широкого распространения. Необходимо также принять во внимание, что в гимназии помимо Закона божьего православного вероисповедания преподавались также Закон божий Армяно-Григорианского вероисповедания и мусульманский Закон (57).

Черкесский язык изучался учащимися русской национальности и в Кубанской войсковой гимназии (58). Повторение этих, хорошо известных историкам (но в меньшей степени практическим работникам), примеров необходимо, так как данная традиция в дальнейшем оказалась прерванной. По мнению ряда специалистов, именно языковая ситуация явилась одной из причин национальной напряженности последних лет.

Разумеется, не все идеи, высказанные адыгскими просветителями по проблемам демократизации образования с точки зрения современного состояния науки и педагогической практики носят законченный и последовательный характер. Но круг и глубина рассмотренных вопросов свидетельствуют о своеобразии как адыгского просветительства, так и процесса демократизации школы на Северо-Западном Кавказе.

Проведенный анализ позволяет подтвердить вывод о том, что адыгское просветительство представляет собой сложное явление историко-культурного развития адыгских народов, которое определялось национальной спецификой, культурными традициями народа, его социально-экономическим и политическим положением.

ОБРАЗ АДЫГА (ЧЕРКЕСА) В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Знакомство народов в прошлом, да и в настоящем, как это не печально сознавать, нередко осуществлялось в результате войн и завоеваний сильными более слабых. Именно в экстремальных ситуациях проявлялись лучшие черты народного характера — мужество, патриотизм, готовность на жертву ради отчизны, взаимопомощь, верность и другие, а также и отрицательные — трусость, предательство, вероломство, корысть, продажность.

В этом смысле России повезло. Она «знакомилась» со многими народами, расширяясь во все стороны света. И надо отметить, что, если се-

верные народы — чукчи, якуты, нганасаны, ханты, манси как бы автоматически вошли в состав русского государства, сибирские чуть ли за один поход Ермака, то с западными соседями Ивану Грозному и Петру Первому пришлось повоевать подольше прежде чем «прорубить окно в Европу». Не долго сопротивлялось России и Крымское ханство, окончательно присоединенное к ней в век Екатерины Второй.

А самые длительные и кровопролитные войны связаны с завоеванием Кавказа, главным образом — Чечни, Дагестана и Черкесии, причем покорение адыгских народов осуществилось уже после падения Дагестана и Чечни, пленения Шамиля. И в отличие от других народов, смирившихся с поражением в войне, адыги предпочли рабству добровольное изгнание и в подавляющем большинстве выселились в Турцию и другие страны Востока. Таких примеров история не знает.

Но, очевидно, есть высшая справедливость — за свои страдания адыгский народ был по своему «отомщен» — русская литература воспела героически и образ Черкеса — так называли адыга русские и зарубежные поэты и писатели, да и историки с древних времен.

Одним из первых описаний природы Кавказа и черкесов встречается в стихотворном послании В. А. Жуковского к литератору К. А. Войкову, посетившему районы военных действий русских войск на Кавказе.

«Ты зрел, как Терек в быстром беге
Меж виноградников шумел,
Где часто, притаясь на бреге
Чеченец иль черкес сидел
Под буркой с гибельным арканом;
И вдалеке перед тобой,
Одеты голубым туманом,
Гора вздымалась над горой,
И в сонме их гигант седой,
Как туча, Эльборус двухглавый...
Великолепные творенья!
Но там — среди уединенья
Долин, таящихся в горах,—
Гнездятся и балкар, и бах,
И абазех, и камукинец,
И карбулак, и абазинец,
И чечереец, и шапсук:
Пищаль, кольчуга, сабля, лук
И конь — соратник быстроногий
Их и сокровища и боги;
Как серны, скачут по горам,
Бросают смерть из-за утеса;
Или, по топким берегам,
В траве высокой, в чаще леса
Рассыпавшись, добычи ждут» (1).

Наряду с ярким описанием природы, поэт проявил здесь и некоторое знакомство с народностями Кавказа, правда, наряду с реально существующими придумав каких-то чечерейцев и камукинцев. Но если учесть, что Жуковский списывал Кавказ со слов своих друзей и знакомых, побывавших там в качестве участников военных действий или путешественников, то, в целом, первым создал образ воинственного горца в русской поэзии.

Но поистине героическим гимном Кавказу и его воинственным племенам черкесов прозвучала первая романтическая поэма великого русского поэта А. С. Пушкина — «Кавказский пленник». И если при замысле ее природа и быт черкесов должны были послужить фоном для создания поэтического образа романтического героя — русского офицера, разочаровавшегося в жизни, рано постаревшего душой и оказавшегося неспособным на ответное чувство полюбившей его молодой черкешенки, то в результате поэт создал произведение, которое впоследствие ценил именно за его, так сказать, этнографическую часть.

В этой поэме Пушкину, с его рано проявившейся тягой к реализму более всего удалось описание величественной природы Кавказа, быта и нравов черкесов, которых он изобразил не только «со стороны», но и попытался описать и внутренний мир своей героини — «девы гор». В письме к поэту Н.И. Гнедичу Пушкин, отмечая свою неудачу в создании образа романтического героя и выразив в целом критическое отношение к «Кавказскому пленнику», добавлял в конце своего письма: «но, признаюсь, люблю его сам, не зная за что; в нем есть стихи моего сердца. Черкешенка моя мне мила, любовь ее трогает душу» (2).

И много лет спустя поэт не только не изменил этому чувству, но неоднократно выражал его. Так, в черновом варианте «Путешествия в Арзрум», проезжая Большую Кабарду, он вновь возвращается мысленно к своему первому опыту изображения народов Кавказа: «Черкесы, их обычаи и нравы занимают большую и лучшую часть моей повести... Сам не понимаю, каким образом мог я так верно, хотя и слабо, изобразить нравы и природу, виденные мною издали» (3).

К «Путешествию в Арзрум» мы еще вернемся. Посмотрим же, каким предстал перед поэтом наш край и его воинственные обитатели. Уже в Посвящении (своему другу Н. Н. Раевскому), которое было написано, по признанию Пушкина, в тяжелые для него минуты грусти и печали, он вспоминает Кавказ как источник его вдохновения, сравнимый с древнегреческим Парнасом.

«Во дни печальные разлуки
Мои задумчивые звуки
Напоминали мне Кавказ,
Где пасмурный Бешту, пустынник величавый,
Аулов и полей властитель пятиглавый,
Был для меня Парнас» (4).

И с первых же строк поэмы Пушкин создает величественную панораму кавказских гор, долин и рек, грозные движения стихий.

«Великолепные картины!
Престолы вечные снегов,
Очам казалось их вершины
Недвижной цепью облаков,
И в их кругу колосс двухглавый,
В венце блистая ледяном,
Эльбрус огромный, величавый
Белел на небе голубом.
Когда, с глухим сливаясь гулом,
Предтеча бури, гром гремел,
В степи взвивался прах летучий;

Уже приюта между скал
Елень испуганный искал;
Орлы с утесов поднимались
И в небесах перекликались;
Шум табунов, мычанье стад
Уж гласом бури заглушались...
И вдруг на долы дождь и град
Из туч сквозь молний извергались».

Не менее, если не более выразительны и описания быта и нравов черкесов. В начале поэт дает эти описания от себя, а затем как бы с точки зрения пленника, ставшего узником черкесов, которые позволяли ему свободно бродить по окрестным горам и долинам.

С первых же строк:
«В ауле, на своих порогах,
Черкесы праздные сидят.
Сыны Кавказа говорят
О бранных, гибельных тревогах,
О красоте своих коней,
О наслажденьях дикой неги;
Воспоминают прежних дней
Неотразимые набеги,
Обманы хитрых узденей,
Удары шашек их жестоких,
И меткость неизбежных стрел,
И пепел разоренных сел,
И ласки пленниц чернооких» (5).

Интересно о своеобразных посиделках адыгов написал Адиль-Гирей Кешев (Каламбий) в очерке «На холме» (6).

Постепенно привыкая к своему положению, пленник невольно проникся интересом и уважением к черкесам.

«Но европейца все вниманье
Народ сей чудный привлекал.
Меж горцев пленник наблюдал
Их веру, нравы, воспитанье,
Любил их жизни простоту,
Гостеприимство, жажду брани
Движений вольных быстроту,
И легкость ног, и силу длани;
Смотрел по целым он часам,
Как иногда черкес проворный,
Широкой степью, по горам,
В косматой шапке, в бурке черной,
К луке склонясь, на стремена
Ногою стройной опираясь,
Летел по воле скакуна,
К войне заране приучаясь.
Он любовался красотой
Одежды бранной и простой.
Черкес оружием обвешен;
Он им гордится, им утешен;
На нем броня, пищаль, колчан,

Кубанский лук, кинжал, аркан
И шашка, вечная подруга
Его трудов, его досуга.
Ничто его не тяготит,
Ничто не брякнет; пеший, конный —
Все тот же он; все тот же вид
Непобедимый, непреклонный.
Гроза беспечных казаков,
Его богатство — конь ретивый
Питомец горских табунов...
Товарищ верный, терпеливый.
...Когда же с мирною семьей
Черкес в отеческом жилище
Сидит ненастною порой,
И тлеют угли в пепелище;
И, спрянув с верного коня,
В горах пустынных запоздалый,
К нему войдет пришлец усталый
И робко сядет у огня,—
Тогда хозяин благосклонный
С приветом, ласково, встает
И гостю в чаше благовонной
Чихирь отрадный подает.
Под влажной буркой, в сакле дымной,
Вкушает путник мирный сон,
И утром оставляет он
Ночлега кров гостеприимный» (7).

Да простит мне читатель, но трудно удержаться от непрерывного цитирования — так прекрасны и глубоко верны эти описания наших предков! Не без гордости можно отметить, что мало кто в тогдашней России мог бы удостоиться такого восхищения со стороны великого поэта и, как увидим, не только его одного.

Созданные Пушкиным образы черкесов во всех отношениях являются превосходящими другие народности и сословия России. Возможно и в мировой литературе мало найдутся могущие сравниться с ними — разве что герои «Илиады». Так безоговорочно поэт не восхвалял никого. Всегда склонный к иронии — взять хотя бы его «Историю села Горюхина» или «Капитанскую дочку» и другие повести, при описании черкесов как бы забыл об этом свойстве своего таланта. А какой прекрасный образ черкешенки он создал! Ее он полюбил так же, как и Татьяну, судьбы которых в некотором роде схожи — обе полюбили безответной любовью, но если Татьяна, покоряясь воле родителей, вышла замуж за нелюбимого пожилого генерала, то черкешенка — натура цельная и гордая — помогла пленнику бежать и бросилась в горную реку. И здесь нет особого, романтического преувеличения.

В «Кавказском пленнике» поэт выразил свое сочувствие горским народам и был против завоевательской политики царизма на Кавказе. Интересен в этом отношении эпилог поэмы. Говоря о своей Музе, которая «к пределам Азии летала и для венка себе срывала Кавказа дикие цветы», Пушкин в завуалированной форме еще раз выразил свое восхищение черкесами и сожаление при виде разгромленных аулов.

«Ее пленял наряд суровый
Племен, возросших на войне,
И часто в сей одежде новой
Волшебница являлась мне;
Вокруг аулов опустелых
Одна бродила по скалам,
И к песням дев осиротелых
Она прислушивалась там» (8).

Итак, что же получается — Муза Пушкина являлась ему в черкесской одежде и растерянно бродила по «аулам опустелым».

И далее происходит некое, весьма двусмысленное восхваление русских победоносных войск. Как бы отдавая дань необходимости воспеть хоть какого-то романтичного героя и закончить поэму мажорным тоном победы, поэт восклицает:

«Тебя я воспою, герой,
О Котляревский, бич Кавказа!
Куда ни мчался ты грозой —
Твой ход, как черная зараза,
Губил, ничтожил племена...
Но се — Восток подъемлет вой!
Поникни снежною главой,
Смирись, Кавказ: идет Ермолов!

Как известно, Кавказ не покорился Ермолову, его сменили, назначали других, а война продолжалась и после смерти Пушкина (в 1837 году) еще почти тридцать лет. И поэт несколько преждевременно нарисовал послевоенную картину:

И смолкнул ярый крик войны:
Все русскому мечу подвластно.
Кавказа гордые сыны,
Сражались, гибли вы ужасно;
Но не спасла вас наша кровь,
Ни очарованные брони,
Ни горы, ни лихие кони
Ни дикой вольности любовь!
Подобно племени Батыя,
Изменит прадедам Кавказ,
Забудет алчной брани глас,
Оставит стрелы боевые.
К ущельям, где гнездились вы,
Подъедет путник без боязни,
И возвестят о вашей казни
Преданья темные молвы» (9).

Но к счастью или к несчастью, не сбылись эти пророчества поэта. Не изменил прадедам Кавказ — черкесы выселились, но не предали своих предков. И не забыл, увы! Кавказ «алчной брани глас» — идут бесконечные войны и стычки между русскими и чеченцами, грузинами и абхазами, осетинами и ингушами, армянами и азербайджанцами. И без боязни никто не рискнет совершить хотя бы путешествие, подобное которому совершил поэт в Арзрум — того и гляди возьмут в заложники.

Еще раз Пушкин возвращается к черкесской теме в своем очерке «Путешествие в Арзрум». Проезжая мимо разоренных аулов по пути в Грузию, он писал: «Черкесы нас ненавидят. Мы вытеснили их из привольных пастбищ; аулы их разорены, целые племена уничтожены. Они час от часу углубляются в горы и оттуда направляют свои набеги... Почти нет никакого способа их усмирить, пока их не обезоружат, как обезоружили крымских татар, что чрезвычайно трудно исполнить... Кинжал и шашка суть члены их тела, и младенец начинает владеть ими прежде, нежели лепетать» (10).

Какой же выход предлагает поэт? Он видит две возможности примирения черкесов с Россией — развитие торговли и приобщение горцев к христианской религии. «Влияние роскоши,— пишет он,— может благоприятствовать их укрощению: самовар был бы важным нововведением. Есть средство более сильное, более нравственное, более сообразное с просвещением нашего века: проповедование Евангелия» (11).

Пушкин, предвидя критику за свое «черкесское негодование» и возражая тем, кто «подумают, что не всякий и не везде имеет право говорить языком высшей истины», возражал на это: «Я не такого мнения. Истина, как добро Мольера, там и берется, где попадется» (12).

Более того, не ограничиваясь свои предложением вводить христианство среди черкесов, он даже пишет поэму «Тазит», где как бы показывает возможность усвоения ими христианских заповедей, поскольку в характере черкесов имеются предпосылки для этого.

Напомним содержание поэмы. У старого Гасуба убили сына. Но вскоре аталык приводит ему второго сына, отданного ему на воспитание. Гасуб надеется, что он станет для него «могучим мстителем обид» — ведь законы кровной мести неотвратимы. Но... странным ему показался Тазит — он молчалив, нелюдим и целыми днями бродит один по горам и рощам. Каждый раз Гасуб спрашивает, что он видел и кого встретил в горах. Однажды Тазит видел богатого армянина с товаром, бежавшего от них раба и в ответ на упреки отца — почему он не убил и не ограбил армянина, не поймал и не привел обратно раба — «потупил очи сын черкеса, не отвечая ничего». Но когда он встретил убийцу своего брата и не тронул его, так как тот был безоружен и изранен, то отец проклял и прогнал его с бранью — «ты трус, ты раб, ты армянин» (13).

По сути, Тазит как бы руководствовался в своих поступках христианскими заповедями — «не убий», что и выделяет его среди образов черкеса в русской литературе как малотипичный.

Таким образом, великий русский поэт, как и во многих других областях русской литературы, положил начало кавказской теме и особенно при изображении природы и образов героических, воинственных племен, сопротивляющихся гораздо более многочисленному и лучше вооруженному противнику.

Эстафету рано ушедшего поэта первым подхватил М. Ю. Лермонтов, продолживший воспевание Кавказа и черкесов. Свою первую юношескую поэму «Черкесы», а затем и еще четыре — «Кавказский пленник», «Измаил Бей», «Аул Бастунджи», «Хаджи Абрек» он посвятил воспеванию героизма черкесов, их мужеству, бескомпромиссной преданности родным краям и своим обычаям. Разумеется, первые поэмы Лермон-

това носили подражательный характер — он буквально повторил многие черты пушкинского стиля и сюжетных ходов «Кавказского пленника» и «Тазита». Но пошел дальше своего гениального предшественника в разработке и углублении характера своих персонажей. Так, черкешенка в его «Кавказском пленнике» обладает более решительным характером, чем пушкинская героиня, более полно раскрывает внутренний мир полюбившей женщины, готовой на все ради любимого. Очень интересен образ Измаила-Бея в одноименной поэме Лермонтова, который впервые ввел в литературу черкеса, силой исторических обстоятельств поставленного в двойственное и двусмысленное положение — получив в России образование, он возвращается на Родину, где идет жестокая война на истребление его народа. Он усвоил культуру и многие обычаи русских и даже, как выяснилось после его смерти от руки его двоюродного брата, носил на груди крест, то есть принял христианство. Но, приехав на Родину, он храбро сражается с русскими войсками, проявляя чудеса героизма и мужества.

В таком же положении оказались многие черкесы, которые с детства были отправлены в Россию, получали там воинские звания и затем возвращались на Родину, чтобы содействовать примирению черкесов с Россией. Поэтому сюжет лермонтовской поэмы — не романтическая выдумка — она имеет не только реальные основания, но и точно установленные исторические прототипы своих героев, которыми были кабардинские князья — братья Измаил Бей Атажуков и Росламбек Мисостов. И многие адыгские писатели-просветители были с детства отправлены в Россию, где становились русскими офицерами и возвращались на Родину для службы на стороне русских. Характерны в этом отношении судьбы Султана Хан-Гирея, Султана Казы-Гирея и других. Мысли и чувства адыга, ставшего офицером и возвратившегося в родные края, очень ярко выражены, например, в повести Султана Казы-Гирея «Долина Ажитугай», опубликованной в журнале «Современник», издававшемся А. С. Пушкиным, высоко оценившим ее в предисловии журнала. На пути к родным краям герой повести вначале смотрит на все глазами русского офицера. По дороге он замечает крепость и отмечает, что она — «гроза хищных черкесов». Размышляя о своей миссии, он вспоминает о своем детстве, прошедшем в этих местах, а когда он подошел к реке, то на него нахлынули давно забытые чувства любви к родным местам. Он «умильно устремив глаза к небу, благодарил за возвращение к родным берегам... Я был счастлив. Я вспомнил беззаботные годы детства... Здесь все понятно для моей души: шум реки, вой ветра, лепет листов, шорох кустов... Беседа моя с окружающей природой была восхитительна» (14). Но минутная слабость проходит, и герой чувствует, что он уже другой, чем прежде — «Казалось, будто река шептала мне: о как чуден ты человек! Беседа с знакомою природой сейчас выжимает из очей слезу; но ты изменил ей. Там, недалеко, ждут тебя родные объятия, а мечты твои бродят на чужих берегах, душа твоя живет в чужой земле» (15).

Он вспоминает о своей юности, когда он «вихрем носился на коне», «грозил враждою, бывши еще детятею». При этом, «все воинские приемы, к которым я приноравливался во время скачек на этом поле, всегда были примером нападения на русских, а теперь я сам стою на нем русским офицером» (16). Теперь же он приехал в родной край с просвети-

тельной миссией и «готов представить тысячу планов для его образования» (17). С подобными планами возвращались немало адыгов, но они оканчивались или ничем или же трагически, как это видно на примере Султана Хан-Гирея.

Однако вернемся к нашей теме — хотя отступление от нее весьма условно. Разве в повестях адыгских просветителей не раскрывается образ черкеса в ситуации, описанной Лермонтовым в «Измаил-Бее»? Тем более, что и стиль этих повестей не намного отличается от литературного стиля той эпохи, главным образом романтизма. «Долина Ажитугай» была оценена А. С. Пушкиным как произведение русской литературы. Он писал: «Вот явление, неожиданное в нашей лтературе. Сын полудикого Кавказа становится в ряды наших писателей: черкес изъясняется на русском языке свободно, сильно, живописно» (18). Также высоко оценил повесть и В. Г. Белинский за ее, как он выразился, превосходный и живописный язык. Действительно, повесть эта — типичный образец романтических переживаний, выраженных в изысканных и чувствительных выражениях, вполне в духе стилистики того времени. Эти черты присущи и другим писателям-адыгам, воспитанным на русской и европейской литературе. Однако налет романтизма в их произведениях не помешал им дать во многом правдивые и яркие картины быта и нравов своего народа, парадоксально сочетая при этом взгляд со стороны и изнутри, тогда как русские писатели вынуждены были оставаться внешними наблюдателями жизни черкесов.

Но тем не менее, хорошее знание предмета и сила воображения позволили многим из них создать замечательные памятники литературной мысли, имеющих не только историческое значение, но и художественную ценность.

Это относится и к названным поэмам Лермонтова. Многие их темы, как уже было сказано, перекликаются с содержанием повестей адыгских писателей. Наиболее характерные — любовь, ревность, месть, измены и другие — ярко живописуются в «Ауле Бастунджи», «Хаджи Абреке», «Беглеце». В последней особо выделяется образ адыгской женщины, которая прокляла своего сына за его малодушие и трусость в борьбе с русскими и, увидев его труп около дома, где он покончил с собой, не вынеся позора, «хладно отвернула взор», оставив его на съедение собакам и всеобщее поругание.

Поэт очень верно уловил самое главное свойство черкесов, которое и определило их историческую судьбу — стремление к свободе, готовность ее отстаивать ценой своей жизни.

В «Измаиле-Бее» есть замечательные строки:

«Черкес удалый в битве правой
Умеет умереть со славой,
И у жены его младой
Спаситель есть — кинжал двойной;
И страх насильства и могилы
Не мог бы из родных степей
Их удалить: позор цепей
Несли к ним вражеские силы!

Мила черкесу тишина,
Мила родная сторона,
Но вольность, вольность для героя
Милей отчизны и покоя (19).

Если пророчество поэтов предвидит будущее, то Лермонтов, к сожалению, угадал что черкесы покинут Родину, предпочтя рабству изгнание на чужбину.

Известно, что Лермонтов лично принимал участие в военных действиях русских на Кавказе, проявил в них храбрость и бесстрашие. Но, как человек и поэт, осуждал эту войну, сочувствовал черкесам в их неравной и губительной войне. И часто описывая ужасы войны, он как бы становился на сторону черкесов, осуждал жестокость солдат, беспощадно расправлявшихся с побежденными.

«Горят аулы, нет у них защиты,
Врагом сыны отечества разбиты,
И зарево, как вечный метеор,
Играя в облаках, пугает взор.
Как хищный зверь, в смиренную обитель
Врывается штыками победитель;
Он убивает старцев и детей,
Невинных дев и юных матерей
Ласкает он кровавою рукою,
Но жены гор не с женскою душой!
За поцелуем вслед звучит кинжал,
Отпрянул русский,— захрипел,— и пал!» (20)

Поэт не скрывает свою привязанность к Кавказу — его природе и его народу.

«Приветствую тебя, Кавказ седой!
Твоим горам я путник не чужой:
Они меня в младенчестве носили
И к небесам пустыни приручили...
Прекрасен ты, суровый край свободы,
И вы, престолы вечные природы.
Как я любил, Кавказ мой величавый,
Твоих сынов воинственные нравы,
Твоих небес прозрачную лазурь
И чудный вой мгновенных, громких бурь...» (21).

Лермонтов с юных лет полюбил кавказский край, посвятил ему множество прекрасных строк в своих стихах. Например, в стихотворении «Кавказ» он пишет:

«Хотя я судьбой на заре моих дней,
О южные горы, отторгнут от вас,
Чтоб вечно их помнить, там надо быть раз:
Как сладкую песню отчизны моей
Люблю я Кавказ» (22).

Не раз он возвращается к нему. И не только природа волнует его, но и судьба его народов. В стихотворении «Кавказу» поэт восклицает:

«Кавказ! далекая страна!
Жилище вольности простой!
И ты несчастьями полна
И окровавлена войной!...
Ужель пещеры и скалы
Под дикой пеленою мглы

Услышат также крик страстей,
Звон славы, злата и цепей?..
Нет! Прошлых лет не ожидай,
Черкес, в отечестве своем:
Свободе прежде милый край
Приметно гибнет для нее» (23).

Образы сынов вольности святой — черкесов — часто встречаются в лирике Лермонтова. В знаменитом «Кинжале» читаем:

Люблю тебя, булатный мой кинжал,
Товарищ светлый и холодный,
Задумчивый грузин на месть тебя ковал,
На грозный бой точил черкес свободный» (24).

Рискуя вызвать обвинение в национализме, все же отмечу — среди других народностей Кавказа Лермонтов всегда выделял черкесов и чеченцев, за их храбрость, удаль, твердость духа верность данному слову. Таков, например, Казбич — один из персонажей «Героя нашего времени», который в красном бешмете разъезжает шажком под... выстрелами и превежливо раскланивается, когда пуля прожужжит близко» (25). В этом романе Лермонтов создал также прекрасный образ черкешенки — княжны Бэлы.

Вообще, Кавказ для Лермонтова был, по контрасту с Россией, оазисом свободы, вольности, волнующих опасностей, страной, где только и жили герои, достойные их прославления и воспевания. Без сожаления покидая Россию и отправляясь на Кавказ, Лермонтов создал свое знаменитое стихотворение:

«Прощай немытая Россия,
Страна рабов, страна господ,
И вы, мундиры голубые,
И ты, им преданный народ.
Быть может, за стеной Кавказа
Сокроюсь от твоих пашей,
От их всевидящего глаза,
От их всеслышащих ушей» (26).

Возможно, провиденье пошло навстречу поэту — он нашел последний покой менно на Кавказе, который воспевал как никто другой, включая А. С. Пушкина и многих других. Противопоставление России и Кавказа проводится и в «Казаках» Л. Н. Толстого, герой которого, погрязнув в развратной и пустой жизни в великосветской среде Москвы, отправляется на Кавказ и там возрождается к новой — естественной праведной жизни, влюбляется в казачку, даже имел намеренье жениться на ней и, вообще, навсегда поселиться там.

Автобиографичность этой повести подтверждается его письмами с Кавказа, где он в качестве вольнонаемного более двух лет участвовал в военных действиях против чеченцев, был свидетелем перехода Хаджи-Мурата к русским. В своей повести «Хаджи-Мурат» Л. Н. Толстой описал один из походов русского корпуса в горы, бессмысленное разрушение аула, покинутого жителями при приближении русского войска. Л. Н. Толстой с присущей ему силой реалистической изобразительности показал всю жестокость войны, создает привлекательный образ Хад-

жи-Мурата, несправедливо преследуемого Шамилем и трагически погибшего от пуль русских.

И в заключение не могу пройти мимо образов черкесов, изображенных Ф. М. Достоевским в его «Записках из мертвого дома» — произведении, написанном по личным впечатлениям писателя, проведшем на сибирской каторге несколько тяжелых лет.

Писатель вспоминает: «В первый же мой день в остроге я резко заметил его (старшего из трех братьев, осужденных за ограбление армянского купца). Нельзя было не заметить его доброго, симпатизирующего лица среди злых, угрюмых и насмешливых лиц остальных каторжных. В первые полчаса, как я пришел в каторгу, он, проходя мимо меня, потрепал по плечу, добродушно смеясь мне в глаза. Я не мог сначала понять, что это означало. Говорил же он по-русски очень плохо. Вскоре он опять подошел ко мне и опять, улыбаясь, дружески ударил меня по плечу. Потом опять, и так продолжалось три дня. Это означало с его стороны, как догадался я и узнал потом, что ему жаль меня, что он чувствует, как мне тяжело знакомиться с острогом, хочет показать мне свою дружбу, ободрить меня и уверить в своем покровительстве. Добрый и наивный Нурра!» (27).

Но особенно понравился писателю младший брат — Алей (очевидно, Али). Мало кого он из своих современников так отличил и кем бы так восхищался. Но предоставим слово самому Достоевскому:

«Его место на нарах было рядом со мною. Его прекрасное, открытое, умное и в то же время добродушно-наивное лицо с первого взгляда привлекло к нему мое сердце, и я так рад был, что судьба послала мне его, а не другого кого-нибудь в соседи. Вся душа его выражалась на его красивом, можно даже сказать — прекрасном, лице. Улыбка его была так доверчива, так детски простодушна; большие черные глаза были так мягки, так ласковы, что я всегда чувствовал особое удовольствие, даже облегчение в тоске, грусти, глядя на него. Я говорю не преувеличивая» (28).

Но не только внешность, но и характер и поведение Али было предметом восхищения Достоевского.

«Трудно представить себе,— пишет он,— как этот мальчик во все время своей каторги мог сохранить в себе такую мягкость сердца, образовать в себе такую строгую честность, такую задушевность, симпатичность, не загрубеть, не развратиться. Это, впрочем, была сильная и стройная натура, несмотря на видимую свою мягкость. Я хорошо узнал его впоследствии. Он был целомудрен, как чистая девочка, и чей-нибудь скверный, циничный, грязный или несправедливый, насильственный поступок в остроге зажигал огонь негодования в его прекрасных глазах, которые делались оттого еще прекраснее. Но он избегал ссор и брани, хотя вообще не из таких, которые бы дали себя обидеть безнаказанно, и умел за себя постоять. Но ссор он ни с кем не имел: его все любили, все ласкали. Сначала со мной он был только вежлив. Мало-помалу я начал с ним разговаривать: в несколько месяцев он выучился прекрасно говорить по-русски... Он мне показался чрезвычайно умным мальчиком, чрезвычайно скромным и деликатным и даже много рассуждающим. Вообще, скажу заранее: я считаю Али далеко не обыкновенным существом и вспоминаю о встрече с ним, как об одной из лучших встреч *в моей жизни*» (подч. мною — М.А.)» (29).

Гениальный русский писатель удивительно психологически точно уловил и описал лучшие черты, свойственные адыгам и другим кавказским народам, хотя и не был на Кавказе. О его наблюдательности, например, свидетельствует характеристика особенности улыбки старших братьев Али, когда они обращались к нему, а именно — «с важно благосклонною, то есть чисто мусульманскою улыбкою (которую я так люблю и именно люблю важность этой улыбки) (30). Братья помогали Достоевскому на каторжных работах, во многом облегчали ему жизнь в остроге.

Описание черкесов — их быта и нравов — во множестве присутствует в многочисленных воспоминаниях офицеров русской армии и путешественников, в том числе и иностранных. Собрать и систематизировать их — огромная задача и это, очевидно, надо будет когда-нибудь сделать. Мы же ограничились отражением образа черкеса в произведениях, наиболее характерных для русской классической литературы.

Несколько слов хотелось бы сказать и о влиянии обычаев и нравов на русских, которые в процессе почти полувековой войны познакомились с ними и освоили их. Опять-таки можно воспользоваться очерком М. Ю. Лермонтова, который описал наиболее типичные черты так называемого «кавказца» в своем одноименном очерке — «Кавказец».

«Кавказец есть существо полурусское, полуазиатское; наклонность к обычаям восточным берет над ним перевес, но он стыдится ее при посторонних, то есть при заезжих из России... Настоящий кавказец человек удивительный, достойный всякого уважения и участия. До 18 лет он воспитывался в кадетском корпусе и вышел оттуда отличным офицером; он потихоньку в классах читал «Кавказского пленника» и воспламенился страстью к Кавказу... Он еще в Петербурге сшил себе ахалук, достал мохнатую шапку и черкесскую плеть на ямщика. Приехав в Ставрополь, он дорого заплатил за дрянной кинжал и первые дни, пока не надоело, не снимал его ни днем, ни ночью... все прекрасно! сколько поэзии!» (31).

Но затем, прослужив достаточно долго, он избавляется от романтических мечтаний о подвигах и о плененной черкешенке, становится настоящим кавказцем. И в нем рождается другая страсть.

«Эта страсть родилась вот каким образом: в последнее время он подружился с одним мирным черкесом; стал ездить к нему в аул. Чуждый утонченностей светской жизни, он полюбил жизнь простую, дикую; не зная истории России и европейской политики, он пристрастился к поэтическим преданиям народа воинственного. Он понял вполне нравы и обычаи горцев, узнал по именам их богатырей, запомнил родословные главных семейств... у него завелась шашка, настоящая гурда, кинжал — старый базалай, пистолет закубанской отделки, отличная крымская винтовка... и весь костюм черкесский, который надевается только в важных случаях и сшит ему в подарок... Страсть его ко всему черкесскому доходит до невероятия. О горцах он вот как отзывается: «Хороший народ, только уж такие азиаты. Чеченцы, правда, дрянь, зато уж кабардинцы просто молодцы; ну есть и между шапсугами народ изрядный, только все ж с кабардинцами им не ровняться, ни одеться так не сумеют, ни верхом проехать... хотя и чисто живут, очень чисто» (32).

Не станем брать на веру все, что приводится здесь о племенах и народностях Кавказа. Так, о тех же чеченцах Лермонтов в «Герое нашего времени» устами Максима Максимыча говорит совсем иное, но приме-

чательно то, что он уже выделяет различные народности и даже имеет свое мнение о них, пытается дать им разные характеристики.

Таким образом происходил «культурный обмен» между воюющими сторонами: адыги, как и другие горские народы, приобщались к великой русской литературе и культуре, а русские — к обычаям и нравам их, переняли форму, оружие, восприняли фольклор и песни. Последние нередко приводятся Лермонтовым в кавказских поэмах, получили вторую жизнь в обработках русских композиторов (например, в «Исламее» композитора М. А. Балакирева).

С тех пор прошли годы, и в составе России адыгские народы стали полноправными субъектами российской культуры. И писатели, художники и другие деятели искусства создали в этих видах искусства множество образов Черкеса в новых условиях жизни. Об этом нашими литературоведами и искусствоведами написано достаточно много, но обзор этих работ не входит в задачу данной статьи.

А. С. ПУШКИН О СОЦИОКУЛЬТУРНОМ КОНФЛИКТЕ В ПОЭМЕ «ТАЗИТ»

Кавказская война в значительной степени повлияла на сознание народов, населяющих Северный Кавказ. В результате этой войны изменилась система нравственных ценностей, присущая данным народам. Это привело к изменению самой северокавказской ментальности. Процесс частичной смены ментальности проходил очень сложно и противоречиво, зачастую он порождал у представителей одного и того же народа абсолютно противоположные сдвиги ценностей. В любом случае это были сдвиги, изменения, искажения. Стало невозможным сохранить в неизменности ту систему ценностей и приоритетов, которая была завещана предками.

Необходимо отметить два направления, по которым проходили социокультурные изменения. С одной стороны, огромное влияние на жизнь северокавказских народов оказывал сам факт военного столкновения с Российской Империей. Кровавая война, принесшая на Кавказ разрушения и смерть, запечатлелась в сознании каждого из представителей северо-кавказских этносов. Она, эта война, в конечном счете, поставила перед этносами страшную альтернативу: сражаться до победного конца или покориться силе. Первый вариант зачастую предполагал отказ от «благородных», «рыцарских» способов ведения войны — слишком многое было поставлено на карту. Конечно же, это ломало систему установившихся нравственных приоритетов. Но к неизбежному конфликту с этой системой вел и вариант «сдачи», «примирения», «сотрудничества с врагами». В художественных произведениях времен Кавказской войны, а также в воспоминаниях участников этой войны очень часто встречается характерное понятие «мирной горец». «Мирной горец» — горец, сотрудничающий с военными и гражданскими институтами Российской Империи.

По отношению к нормам ислама и к нормам традиционного северокавказского общества тип «мирного горца» мог быть определен только как тип коллаборациониста, предателя заветов Аллаха и заветов предков. Альтернатива «сражаться до конца — примириться» превратилась в еще более страдную альтернативу — «потерять Родину или потерять честь». Те, кто не нашли в себе силы потерять честь, навсегда потеряли Родину. Те, кто не нашли в себе силы потерять Родину, были вынуждены смириться с тем, что в той или иной степени преступили законы чести. Конкретно-историческая ситуация сломала традиционную систему ценностей и приоритетов многих северокавказских народов. Этот слом обусловил типологические изменения национальных характеров.

С другой стороны, существовало второе направление, которое дало дорогу необратимым социокультурным изменениям. Даже мирные взаимодействия северокавказских народов с Россией коренным образом влияли на сознание этих народов, приводили к ценностным сдвигам того или иного рода и, в конце концов, приводили к фактическому разрушению традиционных норм. Ментальность северокавказских народов первой половины XIX века и ментальность подданных Российской Империи первой половины XIX века отличались друг от друга коренным образом. Еще более важно различие между северокавказской ментальностью как таковой и русской ментальностью как таковой. Русская ментальность более индивидуалистична, даже анархична, менее иерархична, в меньшей степени по сравнению с северокавказской ментальностью ориентирована на традиционные ценности, более открыта к внешним влияниям, несет в себе отрицательное отношение к какой бы то ни было ритуальности. При всех своих многосторонних качествах и свойствах русская ментальность являет собой порождение иудео-христианской цивилизации, тогда как традиционная северокавказская ментальность имеет иные источники. Характерен следующий пример: в творчестве многих русских авторов (к примеру, в творчестве А. С. Пушкина и М. Ю. Лермонтова) ключевым понятием является понятие личной свободы, возникшее на пересечении силовых линий (парадигм) западноевропейской романтической традиции и исконно русского представления о свободе-воле. Это понятие не имело перевода на язык северокавказской ментальности, поскольку в пределах системы этого языка оказывалось абсурдным. Чеченец, кабардинец, аварец, адыг мог чувствовать себя свободным только по отношению к миру извне. Он не мог быть «свободным» по отношению к своему народу и тем более по отношению к своему роду. Многие из офицеров Российской империи, воюющих на Кавказе, были воспитаны на стихах Пушкина (а в некоторых случаях и на декабристских идеях «вольности» как известно, на Кавказе находились многие ссыльные декабристы). Эти офицеры предполагали, что смогут воспитать северокавказские народы в духе «вольности» и «свободы», не ведая, что имеют дело с абсолютно иной системой ценностей. Относительно этой системы всякая модель социокультурных отношений, привнесенная извне, оказывалась разрушительной, будь то официозная николаевская модель «православия, самодержавия, народности» или романтико-байроническая модель. Разрушительность любой из этих моделей заключалась в том, что все они способствовали формированию типа «слабого кавказца», подобно тому, как любая из афинских философских систем могла повлиять на

спартанца только одним способом — она могла воспитать «слабого спартанца». Результат не замедлил себя ждать. Появилось большое количество «слабых кавказцев», не соответствующих традиционно-ценностным установкам и критериям, что приводило к неизбежным столкновениям «слабых» с носителями традиционной северокавказской ментальности. Мутация форм сознания северокавказских народов предполагала повышенную социальную конфликтность. Зачастую жертвами этой конфликтности оказывались представители как одной, так и другой сторон. Конфликт между «слабым кавказцем» и «сильным кавказцем» был типичен для жизни того времени.

Незаконченная поэма А. С. Пушкина «Тазит» представляет собой модель данного конфликта. В центре этой поэмы стоит «слабый» Тазит, который изгоняется своим приемным отцом Гасубом как раз за проявленную слабость. Интересно рассмотреть вопрос, связанный с национальной принадлежностью этого «слабого» героя. Действие поэмы происходит в среде чеченцев, но Тазит один раз определен автором как «сын черкеса». Это наталкивает на возможность рассмотреть основной конфликт поэмы как конфликт чеченской и черкесской ментальностей. Однако объективные данные не способствуют трактовке подобного рода: в двух других местах поэмы Тазит определен как «чеченец». Объяснение такой двойственности просто и заключается в том, что многие русские поэты первой половины XIX века еще не научились различать названия северокавказских народов; в определенном смысле, слова «черкес» и «чеченец» оказывались для них синонимами. Так в поэме А. С. Пушкина «Кавказский пленник» главным героем «Черкесской песни» становится чеченец (и более того, черкешенки поют «песни Грузии печальной»), а в «Кавказском пленнике» М. Ю. Лермонтова один и тот же персонаж определяется автором то как «черкес», то как «чеченец».

Таким образом, установлено, что все действующие лица пушкинской поэмы «Тазит» являются чеченцами, иными словами, речь идет о чеченских традиционных социокультурных ценностях. Надо сказать, именно чеченские установки социокультурного характера оказались в особенной мере несовместимыми как с русским менталитетом, так и с установками христианской цивилизации вообще (и даже с юридическими нормами европейской цивилизации). В Чечне существовала традиция кровной мести, освященная бытовым кодексом — адатом. Наличие этой традиции в значительной степени отличало вайнахские и некоторые дагестанские народы от других северо-кавказских народов. Институт кровной мести было абсолютно невозможно вписать в законность Российского государства, он должен был быть искорененным целиком и полностью; это обстоятельство обусловило особенную остроту столкновения чеченского и русского этносов. Традиционная чеченская система ценностей предполагала крайне агрессивное отношение к внешнему миру. Исходя из этого, те представители чеченского этноса, которые пытались отказаться от агрессивности поведения, попадали в разряд «слабых» и «разрушающих традиционную социокультурную модель». Рассмотрим с этой точки зрения пушкинскую поэму «Тазит».

Основным персонажем этой поэмы является молодой чеченец по имени Тазит, который трижды проявляет себя как отступник от обусловленных норм. Бросается в глаза то, что Тазит не выполняет ритуальные

нормы, связанные с проявлением агрессивности по отношению к внешнему (враждебному) миру. Он не убивает армянского купца, он не ловит сбежавшего раба, наконец, он не осуществляет акт кровной мести — не предает смерти безоружного убийцу своего брата. Последний поступок приводит Тазита к окончательному лишению статуса в чеченском социуме. Если в двух первых случаях конфликт Тазита и Гасуба (а точнее, конфликт Тазита и социума) носил ценностно-психологический характер, то в третьем случае Тазит невольно посягнул на неукоснительные ритуалы социума и поэтому должен быть изгнан. Композиция поэмы предполагает важную роль определения героя относительно традиционного ритуала; поэма открывается знаковой сценой похорон приемного сына Гасуба и появлением в ауле старика вместе с юным Тазитом. Ритуал определяет будущую судьбу Тазита: молодой герой должен убить убийцу брата и стать полноправным чеченцем (полноправным мужчиной, совершить акт инициации, совершаемый всеми соплеменниками). Тазит не может не сделать того, что предназначено ритуалом, однако, он не делает этого. Ритуал нарушается. Предначертанная судьба не сбывается. Тазит не приобретает ритуального статуса, не проходит инициацию. Отныне он лишен всех статусов. Он объявлен не-чеченцем (этот момент в поэме гротескно конкретизируется — Гасуб называет Тазита «армянином»), объявлен немужчиной («старухой»), несвободным членом социума («рабом»), не членом структуры («ты мне не сын»). Нарушитель общественных законов оказывается вне закона, он становится изгоем. Он — никто. А. С. Пушкина волновала проблема выпадения личности из социума, это подтверждается на примере анализа стихотворения «Не дай мне бог сойти с ума», в котором автор признается, что боится потерять свободу, выпав из сообщества людей. В какой-то степени с Тазитом происходит нечто подобное. Его статус-антистатус в чеченском обществе соответствует антистатусу сумасшедшего в европейском обществе.

Чем можно объяснить нетипичное поведение Тазита? В поэме не говорится ни слова о модели поведения иных этносов, оказывающих влияние на поведение героя; в ней даже не говорится о нравственных нормативах христианского субэтноса. Тазит — не носитель какого-либо иноэтнического влияния, он и не носитель христианских норм. Он — не «чужой», он — «посторонний». Его поведение не связано с внешними факторами, оно выводится только из его характера. Тазит не противо- поставляет собственную этику агрессивной этике Гасуба. Слова Тазита, описывающие убийцу брата («Убийца был один, изранен, безоружен.») можно толковать двояко: либо как наполненные жалостью по отношению к слабому врагу (Тазит не убил убийцу брата потому, что тот был одинок, изранен и безоружен), либо как не наполненные никаким эмоциональным содержанием, являющиеся стопроцентным наблюдением. В любом случае, очевидно, что Тазит, даже если испытал жалость, не отстаивает своего права на жалость перед Гасубом. А. С. Пушкин не рассматривает противостояние «доброго» Тазита и «злого» Гасуба, зато он очень подробно описывает поведение Тазита, вбирающего в свое сознание внешний мир (Тазит «молчит и бродит», «внимает буре голосистой», «слушает Терек», «он только знает без трудов внимать волнам, глядеть на звезды»). Традиционная система ценностей предполагает отношения к миру извне на базе действия-противоборства. Тазит не способен на действие

и тем более на противоборство. Он пассивен по отношению к внешнему миру, занимает позицию наблюдателя. Тазит называет явления мира вместо того, чтобы вступить с ними в действенный контакт. Он — идеальный наблюдатель и называтель.

Основной конфликт поэмы «Тазит» — конфликт между двумя типами личности в отношении к миру: между личностью действующей и личностью наблюдающей.

По мнению А. С. Пушкина, социокультурный кризис в северокавказской среде связан с появлением принципиально иных людей (наблюдателей). Цивилизация порождает наблюдателей, но это влечет за собой разрушение традиционного кавказского уклада, в центре которого предполагается человек действия, воин, охотник. Изменения кавказской ментальности порождены избыточным уровнем рефлексии, который проявляется у «новых кавказцев». Заданные изначально ценности и рефлексия генетически несовместимы, что показано на примере судьбы Тазита.

На чьей стороне автор поэмы — на стороне Тазита или на стороне Гасуба? Ответ на этот вопрос затруднен в связи с тем, что поэма не является законченной. Можно предположить, как минимум, четыре основных варианта развязки (Тазит убивает убийцу брата и возвращается в лоно традиционных ценностей, Гасуб прощает Тазита, Тазит гибнет от руки Гасуба, Тазит продолжает жизнь в не-чеченском мире). Отношение автора к героям часто определяется на фабульном уровне (к примеру, М. Ю. Лермонтов в поэме «Беглец», кстати, очень близкой по основной проблематике пушкинскому «Тазиту», приводит своего героя, Гаруна, к бесславной гибели; таким образом можно сказать со всей уверенностью, что Лермонтов — на стороне традиционных северокавказских нравственно-социальных установок). Определить финал фабулы «Тазита» невозможно. Утерян основной ключ к проблеме индивидуальной точки зрения А. С. Пушкина на конфликт, рассмотренный в поэме «Тазит».

Рискнем восстановить эту точку зрения на основе текстуального анализа поэмы. Можно предположить, что А. С. Пушкин позитивно относится к своему герою, потому что основные определения его характеристики почти полностью совпадают с центральной для творчества Пушкина парадигмой «поэта», «певца». Тазит «сидит, печален, над горой, недвижно, вдаль уставя очи, опершись на руки главой», его уводят «младые сны» «из мира дольнего». Дело доходит до прямых текстуальных перекличек: «В мечтаньях отрок своеволен, как ветер в небе» («Тазит»); «... затем, что ветру и орлу, и сердцу девы нет закона» (описание поэта в импровизации итальянца, «Египетские ночи»). Отметим типичную для А. С. Пушкина категорию «свободы», сопоставляемой с вольным ветром. Пушкин актуализирует в лексической характеристике Тазита мотивы «творчества», «творческой деятельности». Это позволяет сделать вывод, что в контексте поэмы Тазит рассматривается автором как «творец» и как «поэт». Описывается первая стадия творчества, являющаяся подготовительной, готовящая творца к постижению внешнего мира. Тазит еще не пишет стихи (песни), но его душа, открытая для стихий мира, готова к творчеству, поскольку эхом откликается на все проявления мира (сопоставим эту ситуацию со стихотворением «Эхо», впрямую приравнивающим поэта к откликающемуся на все эху). Для А. С. Пушкина творчество начинается с акта называния предметов и явлений реальности,

поэтому Тазит — называтель — одна из ипостасей пушкинского образа поэта.

Соотнесенность образа Тазита с позитивной в пушкинском творчестве парадигматикой «поэта» предполагает новые варианты трактовки конфликта между Тазитом и традиционным чеченским обществом (персонифицированным в образе Гасуба). Этот конфликт приобретает черты конфликта «поэт — толпа», а традиционные северокавказские социокультурные ценности в свете этого приравниваются к ценностям «толпы непосвященной». А. С. Пушкин переносит на социальные реалии северокавказского общества первой половины XIX века романтические представления об исключительной личности, наделенной высшей степенью индивидуальной свободы, хотя, как было сказано выше, появившаяся на пересечении западноевропейских и русских традиций категория личной свободы не могла иметь аналогов в северокавказском мире. Образ романтического творца-изгоя Тазита находит перекличку в поэтической вселенной А. С. Пушкина, в частности, этот образ в значительной мере перекликается с образами «кавказского пленника» из одноименной поэмы и изгнанника Алеко из поэмы «Цыганы», в меньшей степени он сопоставим с образами Моцарта и Евгения Онегина. Для А.С. Пушкина мотивы «творчества», «изгойства», «конфликта с толпой», «странности», «индивидуализма», «свободы» (понимаемой как неподотчетность по отношению к законам дольнего мира), «молодости» и «бунта» составляют единый комплекс. Можно сказать, что образ Тазита имеет прямое отношение к этому комплексу. Тазит привлекает симпатии А. С. Пушкина потому, что он — «вольный» человек. Автор не разделяет точки зрения Гасуба, который считает Тазита трусом; в поэме нет ни одной авторской характеристики, определяющей Тазита как «труса» (особенно ярко это раскрывается в сравнении с авторской характеристикой лермонтовского Гаруна). С большей долей уверенности можно предположить критическое отношение А. С. Пушкина к традиционным ценностям чеченского общества, не оставляющим места для творчества, приравнивающим «поэта» к «трусу». Эти ценности неприемлемы для А. С. Пушкина, в отличие, скажем, от романтизированных ценностей цыганского общества, основанных на свободе и доверии (мы сознательно оставляем за пределами этой статьи вопрос о соответствии — несоответствии пушкинских представлений о цыганах реальным отношениям, сложившимся в цыганском социуме). А. С. Пушкин не принимает традиционных установок северокавказского мира (эти установки персонифицируются в облике старого чеченца Гасуба) потому, что они несовместимы с такими священными для поэта установками, как «свобода» («вольность»), «творчество» и «поэзия». Социокультурный конфликт в среде северокавказских народов начала XIX века («слабые» — «сильные») актуализирует для А. С. Пушкина комплекс проблем, связанных с романтическим по происхождению мотивом «свободной личности творца-поэта», при этом тип «слабого кавказца» ассоциируется с типом «поэта пророка-изгоя». Нетрудно заметить, что такая точка зрения предполагает несогласие с основными установками северокавказского менталитета и, напротив, предполагает парадоксальное согласие с измененными установками «слабых горцев». А. С. Пушкин в большей мере по сравнению с М. Ю. Лермонтовым приветствует ассимиляцию северокавказского сознания в стихии христиан-

ско-европейской цивилизации, что проявляется в эпилоге «Кавказского пленника». Поэт сочувствует «гордым сынам Кавказа», но, в то же время, отмечает обреченность их действий и рисует в финале «Эпилога» картину превращения некогда мятежных ущелий в спокойный ландшафт, находящийся под юрисдикцией российской (то есть европейской) цивилизации.

Напоследок заметим, что такой взгляд на особенности северокавказской культуры не препятствует положительному отношению А. С. Пушкина к северокавказской культуре как таковой и к северокавказским народам как таковым, равно как и к отдельным представителям этих народов. А. С. Пушкин фактически впервые в русской литературе вывел образ сильной духом черкешенки, готовой пожертвовать жизнью ради любви (поэма «Кавказский пленник»). К слову, этот образ особенно выигрывает в сопоставлении с образом другого героя поэмы — «кавказского пленника», наделенного несимпатичными душевными чертами. И все-таки черкешенка выламывается из черкесской среды подобно тому, как Тазит выламывался из чеченской среды. Она тоже бросает вызов традиционным устоям общества. Симпатии А. С. Пушкина всегда были на стороне героев, выпадающих, выламывающихся из своей социальной среды. Пушкин был романтиком, это необходимо учитывать при анализе его произведений.

ЦВЕТОВАЯ ТРАДИЦИЯ В АБХАЗО-АДЫГСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Особенности национальной психологии, этнический менталитет в значительной степени актуализируются через «язык цвета», характерный для фольклора, обрядов, традиционной одежды данного этноса.

Устойчивая цветовая традиция является одним из этнодифференцирующих признаков.

В зарубежной науке изучение особенностей цветовосприятия разных народов началось с XIX в. За это время накоплен и введен в научный оборот колоссальный фактический материал, предложено несколько методологических концепций. Акцент в исследованиях последовательно переносился из биологии и медицины в сферу лингвистики (гипотеза лингвистической относительности Сепира-Уорфа), а затем непосредственно в этнологию (1).

В отечественной же этнологии цветовая традиция как культурный феномен только начинает обретать черты самостоятельной научной проблемы.

Изучение обрядов, системообразующей единицей которых является определенный цвет, представляется перспективным при осмыслении этой темы. Этнологи указывают на различные составляющие обряда. Например, по терминологии Н. И. и С. М. Толстых, обряд распадается на акциональное, вербальное и предметное действия (2). При этом цветовая маркировка объектов ритуального действия — обрядовых предметов или жертвенных животных — остается на периферии исследовательского внимания.

В данной статье рассматриваются обрядовые жертвоприношения божествам языческого пантеона абхазов и адыгов, в которых регламентирован цвет жертвенных животных, а также предпринимается попытка определить поле значений этих цветов.

Одним из таких божеств является адыгский Шибле — бог грома и молнии. Удар молнии воспринимался адыгами как благо.

«Если молния ударит в один из домов,— пишет Тавернье,— то даже если не убиты ни мужчина, ни женщина, ни ребенок, ни животные, вся семья, обитающая в этом доме, содержится в течение целого года, ничего не делая, за исключением танцев и пения. Тот час же после этого посылают искать по всей стране белого козла, выбирая наиболее сильного; этот козел кормится жителями того селения, в которое ударила молния, и содержится в большом почете до тех пор, пока молния не ударит в другое место. Все члены семьи, в дом которой ударила молния, ходят из селения в селение со своими родственниками... Весной, в определенный день в том селении, где находится козел, собираются все те, в доме которых ударила молния. Они берут козла, у которого на шее висит сыр...и ведут в селение первого правителя области. Они не входят в него, но правитель и все жители селения выходят и простираются перед козлом. После произнесения нескольких молитв они снимают с него сыр и сейчас же заменяют его новым.

Снятый с шеи козла сыр разрезается тут же на мелкие кусочки и раздается всем присутствующим» (3).

В жертву Шибле также приносят серых или черных коз. «Жители нескольких деревень собираются вместе и устраивают на возвышенном месте род жертвенника, утвержденного на четырех столбах, врытых в землю, и расположенных так, чтоб углы его обращены были к северу, востоку, западу и югу. Вокруг жертвенника закалывают быков, козлов, баранов...и головами их, воткнутыми на колья, окружают жертвенник. В течение шести дней продолжается пиршество, состоящее в еде, питье, скачках, стрельбе в цель из лука; наконец, на седьмой день сжигают головы жертв и расходятся» (4).

Иногда коза, набитая соломой, стоит до самого вечера. Ее охраняют караулом, чтобы чужие не унесли. Вечером двое мужчин несут козу в засеянное поле и кладут в борозду, приговаривая: «Дай нам урожай!» и засыпают ее землей (5).

Аналогом адыгского Шибле являлся абхазский Афы. Моление в честь Афы устраивается не только в том случае, если ударит гром, но «если заболеет кто-нибудь и знахарка объявит, что он заболел потому, что прогневил Афы» (6). Подразумевалось, что саму знахарку некогда посетил Афы, и в ней присутствует некая высшая сила, благодаря которой знахарка входит в общение с богом через больных (7).

Обратим внимание, что при этом сам больной и все участники обряда должны быть одеты в белое.

«Приступая к молитве, «молельщик» или «жрец» зажигает ладан, надевает на заостренную фундуковую палочку верхние ребра, печень и сердце козла, в другую руку берет стакан вина и, обратившись к востоку, подняв взор к небу, молится великому богу Афы об освобождении больного от болезни. Присутствующие в это время стоят в некотором отдалении, около жертвенного мяса. По окончании молитвы молельщик

обливает вином кусочки мяса, сердца, печени и хлеба и кладет где-нибудь на дереве. По кусочку сердца и печени дается съесть всем присутствующим. Сваренное для моления мясо козла нельзя класть ни на землю, ни в какую бы то ни было посуду. Его кладут на низкий помост, составленный из четырех вбитых в землю кольев, покрытых сверху. Вбиваемые в землю колья должны быть из орехового дерева. Брать их нельзя — заболеешь. Кровь жертвы выливают в яму, чтобы собаки не тронули. Шкуру козла в прежнее время вешали на высокий шест; теперь она вместе с реберной верхней частью поступает в пользу молельщика-жреца» (8).

Затем присутствующие приступают к еде, причем все должно быть съедено на месте моления. После еды молельщик по очереди перерубает ножки помоста — ашвамкята, затем жерди, на котрых висел котел. Все это остается на месте моления, эти предметы трогать нельзя.

Если происходит отмаливание грехов у Афы, то все члены семьи (или рода), «прогневавшие» Афы, в знак покорности надевают надочажные цепи.

«При закалывании все стоят на коленях позади жертвенных животных. Молельщик произносит краткую молитву и закалывает. Народ, стоящий полукругом позади «виновных», поет в два хора «Афрашва». «Виновные» три раза оборачиваются справа налево и крестятся, если, конечно, они христиане. Когда жертва готова, начинается моление. На «ашвамкят» кладутся лучшие куски туши жертвенных животных и столько «акваквар» (специальные обрядовые пирожки), сколько виновных и один оча (хлеб) только побольше размеров, за весь род...Молельщик с печенью и сердцем в руке произносит молитву, смысл которой приблизительно таков: «Великий боже! Глубоко сознав свою вину, род сей (или семья) приносит тебе по примеру отцов наших и по указанию твоих гадальщиц искупительную жертву и коленоприклоненно просит простить ему грехи его вольные и невольные. И мы, народ, просим тебя, прости и верни им свою милость и тем удостой их вечного служения твоего» и т.д. Трижды поется «Афрашва», причем первым начинает молельщик; при этом происходит обычное возлияние вина на сердце и печень. Виновные крестятся и молятся. После этого под звуки «Афрашва» исполняется хороводный «божий танец», причем посреди круга стоят виновные, а в некоторых местах их тоже вводят в хоровод и заставляют танцевать со своими цепями. Потом народ садится на землю и обедает. Танцы и веселье продолжаются до самого вечера. Цепи в этот день снимаются» (9).

Сходство между молениями богу молнии и грома существует не только у адыгов и абхазов, но и у осетин и мегрелов. В хрестоматийной работе Г. Ф. Чурсина указывается, что у значительной части кавказских народов, по обоим склонам Главного хребта, включая сюда и картвелов, некогда существовали однородные религиозные представления, связанные с почитанием грома и молнии, с одинаковыми формами культа (10).

А. М. Дирр впервые обратил внимание на тот интересный факт, что абхазский Афы оказывается тождественным божеством охоты Айерг и Ажвейпшьаа. «Айерги тот, который стреляет на небе во время грозы (гром). Поют песню в его честь, названную «айергища» (песня Айергь). По другой версии не Айерг, а сам Афы стреляет. Айерг соединяется с ним» (11).

В нартских сказаниях Ажвейпшьаа и Айерг связаны между собой брачными узами, дочери рода Ажвейпшьаа называются в сказаниях невестками рода Айергъ, а девушки из рода последних именуются соответственно невестками Ажвейпшьаа. Пастухами Ажвейпшьаа являются белые звери, поэтому на белых зверей охотиться нельзя.

Л. Х. Акаба приводит легенду, по которой можно предположить, что ранее сам Ажвейпшьаа выступал в образе белого кабана (12).

Н. С. Джанашиа впервые указал на окончание «аа» — показатель множественности — в имени божества. Возможно, «первоначально оно означало не одно, а целый сонм божеств» (13).

Представления об Ажвейпшьаа сходны с представлениями адыгов о Мазитхе — покровителе лесов и охотников, которому в жертву приносится белый козел. Вот гимн в честь этого божества:

Тебе именуем мы Тха лесов лесов. Усы твои — червонное пламя.
Тебе в молениях возливаем кровь-питье красное.
Зарезан в дар-жертву тучный белый козел, угодный тебе
Перед тобой молодая жена неплодная на коленях долго стоит (14).

Интересные сведения о Мазитхе найдены нами в фондах Национального музея Республики Адыгея.

«Перед отправкой на охоту за общей трапезой охотники еще дома, вкушая пищу, просили Мазитха об удаче. Прийдя в лес, ставили балаганы (шалаши), а затем садились в круг (как сидят мусульмане во время намаза) в шапках, и один, старший, произносил просьбу (молитву), обращенную к Мазитха о ниспослании добычи. После этого отправлялись в лес на охоту. В лесу нельзя было разорять гнезд, убивать то, что не едят (несъедобное), что вообще не нужно, также нельзя ругаться в лесу; у деревьев тоже есть душа и напрасно, без надобности, рубить деревья нельзя. Даже без дела с топором в лес ходить не нужно, т.к. деревья пугаются, стонут, жалуются Мазитха (15).

Сам Мазитха представлялся «белотелым и белоруким», поэтому нельзя было стрелять в животных и дичь белого цвета (16).

Наряду с Мазитха существовал и культ Мэзгуащэ (Мез-лес, гуащэ — госпожа, княжна) — «богиня лесов».

«...Обращались к Мэзгуащ только женщины... в определенный день, во главе с наиболее мудрой из них, собирались и шли целой группой в лес, где, по их мнению, проживала богиня. Считалось, что ответ Мэзгуащ слышит только мудрая старуха, стоявшая во главе группы женщин. При ее посредничестве устанавливалась связь между богиней и просительницами. Предание повествует, что две женщины в одно и то же время не могли видеть богиню Мэзгуащ» (17).

П. У. Аутлев объясняет популярность христианской Мерем (Марии) на адыгской почве тем, что она вобрала в себя черты Мэзгуащэ.

В преданиях абхазов также сохранились представления об Ажвейпшьаа как о женщине. Один из информаторов с уверенностью сказал Л. Х. Акаба: «Ажвейпшьаа — это женщина» (18).

Мезгуащэ, таким образом, это хозяйка зверей и великая мать-хозяйка всего живого на земле, хозяйка плодородия вообще.

Такими же функциями обладает в абхазском пантеоне Анана-Гунда — мать Ажвейпшьаа. Она выступает и как покровительница пчел, и как главное охотничье божество, и как покровительница рождения.

Анализ данных сюжетов показывает, что на абхазском материале выстраивается цепочка образов: Афы — Ажвейпшьаа — (Анана-Гунда), в которых отражается связь стихий: дождя/молнии — земного плодородия — воды, их нерасчлененность. Связь этих божеств между собой вскрыла Л. Х. Акаба в книге «У истоков религии абхазов».

Попытаемся установить, существует ли какая-то символическая связь в адыгском пантеоне — между Шибле-божеством молнии и грома и Мазитхой — божеством охоты, плодородия вообще.

С этих позиций чрезвычайно интересен для нас образ адыгского Ахына.

Ахын, по сведениям Хан-Гирея (19), это покровитель рогатогоскота. В жертву Ахыну приносится белая корова (20)

Накануне праздника корова мычанием как бы показывала, что она избрана Ахыном в жертву. Ее никуда не гнали, она сама шла к месту жертвоприношения, следом за ней гнали стадо черных коз. Корову перевязывали белым (по другим сведениям — красным) полотенцем и народ шел следом за ней (21).

Л. Люлье сообщает, что забивают, разделывают, варят и едят мясо коровы в разных местах (22). В каждом новом месте участники обряда, сняв шапки и взявшись за руки, танцуют и поют специальную обрядовую песню. «Кожу, голову и ноги Ахыновой коровы зарывают в землю, на месте приношения» (23).

Известна и другая ипостась Ахына — морская. В адыгском пантеоне существует божество Псытхьэ (бог воды). Один из информаторов сообщил А. Шортанову, что Псытхьэ одновременно звался Ахыном (24).

В сборнике «Кабардинский фольклор» приводится сказание, где Ахыном называют Черное море. Причем в этом сказании говорится о том, что корова, приносимая в жертву Ахыну, должна быть обязательно черной (25).

Люлье говорит, что ноги Ахына имеют раздвоенные копыта (26). По-видимому, Ахын — это результат антропоморфизации божества-животного, которая начинается с появлением земледелия, когда мир тотемических предков теряет свою реальность. Животное приобретает человеческие атрибуты — лицо, тело. Так создаются такие боги, как Анубис с головой волка, Тор с головой кобчика и т. д. Постепенно из животного вырисовывается человек. Процесс антропоморфизации почти закончен в образе таких богов, как Гермес с маленькими крылышками над пятками, пока, наконец, животное не превратится в сопровождающий бога атрибут: Зевс изображается с орлом (27).

При ближайшем рассмотрении обнаруживается сходство между Ахыном и Шибле. Судя по отношению к жертвенным животным в честь этих богов — народ простирается перед ними — можно предположить, что они мыслятся как зооморфные воплощения самих богов и поэтому как посредники между ними и людьми.

Возможно, между Ахыном и Шибле существует не только внешнее сходство, но и смысловое родство. Ахын занимает как бы промежуточное положение между Шибле и Мезитхой и последние два божества оказываются связанными между собой именно через Ахына.

Связь Шибле с Мэзитхой подтверждается тем, что именем Мэзгуащэ вызывали дождь — в песне, которой бжедуги во время засухи сопровождали обряд вызывания дождя, пелось:

Дай нам дождя, Мэзгуащ!
Не жалей воды для нас, Мэзгуащ!
Тебе честь отдадим, Мэзгуащ!
Ханцегуащ просит у Мэзгуащ,
Урожай утроим, Мэзгуащ!» (28)

Таким образом, Шибле, Ахын и Мазихта как божества, связанные с идеей всеобщего плодородия несут наибольшую семантическую нагрузку в адыгском пантеоне. Белый цвет и Ахыновой коровы, и жертвенных животных, посвящаемых Шибле и Мазихта, подчеркивает эту исключительность.

С другой стороны, связь Ахына и Шибле с дождем (шире — со стихией воды) символизируют животные черного цвета.

Для того, чтобы испросить у Шибле дождь, мужчины отправлялись за село, беря с собой вола или барана-нетеля, обязательно черной масти, и после молитвы о ниспослании дождя, закалывали его. Снятую кожу проволакивали по селу (29). На могилу убитого молнией человека, камень с которой бросали в воду при засухе, клали шкуру черного цвета.

Для вызова дождя использовали закопченную очажную цепь, ее могли вешать на шею Ханцегуащэ (букв. «ханц» — лопата, «гуащэ» — госпожа, княжна). Ханцегуащэ — кукла, которую в дни засухи проносили по селу две женщины. Они заходили в каждый дом, где их обливали водой.

В Кабарде брали цепь из семьи убитого молнией, бросали в корыто и в течение семи дней поливали водой, а затем возвращали владельцу или прятали в поле (30). (Интересно, что в Горной Грузии, в раче, главный персонаж ритуала «Гонджа» ходила с закопченным лицом. Считалось, что «Гонджа» может вызвать дождь).

И надочажную цепь, и черную козу, посвященную Шибле, относили в поле. Это говорит об их одинаковом функциональном значении и одинаковой символической соотнесенности с вызовом дождя.

Возможно, черный цвет коз, которых гнали за Ахыновой коровой, символизирует связь Ахына с дождем и вообще — со стихией. Символическая связь черного цвета и дождя характерна и для других этнических культур. Черных жертвенных животных (овец, коров, птиц, собак) используют народы Африки, Японии. «Вызыватель» дождя у вагого носит черную одежду… В Новой Каледонии вызыватели дождя выкрашивают свои тела в черный цвет... (31). Индийский брахман, желающий выучить песнь Шаквари, которая воплощает силу молнии, должен носить черную одежду и употреблять пищу черного цвета (32).

С подобными суждениями перекликается и адыгский ритуал, проводившийся перед началом сева.

В складчину община покупала черного буйвола, его забивали, снимали шкуру так, чтобы на ней не было ни одного пореза, т. к. в противном случае установится дождливая погода. Причем при разделке туши металлические предметы не использовались. Все кости жертвы сохранялись. Голову буйвола варили целиком с рогами, пока не отставала теменная кость, затем доставали мозг и объедали его. Все кости собирали, завязывали в шкуру, закапывали на поле, после чего выбирали наиболее опытного князя-пахаря. Князь-пахарь, одетый в шубу мехом наружу, проводил первую борозду. Присутствующие бросали в него комья земли. К рогам буйвола были привязаны красные ленточки (полевые записи Б. Г. Тлехас, 1987).

Здесь налицо совмещение представлений о зависимости целостности черной шкуры и дождя (т. е. связь с Шибле).

С идеей плодородия также связано божество адыгского пантеона — Ауш-Герги, или по другим вариантам — Дауш (Тауш)-Герги.

Для нас сведения о нем особенно важны потому, что Ауш-Герги представлялся в образе всадника на белом коне. Его имя произносили в виде заклятия при смертельных болезнях, при оспе и дифтерите.

Моздокским кабардинцам (христианам) Ауш-Герги известен как божество, способствующее хорошему урожаю. Образ Ауш-Герги слился с христианским Георгием-Победоносцем. Именно дохристианскими представлениями об Ауш-Герги объясняется столь большая популярность Георгия Победоносца на Кавказе.

Турчанинов Г., выделяя различные напластования в образе Ауш-Герги, считает основной его функцией покровительство воинам и оружию.

«Другие функции, а именно функцию покровителя недужных, покровителя земного плодородия и охотников, по-видимому, нужно признать вторичными, перенесенными на него либо с христианского святого Георгия (функция покровителя недужных), либо с языческого божества леса Мазитха, либо с какого-то другого забытого божества, являющегося покровителем земного плодородия» (33).

У абхазов в образе всадников на белом коне представлялись божество охоты Айерг, божества оспы Зоскан и Хания (у адыгов — Зиусхан), верховное божество Анцва.

В жертву божествам оспы приносили белых козлов. «В лесу устраивали помост, на который укладывали жертву. Тут же стояли две кровати, убранные шелковыми одеялами. На кроватях сидели две молодые женщины — дворянка и крестьянка, расстегнутые груди их были покрыты шелковыми платками. Народ от мала до велика, стал на колени, а глава поселка произнес слово-молитву, в которой приглашал великих богов милостиво удостоить их принять жертву, приложиться к груди лучших жен поселка и тем, по обычаю предков, усыновиться поселку. Здесь же, возле «кормилиц богов» стояли два лучших коня: один с мужским седлом, а другой — с женским. После церемонии усыновления последовал обед. А затем народ, держа за уздцы коней, на коих невидимо сидели вновь усыновленные Али Зосхан и Хания, с пением проводил далеко от поселка дорогих гостей, чем и «отвел» от себя оспу» (34).

Как видим, в рассмотренных нами жертвоприношениях в честь Шибле (Афы), Ахына, Мазитха (Ажвейпшьаа), Ауш-Герги (Айерга) используются животные белого цвета. Представляется, что белый цвет является здесь символом святости, чистоты.

Значение белого цвета как чистого цвета особенно проявляется в обрядовой практике абхазов, где в самом тексте молитвы приносимое в жертву белое животное называется чистым.

Например, чтобы испросить у духов время для искупительного жертвоприношения, проводится следующий обряд. «Под вечер во двор выводят с ног до головы облаченного в белое платье больного и сажают; вокруг него трижды водят покрытую белым саваном молодую, красивую кобылицу или жеребца, причем совершающая этот обряд старая, чистая женщина (иногда и старик) бросает на животное 20 маленьких фундуковых палочек, а двумя фундуковыми же хворостинами бьет жи-

вотное». При этом произносится следующая молитва: «Великий дом великих икон (т. е. богов)...покровители сего дома (или рода)! Коленопреклоненно просим вас: умилосердитесь над провинившейся семьею, простите им грехи, вольные или невольные. В залог верности служения вам приносится сие чистое животное. Простите грехи сему больному и дайте ему возможность свято исполнить свой долг перед вами и впредь». При этом дается обет свято принести искупительную жертву по указанию прорицательниц и гадалок» (35).

При засухе абхазские девушки покрывают ишака белой тканью и сажают на него куклу (Ср. с адыг. Ханцегуащэ).

Одна из девушек берет за повод узду, надетую на ишака, две становятся по обе стороны ишака и поддерживает куклу; остальные, разделившись на две части, становятся по обе стороны ишак и идут к месту, где заранее приготовлен плот, напевая специальную песню. Затем девушки снимают куклу, сажают ее на плот, зажигают его и пускают по течению воды. Ишака же девушки заставляют войти в реку. Если он переплывет реку, значит будет дождь (36).

Во всех абхазских жертвоприношениях, направленных на задабривание разгневанных богов, больные одеваются в белую одежду или накрываются белым платком. Иногда само жертвенное мясо лежит на помосте, покрытом белой тканью (37).

Итак, характерной особенностью всех рассмотренных обрядов является общность их «рисунка»: жертвенные животные находятся на возвышенном центре круга, который образовывали молящиеся.

Исследования Б. Х. Бгажонокова (38) по семантике черкесского игрища позволяют говорить о том, что жертвенник был идейным средоточием ритуала. В абхазском отмаливании грехов у Афы (см. выше) переход «виновных» из центра круга в общий хоровод символизировал переход из маргинального состояния и обретение прежнего статуса полноправных членов коллектива; таким образом разрешался конфликт и восстанавливался привычный ход событий.

Чтение «черно-белых» символов, которыми насыщены данные ритуалы, не только раскрывают конкретную семантическую нагрузку каждого цвета (белого — как символа чистоты; черного — как символизирующего связь со стихией воды).

В более широком смысле цветовая символика служит звеном в механизме поддержания стабильности этноса в его непрерывном диалоге с судьбой.

ОТ ТРАДИЦИОННОГО МЕНТАЛИТЕТА К СОВРЕМЕННОМУ

Адыги составляют в настоящее время одну из самых больших этнографических групп Северного Кавказа, уступая по своей численности лишь вайнахам (чеченцам и ингушам). «Адыги» («адыге») — это

внутренний этноним близкородственных автохтонных этнических образований, издревле населяющих территорию примерно от устья Кубани и Дона до Центрального и Северо-Западного Кавказа включительно. Современные внешние этнонимы этих единых по своей культуре и близких по языку этнографических групп — кабардинцы, черкесы, адыгейцы. Для европейских стран и России был характерен один, общий для всех адыгов внешний этноним — черкесы. Этот термин часто используется и в настоящее время.

Адыги смогли сохранить цельность своей культуры. В настоящее время наблюдается процесс более тесной культурно-духовной, научной, политической интеграции адыгов, проживающих в трех республиках (Адыгее, Карачаево-Черкесии и Кабардино-Балкарии). Это проявляется в многообразных государственных, общественно-политических и культурных общеадыгских контактах.

В частности, на правах общественной организации функционирует Международная адыгская (черкесская) академия наук. В интегративном процессе задействованы также адыги, проживающие вне своих титульных национально-территориальных образований, в том числе и те, которые проживают за пределами России в «дальнем зарубежье». Численность адыгской диаспоры за рубежом намного превышает число адыгов, проживающих в Российской Федерации.

Однако адыгская, да и вообще, кавказская проблематика до сих пор не стала еще предметом специального философского и социологического наблюдения.

Как известно, в XIX веке в основном завершилось оформление тех общественных наук, объектом которых выступали функционально обособленные сферы общества. К их числу относятся экономика, политология, социология и др. Кавказская проблематика, как и любая добуржуазная, в основном неевропейская экзотика, исследовалась в рамках другого направления обществоведения — востоковедения. Интеграция Северного Кавказа в Российскую империю превратила кавказоведение в краеведение, сделало его объектом этнографических описаний. Тем самым оно превратилось в науку местного значения. Собранный богатейший этнографический материал так и не был формализован в классических обществоведческих дисциплинах. Советское время этой задачи не решило — уникальные история и своеобразие Кавказа были «загнаны» в общественно-формационную марксистскую схему.

Между тем, практика убедительно показывает, что экономические, политические и другие инновации не являются культурно-нейтральными. Культура всегда выступает либо сдерживающим развитие фактором, либо фактором, стимулирующим его. В этой связи возникает необходимость содержательного и функционального социально-философского и культурологического анализа культуры. В данной статье речь идет не о всей культуре, а о той ее составляющей, которая оформилась в определенных функционально значимых чертах национального характера, особенностях национального поведения и мышления. Такое «узкое» понимание культуры связывают с понятиями «ментальность» (или «менталитет»).

Источниками анализа менталитета адыгов могут служить работы тех исследователей, которые понимали необходимость познания особеннос-

тей образа жизни горцев, их национального характера и культуры и стремились просветить в этом смысле общественность России — познакомить ее с Кавказом.

Адыгский писатель и просветитель А.-Г. Кешев (1837—1872) был первым из тех, кто связал проблему «отличительных свойств народного характера» (1) адыгов с народным песенным творчеством. Размышляя над особенностями национального характера, А.-Г. Кешев фактически коснулся тех его сторон, которые сегодня объединяют понятиями «ментальность» и/или «менталитет». Культурно-антропологическое эссе А.-Г. Кешева — его статья «Характер адыгских песен» — служит источником нашего анализа. А.-Г. Кешев в своей статье поставил проблему влияния религии (ислама) на традиционное общество адыгов и их национальный характер, попытался определить место, роль и значение Кавказской войны в судьбе адыгов.

Этот круг вопросов актуален и в наши дни. До сих пор не вполне ясны некоторые аспекты исламизации адыгов в прошлом и роли религии в настоящем. Не до конца осмыслены события и значение Кавказской войны XIX века и ее последствий для горцев. По сей день актуальной остается и задача просвещения массового сознания России, т. е. его постижения Кавказа. Известно, например, что сегодня в обыденном сознании части населения России кавказцы порой негативно идентифицируются как «лица кавказской национальности», что ведет к распространению в обществе «кавказской» социальной мифологии и предрассудков. Эти вопросы мы попытались объединить вокруг проблемы менталитета адыгов.

Понятия «ментальность» и «менталитет» сегодня вошли в моду и широко употребляются по отношению к этносу, нации, к индивиду, социальному слою, группе, классу — любой социальной общности. Тем не менее, проблемы менталитета (ментальности) разработаны слабо. Как пишет И. В. Герасимов, «мода на термин «менталитет» во много раз превосходит и опережает опыт реального прикладного освоения этой гипотезы« (2). Серьезных попыток анализа менталитета (ментальности) адыгов вообще никто не предпринимал. Историческая, этнографическая и другая литература носит в этом смысле скорее описательный, чем аналитический характер.

Для разработки проблемы ментальности (менталитета) адыгов необходимо, по меньшей мере, решение двух взаимосвязанных вопросов: во-первых, необходимо определить понятия «менталитет» и «ментальность» и их теоретико-методологическую значимость и, во-вторых, определить способы (методы) и источники изучения менталитета (ментальности). Для удобства оба интересующие нас понятия будем использовать как синонимы.

Решающую роль в утверждении понятия «ментальность» («mentalite») в научной лексике сыграли представители французской исторической школы «Анналов» М. Блок, Л. Февр и др. (3), (4). Они объясняли необходимость использования данного понятия тем, что историко-научная традиция механической фиксации тех или иных событий оставляет без внимания духовный мир представителей различных эпох. Тем самым из поля зрения историков выпадают существенные духовно-культурные и психологические детерминанты исторического процесса. Причин-

но-следственная связь исторических событий искажается. Реконструкция духовного мира представителей различных эпох была сформулирована в школе «Анналов» как одна из главных задач. Для ее решения и было введено понятие «менталитет».

Представители «Анналов» предпочитали говорить не о ментальности, а о ментальностях, подчеркивая несводимость менталитетов представителей различных социальных слоев (но одной культуры) в единое целое. Этот методологически значимый для «Анналов» посыл, как представляется, не следует абсолютизировать. Отношение к нему исследователя должно определяться объектом, предметом, целями и задачами каждого конкретного исследования. Если объектом исследования выступает традиционная этническая культура, то она может характеризоваться (и чаще всего характеризуется) с точки зрения ее типообразующих элементов, в той или иной мере имеющих отношение к представителям различных социальных слоев. Это понятно уже из простого факта взаимосвязи различных элементов в рамках единой этнической культуры. Наличие в разных традиционных этнических культурах понятий, определяющих общий для всех слоев морально-этический кодекс, служит лишним тому подтверждением. В качестве последнего у адыгов выступает адыгагъэ, у абхазов — апсуара. У многих народов можно встретить и другие понятия, характеризующие национальный характер или его особенности в целом, независимо от принадлежности индивидов к тем или иным социальным группам. В публицистике, художественной и специальной литературе это также нашло свое отражение. Например, Н. Бердяев много писал о «русской душе» (5).

Уже буквальный перевод адыгского слова «адыгагъэ» означает по-русски «адыгство», т. е. свойство (должное и реальное), характерное для всех адыгов, для всех представителей этноса. Это же слово можно перевести как «человечность», что показывает ориентированность этнической этики на общечеловеческие ценности. Наряду с этим в традиционной этике адыгов существовали более «адресные» понятия, предписывающие модели поведения отдельным сословиям. Например, существовало понятие «уорк-хабзэ», содержание которых сводилось к определению этики адыгских дворян.

Наличие в традиционной культуре адыгов морально-нравственного и этического регулятора — адыгагъэ и его определяющая роль в стиле жизни адыгов свидетельствует об относительной неукорененности (неразвитости) в традиционной адыгской среде других регуляторов, в том числе, религиозных.

Народная модель поведения — адыгагъэ — до сих пор сохраняет свое системообразующее значение для адыгского этноса. Для индивида интериоризация адыгагъэ связана с его социализацией, во многом совпадает с ней по времени и содержанию. Определить соотношение этих параллельных процессов и влияние на них инокультурных и религиозных факторов представляется весьма полезным и плодотворным аспектом анализа.

Таким образом реконструкция духовного мира представителей различных эпох может производиться не только по социально-стратификационным признакам, но и по этническим. В большей мере это относится к исследованию традиционных обществ, в которых носителем традиционалистского (традиционного) сознанпия является само обще-

ство как целостный организм. Не случайно, например, тяготение к соборности выступает на поверхность современности в этнически ориентированных образованиях (политических, научных, культурных и др.).

Определение понятия «ментальность» через духовный мир представляется однако не всегда продуктивным. Оно составляет много места для широкого толкования ментальности, ставит под вопрос его репрезентативность, сильно затрудняет выявление статистически значимых характеристик ментальности и, следовательно, не гарантирует исследователя от грубых ошибок. Не случайно в культурной и социальной антропологии в качестве основных объектов исследований выступают духовные образования, вопросы динамики развития культуры, механизмы ее передачи последующим поколениям, а не ментальность. Известно также, что культурная и социальная антропология использует описательные методы в ущерб эмпирическим. Хотя, нельзя отрицать существенных достижений культурной и социальной антропологии, которые на теоретическом уровне сливаются в настоящее время с социологией. Достигнутые в рамках этих наук результаты помогают процессу поиска ответа на вопрос об определении ментальности и, в частности, способствуют уточнению конкретных источников ее изучения. В частности, заслуживает внимания идея Леви-Стросса о первобытных формах культуры как механизме разрешения противоречий, а также его представления о социальной антропологии как о семиотической науке(6).

Оценка первобытных форм культуры как механизма разрешения противоречий предполагает усвоение и интериоризацию данной культуры большинством членов общества. Тип культуры, таким образом, выступает как социальный механизм. Различия между обществами определяются в этом контексте как различия между социальными механизмами, а также как различия между коллективными и индивидуальными смыслами поведения и мышления представителей различных культур. Качественное отличие смыслов в мышлении и в поведении, определяемое по признаку принадлежности носителей смыслов к той или иной культуре, является предметом социологического анализа. Выявленная специфика может быть охарактеризована как ментальность. Таким образом, основным источником изучения ментальности адыгов, как и других этносов, является их культура.

Однако анализ традиционной культуры адыгов, традиционного «духовного мира» в его целокупности, как было отмечено выше, лишь приближает к решению проблемы этнической ментальности, но не вполне решает его. Идеальная версия решения данной проблемы — построение иерархии этнических стереотипов поведения и мышления, существенным образом отличающих адыгский этнос от всех других. К. Леви-Стросс писал, что «оригинальность каждой из культур заключается, прежде всего, в ее собственном способе решения проблем, перспективном размещении ценностей, которые общи всем людям. Только значимость их никогда не бывает одинаковой в разных культурах, и поэтому современная этнология все сильнее стремится понять истоки этого таинственного выбора» (7). Теоретическое моделирование ментальности представляет собой, таким образом, трудно разрешимую задачу — из «бесструктурной» эмпирической реальности необходимо вычленить именно ту структуру, которая содержательно опишет менталитет этноса. Решение этой задачи

представляется делом будущего и результатом коллективного труда. В данной статье речь идет лишь о некоторых особенностях менталитета адыгов без точного определения их места в иерархии стереотипов поведения и мышления и обусловленных ими этнических автоматизмах.

Для уточнения нашего подхода к пониманию ментальности приведем некоторые ее определения. Например, И. К. Пантин считает, что менталитет — это «своеобразная память народа о прошлом, психологическая детерминанта поведения миллионов людей, верных своему исторически сложившемуся «коду» в любых обстоятельствах, не исключая катастрофические»(8). Что такое «исторически сложившийся код» И. К. Пантин точно не объясняет. Очевидно, что нестрогость данного определения оставляет место для самого разнообразного (не исключая противоречивого) понимания и толкования ментальности. Впрочем, и сам И. К. Пантин пишет о том, что проблему менталитета можно поставить по-всякому и считает научный статус понятия «менталитет» недостаточно строгим и слабо проработанным методологически. Многие авторы, рассуждая о менталитете, вообще избегают определений менталитета и сосредоточивают внимание на тех или иных характеристиках национальных культур, особенностях поведения, национальных языках и т. д. Явно просматривается тенденция к психологизации терминов «менталитет» и «ментальность». Это видно из приведенного определения И. К. Пантина, который определяет менталитет как «психологическую детерминанту поведения миллионов людей», а также из других определений. Например, И. Г. Дубов пишет, что «В самом общем виде менталитет может быть, вероятно определен как некая характерная для конкретной культуры (субкультуры) специфика психической жизни, представляющих данную культуру (субкультуру) людей, детерминированная экономическими и политическими условиями жизни в историческом аспекте»(9). Англоязычные психологические словари определяют менталитет как «обобщение всех характеристик, отличающих ум»(10); «способность или силу разума»(11); «установки, настроение, содержание ума»(12); «образ мыслей или характер размышления»(13), «сумму мыслительных способностей или возможностей, отличающихся от физических»(14). Очевидно, что данные определения лишь подтверждают недостаточную научную проработанность термина.

Тем не менее, вопрос о психологическом или социальном понимании менталитета представляется принципиальным. Как известно, человеческая психика универсальна. Универсальны и психические механизмы, составляющие основное содержание психики. Однако она опосредована культурой, которая и выступает основным источником менталитета. Именно культура придает различную форму универсальным по своей природе психическим явлениям. С точки зрения психологии, большинство людей более или менее подобным образом реагируют на добро и зло, любовь и ненависть, прекрасное и безобразное, любые другие ситуации, требующие психической активности. Различия между людьми пролегают в сфере смыслов, которые они вкладывают в те или иные понятия, связывая их с теми или иными ситуациями. Индивидуальные и коллективные смыслы, т. е. сознание — объект философии и социологии.

Можно назвать лишь одно направление в психологии, которое именно с психологических позиций делает возможной постановку вопроса о

множестве индивидуальных и только индивидуальных ментальностей. Это — психоанализ, который в качестве основного предмета психологии рассматривает бессознательное. Юнговское же «коллективное бессознательное», понимаемое как архаический психический «осадок» повторяющихся жизненных ситуации, является скорее культурологическим подходом в объяснении группового поведения и мышления, чем психологическим. Его понятия «коллективного бессознательного» и «архетипа» «работают» лучше в сфере культурологии, социологии и философии, нежели в психологии. По сути, они целиком вписываются в культурологические подходы к анализу социальных явлений. И в этом смысле методология К. Г. Юнга оказывается пригодной для исследования этнической ментальности.

Лакановская версия психоанализа, как представляется, также может быть продуктивной в интересующем нас аспекте. Формула Ж. Лакана — «бессознательное структурировано как язык» — прямо выводит на проблему сравнительного анализа национальных языков.

Впрочем, постоянная экспансия психологии в область философии и социологии легко объясняется перманентной дискуссией о предмете психологии. Предпочтительной на наш взгляд, является все-таки социологическая и философская трактовка ментальности, которая сводится к тому, что ментальность (менталитет) — это специфические, культурно определенные и закрепление социально стереотипы поведения и мышления, существенным образом отличающие одни модели поведения и мышления от других; система иерархически соподчиненных приоритетов и ценностей, способная преобразовываться в культурно-поведенческие и культурно-мыслительные автоматизмы.

Предложенное понимание ментальности является методологически исходным пунктом. Исходя из него, можно опустить излишне психологизированные трактовки ментальности. Во-вторых, с изучения «духовного мира» в целом акцент переносится на изучение тех его аспектов, которые конституируют общность, делают возможным коммуникацию (передачу смыслов) между индивидами и социальными группами. В-третьих, в зависимости от того, какая ментальность или чей менталитет (индивида, общности) исследуется, можно задать относительно точный масштаб исследования и указать на относительно точную совокупность источников изучения ментальности. Например, если речь идет об исследовании менталитета национальной общности, то необходимо сосредоточить внимание на тех аспектах социально-смыслового взаимодействия (коммуникации), которые выступают как значимые и четко определенные для большинства представителей данной нации. Если речь идет об исследовании менталитета какой-либо социальной группы, то необходимо определить семиотически значимые характеристики именно для данной группы и их отличия от других; если речь идет о ментальности индивида — необходим поиск специфической индивидуальной системы смыслов.

Из вышеприведенных методологических замечаний вытекает, что источником изучения ментальности этноса является коллективный духовный народный опыт. Это понятие значительно уже понятия «духовный мир», если иметь в виду под опытом результаты коллективной духовной деятельности этноса. В качестве последних выступают: 1) особен-

ности религиозных верований; 2) народные пословицы, поговорки, притчи, тосты и т. п.; 3) народные песни, частушки, музыка вообще; 4) народные предания, легенды, мифы, эпос; 5) народная мораль, этика, обычаи, обряды и др.,

Однако изучение каждой из выделенных нами разновидностей народного духовного опыта само по себе прямо не отвечает на вопрос о народном менталитете. Очевидно, необходим поиск «субстанциальной» основы, «первичной клеточки» менталитета. В этом качестве выступает знак (символ). Любая социальная ситуация может быть «прочитана» как знаковая ситуация, состоящая из знаков-признаков, знаков-сигналов, знаков-копий (неязыковые знаки), а также как ситуаций с характерными для нее языковыми знаками. Традиционная культура Северного Кавказа изобилует такими знаками. Например, наличие, в прошлом у каждого адыга особого дома, предназначенного исключительно для приема гостей, кунацкая (хачещ) — знак-признак гостеприимства, свойственного адыгской традиционной культуре как никакой другой; мужскойvвоинский костюм-черкеска — знак-признак образа жизни, связанного с частыми военными столкновениями; место человека при пешем или конном передвижении, место за столом — знак-признак и знак-сигнал возрастного старшинства; особенности женского костюма — знаки-сигналы и знаки-признаки замужества, принадлежности к определенному сословию и т. п.

Язык является также знаковой системой. Наблюдение национального языка и сравнение его с другими национальными языками с точки зрения заключенных в них знаков (символов) и социальных смыслов вплотную приближает к положительному решению вопросов этнической ментальности. Знаковые характеристики языка, вернее, живой речи уточняются анализом ее эмоциональной окрашенности (экспрессии).

Экспрессия языка и передаваемый посредством знаков общезначимый этнический смысл соединяется в песне. Поэтому народная песня служит важнейшим источником изучения этнической ментальности. Это хорошо прочувствовал А.-Г. Кешев, который писал об особенностях национального характера адыгов, апеллируя при этом к их народным песням.

Статья «Характер адыгских песен» была написана А.-Г. Кешевым в 1869 г., т. е. тогда, когда традиционное общество адыгов в той или иной мере подверглось уже исламизации — с одной стороны, и с другой стороны — вооруженной экспансии России в Кавказской войне. А.-Г. Кешев анализирует доисламский и довоенный период традиционного общества адыгов и особенности национального характера, которые были связаны со спецификой жизни адыгов. При этом, песни — главный для автора источник и одновременно критерий познания особенностей национального характера. А.-Г. Кешев пишет: «Быть может, не у многих народов песня запечатлена так ярко и осязательно типическими особенностями национального духа, как у адыгов»(15). Это замечание писателя представляется знаменательным. Действительно, можно предполагать, что ввиду отсутствия какой-либо четкой идеологической концепции (даже религиозной), ее функции у адыгов во многом замещала народная песня.

А.-Г. Кешев пишет о том, что у адыгов есть песни «героические, свадебные, плясовые и колыбельные»(16). Однако главное внимание автор

сосредоточивает на песнях героических. Главные их символы — это наездничество, воинские доблести и добродетели героев, «приросших к седлу от продолжительного странствования на коне»(17), «подвиги, битвы, приключения,., меткость стрел и винтовки, острие меча, резвость и красота... коня»(18). А.-Г. Кешев пишет, что от адыгской песни — «не ускользнуло ни одно сколько-нибудь значительное столкновение их (наездников — *авт.)* с внешними или внутренними врагами, не укрылась ни одна мало-мальски видная личность в сонме наездников, принимавших участие в данном событии»(19).

Второй определяющий мотив адыгской героической песни — это благородный дух своеобразного адыгского наезднического рыцарства. Этот дух господствовал не только в песне, но и, как пишет А.-Г. Кешев, «дух этот лег в основание... политического, общественного и домашнего быта»(20).

Особенностью адыгской народной героической песни является также то, что «черкесская песня не снизошла в прозаический круг обыденной жизни. Обычные мотивы безыскусственной народной песни, как то: труд пахаря, косца, горе и радости домашнего очага, вытеснены винтовкой и конем даже из песни, вышедшей из среды низшего трудового сословия черкесского общества»(21). Последнее замечание автора представляется особенно важным в силу того, что оно подчеркивает этнический, а не сословный характер адыгской песни.

Таким образом, из анализа адыгской героической песни, произведенного А.-Г. Кешевым, вытекает, что поиск главных ментальных особенностей адыгов традиционного общества следует осуществлять в той сфере традиционной культуры адыгов, которая была связана с военно-полисной организацией их общественной жизни. Данное представление о приоритетной ментальной особенности адыгов представляется весьма убедительным. Оно может быть сформулировано как специфический военно-рыцарский дух, распространяющий свое влияние на все остальные духовно-культурные аспекты жизни традиционного общества адыгов. Этот вывод подтверждается анализом других исторических и этнографических источников.

Военно-рыцарский дух традиционного общества адыгов сочетался с системой оригинальных религиозных верований, представляющих собой смесь язычества и небольшого количества формальных элементов христианского культа. Судьба христианства в Черкесии во многом покрыта тайной. Однако, по свидетельству Г. Интериано, в середине XVI века черкесы, населяющие восточный берег Черного моря, считали себя христианами(22) — «они называли себя христианами, имели священников, крестили детей своих...»(23). Христианство было воспринято адыгами формально; «христианство явилось здесь не как догматическое учение, а только как новый обряд. Оно действовало на чувство и воображение народа внешностию богослужения, но не касалось его нравственных понятий и внутренней жизни»(24). Н. Дубровин пишет о том, что богослужение велось на греческом языке, которого не понимал не только народ, но и сами священники(25).

При таком положении вещей христианство не могло укорениться между адыгами, и оно скоро было утрачено даже в таком, сугубо формальном виде.

От него оставались некоторое время обычаи, имеющие весьма поверхностную связь с христианством как монотеической религией. Например, бытовал обычай ставить у огорода или дома деревянный крест. Это делало их неприкосновенными — никто не осмеливался посягнуть на чужую собственность, защищенную крестом. Крест, точнее, скрещенные пальцы служили для адыгов действием, сопровождающим их клятвы друг другу. Имелись также другие признаки, свидетельствующие о том, что христианство не обошло адыгов. Однако главными были языческие боги: бог изобилия — Тхагалеж; бог, покровитель овец — Емиш; покровитель наездников — Зейгут и др. Наряду с фактическим многобожием адыги верили также в единого бога — Тха, признавая это божество в трех лицах; Тха-Тхуо (великий бог), Марием-Тха-Пши (Мария-бог-князь) и Шергупс (слово забыто, не переведено). Кроме этого существовали еще боги, в которых верили представители отдельных адыгских родов. Храмами служили священные рощи и леса. Поклонялись также отдельным деревьям. Широко использовалось жертвоприношение(26).

Множество богов-покровителей, отсутствие строгих канонов культа и учения придавали шаткость религиозным убеждениям адыгов. Индивиду всегда можно было «подобрать» себе бога, который оправдал бы те или иные поступки. Фактически, адыги имели возможность выбирать себе тех богов, которые не мешали им жить привычной жизнью. В этом смысле не боги покорили адыгов, а скорее адыги покорили своих богов, т. е. поставили их на службу своим практическим интересам.

Крайне любопытным является анализ А.-Г. Кешевым изменений в национальном характере адыгов, связанных с исламизацией и экспансией России на Кавказе. Монотеическая религия оказывает сильное влияние на людей и вызывает существенные изменения в их поведении и мышлении в силу того, что она обращена к индивиду, а не к общности. Каждый человек индивидуально ответственен перед Богом за свои земные поступки. Через заповеди и Святые писания каждому индивидуально предписано, как поступать, объяснено, что является греховным, а что праведным. Тем самым, религия вызывает изменения индивидуальных мировоззрений и мироощущений.

А.-Г. Кешев пишет, что мусульманство оказало значительное влияние на жизнь и судьбу черкесов: «Оно изменило во многом строй общественной и домашней жизни, смягчило суровые нравы, искоренило языческие верования и предрассудки(27). Автор статьи, тем не менее, замечает, что адыги так и не стали ортодоксальными мусульманами. Коран «не мог вытеснить совершенно обычное... право и переделать радикально установившиеся начала народной жизни»(28).

Трудно сказать, почему исламизация Черкесии не получилась тотальной, т. е. почему адыги так и не стали мусульманами-ортодоксами, почему на поверхности их повседневной жизни можно было наблюдать отступления от ислама. Представляется, что ответ на этот вопрос следует искать в сфере традиционных ценностей адыгов и их соотношения с собственно мусульманскими ценностями. Вряд ли ислам мог выступать для адыгов серьезной альтернативой их традиционным ценностям. Многое из того, что было сформулировано в исламе, глубоко и основательно было выработано традиционным адыгским обществом, закреплено в культуре, вошло в ткань народной жизни. Поэтому ислам выступал для адыгов

не как альтернатива, а как дополнение, подтверждение правильности их народной этики и морали. Иными словами, ислам не стал для адыгов главным и единственным регулятором. Воинственность черкесов, как писал А.-Г. Кешев, не нуждалась в попытках Шамиля вдохнуть в них пламенный дух газавата(29), а смерть адыга в бою, в том числе и в бою с «гяуром» — привычное для него дело. И если ислам за такую смерть обещает рай, то такой рай для адыга всегда и легко достижим. Гораздо сложнее и почетнее заслужить прижизненную славу в глазах соотечественников. Именно на этом акцентирует внимание А.-Г. Кешев.

Однако автор статьи указывает, что мусульманство «сообщило сильный толчок и дало несколько отличное от прежнего направление и господствующей наклонности черкеса — воинственности»(30). Речь идет о том, что наряду с традиционной мотивацией воинственности появляется новая — религиозная. Однако А.-Г. Кешев отмечает, что «в строгом смысле черкесы не успели поравняться в отношении религиозной ревности даже с некоторыми кавказскими племенами, например, с кумыками, дагестанцами, чеченцами и ближайшими своими соседями — ногайцами»(31). Вывод А.-Г. Кешева таков: «главным побуждением адыгского племени к войне остались все-таки врожденная склонность его к подвигам молодечества и желание сохранить свою независимость»(32). Этот вывод представляется принципиальным: не вера, но свобода — вот что лежало в основе военного молодечества. Жажда свободы объясняет воинственность и, наоборот, воинственность — условие сохранения свободы.

Таким образом, главным в ментальности адыгов традиционного общества выступают особенности, связанные с культом наездничества, воинской доблести, сопутствующего им своеобразного рыцарского духа и рыцарских правил поведения. Изменения в ментальности, произошедшие в результате исламизации адыгов, не были глубокими. Однако ислам дополнил традиционную мотивацию воинственности адыгов тем, что можно назвать религиозной легитимацией. Действие религии в этом смысле было менее заметным, чем традиционное стремление к свободе и независимости.

Вторым после исламизации событием, которое сильно повлияло на традиционную ментальность адыгов, была Кавказская война. Неравенство сил царской армии и горцев, сложный характер ландшафта, на котором велись боевые действия, и другие причины привели к тому, что с самого начала война приняла партизанский характер. Тылом для горцев были их аулы. Царская армия была поставлена перед необходимостью воевать с народом. А.-Г. Кешев пишет: «...самый способ ведения войны, принявший с самого начала партизанский характер, не разбиравший средств к достижению предположенной цели, извратив рыцарские понятия древнего черкесского наездничества, заставил адыгские племена употреблять в видах самосохранения и возмездия много таких уловок, которые не вытекали вовсе из духа народа и считались бы им, при других обстоятельствах, унизительными для чести наездника»(33).

В результате Кавказской войны началась глубокая эрозия рыцарской нормативной системы. Это было очевидным даже для современников. Но не только война вызвала этот процесс. В результате войны были надломлены традиционные устои жизни адыгов и спустя уже немногим более десятка лет после ее окончания логика развития пореформенной Черке-

сии мало чем отличалась от логики пореформенного развития России в целом. Исчезли корни, питающие традиционную культуру. Перестали действовать факторы, образующие традиционную черкесскую ментальность.

Однако любая ментальность инерционна, «протяженна» во времени. Уничтожение источника традиционной ментальности не приводит к автоматическому уничтожению самой ментальности. Скорее можно говорить об угасании ментальных особенностей или об их интеграции в другую ментальную систему. В частности, каналами воспроизводства адыгской традиционной ментальности оставались семья, предания, легенды, пословицы и т. д.— короче говоря, эпос, уходящий своими корнями в глубь веков.

Вопрос о перспективных изменениях в ментальности этноса — один из самых сложных. Делать какие-либо прогнозы в этой сфере — неблагодарное занятие. История знает разные примеры: одни этносы ассимилировались уже во втором-третьем поколении, другие — тысячелетиями не поддаются ассимиляции, несмотря на отсутствие государственности и рассеяние по многим странам.

Однако с определенностью можно утверждать, что традиционная ментальность адыгов, связанная с военно-полисной организацией общества, утратила к настоящему времени свое базовое значение. Уже во времена А.-Г. Кешева традиционные героические песни стали петь значительно реже. Хотя эти песни и обладали, по выражению А.-Г. Кешева, большой «подстрекательной силой», однако с течением времени отпала необходимость «подстрекать», т. е., отпала необходимость защищаться.

Современную ментальность адыгов, безусловно связанную с традиционной, целесообразно исследовать в историко-культурном контексте перехода от традиционного к современному обществу. Эту работу только еще предстоит произвести. В частности, интересным представляется исследование ментальных особенностей адыгов с точки зрения их отношения к труду. Здесь не было воспитано христиански-православного отношения к «черному труду» как к аскезе, как к «тяжкому кресту» человека, в поте лица добывающего хлеб свой. Перед адыгами не стояло вопроса о том, какому человеку — богатому или бедному — легче попасть в рай. Они предпочитали искать сокровища на земле, а не на небесах. Ни ислам, ни христианство в силу разных причин не смогли стать для адыгов достаточно убедительными для того, чтобы они предпочли жизнь вечную жизни земной. Хотя религиозные искания характерны и для этого народа, как и для всякого другого. Разумеется, есть и глубоко верующие религиозные адыги, как христиане (их меньше), так и мусульмане. Но речь здесь идет об основной массе адыгов. Их особенностью является то, что корни их ценностей связаны не с религией, а с традицией.

В современном трансформирующемся обществе происходит, на наш взгляд, процесс смещения акцентов в плане формирования каких бы то ни было ментальностей. В связи с обособлением сфер человеческой деятельности, их специализацией и порой, «самозамкнутостью», прогрессирует процесс образования множественности ментальностей, не детерминированных строго этнической принадлежностью. Эта тенденция по своей природе универсальна и связана с переходом к индустриальному и постиндустриальному обществу. На отечественной почве она стала дей-

ствовать в годы социализма несколько в извращенной форме, теперь появились предпосылки того, что формирование универсальной множественности ментальностей примет цивилизованный характер. Этническая ментальность не исчезает, но видоизменяется. Она пересекается с другими ментальностями (индивидуальными и групповыми). Если рассматривать это пересечение как процесс, то можно говорить о новом качестве перманентного изменения этнических ментальностей. Впрочем, как было уже сказано, прогнозировать какие-либо детали развития этого процесса весьма затруднительно.

Как представляется, поднятые в этом материале, и в целом в монографии вопросы отвечают определенной социальной потребности. Она заключается, в частности, в том, чтобы знание о народе (этносе) поставить на службу самим людям. Как показала перестроечная и послеперестроечная практика, политики, редко учитывают этнический менталитет, культуру народа при принятии весьма ответственных решений. Многие события, происходящие на Северном Кавказе, служат ярким тому подтверждением. Незнание или нежелание знать особенности этнического менталитета сильно затрудняют и могут сделать даже невозможным диалог власти и общества, вызвать другие нежелательные коллизии на внутриполитическом да и внешнеполитическом уровнях. В этом смысле исследование этнической ментальности способствуют гуманизации политики.

БИБЛИОГРАФИЯ

МИРОВОЗЗРЕНИЕ ДРЕВНИХ АТЫХОВ, ХАТТОВ

1. Morgan De I. «Mission scientifique du Caucase (Etudes archeologiques—historiques). Paris. 1889. T. II. C. 55 (перевод с французского на русский ЛиЛ.)

2. Цаго Нурий Бысыльман тхыд. Баксан. 1918. С. 112.

3. Гадагатль А. М. Героический эпос «Нарты» и его генезис. Майкоп. 1987. С. 106—107.

4. Газета «Гъуазэ». Константинополь. 1913. № 46; Керашева З. И. Значение диалектной лексики для решения историко-генетических проблем.//Ежегодник Иберийско-кавказского языкознания. Тбилиси. 1975. С. 58—68.

5. Потехина И. Д. Результаты антропологического исследования раннеэнеолитических костяков из Унакозовской пещеры. // Археология Адыгеи. 1995. С. 16—17.

6. Легенда, записанная со слов Канамета Гвашева из аула Б. Кичмай повествует о приходе народа в страну адыгов с юга из-за Черного моря через Крым в очень древние времена.

7. Иванов В. В. Об отношении хаттского языка к северо-западно-кавказским. // Древняя Анатолия. М. 1985. С. 39—50.

8. Николаев С. Л. Северокавказские заимствования в хеттском и древнегреческом. // Древняя Анатолия. М. 1985. С. 60—73.

9. Американский исследователь Джеймс Макуин предположил, что культура Аладжа-Гуюк во второй половине III-го тысячелетия до н. э. была создана курганными племенами (майкопцами — Н. Л.), пришедшими с Северного Кавказа. // Макуин Дж . Хетты и их современники в Малой Азии. М. 1983. С. 30.

10. Турчанинов Г. Ф. Памятники письма и языка народов Кавказа и Восточной Европы. Л. 1971.

11. История всемирной литературы. Т. 1. М. 1985. С. 123—124.

12. Ардзинба В. Г. Ритуалы и мифы древней Анатолии. Л. 1982. С. 135.

13. Там же.

14. Макуин Джеймс . Хетты и их современники в Малой Азии. М. 1983. С. 30.

15. Фармаковский Б. В. Доклад на Лондонском конгрессе историков в 1913 г.//Материалы по археологии России, издаваемые императорской археологической комиссией. СПб. 1914. С. 15—78.

16. Музей цивилизации Анатолии (каталог). Анкара. 1989. С. 21—23, 37 (на французском языке).

17. Антонова Е. В., Есаян С. А. Антропоморфная скульптура армянского нагорья V—III тысячелетия до н. э. в кн. Древний Восток. Этнокультурные связи. М. 1988. С. 234.

18. Это сопоставление уместно несмотря на то, что «Озирис» — древнегреческая форма передачи имени древнеегипетского бога, звучащего как «Усира».

Учитывая довольно большое количество заимствований в древнегреческом языке из хаттско-хеттского, возможно предположить передачу грекам хаттской транскрипции. Ср. др. внегреческое звучание имени египетского фараона Рамсеса //Нури Цагьо Муслъымэн тхыдэ Баксан-СэIуусрэс. 1918. С. 111.

19. С т о л я р А. Д. Мешоко — поселение Майкопской культуры СМАА. Майкоп. 1961. С. 131.

20. Л о в п а ч е Н. Г. Музей мегалитической культуры в Усть-Сахрае. «Джерпэджэжь» (Эхо). №12. 1991.

21. Т р а п ш М. М. Памятники колхидской и скифской культуры в селе Куланурхва Абхазской АССР. Сухуми. 1962. С. 81.

22. Научный сотрудник Института археологии А. Н. Украины П о т е х и н а И. Д. в результате изучения черепов унакозовской пещеры из раннеэнеолитических погребений с мегалитическими элементами в конструкции могил, пришла к выводу о близости погребенных с одной стороны , к антропологическому типу человека Северо-Восточной Анатолии эпохи энеолита, с другой стороны, современным шапсугам. В указанное время данный район Передней Азии населяли хатты. //Газ. Шапсугия. № 3. 1993.

23. Л о в п а ч е Н. Г. Отражение международных связей в мегалитах Усть Сахрая. //Тезисы доклада на конференции «Международные отношения в бассейне Черного моря в древности и средние века». Ростов-на-Дону. 1992. С. 6—8.

24. Л о в п а ч е Н. Г. Этническая история Западной Черкесии. Майкоп. 1997. Табл 22(а), 22(б).

25. Л о в п а ч е Н. Г. Петроглифы Хамышей//Вестник АРИГИ. История. Этнология. Археология. Майкоп. 2000 г. С. 73.

СОЦИАЛЬНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ В НАРТСКОМ ЭПОСЕ

1. И н а л - И п а Ш. Д. Об абхазских нартских сказаниях//Труды Абхазского научно-исследовательского института. Сухуми. 1949. Т. 23. С. 112.

2. Нартхэр, I. Мыекъуапэ. 1968. С. 89.

3. Нартхэр, VI.Мыекъуапэ. 1971. С. 148.

4. Там же. С. 153.

5. Нартхэр, II. Мыекъуапэ. 1969. С. 91.

6. Нартхэр, IV. Мыекъуапэ. 1970. С. 95.

7. Б а л к а р о в Б. Х. Адыгские элементы в осетинском языке. Нальчик. 1965. С. 57.

8. А б а е в В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.—Л. , 1979. Т. II. С. 220.

9. Н а л о е в А. Х. Нарт Сосруко и бог солнца Ра//Этнография и современность. Нальчик. 1984.

10. Нартхэр, II. Мыекъуапэ. 1969. С. 224.

11. Нартхэр, III. Мыекъуапэ. 1970. С. 23.

12. Нартхэр, V. Мыекъуапэ. 1970. С. 148.

13. Нартхэр, VII. Мыекъуапэ. 1971. С. 329.

14. Там же. С. 106.

15. Нартхэр, V. Мыекъуапэ. 1970. С. 149.

16. А б а е в В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.—Л., 1979. Т. II. С. 219.

17. Нартхэр. II. Мыекъуапэ. 1969. С. 98

18. Сосырыкъуэ и пшыналъэм и къедзыгъуитlрэ таурыхъитlрэ. Отрывки из народной поэмы «Сосыруко» и рассказы, переведенные на кабардинский язык Кази Атажукиным. Тифлис. 1864. С. 45

19. Нартхэр. II. Мыекъуапэ. 1969. С. 91.

20. Там же. С. 76.

21. Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов М., 1981, II. С. 45.
22. Нартхэр, III. Мыекъуапэ. 1970.С. 284.
23. Нартхэр, VII. Мыекъуапэ. 1971. С. 163.
24. Нартхэр, I. Мыекъуапэ. 1968. С. 137.
25. Там же. С. 179.
26. Там же. С. 240.
27. Нартхэр. II. Мыекъуапэ. 1969. С. 261.
28. Там же. С. 292.
29. Абаев В. И. Нартовский эпос//Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института. Дзауджикау, 1945. Т. 10. Вып. 1. С. 1.
30. Максимов П. Х. О Горьком. Письма А. М. Горького и встречи с ним. Ростов н/Д. ,1939. С. 300—309.
31. Фрезер Дж. Золотая ветвь М., 1980. С. 300.
32. Там же. С. 309.
33. Пропп В. Я. Фольклор и действительность. М., 1976. С. 188.
34. Пропп В. Я. Фольклор и действительность. М., 1976. С. 18.
35. Налоев З. М. Этюды по истории культуры адыгов. Нальчик.1985. С. 117.
36. Нартхэр, VII. Мыекъуапэ, 1971. С. 198—199.
37. Там же. С. 79.
38. Нартхэр, I. Мыекъуапэ, 1968. С. 164.
39. Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология М. , 1976 (пер. с франц.) С. 182.
40. Нартхэр, II, Мыекъуапэ, 1969. С. 61.
41. Там же. С. 64.
42. Нартхэр, I, Мыекъуапэ, 1968. С. 166.
43. Налоев З. М. Этюды по истории культуры адыгов. Нальчик,1985. С. 116.
44. Нартхэр, VII, Мыекъуапэ, 1971. С. 196.
45. Там же. С. 196.
46. Там же. С. 196.
47. Нартхэр, I, Мыекъуапэ, 1968. С. 263—264.
48. Там же. С. 264.
49. Топоров В. Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового древа»//Труды по знаковым системам. Тарту,1971. V, Топоров В. Н. Из позднейшей истории схемы мирового дерева//Сборник статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973.
50. Нартхэр, I, Мыекъуапэ, 1968, С. 89—90.
51. Там же. С. 90.

МИФИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ АДЫГСКОГО ЭПОСА «НАРТХЭР»

1. Нартхэр (Нарты). Адыгэ эпос.— Мыекъуапэ, т. т. I—VII.— н. 2424; том 1, 1968.— н. 320; том 2, 1969.— н. 354; том 3. 1970.— н. 354; том 4, 1970.— н. 309; том 5, 1970.— н. 336; том 6, 1971.— н. 322; том 7, 1971.— н. 428. Нартхэр, т. 5. н. 73.
2. Нартхэр, т. 5, н. 74.
3. Нартхэр, т. 4, н. 58.
4. Нартхзр, т. 5, 180—181.
5. Нартхэр, т. 1, н. 178—183.
6. Нартхэр, т. 1, н. 275.
7. Нартхэр, т. 4, н. 35—38.
8. Нартхэр, т. 4, н. 38.
9. Гулиа Д. История Абхазии. Тифлис. 1925. т. 1. С. 105—106.
10. Ю. Салакая Ш. Х. Абхазский нартский эпос. Тбилиси. 1976. С. 221.
11. Салакая , там же. С. 60—61.

12. Мальцев М. И. О некоторых особенностях поэтики кабардинского эпоса «Нарты»// Учен. зап. Кабардино-Балкарского НИИ. Нальчик, 1953. С. 90—102.
13. Нартхэр, т. 4, н. 171.
14. Грузинские народные предания и легенды. М., 1973. С. 78.
15. Нартхэр, т. 2, н. 228.
16. Нартхэр, т. 1, н. 280.
17. Нартхэр, т. 5, н. 23.
18. Нартхэр, т. 5, н. 29.
19. Чиковани М. Амираниани: Грузинский эпос. Тбилиси. 1960. С. 105.
20. Нартхэр, т. 1, н. 89.
21. Нартхэр, т. 7, н. 253—268, 312—329.
22. Нартхэр, т. 7, н. 253—268.
23. Нарты. Кабардинский эпос. М., 1957. С. 90.
24. Нартхэр, т. 6, н. 114.
25. Шортанов А. Т. Адыгская мифология. Нальчик. 1982. С. 177.
26. Нартхэр, т. 4, н. 95.
27. Нартхэр, т. 4, н. 226.
28. Нартхэр, т. 5, н. 112—118.
29. Кочетов Ф. И. Великан Кавказских гор в народных преданиях//Живописная Россия, 1901, № 77.
30. Гадагатль А. М. Героический эпос «Нарты» и его генезис. Краснодар. 1967. С. 166.
31. Кабардинский фольклор. М., 1936. С. 92, 93.

КОСМОГОНИЧЕСКИЕ МИФЫ АДЫГОВ

1. Мифы народов мира. Т. 1. М. 1982. С. 252.
2. Стеблин-Каменский М. И. Миф. Л. 1976. С. 46.
3. Нарты. Адыгский эпос. М. 1974. С. 186. (далее: Нарты-74).
4. Нарты-74. С. 189.
5. Нартхэр. Адыгэ эпос. Мыекъуапэ. 1968—1971. Т. 3. С. 183 (далее: Нартхэр-7).
6. Нарты-74. С. 379.
7. Нартхэр-7. Т. 1. С. 211 — 239.
8. Нарты-74. С. 180, 187.
9. Нартхэр-7. Т. 1. С. 112.
10. См. об этом: Талпа М. Е. Кабардинский фольклор М. , 1936. С. 640; Нартхэр — 7, Т. 4 С. 132; Нарты — 74. С. 359, 360.
11. Нартхэр-7. Т. 1. С. 264.
12. Нарты. Абазинский эпос. Черкесск. 1975. С. 214.
13. Стеблин-Каменский М. И. Миф С. 41.
14. Дебет златоликий и его друзья. Балкаро-карачаевский эпос. Нальчик. 1972. С. 74—75.
15. Мифы народов мира. Т. 1. М. С. 446.
16. Нарты-7. Т. 6. С. 126, 129.
17. Куляш — расстояние между вытянутыми руками.
18. Сказки адыгских народов. С. 115.
19. Нарты-7. Т. 6. С. 126—129.
20. Адыгские сказки. Майкоп. 1957. С. 161.
21. Мифы народов мира. Т. 2. М. С. 207.
22. См. Шагиров А. К. Этимологический словарь адыгских (черкесских) языков. М. 1977. С. 80.
23. Мифы народов мира. Т. 1. М. С. 452.
24. Дебет златоликий и его друзья. С. 68—77.

25. Сказания о нартах. Осетинский эпос. М. 1978. С. 21,25.
26. Мелетинский М. Е. Поэтика мифа. М. 1976. С. 172.
27. Шахнович М. И. Мифы о сотворении мира. М. 1968. С. 10.
28. Шортанов А. Т. Адыгская мифология. 1982. Нальчик. С. 21, 25.
29. Нарты — 74. С. 129(281).
30. Яковлев Н. Ф. Грамматика литературного кабардино-черкесского языка. М. 1948. С. 367.
31. Нарты—74. С. 379(380).
32. Нарты—74. С. 76—77, 226.
33. Тресков В. И. Фольклорные связи Северного Кавказа. Нальчик, 1963. С. 130.
34. Инал-Ипа Ш. Д. Вопросы этнокультурной истории абхазов. Сухуми. 1976. С. 367.
35. Инал-Ипа Ш. Д. Памятники абхазского фольклора. Сухуми. 1977. С. 367.
36. Салакая Ш. Х. Абхазский нартский эпос. Тбилиси. 1976. С. 218—219.
37. Нарты. Абазинский народный эпос. Черкесск. С. 252.
38. Дебет златоликий и его друзья. С. 80, 98.
39. Сказание о нартах. Осетинский эпос. М. С. 236—243.
40. Мифы народов мира. Т. 2. М. С. 200.
41. АФ-1. С. 67.
42. Нарты—74. С. 186. (343).
43. Мифы народов мира. Т. 2. С. 200.
44. Гадагатль А. М. Героический эпос «Нарты» и его генезис. Краснодар. 1967. С. 362—363.
45. Нарты—74. С. 186 (343).
46. АФ-1. С. 320.
47. Сказания о нартах. Осетинский эпос. М. С. 40.
48. Мифы народов мира. Т. 2. М. С. 200.
49. Инал-Ипа Ш. Д. Памятники абхазского фольклора. Сухуми. С. 28.

МОДЕЛЬ МИРОЗДАНИЯ В АБХАЗСКОЙ МИФОЛОГИИ

1. Гачев Г. Д. Национальные образы мира. М. 1988. С. 179—180.
2. Ханаху Р. А. К вопросу о философских мотивах адыгского фольклора// Проблемы адыгейской литературы и фольклора. Выпуск 8. Майкоп. 1991. С. 116.
3. Мифы народов мира. Энциклопедия. В двух томах. Т. I. М. 1980. С. 87.
4. Там же. С. 41.
5. Там же. С. 43.
6. Окладников Е. А. Символы мужского и женского начал в космогонических представлениях индейцев Северной и Центральной Калифорнии//Этнические стереотипы мужского и женского поведения. Санкт-Петербург. 1991. С. 174.
7. Там же. С. 176.
8. Токарев С. А. Золотой век//Мифы народов Мира. Т. I. М. 1980. С. 471.
9. Абхазские сказки. Сухуми. 1979. С. 39—40.
10. Шортанов А. Т. Адыгская мифология. 1982. С. 21.
11. См. об этом: Гулиа Д. И. Собр. Соч., Т. VI. Сухуми. 1986. С. 200—201.
12. Инал-Ипа Ш. Д. Об абхазо-адыгской общности//Культура и быт адыгов. (Этнографические исследования). Выпуск VIII. Майкоп. 1991. С. 19.
13. Гулиа Д. И. Указ. Соч. С. 201.
14. Абхазские сказки. Сухуми. 1979. С. 168—172.
15. Инал-Ипа Ш. Д. Указ. Соч. С. 22.
16. Мифы народов мира. Т. I. М. 1980. С. 603.

17. См.: Иванов В. В. Дуалистические мифы//Мифы народов мира. Т. I. М. 1980. С. 408—409.

18. Гулиа Д. И. Указ. Соч. С. 200.

19. См. об этом: Гачев Г. Д. Указ соч. С. 247.

20. Бгажноков Б. Х. Адыгское игрище. Нальчик. 1991. С. 55.

21. Там же. С. 60—61.

ЭЛЕМЕНТЫ ПРЕДФИЛОСОФИИ В ЭПОСЕ

1. Томсон Дж. Первые философы. М. 1959.; Лосев А. Ф. История античной эстетики (ранняя классика). М. 1963.; Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу. М. 1972.; Чанышев А. Н. Эгейская предфилософия. М. 1970.; Чанышев А. Н. Генезис философии и ее раннии формы//Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук в форме научного доклада. М. 1983.; Предания о Жабаги. Нальчик. 1985.

2. Чанышев А. Н. Эгейская предфилософия. М. 1970.; Гегель Г. В. Ф. Эстетика. Т. 1, 2, 3, 4. М. 1968, 1969, 1971, 1973.

3. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М. 1976.; Маркс К. Соч. 2-ое изд. Т. 45.

4. Фракфорт Г., Фрактфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсон Г. В. В преддверии философии. М. 1984.

5. Чанышев А. Н. Генезис философии и ее ранние формы//Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук в форме научного доклада. М. 1983.

6. Гадагатль А. М. Героический эпос. «Нарты» и его генезис. 1967.; Гулыга А. Философия религии Гегеля//Гегель Г. В. Ф. Философия религии в 2-х т. Т. 1. М. 1976.; Гулыга А. В. Миф и современность//Иностранная литература. 1984. № 2.

7. Нартхэр. Налшык. 1951.

8. Нартхэр. Адыгэ эпос. Т. I—VII. Майкоп. 1968.; Лафарг П. Происхождение и эволюция души//Религия и капитал. М. 1937.

9. НартыргIа (Нарты. Абазинский народный эпос). Черкесск. 1975.

10. НартыргIа (Нарты. Абазинский народный эпос). Черкесск. 1975.; Гердер И. Г. Идеи к философии и истории человечества. М. 1977.

11. НартыргIа (Нарты. Абазинский народный эпос). Черкесск. 1975.; Окот П. Битек. Африканские традиционные религии. М. 1979.; Платон. Избранные диалоги. М. 1965.

12. Абазинские народные сказки. М. 1989.

13. Нартхэр. Налшык. 1951.

14. Инал-Ипа Ш. Д. Абхазы. Сухуми. 1985.; Шортанов А. Г. Адыгская мифология. Нальчик. 1982.

15. НартыргIа (Нарты. Абазинский народный эпос). Черкесск. 1975.; Ницше Ф. Автобиография. Спб. 1911.; Ницше Ф. Воля к власти//Полн. собр. соч. Т. 9. М. 1910.; Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М. 1903.

16. НартыргIа (Нарты. Абазинский народный эпос). Черкесск. 1975.

17. Абазины. Черкесск. 1989.; Аверинцев С. С. Мифы//Краткая литературная энциклопедия. М. 1967.; Акаба Л. Х. Из мифологии абхазов. Сухуми. 1976.; Аполлодор. Мифологическая библиотека. М. 1972.; Бейлис В. Африканский колдун-человек и персонаж//Восточный альманах. Вып. 5. М. 1972.; Гегель Г. В. Ф. Эстетика. Т. 1, 2, 3, 4. М. 1968, 1969, 1971, 1973.

18. Нартхэр. Налшык. 1951.; Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М. 1903.; Данэм Б. Гигант в цепях. М. 1984.

ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ В ПРЕДСТАВЛЕНИИ ДРЕВНИХ АДЫГОВ

1. Л о с е в А. Ф. История античной эстетики (ранняя класика). М. 1963. С. 288—289.
2. Там же. С. 31—58
3. Там же С. 31
4. Нартхэр. Адыгэ эпос. Т. 1. Мыекъуапэ. 1968—1971. С. 93, 100; Т. 4 С. 87, 136, 139, 216; Т. 5, С. 180.
5. Нартхэр. Адыгэ эпос. Т. 5. Мыекъуапэ. 1968—1971. С. 179.
6. Нартхэр. Адыгэ эпос. Т. 4. Мыекъуапэ. 1968—1971. С. 60; Т. 7. С. 107,257.
7. Нартхэр. Адыгэ эпос. Т. 2. Мыекъуапэ. 1968—1971. С. 231.
8. Нартхэр. Налшык. 1951. С. 146.
9. Нартхэр. Адыгэ эпос. Т. 1. С. 263—264; Т. 4. С. 142; Т. 6. С. 12, 126.
10. Г у р е в и ч А. Я. Категории средневековой культуры. М. 1972. С. 54—55.
11. Нартхэр. Адыгэ эпос. Т. 1. С. 87,217,255.
12. Нартхэр. Адыгэ эпос. Т. 4. С. 95.
13. Нартхэр. Адыгэ эпос. Т. 4. С. 95;Т. 5. С. 112,157.
14. Нартхэр. Адыгэ эпос. Т. 5. С. 20.
15. Нартхэр. Адыгэ эпос. Т. 6. С. 108.
16. Нартхэр. Адыгэ эпос. Т. 2. С. 19; Т. 3. С. 52; Т. 4. С. 97, 143, 235; Т. 5. С. 171, 178, 147, 148; Т. 7. С. 36
17. Нартхэр. Налшык. 1951. С. 465.
18. Г у р е в и ч А. Я. Категории средневековой культуры. М. 1972. С. 28.
19. Нартхэр. Адыгэ эпос. Т. 4. С. 151; Т. 6. С. 105, 107.
20. Нартхэр. Адыгэ эпос. Т. 3. С. 115.
21. Нартхэр. Адыгэ эпос. Т. 2. С. 18.
22. Нартхэр. Адыгэ эпос. Т. 5. С. 17.
23. Нартхэр. Адыгэ эпос. Т. 4. С. 86.
24. Нартхэр. Адыгэ эпос. Т. 5. С. 45,98.
25. Нартхэр. Адыгэ эпос. Т. 3. С. 28, 33.
26. Нартхэр. Адыгэ эпос. Т. 6. С. 109.
27. Нартхэр. Адыгэ эпос. Т. 2. С. 55, 238—239.
28. Нартхэр. Адыгэ эпос. Т. 7. С. 94.
29. Нартхэр. Адыгэ эпос. Т. 7. С. 75.
30. Нартхэр. Адыгэ эпос. Т. 7. С. 112.
31. Нартхэр. Адыгэ эпос. Т. 7. С. 114.
32. Нартхэр. Адыгэ эпос. Т. 1. С. 221.
33. Нарты. М. 1974. С. 127, 128, 279—280.
34. Г у р е в и ч А. Я. Время как проблема истории культуры. //Вопросы философии. 1969. №3. С. 105, 138, С. 3, 4, 15, 22, 26.
35. Нартхэр. Адыгэ эпос. Т. 1. С. 90.
36. Нартхэр. Адыгэ эпос. Т. 5. С. 70.
37. Песнь о Сиде. М. Л. 1959. С. 122.
38. Нартхэр. Адыгэ эпос. Т. 1. С. 94; Т. 2. С. 153.
39. Нарты. М. 1974. С. 280.
40. Нартхэр. Адыгэ эпос. Т. 4. С. 46.
41. Нартхэр. Адыгэ эпос. Т. 3. С. 24,2 07.
42. Нартхэр. Адыгэ эпос. Т. 2,5,6.
43. Г у р е в и ч А. Я. Время как проблема истории культуры. // Вопросы философии. 1969. № 3. С. 105, 138, С. 107.
44. Нартхэр. Адыгэ эпос. Т. 2. С. 251—252.
45. Нартхэр. Адыгэ эпос. Т. 2. С. 255.
46. Нартхэр. Адыгэ эпос. Т. 1. С. 221.
47. Нартхэр. Адыгэ эпос. Т. 6. С. 143.
48. Н о г м о в Ш. Б. История адыгейского народа. Нальчик. 1947. С. 34—35.

49. Нартхэр. Адыгэ эпос. Т. 4. С. 161.
50. Сердюченко Г. П. Счет по животному циклу кабардино-черкесов, абазин и ногайцев.//Ученые записки КНИИ. Т. 2. Нальчик. 1947. С. 108—109.
51. Нартхэр. Адыгэ эпос. Т. 1. С. 265; Т. 2. С. 290—296; Т. 3. С. 26.
52. Нарты. М. 1974. С. 186,346.
53. Нартхэр. Адыгэ эпос. Т. 7. С. 203.
54. Гадагатль А. М. Героический эпос «Нарты» и его генезис. Майкоп. 1987. С. 362—363.
55. Нартхэр. Адыгэ эпос. Т. 7. С. 89.
56. Махабхарата V. Ашхабад. 1958. С. 70—71, 674.
57. Эллинские поэты. М. 1963. С. 145—147.
58. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ранессанса. М. 1965. С. 30, 67, 176, 269, 271, 276.
59. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М. 1977. С. 89.
60. Донини А. У истоков христианства. М. 1979. С. 321—313.
61. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М. 1977, 88, 263.
62. Августин А. Исповедь. //Антология мировой философии, в 4-х томах. М. Т. 1. Часть 2. 1969. С. 586—589.

ПРИРОДА ТЕОНИМА «ТХА» («БОГ»): БАЗОВЫЕ ГИПОТЕЗЫ

1. Адыги, балкарцы, карачаевцы в известиях европейских авторов (XIII—XIX вв.). Нальчик. 1974. С. 35—40.
2. Дубровин Н. Черкесы (Адыги). Краснодар. 1929. С. 28.
3. Там же. С. 34.
4. Адыги, балкарцы, карачаевцы в известиях европейских авторов (XIII—XIX вв.). С. 150.
5. Там же. С. 141.
6. Лавров Л. И. Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев//Исследования и материалы по вопросам религиозных верований. М. 1959. С. 41.
7. Там же. С. 45.
8. Белл Дж. Дневник пребывания в Черкесии//Рукопис. Фонд КБНИИ.
9. Бетрозов Р. Ж. Синдика — государство древних адыгов//Адыги. № 12. Нальчик. 1991. С. 12.
10. Круглова И. Т. Синдская гавань. Горгипия. Анапа. М. 1978. С. 141.
11. Бетрозов Р. Ж. Синдика — государство древних адыгов. С. 16.
12. Там же. С. 17.
13. Токарев С. А. Религиозные пережитки черкесов-шапсугов и их преодоление//Сб. «Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов». М. 1940. С. 9.

ПОНЯТИЯ «БОГ», «ДУХ», «ДУША» В АДЫГСКОМ ЛОГОСЕ

1. Яковлев Н. Ф. Культура кабардинцев и черкесов по данным словаря. Нальчик. I947. Том II. С. 159—160.
2. Налоев А. Х. Происхождение слова Тхьэ (tha) — Бог// Серия филологическая. Том. XXIV. Нальчик. 1967. С. 257
3. Налоев А. Х. Указ. источник. Там же.
4. Блаватская Е. П. Тайная доктрина М. 1991. Т. II. С. 674.
5. Матье М. Э. Древнеегипетские мифы. М. Л. 1956. С. 54.
6. Там же.

7. Гендель М. Космогоническая концепция. 1994. С. 296.
8. Цит. по книге «Мир культуры». Нальчик. 1990. С. 53.
9. Макс Гендель. Цит. книга. С. 232—233.
10. Блаватская Е. Л. Теософский словарь. М. 1994. С. 318.

ИСЛАМ В ЧЕРКЕСИИ В ПЕРИОД ОСВОБОДИТЕЛЬНОГО ДВИЖЕНИЯ 1840—1850 гг.

1. Фадеев В. А. Убыхи в освободительном движении на Западном Кавказе//Исторический сборник. М.— Л., 1935. № 4. С. 164.
2. РГВИА. Ф. ВУА. Д. 136. Л. 11.
3. Покровский М. В. О характере движения горцев Западного Кавказа в 40—60-х годах XIX века//Вопросы истории. 1957. №2. С. 69.
4. Панеш А. Д. Из истории распространения мюридизма на Северо-Западном Кавказе в 40—50 гг. XIX в. //Сб. ст. молодых ученых и аспирантов. Майкоп, 1993. С. 40.
5. Панеш А. Д. Деятельность Хаджи-Магомета и Сулейман-Эфендия на Северо-западном Кавказе (1842—1846 гг.)//Черкесия в XIX веке. Майкоп, 1991. С. 105.
6. Панеш А. Д. Магомет-Амин на Северо-Западном Кавказе (1848—1859 гг.)//Россия и Черкесия (вторая половина XVIII—XIX вв.). Майкоп, 1994. С. 115—137.
7. АКАК. Т. X. С. 234.
8. Леонтович Ф. И. Адаты Кавказских горцев//Одесса, 1882. Вып. 1. С. 34.
9. Дубровин Н. История войны и владычества русских на Кавказе. СПб., 74. Т. 1. С. 99.
10. ГАКК. Ф. 799. Оп. 1. Д. 11. Л. 109.
11. Дьячков-Тарасов А. Н. Абадзехи//Зап. Кавк. отд. имп. рус. геогр. общ-ва. Тифлис, 1902. Кн. XXII. Вып. 4. С. 41
12. Там же. С. 41.
13. Там же. С. 41—42.
14. АКАК. Т. X. С. 93.
15. ГАКК. Ф. 261. Оп. 1. Д. 722. Л. 117.
16. РГВИА. Ф. 482. Оп. 1. Д. 63. Л. 53.
17. РГВИА. Ф. 13454. Оп. 6. Д. 615. Л. 9.

СВЯЩЕННОЕ В РЕЛИГИОЗНОМ СОЗНАНИИ АДЫГОВ

1. Лавров Л. И. Историко-этнографические очерки Кавказа. Л. 1978. С. 35.
2. См. об этом: Шортанов А. Т. Адыгские культы. Нальчик. 1992; он же: Адыгская мифология. Нальчик. 1982.
3. Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 22.
4. См. об этом: Люлье Л. Я. Черкесия. Историко-этнографические статьи. С. 33; Таверньe Ж. Б. Шесть путешествий в Турцию, Персию и Индию в течение 40 лет//АБКИЕА. С. 70—79.
5. Люлье Л. Я. Черкесия. Историко-этнографические статьи. Краснодар, 1927. С. 27.
6. Элиаде М. Указ. произв. С. 26.
7. См.: Тхагазитов Ю. М. Духовно-культурные основы кабардинской литературы. Нальчик, 1994. С. 13.
8. С принятием ислама адыги стали употреблять слово «джэнэт» (от араб. «рай»).
9. Нарты. Кабардинский эпос. М., 1951. С. 136—137; Нарты. (На кабард. яз.). Нальчик. 1951. С. 146.

10. Нарты. Адыгский эпос (на адыг. яз.) Майкоп,1970. Т. 4. С. 12.
11. Там же. Т. 1. С. 263—264.
12. Элиаде М. Указ. произв. С. 94.
13. Там же. С. 95.
14. Здесь принимается различие между «tapu» и «tabu», поскольку последнее слово есть европеизированный вариант первого и используется скорее в смысле «запрет», чем «осторожность». См. подробнее: Greschat H. —Y. Mana und Tabu.Theologische Realenziklopedie. Berlin: N. V. Bd XXII — Lfg 1 — S. 13—16.
15. Люлье Л. Я. Указ. произв. С. 33.
16. Фрезер Д. Золотая ветвь. М., 1984. С. 111.
17. См.: Миллер А. А. Элементы неба на вещественных памятниках. С. 60.
18. Об этом см. подробнее: Мифы народов мира. М., 1982; Голан Ариэль. Миф и символ. Иерусалим М.,1994.
19. См.: Ф. Дюбуа де Монпере. Путешествие вокруг Кавказа.Сухуми, 1937. С. 53.
20. Хан-Гирей. Черкесские предания//Русский вестник. СПб.,1841. Т. 2, кн. IV. С. 50.
21. Мамбетов Г. Х. Традиционная культура кабардинцев и балкарцев. Нальчик. 1994. С. 244—245.
22. См.: там же.
23. Зафесов А. Х. , Нагучев Х. И. Ислам в Адыгее (на адыг. яз.). С. 11—12.
24. См.: Аутлев П. У. Новые материалы по религии адыгов//Ученые записки АНИИ. История и этнография. Т. 4. Краснодар, 1965. С. 193.
25. Люлье Л. Я. Верования, религиозные обряды и предрассудки у черкесов//Западно-Кавказское отделение имперского Российского географического общества.Тифлис, 1862. Кн. 5. С. 27.
26. Дубровин Н. А. Черкесы (Адыге). С. 40.
27. Аутлев П. У. Указ. произв. С. 100.
28. Heiler F. Die Religionen der Menschheit. Stuttgart: Reclam. 1989. S. 24.
29. О том, что отношение «друг—враг» лежит в основе политических отношений и несводимо к космологическим или моральным, см.; Schmidt C. Der Begriff des Politischen. Berlin: Dunker U. Humbolt. 1963. S. 20—78.

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ИСЛАМА И ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ АДЫГОВ

1. Ханаху Р. А. Традиционная культура Северного Кавказа: вызовы времени (социально-философский анализ). Майкоп. 1997. С. 41—57.
2 Ахохова Е. А. Адыгский религиозный синкретизм.//Автореферат диссер. на соиск. учен. степ. канд. филос. н. М. 1996. С. 22.

ИСЛАМ У АДЫГОВ СЕВЕРО-ЗАПАДНОГО КАВКАЗА НА РУБЕЖЕ ТЫСЯЧЕЛЕТИЙ

1. Хилл К. Православная церковь и плюралистическое общество//Религия и демократия. М. 1993. С. 573.
2. Игнатенко А. А. Выбор мусульман России/Независимая газета. 03.09.99. С. 8.
3. Емельянова Н. М. Мусульмане Кабарды. М. 1999. С. 105.
4. Там же.
5. Там же.

АДЫГСКАЯ ЭТИКА КАК СОЦИОНОРМАТИВНАЯ СИСТЕМА

1. Шаов Ж. А. Адыгейско-русский словарь. Майкоп. 1975. С. 20.
2. Кардanов Б. М. Кабардино-русский словарь. М. 1957. С. 20.
3. Хатанов А. А., Керашева З. И. Толковый словарь адыгейского языка. Майкоп. 1960. С. 3.
4. Parsons T. The Structure of social system. N. Y., London. 1964. P. 391.
5. Brandt R. B. Moraliti and its critics//Americsn philosophical quarterly. Vol 26. № 2. 1989. P. 83; Vacek E. The function of norms in social existence//The moral sense in the communal signiticance of life//Boston, Tokyo. 1986. P. 370; Гусейнов А. А. Мораль//Общественное сознание и его формы. М. 1986. С. 179.
6. Ханаху Р. А. Традиционная культура Северного Кавказа: вызовы времени. Майкоп. 1997. С. 47.
7. Rokeach M. Beliefs, attitudes and values. A theory of organization and change. San-Francisco, Washington, London. 1972. P. 160—161.
8. Хан-Гирей Записки о Черкесии. Нальчик. 1978. С. 127—146.
9. Хуажев М. К. , Хут Ш. Х. Адыгэ гушыlэжъхэр (Адыгейские пословицы). Майкоп. 1978. С. 112.
10.Там же. С. 112
11. См. об этом: Першиц А. И. Проблемы нормативной этнографии//Исследования по общей этнографии. М. 1979. С. 214.
12. См.: Тейдзио И. Японская этика. М. 1911. С. 6—7; Радуль-Затуловский Я. Б. Конфуцианство и его распространение в Японии. М. Л. 1947. С. 140.

МОРАЛЬНО-ЭТИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН АДЫГАГЪЭ — ОСНОВА НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ

1. Бессонов Б. Н. Гуманизм, религия, наука. //Наука, религия, гуманизм. М. 1996. С. 8.
2. Бгажноков Б. Х. Адыгская этика. Нальчик. 1999. С. 6.
3. Бгажноков Б. Х. Адыгский этикет. Нальчик. 1978. С. 62—63.
4. Бгажноков Б. Х. Адыгская этика. Нальчик. 1999. С. 17.
5. Ханаху Р. А., Хамирзова С. К., Ачмизов Т. А. Социальный портрет предпринимателя (профессионализм, культура, этика). Майкоп. 2001. С. 12—13.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЭТНОНИМА ХАБЗЭ: АРХАИЧЕСКИЙ СИМВОЛИЗМ

1. Дюбуа Ф. Путешествие вокруг Кавказа. Сухуми. 1937. С. 38.
2. Цит. по книге А. М. Гадагатля Героический эпос «Нарты» и его генезис. Краснодар. 1967. С. 87.
3. Е. П. Блаватская. Тайная доктрина. Т. II. С. 50.
4. См. книги Бхагаван Шри Раджмиш С Будда: Пустота сердца, Я — врата. Лобоанг Рампы и др. авторов.
5. Е. П. Блаватская. Цит. источник. Т. III. С. 485
6. Йог Рамачарака. Указ. источник С. 29.
7. Ю. А. Мирославский. Феномен полной жизни: путь ученичества//Международный психолого-педагогический журнал «Магистр». 1995. № 6. С. 37.
8. В. Н. Топоров. Миф. Ритуал. Символ. Образ//Исследования в области мифологического. Избранное. М. 1995. С. 11.
9. Аргуэлес Х. и М. Указ. книга. С. 76. 77.

10. Там же.
11. Ю. М. Тхагазитов. Указ. книга. С. 9.
12. Ю. М. Тхагазитов. Указ. книга. С. 11.

СТО ИСТИН (ШЪЫПКЪИШЪ) — ФИЛОСОФИЯ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

1. Налоев З. М. Что такое «кебжеч» // Из истории культуры адыгов. Нальчик. 1978. С. 120.
2. Там же. С. 117.
3. Пропп В. Я. Морфология сказки. М. 1969. С. 11.
4. Очистительные песни в адыгском фольклоре //Из истории культуры адыгов. 1978. С. 82—99.
5. Налоев З. М. Что такое «кебжеч». С. 127.
6. Кумахов М. А. Очерки общего и кавказского азыкознания. Нальчик, 1984. С. 239—240.
7. Кудаева З. Ж. Особенности художественной структуры адыгских паремий//Вопросы кавказской филологии и истории. Вып. 2.. Нальчик. 1994. С. 152.
8. Архив АРИГИ. Фонетика, кассета № 15. Записано от Хушт Ибрагима (Афипсип). Гадагатлем А.
9. Кудаева З. Ж. Особенности художественной структуры адыгских паремий//Вопросы кавказской филологии и истории. Вып. 2.. Нальчик. 1994. С. 158.
10. Бгажноков Б. Х. Очерки этнографии общения. Нальчик. 1983. С. 139.
11. Там же. С. 197.
12. Шъыпкъишъ//Адыгэ гущыIэжъхэр. Зэхэз. Хъуажъ М. Хъут Щ. Мыекъуапэ, 1978. Н. 158.
13. Архив АРИГИ. Фонотека, кассета № 53 (13). Записано от Шеуджен Нахгуащ.
14. Псалъэ пэжищэ//Пословицы и поговорки народов Карачаево-Черкесии. Черкесск. 1990. С. 183—188. (Адыгские пословицы и поговорки составил и сделал к ним русский подстрочный перевод М. И. Мижаев).
15. Шъыпкъишъ//Адыгэ орэдыжъхэр. Зэхэз. КIэрэщэ Тембот. Мыекъуапэ. 1946. Н. 146—148.

АДЫГСКИЕ КУЛЬТУРНЫЕ КОНЦЕПТЫ (ФРАГМЕНТЫ ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЫ МИРА)

1. Гумбольдт В. О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества//Избранные труды по языковедению. М. 1984. С. 73.
2. См.: Понятие судьбы в контексте разных культур//Научный совет по истории мировой культуры. Петрозоводск. 1984. С. 208.
3. Там же. С. 143.
4. Там же. С. 198—206.
5. Филип Уилрайт. Метафора и реальность//Теория метафоры. М. 1990. С. 106.
6. Руслан Ханаху. Феномен мудрости в адыгском эпосе//Нартский эпос и кавказское языкознание. Майкоп. 1994. С. 123.
7. См.: Шагиров А. К. Этимологический словарь адыгских (черкесских) языков. М. 1977.

АДЫГСКИЙ ФОЛЬКЛОР: ФИЛОСОФСКИЙ ДИСКУРС

1. Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии. М. 1981. С. 20,21.
2. Костюкова Л. О. Народная мудрость (социально-философский анализ)//Автореф. диссер. на соиск. учен. степ. канд. философ. наук. Л. 1990. С. 7, 9.
3. Архив М. Горького. М. 1954. Т. III. С. 235.
4. Хут Ш. Х. Несказочная проза адыгов. Майкоп. 1989. С. 43.
5. Шахнович М. И. Первобытная мифология и философия. Л. 1971. С. 105.
6. Шенкао М. А. Специфика мифо-эпического сознания.//Автореф. диссер. на соиск. учен. степ. канд. философских наук. Ростов н/Дону. 1987. С. 14.
7. Адыгэ гущыIэжъхэр, къоджэхь-къоджэшххэр, IурыIупчъэхэр. Мыекъуапэ. 1978. С. 48.
8. Там же. С. 17—18. С. 41.
9. Там же. С. 41.
10. Адыгэ гущыIэжъхэр. С. 30—32.
11. Там же.
12. Пословицы русского народа. Сборник В. Даля. М. 1957. С. 406, 514, 692, 554, 420, 321.
13. Козлова М. И. О специфике философских законов.//Проблемы законов науки и логики научного познания. Л. 1980. С. 37.
14. Меретуков К. Х. О некоторых космонимах адыгских языков.//Вопросы адыгского языкознания. Вып. II. Майкоп. 1982. С. 71, 79.
15. Гегель Г. Соч. Т. IX С. 58.
16. Белинский В. Г. Соч. Т. V. С. 471—472.

ФИЛОСОФИЯ МОРАЛИ ЖАБАГИ КАЗАНОКО

1. Казаноко Жабаги. Сост. А. Т. Шортанов. Нальчик. 1984. С. 165.
2. Указ. соч. С. 118.
3. Указ. соч. С. 119.
4. Указ. соч. С. 28.
5. Хабар о Казаноко Жабаги.— Личный архив З. М. Налоева. Экспедиционный дневник N4.
6. Арх. КБНИИ. Ф. 12. Оп. 1. Д. 20-«3». Т. 2. Пасп. 3.
7. Лучшие слова Казаноко Жабаги. — Арх. КБНИИ. Ф. 12. Оп. 1. Д. 20-«Е». Пасп. 20.
8. Казаноко Жабаги. С. 22.
9. Указ. соч. С. 140.
10. Указ. соч. С. 108.
11. Указ. соч. С. 68.
12. Указ. соч. С. 122.
13. Указ. соч. С. 108.
14. Указ. соч. С. 171.
15. Указ. соч. С. 171.
16. Лучшие слова Казаноко Жабаги.
17. Казаноко Жабаги. С. 108.
18. Указ. соч. С. 171.
19. Лучшие слова Казаноко Жабаги.
20. Казаноко Жабаги. С. 171.
21. Завещания Жабаги.— Арх. КБНИИ. Ф. 12. Оп. 1. Д. 20 «Ж». Пасп. 54. Текст 2.
22. Казаноко Жабаги. С. 160.
23. Указ. соч. С. 171.
24. Завещания Жабаги.

25. О том, как князь ударил Жабаги.— Арх. КБНИИ. Ф. 12. Оп. 1. Д. 20—«Е». Пасп. 2.

26. Жизнь Казаноко Жабаги. Арх. КБНИИ. Ф12. Оп. 1. Д. 20—«Ж». Пасп. 4. С. 14—15.

27. О том, как Казаноко в одном доме гостил.— Фонотека КБНИИ. 559 ф/1—23.

28. Арх. КБНИИ. Ф. 12. Оп. 1. Д. 20-«Ж». Пасп. 54. Текст 2.

29. Казаноко Жабаги. С. 171.

30. Завещания Жабаги.

31. О том как Казаноко отрезал ухо.— Арх. КБНИИ. Ф. 12. Оп. 1. Д. 20-«З». Пасп. 29.

32. Казаноко Жабаги и мальчишка.— Арх. КБНИИ. Ф. 12. Оп. 1. Д. 20-«З». Т. 2. Пасп. 10.

33. Казаноко Жабаги. С. 171.

34. Жабаги и один парняга.— Арх. КБНИИ. Ф. 12. Оп. 1. Д. 20-«З». Пасп. 11.

35. Казаноко Жабаги. С. 137.

36. Указ соч. С. 170.

37. Там же.

38. Толстых В. И. Сократ и мы. Разные очерки на одну и ту же тему. М. 1981.

39. Баткин Л. М. Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления. М. 1978.

40. Казаноко Жабаги. С. 141—142.

41. Барг И. А. Проблемы социальной истории в освещении современной западной медиевистики М. 1973. С. 215.

42. Кумыков Т. Х. К вопросу о возникновении и развитии феодализма у адыгских народов//Проблемы возникновения феодализма у народов СССР. М. 1969; Налоева Е. Дж. К вопросу о государственно-политическом строе Кабарды в первой половине XVIII века.— Вестник КБНИИ. Нальчик. Вып. 6. 1971.

43. Покровский М. Н. Дипломатия и войны царской России в XIX столетии М. 1924. С. 200.

44. Казаноко Жабаги. С. 170.

45. Там же.

46. Указ. соч. С. 116.

47. Показательно в этом отношение предание, повествующее о тяжелых последствиях принципа «око за око, кровь за кровь». Указ. соч. С. 143—151.

48. Указ. соч. С. 116.

49. Указ. соч. С. 33—41. С. 57 и др.

50. О том, как Казаноко Жабаги суд вершил. — Арх. КБНИИ. Ф. 12. Оп. 1. Д. 20-«З». Т. 2. Пасп. 1.

51. Казаноко Жабаги. С. 150.

52. Указ соч. С. 140.

53. Указ. соч. С. 171.

54. О том, как Казаноко Жабаги суд вершил.

55. Указ. соч. С. 95.

56. Указ. соч. С. 172.

57. История Кабардино-Балкарской АССР. М. 1967. Т. 1. С. 128.

58. Там же; Сокуров В. Н. Канжальская битва и ее отражение в кабардинском фольклоре//Актуальные вопросы кабардино-балкарской фольклористики и литературоведения. Нальчик. 1986. С. 51.

59. Казаноко Жабаги. С. 73—75.

60. Указ. соч. С. 75.

61. Указ. соч. С. 88.

62. Указ. соч. С. 107—108, 152—156.

63. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 39. С. 175.

64. Швейцер А. Культура и этика. М. 1973. С. 115.
65. Сидоренко В. Ф. Генезис проектной культуры//Вопросы философии. 1984. № 10. С. 92.
66. Баткин Л. М. О некоторых условиях культурологического подхода//Античная культура и современная наука. М. 1985. С. 312.
67. Казаноко Жабаги. С. 164—165.
68. Р у т к е в и ч А. М. Социальная философия мадридской школы. М. 1981. С. 110—111.
69. Цит. по Руткевич А. М. Указ. соч. С. 111.
70. Н а л о е в З. М. Из истории культуры адыгов. Нальчик. 1978. С. 110—116.
71. Старые песни адыгов. Сост. З. П. К а р д а н г у ш е в. Нальчик. 1979. С. 158—165.
72. С о к у р о в В. Н. Указ. соч.
73. Т о л с т ы х В. И. Указ. соч. С. 13.
74. Казаноко Жабаги и Хромов Мет.//Арх. КБНИИ. Ф. 12. Оп. 1. Л. 20—«З». Т. 2. Пасп. 9.
75. Лучшие слова Жабаги Казаноко.

МУДРОСТЬ КАК ОБРАЗ ЖИЗНИ

1. О й з е р м а н Г. И. Проблемы историко-философской науки. М. 1982.
2. П о т е м к и н А. В. Проблемы специфики диатрибической традиции. Ростов-на-Дону, 1980.
3. Абазинские народные сказки. М. Наука, 1985.
4. А р д з и н б а В. Г. Ритуалы и мифы древней Анатолии. М. 1982.
5. НартыpIа (Нарты. Абазинский народный эпос) Черкесск. 1975.
6. Т а б у л о в а Н. Т. Афористическая поэзия абазин. Черкесск. 1977.
7. Абазашата алокIква. Черкесск. 1965.
8. Ап,суа жэап,как,уа. Сухуми. 1983.
9. Къэзэнокъуэ Жабагъы. Нальчик. 1984. С. 25-29.
10. Г у р е в и ч А.Я. Проблемы средневековой народной культуры.М. 1981. С.10.
11. Къэзэнокъуэ Жабагъы. С. 36, 44.
12. Там же. С.37.
13. Там же. С.147—164.
14. Там же. С.150.
15. Там же. С.140—171.
16. Там же. С.112.
17. Там же. С.105.
18. Там же. С.17—171.
19. Там же. С.95.
20. Ч а н ы ш е в А.Н. Курс лекций по древней философии. М.1981.
21. Махабхарата. Вып.V. Кн.1. Мокшадхарма. Ашхабад.1983. С.93.
22. Там же.С.89.
23. Там же. С.332.
24. Там же. С.341.
25. Там же. С.265—281.
26. Там же. С.16, 47.
27. Там же. С.119.
28. Там же. С.14.
29. Там же. С.103.
30. Там же. С.117.
31. Там же. С.122.
32. Там же. С.123.

33. Там же. С.133.
34. Там же. С.140.
35. Там же. С.68—69.
36. Там же. С.70.
37. Там же. С.358.
38. Там же. С.221.
39. Там же. С.436, 326.
40. Там же. С.262, 333, 415.
41. Там же. С.109—110.
42. Там же. С. 137,161.
43. Там же. С. 47.
44. Там же. С. 58, 95, 497.
45. Там же. С. 50.
46. Там же. С. 95.
47. Там же. С. 143.
48. Там же. С. 150,153.
49. Там же. С. 88.
50. Там же. С. 163,172.
51. Там же. С. 166.
52. Там же. С. 313.
53. Там же. С. 313.
54. Там же. С. 304,313.
55. Там же. С. 78, 107, 142, 317, 358.
56. Там же. С. 388.

ПРОБЛЕМЫ ВЗАИМОСВЯЗИ ЭТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ И ТРАНСФОРМАЦИИ АДЫГСКОГО ЛИДЕРСТВА

1. Кершинов С. К вопросу об этикете адыгов в семейном и общественном быту//Археолого-этнографический сборник. В. 1. Нальчик. 1974. С.168.
2. Бгажноков Б. Х. Адыгский этикет. Нальчик. 1978. С. 33.
3. Там же. С. 34—36.
4. Чомаев К. И. Дореволюционные черты этнической психологии горских народов Северного Кавказа//Вопросы национальной психологии. Черкесск. 1972. С. 130.
5. Анчабадзе Ю. Д. Странные поминки//Советская этнография. М. 1982. № 1. С. 133.
6. Калиновская К. П. Категория «возраст» в представлениях народов Восточной Африки//Африканский этнографический сборник. XII Л. 1980. С.73.
7. Там же. С. 78—79.
8. Там же. С. 52.
9. Калиновская К. П. К проблеме возрастных систем//Советская этнография. М. 1982. С. 61.
10. Дубровин Н. Ф. История войны и владычества русских на Кавказе// Очерки Кавказа и народов его населяющих. СПб., Т.1. Кн.1—3. 1871. С.67.
11. Кох К. Путешествие по России и в кавказские земли//Адыги, балкарцы, карачаевцы в известиях европейских авторов XIII—XVIII вв. Нальчик. 1974. С. 621—622 (далее-АБКИЕА).
12. Белл Дж. Дневник пребывания в Черкесии в течение 1836—1839 гг.// АБКИЕА. С.4 65.
13. Сталь К.Ф. Этнографический очерк черкесского народа//Кавказский сборник. Т.21. Тифлис. 1900. С.56.
14. Хан-Гирей. Записки о Черкессии. Нальчик. 1978. С.133.

15. Центральный государственный архив КБАССР. Ф. И.— 40. ОП.1. Д. 754 Л. 1.

16. Гаврилов П. А. Устройство поземельного быта племен Северного Кавказа//Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис. Т. 2. 1869. С. 24.

17. Каламбий. На холме (из записок черкеса) //Русский вестник. Т.36. М.1881. № 1—12. С. 62.

18. Орбелиани Гр. Путешествие мое из Тифлиса до Петербурга (о Кабарде)//Археолого-этнографический сборник. Нальчик. В. 1. 1974. С. 232. Сталь К. Ф. Указ.раб. С. 124, 145.

19. Адыль-Гирей. Черкесы//Избранные произведения адыгских просветителей. Нальчик. 1990. С. 56.

20. Сталь К. Ф. Указ.раб. С. 124—125.

21. Лонгворт Дж. Год среди черкесов//АБКИЕА. С. 546—564, 577.

22. Дюбуа де Монпере. Путешествие по Кавказу//АБКИЕА. С. 414.

23. Меретуков М. А. Система родства и свойства у адыгов//Ученые записки Адыгейского института истории, языка и литературы. Т. 2. Майкоп. 1979.

24. Ковалевский Е. П. Очерки этнографии Кавказа//Вестник Европы. Т. 3. СПб. 1976. С. 92.

25. Белл Дж. Указ.раб. С. 483.

26. Архив Института этнологии и антропологии РАН (далее — АИЗА). Тетр. 2. № 5.

27. Белл Дж. Указ.раб. С. 83.

28. АИЗА. тетр.2. № 1, 4, тетр. 1 № 10, 12.

29. Лонгворт Дж. Указ.раб. С. 551.

30. АИЗА. Тетр.1 № 10, 12—15, тетр.2. № 1—5.

31. Предания о Жабаги. Нальчик. 1965. С. 30.

32. Там же. С. 31.

33. Там же. С. 23—50. Кабардинский фольклор. М.— Л. 1936. С. 353—358.

34. Там же.

35. Там же. С. 50—57.

ИСТОКИ И СУЩНОСТЬ ЭТИЧЕСКОГО ВОСПИТАНИЯ

1. Хачещ (хьакIэщ — адыгское слово хьакIэ — гость + щ-место) — отдельный дом, находящийся во дворе в отдалении от жилого. Он состоит из двух половин: первая — комната для гостей, где размещалась лучшая часть домашней обстановки; вторая — конюшня для лошадей приезжих гостей.

2. Выработанные адыгским народом формы и методы воспитания и образования до сих пор не были предметом научного исследования. В последнее время благодаря усилиям профессора Адыгейского госуниверситета Шорова Ибрагима Асхадовича народная педагогика адыгов получила глубокое научное освещение. И. А. Шоров, собрав и исследовав разрозненные, рассыпанные в произведениях устного творчества педагогические взгляды адыгского народа, написал монографию «Адыгская народная педагогика» (Майкоп, 1989).

3. Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII—XIX вв. (АБК в известиях), Нальчик, 1974.— С. 64.

4. Там же. С. 84.

5. Там же. С. 162.

6. Цитирую по книге: Подольский Р. Связь времен. М., 1969.— С. 146.

7. АБК в известиях..., с. 591. Замечу: все встают не только, когда заходит человек с почтенным возрастом, но и даже тогда, когда заходит ребенок. У адыгов есть поговорка: «Когда заходит голова, туловище должно пошевелиться».

8. Там же. С. 339.

9. Х а н - Г и р е й . Избр. произв., Нальчик, 1974.— С. 121.
10. Там же. С. 120—121.
11. Цитирую по книге: Т р а х о Р. Черкесы, Мюнхен, 1956.— С. 88.
12. Шичепщин — [(адыг. шы (конь, лошадь) + кIэ (хвост, волос из хвоста) + пщынэ (игральный инструмент)] смычковый игральный инструмент.
13. Султан К р ы м - Г и р е й . Несколько слов о нашей старине.— Газ. Кубанские войсковые ведомости, 1865, № 21.
14. АБК в известиях..., с. 379—380.
15. Д у б р о в и н Н. Черкесы (Адыге), Краснодар, 1927.— С. 156.
16. Х а н - Г и р е й . Указ. Соч., с. 293.
17. Там же, с. 326.
18. Там же, с. 316—321.
19. В переводном тексте неверно переданы фамилия и имя: Щипляг-Оку Нассу.
20. Б е л л Дж. С. Дневник пребывания в Черкесии в течение 1837—1839 гг. Пфорхейм, 1841. Перевод с немецкого и французского источников. Машинопись, с. 298.
21. Д у б р о в и н Н. Указ. Соч., с. 156.
22. Там же. С. 80.
23. Там же. С. 147.
24. Ц е й И. Чапщ//«Революция и горец», 1929, № 4.— С. 45.
25. Х а н - Г и р е й . Записки о Черкесии. Нальчик, 1978.— С. 105.
26. Будучи ребенком Магамет со своим отцом Натаом совершил путешествие в Мекку и в результате к его имени прибавился сан Хаджи. Отец его скончался там же вскоре после поклонения. Оставшись один на чужбине, молодой Магамет приютился в одном их медресе в Мекке и провел там пять лет. Учился упорно, овладевая глубинные знания магометанской веры. Уже в почтенном возрасте, вернувшись на родину, сделался муллой, а затем, превратив свой дом в школу, учил детей грамоте.
27. П о п к а И. Черноморские казаки в их гражданском и военном быту. Очерки края, общества, вооруженной силы и службы. В двух частях. С.-П., 1858.— С. 161.
28. Х а н - Г и р е й . Записки о Черкесии, с. 95.
29. Б е л л Дж. С. Указ. Соч., с. 146.
30. Там же, с. 298.
31. Там же, с. 667—668.
32. Там же, с. 668.
33. Х а н - Г и р е й . Записки о Черкесии, с. 115.
34. С и ю х о в С. Сафербий Сиюхов — адыгский просветитель. Составители К. И. Б у з а р о в и Аз. К. Б у з а р о в . Майкоп, 1991.— С. 7273.
35. Там же, с. 106—107.
36. Там же, с. 107.
37. Там же, с. 109.
38. Там же, с. 109.
39. Там же, с. 73.
40. Ц е й И. Из жизни мусульман Северного Кавказа.— Газ. «Мусульманская газета». С.-П., 1913, С. 28.
41. Ц е й И. Прорыв злейшего врага. Там же, 1913, 29 июля, № 20.
42. Государственный архив Краснодарского края (ГАКК), ф. 454, оп. 1, ед. хр. 5718, л. 2, с. 1.
43. Там же, ил. 12, 14, 16, 17.
44. С и ю х о в С. Указ. Соч., с. 118.
45. Там же, с. 119.
46. ГАКК, ф. 660, оп. 1, д. Хр. 28, л. 1.

ФОРМИРОВАНИЕ КУЛЬТУРЫ АДЫГОВ (СИСТЕМНО-ЦЕЛОСТНОЕ ИЗУЧЕНИЕ)

1. Арутюнов Л. Н. Развитие эпических традиций в современной советской литературе//Взаимодействие литератур в художественной культуре развитого социализма. М., 1981. С. 185—238.

2. Гегель Г. В. Философия духа//Энциклопедия философских наук. М. 1977. Т.3. С. 6—408.

3. Гачев Т. Д. Национальные образы мира. М. 1988. С. 448.

4. Стеблин-Каменский М. И. Миф. Л. 1976. С. 104.

5. Лихачев Д. С. Заметки о русском. М. 1981. С. 71.

6. Шартанов А. Г. Адыгская мифология. Нальчик. 1982. С. 195.

7. Сакуров В. Н. Жабаги и его время//Жабаги Казаноко. Нальчик. 1987. С. 7—22.

8. Гегель Г. Ф. Т. IX. М.—Л. 1932. С. 132.

ПАРАДИГМА «АДЫГЕЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ»: СУЩНОСТЬ И СТРУКТУРА

1. Поздняков Э. Формационный и цивилизационный подходы//Мировая экономика и международные отношения. 1990. № 5. С. 51.

2. О соотношении понятия «цивилизация» и «культура» в свете марксистско-ленинского учения об общественно-экономических формациях. Материалы круглого стола//Новая и новейшая история. 1983. № 4. С. 77—78.

3. Дубнов А. П. Падение Запада и глобальные проблемы человечества // Шпенглер О. Закат Европы. Новосибирск, 1993. С. 18—19.

4. Барг М. Категория «цивилизация» как метод сравнительно-исторического исследования(человеческое измерение)//История СССР. 1991. № 5. С. 72

5. Там же.

6. Там же.

7. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М.,1991. С. 85.

8. Там же. С. 91.

9. Шпенглер О. Закат Европы. Новосибирск, 1993. С. 45.

10. См. Бродель Ф. Соч.: в 3-х т. Т.1. М., 1991.

11. Данилевский Н.Я. Указ. соч. С. 88.

12. См. Тойнби А. Постижение истории. М., 1991.

13. См. Гумилев Л.Н. Этносфера. История людей и история природы. М., 1993.

14. Бродель Ф. Время мира. М., 1992. С. 8.

15. Данилевский Н.Я. Указ. соч. С. 38.

16. Там же.

17. Привиллегированные сословия Кабардинского округа//Кавказские горцы. Сб. сведений в 3-х т. Т.3. Тифлис, 1870. С. 11—12.

18. Гиппократ. О воздухах, водах, местностях//ВДИ. 1947. № 2. С. 294—299.

19. См. Абдушелишвили М. Г. Антропология древнего и современного населения Грузии. Тбилиси, 1964.

20. См. Бунак В.В. Антропологический состав населения Кавказа//Вестник музея Грузии, Тбилиси, 1947. Т. XIII—А.

21. Кешев Адиль-Гирей. На холме//Адыгские писатели-просветители XIX века. Краснодар,1986. С. 224, 225—227.

22. Бларамберг И.Кавказская рукопись.Ставрополь,1992. С. 227—228.

23. Лонгворт Дж. А. Год среди черкесов. Казанов Х. К.(составитель), Культура адыгов по свидетельствам европейских авторов. Нальчик,1993. С. 235—236.

24. Л а й э л л Р. Путешествие в Россию, Крым, Кавказ, Грузию//Там же.
25. Ц и в ь я н Т. В. К некоторым вопросам построения языка этикета//Труды по знаковым системам. Тарту,1965 С. 144.
26. Привилегированные сословия Кабардинского округа. С. 12.
27. Б г а ж н о к о в Б. Х. Адыгский этикет. С. 159.
28. Б г а ж н о к о в Б. Х. Адыгский этикет. С. 26.
29. Г у р е в и ч А. Я. Исторический синтез и Школа «Анналов». М.,1993.С. 48.
30. Там же. С. 49.
31. Там же. С. 49—50; См. также: Febvre L . Combats pour l histoire. Paris. 1953. p. 428.20
32. Н а л о З. Инэмыкъуэ. Налшык, 1960. На каб. яз. С. 50—60.
33. Х а н - Г и р е й . Бесльний Абат//Адыгские писатели-просветители XIX века. Краснодар, 1987. С. 154.
34. Ш п е н г л е р О. Указ. соч. С. 164—166.
35. Х а н - Г и р е й . Указ. соч. С. 109.
36. Кабардинский фольклор. М.— Л., 1936. С. 280.
37. Там же.
38. Информатор: Асланукова Кута Эдиговна (октябрь !996 г.) 85 лет, село Урожайное Терского района КБР.
39. Ш п е н г л е р О. Указ.соч. С. 194.
40. Информатор: Барагунов Галим Исович (июль 1985 г.) 89 лет, село Урожайное Терского района КБР.
41. Д а н и л е в с к и й Н. Я. Указ. соч. С. 224, 168, 172.
42. Б и ж е в А. Х. Внешнеполитическое положение адыгов (1774—1791гг.)// Вестник КБГУ. Серия: Гуманитарные науки. Выпуск 1. Книга 2. Нальчик, 1994. С. 99.
43. Г р а б о в с к и й Н. Присоединение к России Кабарды и борьба за ее независимость. Тифлис, 1876. С. 125.
44. Б и ж е в А. Х. Внешнеполитическое положение адыгов (1774—1791гг). С. 101.
45. Б а к и е в А. Ш. Парижский конгресс и Кавказский вопрос//Вестник КБГУ Серия: Гуманитарные науки. Выпуск 1. Книга 2. Нальчик, 1990. С. 120.
46. Цит.по: Т х а м о к о в а И.Х. Военные мемуары об окончании Кавказской войны и выселении западных адыгов в Турцию // Мир культуры. С. 154—168.
47. К у м ы к о в Т. Х. Выселение адыгов в Турцию — последствие Кавказской войны. Нальчик, 1994. С. 17, 18.
48. См. К а с у м о в А.Х., К а с у м о в Х. А. Геноцид адыгов. Нальчик, 1992.
49. Ш п е н г л е р О. Указ. соч. С. 224, 168, 172.

ОБ ОСОБЕННОСТЯХ ГЕНЕЗИСА АДЫГСКИХ ЯЗЫКОВ

1. Цитируется по книге Е. А. Ф а й д ы ш а «Измененные состояния сознания». М. 1993. С. 80.
2. К а с и р е р Э. Избранное. Опыт о человеке. М. I998. С. 571.
3. В ы г о т с к и й Л. С. Педагогическая психология. М. 1991. С. 205.
4. Р. Ш т а й н е р . Духовные основы воспитания. Девять лекций, прочитанных в Мэнофильд колледже. Оксфорд. 1922. С. 14.
5. Журнал «Слово». 1994. №№ 9—10 С. 18.
6. Б л а в а т с к а я Е. П. Теософский словарь. М. 1994. С. 590.
7. С е м и р а и В. В е т а ш . Астрология Каббалы и Таро. Санкт-Петербург. 1998. С. 95.

8. Чуприкова Н. И. Умственное развитие и обучение (психологические основы развивающего обучения) М. 1995. С. 75.
9. См. указанную книгу Семиры и В. Веташ
10. Струве В. В., Кацнельсон И. С., Савельева Т. Н. и др. Культура Египта. М. 1976. С. 297.

НАРОДНАЯ ПЕСНЯ В СИТЕМЕ КООРДИНАТ АДЫГСКОЙ КАРТИНЫ МИРА

1. Гумилев Л. Н. Этносфера: история людей и история природы. М. 1993. С. 282, 322.
2. Налоев З. М. Очистительные песни //Из истории культуры адыгов. Нальчик. 1978. С. 16,17,19.
3. Хан-Гирей. Записки о Черкесии. Нальчик. 1978. С. 110—111.
4. Косвен М. О. Материалы по истории и этнографии Кавказа в русской науке //Кавказский этнографический сборник. М. 1955. Т. I. С. 330.
5. Бгажноков Б. Х. Очерки этнографии общения адыгов. Нальчик. 1983.
6. Тхагазитов Ю. М. Эволюция художественного сознания адыгов: (Опыт теоретической истории: эпос, литература, роман) Нальчик. 1996. С. 16.
7. Там же. С. 16—17.
8. Хараева-Гвашева Ф. Ф. Мистицизм тембра (К вопросу мифологии музыкальных инструментов //Этюды по истории и культуре адыгов. Майкоп. 1999. Вып. II. С 144—153.
9. Соколова А. Н. Народная инструментальная культура адыгов. Тематизм. Гл. III. //Рукопись дис. канд. искусств. наук. Майкоп. 1993.
10. Из истории русской фольклористики: Сб. статей и материалов.— СПб: Дмитрий Буланин [Из 5-ти КН], 1978; 1981; 1990; 1998 С. 224.
11. Къангъэбылъ. Klэлэцlыкlу усэх /Зэхэз. Унэрэкъо Рай. Мыекъуапэ 1988.— 40 н. = [Прятки: детский фольклор].С. 3—5.
12. Семейно-обрядовая поэзия народов Северного Кавказа. Махачкала. 1985. С. 82.
13. Архив АРИГИ. К. 141. Д. 1.— Записано нами от Ч. Тульпаровой (1898, Хачемзий, РА).
14. Архив АРИГИ. П. 158.— Записано от М. Басте (1887, Панахес, РА).
15. Песни народов Северного Кавказа /Вступит. статья, сост. и примечания К. Кулиева и Н. Джусойты. Л. 1976. С. 198-209, 314-316, 405—419, 489—491.
16. Джандар М. А. Песня в семейных обрядах адыгов. Майкоп. 1991.
17. Архив АРИГИ К. 136. Д. 6.— Записано нами от Ч. Баховой (1904, Джамбечий, РА).
18. Архив АРИГИ К. 147. Д. 3.— Записано нами от Н. Хейшхо (1934, Лиготх, ПШ).
19. Бгажноков Б.Х. Черкесское игрище. Нальчик. 1991. С. 69.
20. Архив Центра адыговедения АГУ. Шаззо Сайма (1937, Кайнар, Турция) — Песня первого шага ребенка, песня невесты.
21. Бгажноков Б. Х. Черкесское игрище. Нальчик. 1991. С. 71.
22. Архив АРИГИ. К. 137. Д. 2.— Записано нами от С. Тлесток (1920, Афипсип, РА).
23. Архив Центра адыговедения АГУ. Тугуз Юсуф-Азадин (1914, Дамаск, Сирия) — Сто истин.
24. Архив АРИГИ. К. 143. Д. 1.— Записано нами от Ф. Аляло (1905, Агуй, Причерноморская Шапсугия).

ИНСТИТУТ СТАРЕЙШИН В ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ

1. И. З а й ц е в , И. М а к с и м о в Легенды и были Черноморья. Краснодар. 1975. С. 22—25.
2. Г о м е р . Илиада М-Л., 1935 ч. II С. 53.
3. Там же.С. 135,136.
4. Повесть временных лет. М.1950 ч. 1. С. 75.
5. Ц и ц е р о н . О старости, о дружбе, об обязанностях. М.,1974. С. 14
6. Л. С. С м и р н о в а . Роль старших в возрастных группах в абхазской фамильно-патрономической организации//Феномен долгожительства. М. 1982. С. 5
7. И. Б а б и ч . Народные традиции в общественном быту кабардинцев.М., 1995. С. 34—35.
8. Там же.
9. Р. А. Х а н а х у . Традиционная культура Северного Кавказа: вызовы времени (социально философский анализ). Майкоп. 1987. С. 130.
10. Красная Кабарда. 1922. № 34.

РОЛЬ ТРАДИЦИОННЫХ ИНСТИТУТОВ В РАЗВИТИИ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ У ЗАПАДНЫХ АДЫГОВ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX в.

1. С т а л ь К. Ф. Этнографический очерк черкесского народа// Кавказский сборник. Тифлис, 1900. Т.21.— С. 155. По адыгейски этот термин пишется «зэIукIэ».
2. Б у ш у е в С. К., З е в а к и н Е. С. Политический строй Адыгеи//Очерки истории Адыгеи. Майкоп, 1957. Т. 1. С. 212—218; Блиев М. М., Дегоев В. В. Кавказская война. М., 1994. С. 437-438.
3. С т а л ь К. Ф. Указ.соч. С. 156; К а р л г о ф Н. О политическом устройстве черкесских племен, населяющих северо-восточный берег Черного моря//Русский вестник. М., 1860. Т. 28. Кн. 2. С. 531.
4. К о л ю б а к и н Н. Взгляд на жизнь общественную и нравственную племен черкесских (Извлечение из записок)//Кавказ. Тифлис, 1846. № 11. С. 42.
5. Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII—XIX вв. Нальчик, 1974. (далее АБКИЕА) С. 448, Правовые нормы адыгов и балкаро-карачаевцев в XV—XIX вв. Майкоп, 1997. С. 40.
6. АБКИЕА. С. 547.
7. С т а л ь К. Ф. Указ.соч. С. 123, 156.
8. Б е л л Дж. С. Дневник пребывания в Черкесии в течение 1837, 1838 и 1839 г. Перевод с немецкого издания (Пфорцхайм, 1841) З. Ф.Тропикой. Рукопись хранится в архиве АРИГИ. Т. I. С. 216.
9. АБКИЕА. С. 551.
10. Государственный архив Краснодарского края (далее ГАКК), Ф.260. Оп. 1. Д. 62. Л. 3об. Об обозрении восточного берега Черного моря генералом Раевским в апреле месяце 1839 года.
11. Б е л л Дж. С. Указ. соч. Т. I. С. 105 (рукопись хранится в архиве АРИГИ).
12. Л о н г в о р т Дж. А. Год среди черкесов//АБКИЕА. С. 551.
13. Х а в ж о к о Ж а н б е к . Герои Западной Адыгеи//Горцы Кавказа. Варшава, 1934. № 48. С.30.
14. С т а л ь К. Ф. Указ.соч. С. 157.
15. Д у б р о в и н Н. Черкесы (адыге). Краснодар, 1927. С. 156.
16. ГАКК. Ф. 261. Оп. 1. Д. 833. Л. 4 об.
17. Российский государственный военно-исторический архив (далее РГВИА) Ф.ВУА.Д. 6485. Копия с секретного донесения российского посланника в Константинополе В. Титова вице-канцлеру К. Нессельроде от 4 ноября 1843 г.

18. Х а п а ч е в а Р. В. Адыгские народные собрания — истоки, развитие, функции. Майкоп, 2000. С. 11.

19. АБКИЕА. С. 548.

20. ГАКК. Ф. 261. Оп. 1. Д. 846. Рапорт воинского начальника Варениковского укрепления есаула Барыш-Тищенко временно командующему Черноморской кордонной линией, ген.-майору Г. А. Рашпилю от 4 июня 1846 г.

21. Ф о н в и л л ь А. Последний год войны Черкесии за независимость. 1863—1864 гг. Краснодар, 1927. С. 12.

22. Там же.

23. ГАКК. Ф. 348. Оп.1. Д. 9. Л. 24—24 об.

24. АБКИЕА. С. 548.

25. К а ж а р о в В. Х. Адыгская хаса. Нальчик, 1992. С. 139; Х а п а ч е в а Р. В. Указ.соч. С. 15.

26. К а р л г о ф Н.Указ. соч. С. 532.

27. Л ю л ь е Л. Я. Черкесия. Историко-этнографические статьи. Краснодар, 1927. С. 22. 6 — Тгаха 0п 6х, по словам Л. Я. Люлье, можно сравнить с русским церковным приходом.

28. Правовые нормы адыгов и балкаро-карачаевцев в XV—XIX вв. Майкоп, 1997. С. 145.

29. Л о н г в о р т Дж. А. Год среди черкесов//АБКИЕА С. 549.

30. С т а л ь К. Ф. Указ.соч. С. 157.

31. К о х К. Путешествие по России и в кавказские земли//АБКИЕА. С. 585.

32. Культура адыгов (по свидетельствам европейских авторов). Нальчик, 1993. С. 165.

33. Там же.

34. Л а п и н с к и й Т. Горцы Кавказа и их освободительная борба против русских. Нальчик, 1995. С. 165.

35. Там же. С. 165—166.

36. К а р л г о ф Н. О политическом устройстве... С. 531; ГАКК. Ф. 348. Оп. 1. Д. 9. Л. 31 об.

37. Л о н г в о р т Дж. А. Указ. соч.//АБКИЕА. С. 547, 548.

38. ГАКК. Ф.348. Оп. 1. Д. 9. Л. 31. Пояснительная записка о личных правах туземного населения Кубанской области.

39. Г а р д а н о в В. К. Общественный строй адыгских народов (XVIII — 1-я половина XIX в.) М., 1967 — С. 252—253: Кажаров В.Х. Указ. соч. С. 128.

40. Н о в и ц к и й Г. Географическо-статистическое обозрение земли, населенной народом Адехе.//Тифлисские ведомости. 1829. № 24.

41. Б л а р а м б е р г И. Указ.соч. С. 106.

42. Х а н - Г и р е й . Записки о Черкесии. С. 210-212.

43. Л о н г в о р т Дж. А.Указ.соч.//АБКИЕА. С. 560.

44. Культура адыгов... С. 117.

45. РГВИА. Ф. ВУА. Д. 18513. Л. 24. Военно-статистическое обозрение Черноморской береговой линии, составленное в 1849 г. Н. И. Карлгофом.

46. Л о н г в о р т Дж. А. Указ. соч.//АБКИЕА. С. 563.

47. Культура адыгов... С. 118.

48. Л о н г в о р т Дж. А. Указ.соч. //АБКИЕА. С. 564.

ТРАНСФОРМАЦИЯ ТРАДИЦИОННОЙ СУДЕБНОЙ СИСТЕМЫ АДЫГОВ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX в.

1. Свод законов российской империи. Т. XVI. 1892//Учреждение судебных постановлений. Раздел I.— Устав уголовного судопроизводства. Ст. 1256; Устав гражданского судопроизводства. Ст.1481.

2. О различном отношении российского правительства к христианскому и мусульманскому населению Кавказа. См. Ковалевский М.М. Современный отчет и древний закон.— Т. I. М. 1886. С. 60.

3. Там же.— С. 279.

4. ГАКК.— Ф. 261.— Оп. 1.— Д. 1422.— Л. 3—7.

5. Там же.— Л. 3.

6. Там же.— Л. 10 об.

7. Там же.— Л. 11 об.

8. ГАКК.— Ф. 261.— Оп. 1.— Д. 1422.— Л. 13 об.

9. Там же. – Л. 11 об.

10. Отчет по главному управлению Наместника Кавказского за первое десятилетие управления Кавказским и Закавказским краем его и Великим князем Михайлом Николаевичем. 6. XII. 1872. Тифли. С. 1873. С.34.

11. Там же.— С. 35.

12. К о в а л е в с к и й М.М. Закон и обычай на Кавказе. Т. 1. М. 1890. С. 282—283.

13. ГАКК.— Ф.774.— Оп. 1.— Д. 2.— Лл. 6—16.

14. ГАКК.— Ф. 774.— Оп. 1.— Д. 217.— Л. 48.

15. Там же.— Л. 48 об.

16. Свод законов Российской империи.— 1842.— Т. XVI.— Учреждение судебных установлений. Раздел I. Ст. 437, 438, 445,

17. См.: ГАКК.— Ф. 452.— Оп. 1.— Д. 2622.— Лл. 18—51.

18. ГАКК.— Ф. 452.— Оп. 1.— Д. 2622.— Л. 18.

19. ГАКК. – Ф. 452.— Оп. 1. – Д. 2622.— Л.37 об.

20. ГАКК.— Ф. 454.— Оп. 1.— Д. 5292.— Л.160.

21. Там же.

22. ГАКК.— Ф. 454.— Оп. 1.— Д. 5292.— Л. 183.

23. ГАКК.— Ф. 454.— Оп. 1.— Д. 5292.— Л. 184.

24. ГАКК.— Ф. 454.— Оп. 1.— Д. 5292.— Л.185.

25. ГАКК.— Ф. 454.—Оп. 2.— Д. 563. – Л. 18.

26. Там же.

27. Там же.— Л. 191.

28.ГАКК.— Ф. 454.— Оп. 1.— Д. 5300.— Л. 4—5.

29. Там же.— Л. 5.

30. ГАКК.— Ф. 454.— Оп. 1.— Д. 5300.— Л. 5.

31. ГАКК - Ф. 454.— Оп. 1. 5292.— Л. 147.

32. Там же.

33. ГАКК.—Ф. 454.— Оп. 1.— Д. 5300.— Л. 18.

34. Там же.

35. ГАКК.—Ф. 454.— Оп. 1.— Д. 5300.— Л. 20.

36. Там же.— Л.26 об.

37.ГАКК.— Ф. 454.— Оп. 1.— Д. 5300.— Л. 26 об.

38. Там же.

39. ГАКК.— Ф. 454.— Оп. 1.— Д. 5300.— Л. 141.

40. Там же.— Л. 142.

41. Там же.

42. ГАКК.— Ф. 454.— Оп. 1.— Д. 5300.— Л. 142.

43. Там же.— Л. 45 об.

44. ГАКК.— Ф. 454.— Оп. 1.— Д. 5300.— Л. 46.

45. Там же.

46. ГАКК.— Ф. 454.— Оп. 1.— Д. 5300.— Л. 52.

ПРОБЛЕМЫ ВОСПРОИЗВОДСТВА ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ (ГЕНДЕРНЫЙ АСПЕКТ)

1. С. Соловьев. История России. Кн. II. Т. IV. С. 635
2. Г. Гусейнов. Речь и насилие//«Век XX и мир». 1988, № 8.
3. Красная Кабарда. 1924, № 351
4. Советская этнография. 1979, № 1.

ГРЕКО-АДЫГСКИЕ АНТИЧНЫЕ СВЯЗИ: КОНКУРИРУЮЩИЕ ГИПОТЕЗЫ

1. Абаев В. И. Изб. труды. Т. I. Владикавказ. 1990. С. 328
2. Трахо Р. Черкесы. Нальчик. 1992. С. 5
3. Гейдукевич В. Р. История античных городов Северного Причерноморья. Т. I. М. 1955. С. 102—103.
4. Гейдукевич В. Р. Боспорское царство. М.—Л. 1959. С. 56.
5. Аталиков В. М. Античные источники о Северном Кавказе. Нальчик. 1990. С. 3.
6. Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М. 1957. С. 142—144.
7. Ярко В. М. Советская энциклопедия. М. 1987.
8. История Древнего мира. М. 1971. С. 352.
9. Инал-Ипа Ш. Д. Об этногенезе древнеабхазских племен. М. 1964.
10. Гомер. Илиада. М. 1974. С. 299.
11. Кондратьев С. П., Ельницкий Л. А.//Вестник древней истории (ВДИ). М. 1947. С. 220.
12. Там же. С. 309.
13. Там же. С. 224.
14. Лосев А. Ф. Указ. С. 440.
15. Мифы народов мира. М. 1987. С. 527.
16. Аталиков В. М. Указ. соч. С. 130.
17. Там же. С. 232.
18. Там же. С. 4.
19. Мифы народов мира. С. 130.
20. Аталиков В. М. Указ. соч. С. 225.
21. Там же. С. 226.
22. Трахор. Указ. соч. С. 12.
23. Абаев В. И. Указ соч. С. 328.
24. Лосев А. Ф. Указ. соч. С. 147—148.
25. Луна, упавшая с неба//Древняя литература Малой Азии. М. 1997. С. 5.

ЧЕРКЕСЫ В СОСТАВЕ «ПРОФЕССИОНАЛЬНЫХ ОСМАНОВ» (XVI—XIX вв.)

1. Kunt I. M. Ethnic-Regional Solidarity in the Seventeenth Century Ottoman Establishment//International Journal of Middle East Studies.— 1974, June, p. 237.
2. Barbir K. K. Ottoman Rule in Damascus, 1708—1758.— Princeton University Press, 1980, pp. 40—41.
3. Ibid., p.42.
4. Stiles A. The Ottoman Empire. 1450—1700.—L., 1989, pp. 148—149.
5. Лев Диакон. История/Пер.М.М.Копыленко.—М., 1988.— С. 221: грузинская гвардия в армии Варды Фоки, мятежного полководца, в августе 987 г. в правление Василия II Булгароктона (976—1025) провозгласившего себя императором.

6. История Абхазии.— Сухум, 1991.— С. 52.

7. Скржинская Е. Ч. Комментарий к изд.: Иордан. О происхождении и деяниях гетов.— М., 1960.— С. 278—279.

8. Bachrach B.S. A History of the Alans in the West.— Minneapolis, 1973, pp. 41—51.

9. О черкесах в Крыму, преимущественно, в его восточной части, см.: Брун Ф. Черноморье.— Ч. II.— Одесса, 1880.— С. 137, 145, 147, 172, 323; Поркшеян Х. А. К вопросу о пребывании адыгов в Крыму и об их взаимоотношениях с народами Крыма в эпоху средневековья// УЗ КБНИИ.— Т.13.— Нальчик, 1957.— С. 335—367. О черкесах в Среднем Поднепровье см.: Горленко В. Ф. Об этнониме черкасы в отечественной науке конца XVIII — первой половине XIXв. // СЭ.— 1982.— № 3.— С. 96—106; Примечания на историю древняя и нынешняя России г. Леклерка, сочиненныя генерал-майором Иваном Болтиным.— Т. 1.— СПб., 1788.— С. 344; Татищев В.Н. История Российская.— Т.2.— М.-Л., 1963.— С. 240; Филипсон А. Черкесы, казаки и адехе // Русский вестник.— Т.48.—СПб., 1863.—С. 858; Вернадский Г.В. Монголы и Русь.— М., 1997.—С. 298—299; Его же. Киевская Русь.— М., 1996.— С. 177—178; О ранних, XIII—XVвв., казаках, как о черкесских эмигрантах писали также следующие авторы: Гиббон Э. История упадка и разрушения Великой Римской империи.— Т.VII.— М., 1997.— С. 186; Гатцук В. Черкесы// Юная Россия.— № 10.— 1906.— С. 1313—1314; Spencer E. Travels in the Western Caucasus.— Vol.I.— L., 1838, pp.18—19. Естественно, что вышеназванными авторами, историография черкесского присутствия в Крыму и на Украине в XIII—XV вв. далеко не исчерпывается.

10. Дашков С. Б. Императоры Византии.—С. 232.

11. Allen W.E.D. A History of the Georgian People.— N.-Y., 1971, p. 106.

12. Brosset M.-F. Histoire de la Georgie.— T.1.—Spb.,1849, pp. 518—521.

13. Сообщения средневековых грузинских письменных источников об Абхазии /Пер. и прим. Г. А. Амичба.— Сухум, 1986.— С. 57.

14. Дьяконов И. М. Алародии //ВДИ.— 1995.— № 1.— С. 120.

15. Inalcik Halil. The Ottoman Empire. The Classical Age, 1300—1600. L., 1973. pp.24—25. Kunt M. Suleyman the Magnificent and His Age.—L., N.-Y. 1995, pp. 204—205.

16. Spencer E. Travels in the Western Caucasus.— Vol.1.— L., 1838, p.18.

17. Асколи Э. Д. де. Описание Черного моря и Татарии//АБКИЕА.— С. 63.

18. Vatikiotis P. J. The History of Modern Egypt. From Muhammad Ali to Mubarak.— L., 1991, pp.21—24: П. Дж. Ватикиотис высоко оценивает воинские качества черкесских мамлюков: «Несмотря на политическую анархию в рядах черкесских мамлюков, они были способны продемонстрировать высочайшие качества в сражении, особенно это проявилось в их конфронтации с Тимуром (Тамерланом) в конце XIV века. Их султан-основатель, Баркук (ум.1399), например, был не только способным султаном и воином, но оставил также великолепные монументы (медресе и мечеть с мавзолеем), свидетельствующие об его вкусе в искусстве и его верности в вере. Его преемники были способны завоевать Кипр и удерживать этот остров в вассальной зависимости от Египта вплоть до османского завоевания».

19. Vatikiotis P. J., p.24.

20. Иванов Н. А. Османское завоевание арабских стран.— С. 19.

21. Челеби Э.— Вып.3.— С. 99, 106, 217, 220, 224—225 и пр.

22. Челеби Э.— Вып.3.— С. 232—233.

23. Челеби Э.— Вып.2.— С. 72—73, 227.

24. Spencer E. Travels in the Western Caucasus.— Vol.1.— L., 1838, p.98. Помимо этого о киммерийском происхождении черкесов писали следующие авторы: Лавров Л. И. О происхождении народов Северо-Западного Кавказа // Сборник статей по истории Кабарды.— Вып.3.— Нальчик, 1954.— С. 198—199; Арта-

монов М. И. К вопросу о происхождении боспорских Спартокидов // ВДИ.— 1949. № 1.— С. 34—35; Членова Н.Л. Оленные камни как исторический источник.— Новосибирск, 1984.— С. 81—82.

25. Крупнов Е.И. Древняя история Северного Кавказа.—М., 1960.— С. 57—58.

26. Базили К. М. Обзор Оттоманской армии в Сирии // Сирия, Ливан и Палестина в описаниях российских путешественников, консульских и военных обзорах первой половины XIX века.— М., 1991.— С. 301.

27. Lewis B. The Middle East.— L., 1996, p.106.

28. Stripling George W.F. The Ottoman Turks and the Arabs, 1511—1574.— Urbana—Illinois, 1942, p.17.

29. Цит. по: Хефлинг Г. Жарче ада.— М., 1986.— С. 81.

30. Ibn Taghri Birdi. Pt.IV, p.130.

31. Muir W. The Mameluke or Slave Dynasty of Egypt, 1260—1517.— L., 1896, p.157.

32. The Travels of Bertrandon de la Brocquiere, counsellor and first esquirecarver to Philippe le Bon, duke of Burgundy, to Palestine and his return from Jerusalem overland to France, during the years 1432 and 1433/ Transl. by Thomas Johnes.— Hafod, 1807, p.179.

33. Наумкин В. В. Египет и египтяне: вчера и сегодня//Лэйн Э. У. Нравы и обычаи египтян в первой половине XIX в./ Пер.с англ. А. С. Рапопорт.— М., 1982.— С. 46.

34. Гожба Р. Кавказская диаспора//Эхо Кавказа.—1993.— № 3.— С. 10.

35. Барановский Б. Кавказ и Польша в XVII в.//Россия, Польша и Причерноморье в XV—XVIII вв.—М., 1979.— С. 256.

36. Заборовский Л. В. Россия, Речь Посполитая и Швеция в середине XVII в.— М., 1981.— С. 40,43.

37. Allen W.E.D. Problems of Turkish Power in the Sixteenth Century.— L., 1963, p. 48; Базили К. М. Сирия и Палестина под турецким правительством в историческом и политическои отношениях.— М., 1962.— С. 118.

38. Горелик М. В. Оружие Древнего Востока.— М., 1993.— С. 33—34, 40, 48—50, 72, 101, 195; Горелик М.В. Монголо-татарское оборонительное вооружение второй половины XIV — начало XV в.// Куликовская битва.— М., 1983.— С. 247, 268; Фролов Б.Е. Попытка введения шашек на вооружение черноморских казаков в начале 20-х годов XIX в.//Итоги фольклорно-этнографических исследований этнических культур Кубани.— Краснодар, 1997.— С. 19.

39. Исаенко А. В. Сармато-аланы в Британии//Научная мысль Кавказа.— 1995.— № 1.— С. 72—75.

40. Ковалевская В. Б. Аланы в Западной Европе//Аланы, Западная Европа и Византия.— Владикавказ, 1992.— С. 34—85.

41. Флорентиец Джованни Мариньолли в Монголии, 1338—1353//Каспийский транзит.— Т.1.— С. 142—144.

42. Poliak A. N. The Influence of Chingiz-Khan's Yasa upon the General Organization of the Mamluk State//BSOAS.— Vol.X, pt.4.— L., 1942, pp.862—876.

43. Ллойд С. Реки-близнецы.— М., 1972.— С. 196—203.

44. Blunt W.S. Secret History of the English Occupation of Egypt.— N.-Y., 1967, особенно глава The Circassian Plot («Черкесский заговор»), pp.186—209; Richmond J.C.B. Egypt. 1798—1952.— N.-Y., 1977, pp. 113,124—127; История Судана в новое и новейшее время.— М., 1992.— С. 59—86.

45. Вейт Е. Черкесы и турецкое национальное движение//Кемаль М.— Т. 2.— С. 380; Муфти Ш. Герои и императоры в черкесской истории/Пер. Б. Н. Березгова.— Нальчик, 1994.— С. 260—268.

Abu Jaber, R. 1989. *Pioneers Over Jordan.* Oxford: Oxford University Press.

Allen, W.E.D. 1970. *Russian Embassies to the Georgian Kings, 1589—1605, Vol. I, II.* Cambridge: Cambridge University Press (published for the Hakluyt Society).

Baddeley, J. F. 1908. *The Russian Conquest of the Caucasus.* London: Longmans,Green and Co.

Baer, G. 1969. *Studies in the Social History of Modern Egypt.* Chicago: University of Chicago Press.

Bell, J. 1840. *Journal of a Residence in Circassia During the Years 1837, 1838 and 1839.* Vols. I,II. London: Edward Moxon.

Berkok, I. 1958. *Tahrite Kafkasya.* Istanbul: Istanbul Matbaasi.

Eren, A. C. 1966. *Turkiye'de Gцз ve Gцзmen.* Istanbul: nugok Matbaasi.

Hacker, J. M. 1960. *Modern Amman: A Social Study.* Durham: University of Durham, Department of Geography Research Papers Series no.3.

Haghanduqa, M. K. 1982. *Al-Sharkass.* Amman: Rafidi Press.

Karpat, K. 1972. Ottoman Immigration Policies and Settlement in Palestine. In I. Abu-Lughod and B. Abu-Laban (eds), *Settler Regimes in Africa and the Arab World.* Illinois: The Medina University Press International.

Lewis, N. 1987. *nomads and Settlers in Syria and Jordan, 1800—1980.* Cambridge: Cambridge University Press.

Ma'oz, M. 1968. *Ottoman Reform in Syria and Palestine 1840—1961: The Impact of the Tanzimat on Politics and Society.* London: Clarendon Press.

Marfoe, L. 1980. The Integrative Transformation: Patterns of Socio-political Organization in Southern Syria. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 234: 1—42.

Migdal, J. S. 1980. *Palestinian Society and Politics.* Princeton: Princeton University Press.

Mufti, S. 1962. *Abatira wa Abtal fi Tarikh al-Sharkass.* Jerusalem: Ma'arif Press.

Owen, R. 1981. *The Middle East in the World Economy 1800—1914.* London: Methuen.

Sarkisyanz, E. 1961. *Geschichte der Orientalischen Volker Russlands bis 1917: Eine Erganzung zur Ostslawischen Geschichte Russlands.* Munich: R. Oldernbourg Werlag.

Shami, S. 1982. *Ethnicity and Leadership: The Circassians in Jordan.* Unpublished Ph.D dissertation, U.C., Berkely.—, 1987. Umm Qeis — A north Jordanian Village in Context. Pp. 211—213 in A. Hadidi (ed), *Studies in the History and Archaeology of Jordan, III.* Amman: Department of Antiquities.— 1989. Settlement and Resettlement in Umm Qeis: Spatial Organization of a Jordanian Village. Pp. 451—476 in J-P. Bourdier and n. Alsayyad (eds), *Dwellings, Settlements and Tradition: Cross-Cultural Perspectives.* new York: University Press of America.

Swedenburg, T. R. 1980. *The Development of Capitalism in Greater Syria, 1830—1914.* Unpublished M.A. Thesis, The University of Austin at Texas.

Traho, R. 1956. *The Circassians.* (Unpublished translation by C. Giray). Munich.

СЕВЕРОКАВКАЗСКАЯ ДИАСПОРА В ТУРЦИИ: СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ЭТНИЧЕСКОЙ ЭВОЛЮЦИИ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX—XX вв.)

1. B. Ozbek. Cerkes Tarihi Kronolojisi. Ankara, 1991. S. 156; Kafkasya Uzerine Bes Konferans. Istan—bul, 1977 (далее — KUBK). S. 10.

2. M. Pinson. Ottoman Colonization of the Circassians in Rumili after the Crimean War // «Etudes Balkaniques». Sofia, 1972. no. 3. P. 75.

3. B. J e l a v i c h . History of the Balkans. Vol. I. Cambridge, 1983. P. 348.
4. K. H. K a r p a t . Avrupali Egemenliginde Muslumanlarin Konumu: Cerkeslerin Surgunu ve Suriye'deki Iskani // Cerkeslerin Surgunu (21 Mayis 1864). Ankara, 1993. S. 80—82;
5. British Documents on Ottoman Armenians. Ed. by B.n.Simsir. Vol. IV. Ankara, 1990. P. 426—427.
6. M. S. F i r a t . Dogu Illeri ve Varto Tarihi. Ankara, 1981. S. 81—82.
7. P. D u m o n t . 1865 Tarihinde Guney—Dogu Anadolu'nun Islahi // «I.U. Tarih Enstitusu Dergisi». Is—tanbul, 1979—1980. no. 10—11. S. 389—391.
8. C. Y i l d i z . Adige Dili ve Edebiyati // KUBK. S. 78—79.
9. I b i d . S. 80; I.Aydemir. Muhaceretteki Cerkes Aydinlari. Ankara, 1991. S. 120—124.
10. I. A y d e m i r . Op. cit. S. 125—135.
11. B. B i l a t t i . Kuzey Kafkasya ve 11 Mayis 1918 // I.Aydemir. Op. cit. S. 175; B.Ozbek. Op. cit. S. 167—168.
12. Birinci Dunya Harbinde Turk Harbi. Kafkas Cephesi. 3»ncu Ordu Harekati. Cilt II. Kitap II. Ankara, 1993. S. 595—596; A.n.Kurat. Turkiye ve Rusya. Ankara, 1970. S. 541—542.
13. J. M. C o r l u . Istanbul Cerkesleri. Istanbul, 1993. S. 13; C.Yildiz. Op. cit. S. 50.
14. P. A. A n d r e w s . Ethnic Groups in the Republic of Turkey. Wiesbaden, 1986. P. 354—355 + собственная информация.
15. «Kafkasya. Kulturel Dergi». Ankara, 1975. no. 47. S. 39—40.
16. KUBK. S. 11.24) J.M.Corlu. Op. cit. S. 14—15; «Yedi Yildiz». 1994. no. 3. S. 5.
17. J. M. Corlu. op. cit. S. 14—15; «Yedi Yildiz». 1994. No. 3 S. 5.
18. Cumhuriyet Donemi Turkiye Ansiklopedisi. Cilt VI. Istanbul, 1983. S. 1563.
19. M. T u n c a y . Azinliklar nufusu // Cumhuriyet Donemi Turkiye Ansiklopedisi. Cilt VI. S. 1564.
20. «2000»e Dogru». Istanbul, 1991. no. 38. S. 13.
21. C. Y i l d i z . Op. cit. S. 50.
22. «Milliyet». Istanbul. 14.07.1987.
23. «Yeni Kafkasya». Istanbul, 1994. no. 23. S. 9; «Yeni Yuzyil». Istanbul. 14.09, 18.09.1995.
24. «Kaf—Der Bulten». Ankara, 1993. no. 3. S. 1.
25. «Yeni Kafkasya». 1994. no. 19—20. S. 7.

АДЫГО-ВАЙНАХСКИЕ ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ СВЯЗИ

1. Б е т р о з о в Р. Ж. Адыги: возникновение и развитие этноса. Нальчик, 1998. С. 252
2. Очерки истории Адыгеи. Майкоп, 1957. Т. I., Очерки истории Чечено-Ингушетии. Грозный, 1963. Т. I.
3. А б д о к о в А.И. К вопросу о генетическом родстве абхазо-адыгских и нахскодагестанских языков. Нальчик, 1976. С. 23.
4. Г а д а г а т л ь А.М. Героический эпос «Нарты» адыгских (черкесских) народов. Майкоп, 1987.
5. Перевод с чеченского языка осуществлен автором статьи.

АДЫГСКОЕ ПРОСВЕТИТЕЛЬСТВО XIX ВЕКА: ПРОСВЕЩЕНИЕ ИЛИ АККУЛЬТУРАЦИЯ? («Записки о Черкесии» Хан-Гирея)

1. Х а н - Г и р е й . Записки о Черкесии., Нальчик. 1978. С. 45
2. Там же. С. 10

АДЫГСКОЕ ПРОСВЕТИТЕЛЬСТВО В КОНТЕКСТЕ ИДЕЙ ДЕМОКРАТИЗАЦИИ ОБРАЗОВАНИЯ

1. Барг М. А. Эпохи и идеи. Становление историзма. М. 1987. С. 16.
2. Февр Л. Бои за историю. М. 1991. С. 26.
3. Кумыков Т. Х. Культура и общественно-политическая мысль Кабарды первой половины XIX века. Нальчик. 1991. С. 9.
4. См.: Отечественная история.1995. № 5. С. 175—183.
5. Проблемы истории философской и социологической мысли XIX века.М.,1960.
6. Отечественная история. 1995. № 5. С. 175—183.
7. Хашхожева Р. Х. Адыгские просветители XIX— начала XX века. Нальчик. 1993. С. 37
8. Там же. С. 3.
9. Покровский М. В. Из истории адыгов в конце XYIII — первой половине XIX века. Краснодар, 1989. С. 46.
10. Кумыков Т. Х. Указ. соч. С. 9.
11. Большая советская энциклопедия.М.1975. Третье издание. Т. 21. С. 109.
12. Хашхожева Р. Х. Указ. соч. С. 7,87.
13. Чамоков Т. В созвездии сияющее братство.М. 1976. С. 21.
14. Февр Л. Указ. соч. С. 22.
15. Народное образование в СССР (1984—1986 гг.) и перспективы его развития (Доклад для 40-й сессии Международной конференции по образованию ЮНЕСКО) М., 1986.
16. Февр Л. Указ. соч. С. 46.
17. Энциклопедический словарь Брокгауза Ф. А. и Ефрона И. А. СПб. Т. XX-а. С. 729.
18. Хан - Гирей . Записки о Черкесии. Нальчик, 1978.
19. Архив Адыгейского республиканского института гуманитарных исследований (далее АРИГИ). Архив Наврузова.
20. Карачаево-балкарские деятели культуры конца XIX — начала XX века.— Нальчик, 1993. Т. 1. С. 228—230.
21. Архив АРИГИ. Исторический фонд. П. 44. Д. 13. Л. 38.
22. Сиюхов С. Черкесские мотивы//Мусульманская газета. 1913.23 июля.
23. Сиюхов С. На новый год.//Кубанская школа. 1916. № 1.
24. Золотарев С. Очерк по истории учительского объединения в России// Профессиональные учительские организации на Западе и в России. Пб.,1 915.
25. Государственный архив Краснодарского края (далее ГАКК) Ф. 774. Оп. 1. Д. 128. Л. 1.
26. Там же. Ф. 454. Оп 72. Д. 800. Л. 8 об.
27. Живая старина. 1992. №. 2. С. 127.
28. Цит.: по Гатагова Л. С. Правительственная политика и народное образование на Кавказе в XIX веке. М., 1993. С. 19—20.
29. Шаги к рассвету. Майкоп, 1986. С. 220.
30. Сиюхов С.— адыгский просветитель.Майкоп, 1991. С. 104.
31. Сиюхов С. Не меч, а мир.//Заря Дагестана. 1913. № 6.
32. Общественно-политическая мысль адыгов, балкарцев и карачаевцев в XIX — начале XX века (Материалы конференции 28—29 марта 1974 г.)Нальчик, 1976. С. 207.
33. Терские ведомости.1879.21 апреля. № 17. С. 1—2.
34. ГАКК. Ф. 454. Оп. 2. Д. 3623. Л. 32.
35. Там же. Д. 3980. Л. 9.
36. Там же. Д. 3635. Л. 4.
37. Там же. Ф. Р-5. Оп. 1. Д. 139. Л. 1.
38. Терские ведомости. 1879. 21 апреля. № 17. С. 12.

39. Культурная диаспора народов Кавказа:генезис, проблемы изучения (по материалам международной научной конференции 14—19 октября 1991 г г. Черкесск). Черкесск, 1993. С. 319.
40. Сиюхов С. Всеобщее образование и черкесы.//Сиюхов С.— адыгский просветитель. Майкоп, 1991. С. 59.
41. Хан-Гирей. Записки о Черкесии. Нальчик, 1978. С. 95—96.
42. Большевистская печать в борьбе за демократизацию образования.Начало XX века. /Под ред. Днепрова Э. Д. и др. М., 1990. С. 129—130.
43. Розанов В. В. Сумерки просвещения. М., 1990. С. 23—24.
44. Там же. С. 107—108.
45. Чарнолуский В. Основные вопросы организации школы в России. СПб., 1909. С. 67.
46. ГАКК. Ф. 470. Оп. 2. Д. 206. Лл. 1—5.
47. См.: Бадирхан Фасих. Махаджирское движение из Северного Кавказа в освещении арабских и турецких историков.//Культурная диаспора народов Кавказа:генезис, проблема изучения /по материалам международной научной конференции 14—19 октября 1991 г. г. Черкесск/.Черкесск, 1993. С. 319.
48. Хан-Гирей. Указ. соч. С. 95.
49. Атажукин К. Последнее слово г. Макарову.//Избранные труды. Нальчик. 1971. С. 150.
50. Цит.: по Хашхожева Р. Х. Указ. соч. С. 82.
51. Архив АРИГИ. Исторический фонд. П. 44. Д. 13. Л. 36.
52. См.: Сигуан М., Макки У.Ф. Образование и двуязычие: Пер. с фран. М., 1990.
53. Атажукин К. Избранные труды. Нальчик, 1971. С. 37.
54. Сиюхов С.— адыгский просветитель. Майкоп, 1991. С. 34.
55. Ногма Ш. Б. Филологические труды. Т. 1. С. 109.
56. Ставропольские губернские ведомости. 1855. № 3. С. 18—19.
57. Там же. С. 18—19.
58. ГАКК. Ф. 470. Оп. 2. Д. 210. Л. 7.

ОБРАЗ АДЫГА (ЧЕРКЕСА) В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

1. Жуковский В. А. Сочинения в трех томах. Т. I. М. 1980. С. 191.
2. Пушкин А. С. Собрание сочинений в десяти томах. Т. 3. М. 1975. С. 447.
3. Там же. С. 446.
4. Там же. С. 79.
5. Там же. С. 81.
6. Кешев Адиль-Гирей (Каламбий) На холме//Шаги к рассвету. Адыгские просветители XIX века. Избранные произведения. 1966. С. 214—266.
7. Пушкин А. С. Указ соч. С. 88—91.
8. Там же. С. 101.
9. Там же. С. 103.
10. Пушкин А. С. Указ соч. Т. 5. С. 353.
11. Там же. С. 353.
12. Там же. С. 487.
13. Пушкин А. С. Указ. соч. Т. 3. С. 219.
14. Казы-Гирей Султан. Долина Ажитугай//Шаги к рассвету. Адыгские просветители XIX века. С. 206.
15. Там же. С. 207.
16. Там же.— С. 204.
17. Там же.— С. 203.
18. Там же.— С. 11.
19. Лермонтов М. Ю. Собрание сочинений в четырех томах. Т. 2 . Л. 1980. С. 138.

20. Там же. С. 175.
21. Там же. С. 134—135.
22. Лермонтов М. Ю. Указ. соч. Т. 1. 1979. С. 70.
23. Там же. С. 100.
24. Там же. С. 392.
25. Лермонтов М. Ю. Указ. соч. Т. 4., 1981. С. 215.
26. Лермонтов М. Ю. Указ. соч. Т. 1. С. 472.
27. Достоевский Ф. М. Собрание сочинений. В десятки томах. Т. 3. М. 1956. С. 451—452.
28. Там же. С. 452.
29. Там же. С. 453.
30. Там же. С. 456.
31. Лермонтов М. Ю. Указ. соч. Т. 4. С. 315.
32. Там же. С. 316—317.

ЦВЕТОВАЯ ТРАДИЦИЯ В АБХАЗО-АДЫГСКОЙ КУЛЬТУРЕ

1. Самарина Л. В. Традиционная этническая культура и цвет. (Основные направления и проблемы зарубежных исследований)//ЭО. 1992. №2. С. 147—156.
2. Толстые Н. И. и С. М. Заметки по славянскому язычеству//Русский фольклор. Поэтика русского фольклора. Л. 1991. Т. XXI. С. 97.
3. Таверньe Ж. Б. Шесть путешествий в Турцию, Персию и Индию в течение сорока лет//АБКИЕА. Нальчик. 1971. С. 78—79.
4. Религия закубанских черкесов//Телескоп. М.1832. Т.8. С. 129—130.
5. Шортанов А. Г. Адыгская мифология. Нальчик. 1982. С. 73.
6. Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми. 1956. С. 58.
7. Инал-Ипа Ш. Д. Абхазы. Сухуми. 1960. С. 347.
8. Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми. 1956. С. 59.
9. Данашиа Н. С. Статьи по этнографии Абхазии. Сухуми. 1960. С. 68—69.
10. Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми. 1956. С. 63.
11. Дирр А. М. Абхазские слова//Сборник материалов для описания местностей и племени Кавказа (далее — СМОМПК). Тифлис. 1915. Вып.44. С. 22.
12. Ахаба Л. Х. У истоков религии абхазов. Сухуми. 1979. С. 28.
13. Там же. С. 20.
14. Кабардинский фольклор. М.—Л. 1936. С. 79.
15. Новрузов И. А. Тетрадь №3.
16. Шортанов А. Г. Адыгская мифология. Нальчик. 1982. С. 115.
17. Аутлев П. У. Новые мтериалы по религии адыгов//УЗ АНИИ. Краснодар. 1965. Т. IV. С. 194.
18. Акаба Л. Х. У истоков религии абхазов. Сухуми. 1979. С. 23.
19. Хан-Гирей С. Записки о Черкесии. Нальчик. 1978. С. 97.
20. Васильков В. В. Очерк быта темиргоевцев//СМОМПК. Тифлис. 1901. Вып. XII. С. 117.
21. Лавров Л. И. Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев//Труды института этнографии. Новая серия. М. 1959. Т.51. С. 212.
22. Лавров Л. И. Указ.соч. С. 212.
23. Люлье Л. Я. Верования, религиозные обряды и предрассудки черкесов//Записки Кавказского отдела Русского Географического Общества. 1862. Кн.5. С. 124.
24. Хан-Гирей С. Вера, нравы, обычаи, образ жизни черкесов//Русский вестник. СПб. 1842. № 1. С. 300.
25. Шортанов А. Г. Адыгская мифология. Нальчик. 1982. С. 107.
26. Кабардинский фольклор. С. 84—85.

27. Л ю л ь е Л. Я. Верования, религиозные обряды и предрассудки черкесов//Записки Кавказского Русского Географическог Общества. 1862. Кн.5. С. 27.
28. П р о п п В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л. 1986. С. 246.
29. А у т л е в П. У. Новые материалы по религии адыгов//УЗ АНИИ. Краснодар. 1965. Т. IV. С. 195.
30. К а л о е в Б. А. Земледелие народов Северного Кавказа. М.1981. С. 197.
31. К а н т а р и я М.В. О некоторых пережитках аграрного культа в быту кабардинцев//УЗ КБНИИ. Нальчик. 1986. Т. VIII. С. 263.
32. Ф р э з е р Дж. Золотая ветвь. М. 1986. С. 75.
33. Там же. С. 70.
34. Т у р ч а н и н о в Г. Из истории религиозного синкретизма у черкесов// Вопросы истории религии и атеизма. М. 1958. Вып. 6. С. 318.
35. Д ж а н а ш и а Н. С. Статьи по этнографии Абхазии. Сухуми. 1960. С. 58.
36. Там же. С. 78.
37. З в а н б а С. Т. Абхазские этнографические этюды. Сухуми. 1982. С. 41.
38. А к а б а Л. Х. Исторические корни. С. 71—72.
39. Б г а ж н о к о в Б. Х. Черкесское игрище. Нальчик. 1991.

ОТ ТРАДИЦИОННОГО МЕНТАЛИТЕТА К СОВРЕМЕННОМУ

1. К е ш е в А.-Г. Характер адыгских песен//Избранные произведения адыгских просветителей. Нальчик. 1980. С. 123.
2. Г е р а с и м о в И. В. Модернизация России как процесс трансформации ментальности//Российская история: проблемы менталитета. Тезисы докладов научной конференции. Москва. 4—6 октября 1994 г. М. 1994. С. 10.
3.Б л о к М. Апология истории или Ремесло историка. М. 1986.
4. Ф е в р Л. Бои за историю. М. 1991.
5.См. Бердяев Н. Судьба России. М. 1990.
6. См.: Леви-Стросс К. Структурная антропология. М, 1983.
7.Цит. *по:* Знание — сила. 1992./С. 19.
8. Российская ментальность. Материалы «круглого стола» //Вопросы философии. 1994. № 1. С. 30.
9. Д у б о в И. Г. Феномен менталитета: психологический анализ//Вопросы психологии. 1992 № 11. С. 67.
10. D rever J. A dictionary of psychology. Harmonds-worth. 1967. P. 171.
11. C h a p 1 in J. P. Dictionary of psychology. N. Y. 1975. P. 313.
12. The universal dictionary of English language. L. 1957. P. 720.
13. Webster's third new internal... dictionary. L. 1961. P. 1411.
14. Funk and Wagnalis new standart dictionary of the English language. N. V. 19. P. 1522.
15. К е ш е в А.-Г. Указ. соч. С. 123—124.
16. Там же. С. 138.
17. Тим же. С. 129.
18. Гам же. С. 129.
19. Там же. С. 129.
20. Кешев А.-Г. Указ. соч. С. 124.
21. Там же. С. 128.
22. См.: Дубровин Н. Черкесы (адыге). Краснодар. 1927. С. 28.
23. Там же.
24. Там же. С. 29.
25. Там же.
26. Там же.
27. К е ш е в А.-Г. Указ. соч. С. 133.

28. Там же.
29. Там же. С. 132.
30. Там же. С. 133.
31. К е ш е в А.-Г. Указ. соч. С. 133.
32. Там же.
33. К е ш е в А.-Г. Указ. соч. С. 126.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

Абаев В.И. 36, 38, 41, 382, 386
Августин А. 108
Аверинцев С.С. 108, 109
Азашикова Ф.А. 13, 358
Анкудинов К.Н. 13, 452
Антонов Е.В. 28
Анчабадзе Ю.Д. 268
Артамонов М.И. 81
Ардзинба В.Г. 26, 259
Арутюнов С.А. 428
Аталиков В.М. 384, 386
Ахохова Е.А. 9, 112, 147

Бабич И.Л. 12, 266, 349
Бакиев А.Ш. 12, 301, 376
Барг М.А. 249, 301, 420, 429
Бахтин М.М. 108, 205, 311
Бгажноков Б.Х. 11, 86, 177, 179, 207, 338, 377, 465
Белл Дж.С. 114, 269, 271, 282, 284, 353
Бердяев Н.А. 113, 114, 468
Бетрозов Р.Ж. 341, 423
Бижев А.Х. 375, 376
Бижева З.Х. 10, 211
Блаватская Е.П. 119, 189
Бламберг И. 310
Блок М. 200, 467
Блягоз З.У. 12, 232
Бумцев С.К. 443

Вебер Макс 311
Вейт Е. 36
Выготский Л.С. 318

Гадагатль А.М. 24, 61, 78, 88, 107, 185, 485
Гарданов В.К. 426
Гачев Т.Д. 32, 94, 85, 337
Гегель Г. 230, 293, 300
Гендель М. 122, 123
Герасимов И.В. 344, 467
Гожба Р. 392
Голосовкер Я.Э. 189
Гомер 347, 385
Гумбольдт В. 212
Гумилев Л.Н. 119, 293, 337
Гуревич А.Я. 261, 262, 102, 312
Гулиа Д. 52, 85

Данилевский Н.Я. 303, 304, 306, 315
Дашков С.Б. 33
Денисова Н.Н. 13, 429
Достоевский Ф.М. 450, 451
Дубов И.Г. 470
Дубровин Н.А. 112, 145, 281, 282, 473
Дурр А.М. 460
Дьяконов И.М. 433
Дюбуа Ф. 185
Дюмезиль Ж. 44

Емельянов Н.М. 154

Жуковский В.А. 440

Зухба С.Л. 9, 69
Зайцев И.,Максимов И. 347

Иванов Н.А. 86, 390
Иванов В.В. 25, 85, 87, 212
Инал Ипа Ш.Д. 34, 74, 78, 82, 87, 93, 485
Игнатенко А.А. 153

Кажаров В.Х. 340
Казанов Х.М. 9, 20
Кантария М.В. 463
Карлгоф Н. 481
Касумов А.Х. 316
Касумов Х.А. 316
Керашева З.И. 160, 319
Кессиди Ф.Х. 86
Кешев А.— Г. 434, 436, 442, 467, 472-476
Косвен М.О. 338
Куёк А.С. 9, 47
Кумахов М.А. 9, 34, 205
Кумахова З.Ю. 9, 34
Кумыков Т.Х. 249, 429, 431

Лавров Л.И. 139
Лапинский Т. 66
Леви —Строс К. 469
Леонтович Ф.И. 341
Лермонтов М.Ю. 445, 446, 447, 448, 451

Ловпаче Н.Г. 23, 28, 29
Лонгворт Дж. 270, 272, 310, 353, 358
Лосев А.Ф. 86, 97, 384, 385, 386
Люлье Л.Я. 145, 462
Ляушева С.А. 10, 139, 146, 152

Макунин Дж. 33
Мамардашвили Ш.К. 220
Мамбетов Т.Х. 185, 426
Манхейм К. 333
Межуев В.М. 341
Меретуков К.Х. 10, 130, 329
Мижаев М.И. 62, 141
Миллер А.А. 69
Мусхаджиев С.Х. 10, 126, 152, 423

Налоев А.Х. 118, 199, 201, 256
Наумкин В.В. 271
Нефляшева Н.А. 14, 458
Николаев С.Л. 289
Ногмов Ш.Б. 106, 439
Новицкий Г. 333
Новрузов И.А. 361

Ойзерман Г.И. 256
Орбелиани Г. 431
Откупщиков Ю.В. 79

Панеш А.Д. 127, 128
Пейрос И.И. 499
Пермяков Г.Л. 433
Покровский М.Д. 249
Потемкин А.В. 86, 258
Пропп В.Я. 42, 200
Пушкин А.С. 441, 442, 443, 444, 445

Рогава Г.В. 319
Розанов В.В. 151
Рокич М. 369
Ростовцев М.И. 399
Руткевич А.М. 256, 257

Салакая Ш.Х. 52, 74
Самарин Л.В. 435
Сигуан М.,Макк У. 444
Сиюхов С. 285, 286, 288, 289, 353, 435, 436, 438
Соловьев С. 371
Сталь К. 269, 270, 353, 354, 356
Стеблин —Каменский М.Л. 63, 66
Схаляхо А.А. 12, 277

Талпа М.Е. 65
Текуева М.А. 13, 371
Тойнби А. 303, 304
Толстых В.И. 248
Томсон Дж. 86
Токарев С.А. 82, 114
Трахо Р. 383, 386
Турчанинов Т.Ф. 384
Тхагазитов Ю.М. 12, 141, 198, 292, 338
Тхакушинов А.К. 12, 425

Унарокова Р.Б. 11,12, 199, 337

Фадеев А.В. 311
Фармаковский Б.В. 444
Февр Л. 429, 432, 467
Филипсон А. 401
Фонвилль А. 355
Фрезер Дж. 31, 143, 463

Хакуашев А.Х. 13, 382
Хакуашева М.А. 13, 382
Хан Гирей Султан 144, 170, 280, 283, 284, 309, 337, 357, 426
Ханаху Р.А. 80, 152, 184, 244, 279, 330, 346
Хашхожева Р.Х. 430, 431
Хацукова М.Х. 9, 117, 185, 317
Хотко С.Х. 14, 387
Хутыз К.К. 13, 378
Хут Ш.Х. 231

Цаго Нурий 250
Цветков О.М. 10, 152, 465
Цивьян Т.В. 291
Цицерон 348

Чанышев А.Н. 86, 225, 262
Челеби Э. 391, 392
Чиковани М. 300
Чирг А.Ю. 13, 352
Чурсин Г.Ф. 460

Шагиров А.К. 70, 223
Шаов А.А. 160
Шами С.(Shami S.) 14, 400
Шахнович М.Л. 72
Швейцер А. 254
Шенкао М.А. 10, 226
Шенкао Г.М. 12, 86, 258
Шортанов А.Т. 72, 82, 297, 459, 461
Шпенглер О. 304, 317
Штайнер Р. 387, 381

Элиаде М. 139, 142

Юсур Иззет —Паша 384

Яблоков И.Н. 55
Яковлев И.Н. 118
Ярхо В.М. 384

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

Абазины 92, 176
Абхазы 52,82,85,176,388,390
—апсуара (абхазство) 174—176, 178, 468
Адыгская
—история 26, 108, 214, 294, 302, 317, 378, 404, 438, 466
—культура 154, 178, 192, 207, 211, 224, 231, 279, 296, 297, 345, 427, 428, 468, 469, 472
—мифология 46, 63, 67, 70, 72, 76, 88, 95, 298, 311, 373
—религия 149, 151, 196, 261, 283, 299, 309, 474
— ментальность 221, 476, 477,
—мораль 166—184, 193, 211, 224, 225, 230, 231, 246, 247, 272, 273, 277, 279, 289, 300, 309, 311, 339, 359, 468, 472
—языковая система 119, 211
—государственность 34—47, 358—371
Адыгагъэ (адыгство)(морально этическая система)
— понятие 180, 34, 139, 145—184, 207, 277, 359, 468
—принципы 160—176, 289, 293
—функции 150, 161, 175, 176
Бог (Тха)(Тхьэ)
—богоборчество 92
—представление о божественном 5, 9, 27, 45, 72, 82, 88—96, 112, 113, 116—125, 138—155, 186—196, 265, 285, 298, 301, 461, 474, 485
Время
—мифо-эпическое 63, 64, 105—108
Воспитание 50, 97, 184, 212, 228, 231, 277, 278, 281,311,338,435, 445
Вселенная
—представление 67, 71, 79—85, 98, 141
Героический эпос 34—42, 47—62
Герой культурный 36—42, 64, 65, 72—77, 104, 113, 141, 292, 294, 295, 298, 299, 384, 386
Генезис языка 317, 319—324
Государственность 34—47, 358—371
Гуманизм 277, 284
Гносеология
—фольклора 91, 224,228, 231, 248
Дух (духовность) 117—126, 147
Добро и зло 90, 145, 239
Диаспора 181, 406—422
Единство
—духовное 307, 378
—историческое 302, 378
—религиозное 378
—языка 307, 324
Жизнь
—этноса 112, 184, 230
— общества 90, 97
Закон
— общества 173, 175
—личности 178, 184, 212, 213
—нравственности 151, 153, 163—165, 175, 177, 180, 209, 277
Ислам
—история 126—130
—культура 146—151
—перспективы 152—158
Институты
— общественные 147, 167, 173, 179
—традиционные 182, 346, 347, 352—357, 367, 371
Картина мира 211—223, 337—345
Космос 62—79,
Культура
—традиционная 146—151, 346—352, 352—358, 371—378, 378—380, 458—465
—кавказская 30, 31
— народная 177—184, 452
—адыгская 154, 177, 178, 192, 199, 207, 211, 224, 231, 279, 296, 297, 345, 427, 428, 468, 469, 472
—майкопская 24, 27
—духовная 7
Культурные комплексы 207, 346
Личность 92, 96, 269
Ложь 194, 234
Любовь 150, 151, 162, 163, 180, 189, 190, 193, 197, 236, 337
Мир (этноса) 34, 41, 67, 211
Мироощущение 119, 124, 125, 142, 237, 313
Мировоззрение 23, 62, 88, 149, 231, 237
Мироздание 61, 66, 67, 71, 73, 75
Мудрость
— народная 225, 266
—образ жизни 197, 258—266
Мудрецы 265, 347, 246—252, 258—266
Мифы
—мифо-эпическое сознание 65
Нарты «Нартхэр » 47—62
Нартский эпос 42—63, 311
Народная модель мышления 230
Ны Хасэ 37
Национальный характер 139, 468
Онтология
—фольклора 230, 231
Пространство 65, 66, 108, 141

Просветительство 277—289, 429—439
Песни героические 476
Память этническая 211, 276, 294, 301, 371, 412, 470
Религия
—языческая 20, 118, 124, 140—143
—мусульманская 147, 149
—христианская 108
Разум 163, 166
Сознание
—этническое 140, 146
—нравственное 161, 178, 180, 242
—религиозное 139, 140
—мифологическое 124, 125
Свобода 161, 216, 457, 475
Советы матерей 37
Советы старейшин 268—271, 346, 347, 348, 352
Тха (Бог)Тхъэ 5, 9, 27, 45, 72, 82, 88—96, 112, 113, 116—125, 138—155, 186—196, 265, 285, 298, 301, 461, 474, 485
Традиционные институты 182, 346, 347, 352—357, 367, 371
Традиция в жизни этноса 266, 267, 379, 389, 458
Ум (акъыл) 94, 161, 163, 227—229
Философия
—повседневности 199
—фольклора 228—231
—морали 241—258
—этноса 34
Фольклор
—адыгский 224—229
Хабзе (модель поведения) 170—172, 179, 193, 197, 198
Хасэ (народное собрание) 36
Хетты 27
Хаты 23, 25, 27
Ценность
—этническая 146, 151, 160, 167, 174, 178
—общечеловеческая 161, 178, 180, 242
Цивилизация 302—308
Человечность (см.общечеловеческие ценности) 161, 162, 164
Черкесская (см.адыгская)
—история 26, 108, 214, 294, 302, 317, 378, 404, 438, 466
—культура 154, 178, 192, 207, 211, 224, 231, 279, 296, 297, 345, 427, 428, 468, 469, 472
—мифология 46, 63, 67, 70, 72, 76, 88, 95, 298, 311, 373
—религия 149, 151, 196, 261, 283, 299, 309, 474
— ментальность 221, 476, 477,
—мораль 166—184, 193, 211, 224, 225, 230, 231, 246, 247, 272, 273, 277, 279, 289, 300, 309, 311, 339, 359, 468, 472
—языковая система 119, 211
—государственность 34—47, 358—371
Этика
—адыгская 160—165, 167
—традиционная 167—173
Этнос 21, 23, 30, 139—151, 174—177, 207, 211, 227, 229
Этническое самосознание 140, 207, 230
Этикет
—хабзэ 167, 173, 198, 232—236
Язык
—адыгский 114, 115, 117, 317, 324
—хеттский 27
—хаттский 324
—абхазский 324
Языковая картина мира (см.картина мира) 211

По вопросам приобретения книги просим обращаться:
385000, г. Майкоп, ул. Краснооктябрьская, 13.
Тел. (8-877-22) 7-08-21, факс: 7-08-21.
E-mail: danna@maikop.ru.
Налоговая льгота — общероссийский классификатор продукции ОК-005-093, том 2;
953000 — книги, брошюры.

ХАНАХУ РУСЛАН АСХАДОВИЧ
СОСТАВИТЕЛЬ

МИР КУЛЬТУРЫ АДЫГОВ

На обложке: пантера (нащитная бляха)
из Келермесского кургана VII—VI вв. до н. э.

Техн. редактор Т. А. Балаева
Корректор О. М. Гусева

ИД 02010 от 8 июня 2000 г.
ПД 00408 от 13 марта 2000 г.

Сдано в набор 7.03.2002 г. Подписано в печать 23.07.2002 г. Бумага офсетная.
Формат бумаги 70x100$^{1}/_{16}$. Способ печати офсетный. Усл. печ. л. 41,93.
Заказ № 041. Тираж 1000.

Государственное унитарное предприятие Республики Адыгея «Республиканское издательско-полиграфическое предприятие «Адыгея» Комитета РА по делам печати, информации и общественно-политическому прогнозированию.
г. Майкоп, ул. Пионерская, 268.